

現 実 性 の 原 理

下 程 勇 吉

山地に近づくと、私はまたしても岩石に心をひかれる。自分が母なる大地につよく接触すれば、
するほど、私には、ますます新たに力づけられるアンテウスのような気がする。

—ゲ ー テ 伊 太 利 紀 行

哲学の重心はその所を変えねばならぬ。天上のエーテルの輝きの影に永く閉ざされていた地上の
事物は、その権利を取戻さねばならない。

—ジ ョ ー ム ス プ ラ グ マ テ ィ ズ ム

1 「現実との生きた接触」

別稿（皇教授還暦記念論文集）において、われわれは、自己が代理不可能の生活の主体であることを明らかにし、ここに教育の基本原則ともいべきものを探求したのであった。しかし代理不可能性をその本質とする「内的人間」は、自己籠城的、内閉的ないしは唯我論的な *solipzi si sh* 人間を意味するのであろうか。それは、自己の内部環境の場にとじこもり、「窓をもたぬ」のであろうか。いうまでもなく、人間の内部環境は、外部環境との生きたはたらきあいにおいてのみ、成り立つのである。内なき外はなく、外なき内はない。その限り、人間の内的素質のみを重大視する生來說 *eati vi sm* も、外的環境の要因のみをすべてと考える経験説 *nmpiri sm* も、ともに不十分である。内外環境の相互作用的輻輳の全体こそ、生命の場である。自然の次元においては、内的環境を支配する物理化学的法則は、外部環境を支配すると同一の法則である。このことはつとにクロード・ベルナル（Bernard, C., 1813-78）が明らかにした通りである。また人間の経験は自然に連続的につながっていること（*continuity of experience with nature*）、デュローイの力説する通りである。いわゆる外部環境の限定は、生物体を形態的機能的に規定している。生物学的には、異った種に属しながらも、同一の、または類似した外部環境に対して適応する結果として、ほぼ同じ形態と機能をもつような動物は、少ないのである、動物学者のいわゆる収斂の法則である、たとえば、鯨の類、海牛類、ペンギン鳥等は、水中の生活をするために、その種を異にしながらも、その体形は紡錘形をなし、前肢はひれ型をなし、ともに、泳ぐはたらきに便利である。かくのごとく、形態の面において、時として外的環境に決定的な影響をうける生物は、その内部環境の物質面の成素及び機能において、外部環境と深く相通じ、その間に「動的平衡」を保っている、後にさらにのべるいわゆるホメオスタシス *Homeostasis* である。これは、物質面において、人間が如何に深く「自然」という「現実」「実在」*reality* とつながっているかを物語るものである。ホメオスタシスにおいて、自然と生きたつながりを保つことなしに、人間生命はあり得ぬのである。生命の層において、人間は、自然という現実と「生きた接触」をもつことなしには、一刻として生存し得ぬのである。たとえば、一定の酸素の供給なしには、生存

し得ぬ人間は、数刻間酸素を絶たれると、死亡するのである。このことは、もっとも端的に人間の内部環境が外部環境と動的な、基底的なつながりをもって成立することをあますところなく物語るといわねばならない。ホメオスタシスは、生物体とその最も基底的な層において、自然と生きたつながりを保ち、いわゆる適応を可能にするものであるが、その適応は、自律神経の無意識的調整にもとづくものとして、自動的であり、いわば植物的である。それに対し、外部環境に対する能動的意識的適応を可能にし、人間の本質的特性の一つをなすものに、技術がある。道具の製作及びその使用に典型的にあらわれる人間の技術は、また自然との深いつながりにおいて成り立つのである。ことに、いわゆる技術的思考について、カッパ(Ernst Kapp)などは、次のごとく考えている、技術を生かすために、人間が考えるといっても、人間は自然をはなれて、自然の外から考えるのではなく、自然そのものにつながって考えるのである、実に技術的思考は「宇宙の諸条件と人間の生理学的素質との合致」にほかならないのである。(Grundlinien einer Philosophie der Technik 1877) かく自然存在に深く規定される技術的思考によって作り出された道具は、人間に性来そなわる器官(ことに手)の外的投射であるといってよいほどに、その形態と機能は人間の自然的器官によく似ているのである。このことはノワレ(Noiré L. 1829-89)が力説する通りである。(Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 1880)。かくのごとく、形態・機能、さらには技術的思考の面にいたるまで、人的は環境に深くつながっているのであるが、人間はまた、いわゆる性格の層においても、環境の場の力学に深く規定され、レヴィン等によれば、性格 Personality は、内部的素質の展開と見るべきではなく、「場の函数」としてとらえるべきであるといわれている。このことは、教育の場において、明らかに知られることであって、教場において、消極的な態度に終始する子供が、運動場においては、餓饑大将であるがごとく、子供の性格は、しばしば「場の函数」または「場の歪み」としてとらえられるであろう。ここに、人間は根源的に「生活空間」において社会という現実と生きたつながりをもつ存在であることが明らかに知られるのである。要之、人間は、自然とよばれるにせよ、物質とよばれるにせよ、社会とよばれるにせよ、現実と生きたつながりをたもつ限りにおいて、そのまともな存在性をもつのである。正常な人間は、ミンコウスキー的にいえば、「現実との生きた接触」le contact vital avec la réalité をたもつ存在にほかならない。内部環境に即して「代理不可能性の原理」が成り立つごとく、外部環境に即して、「現実性の原理」が成り立つのである。実に代理不可能の成長の主体としての被教育者に「人間の条件」をあたえ、人間を人間にまで成長せしめるものは、現実との生きた接触の場である。如何なる環境の場にあるかは、代理不可能な各々の人間の成長を根源的にきめるのである。したがって教育の最も重大な関心は、代理不可能の主体としての各人に最も教育的な場をつくるにあるといわれている。環境的現実の場をまともにするこそ、全人教育の根本課題である。教育の場は、代理不可能の主体をまとも成長させる培養基であり、触媒である。

もともと教育学の課題は、教育現象を社会的事実 fait social または社会的事物 chose sociale

下 程 : 現 実 性 の 原 理

といわれるとき客観的実在と見て、それを客観的に記述し、その法則を把握することにあるとするのは、周知のごとく、デュルケム (Durkheim, E. 1858-1917) であるが、かかる立場でいわれる「実在」 die Wirklichkeit または「現実性」 die Realität は、それ自体自立性をもつ客観的なものであるといわれるが、その認識論的立場はいわば模写説的なのであろうか。もともと模写説的立場を鋭く批判するコペニクスの転換の見地に立って、感性与件の範疇による先験主観的綜合を説くカントの立場においては、現実性は存在の「様態」の範疇に属し、客観のあらわれ方を示すものとして現象論的であるといわれる。しかるに教育の場の現実性は、模写説的でもなく、現象論的でもなく、全き意味で実在的である。すなわち、教育の場においては、主体も客体もともに代理不可能の人格的主体として根源的に実在的であり、また両者の間の教育的なはたらきあい interaction もまた実在的である。実に教育現実の場においては、その主体も客体も、その両者の間のはたらきあいの作用も、あげて実在的 (現実的) である。教育の場に見られた関係構造は、その項も関係もすべて実在的 (現実的) である。ここに教育現実の注目すべき構造的特色があるのである。実に教育現実の場においては、人間は何らかの意味で自他の実在性を触発的に豊かにするということが、その根本的な目的となるのである。実に自他ともに実在的となり、自他の間の関係が実在的になるとき、教育は全人教育というそれ本来の目的に接近し得るのである。自他の実在性として「もちまえ」を全面的に生かし、自他の実在的关系としての「つながり」を深めて、自他ともに生きる「よろこび」に達するように、「現実との生きた接触」が深められるとき、全人教育は成立するのである。実に「現実との生きた接触」をもつ限りにおいて、ひとはまともな「人間」である。まともな人間をつくる全人教育の立場において、「現実との生きた接触」を中心とした現実性の原理が重大視せられる所以である。われわれは、この点についてさらに立ち入って究明の歩を進めるであろう。

2 生命と自然とのつながり

しからば「現実との生きた接触」の場の基本構造は如何なるものであろうか。それは、単なる封鎖的内部環境でもなく、また単なる外在的外部環境でもなく、内にして外、外にして内、内外相即性において成立している。近代物理学において、光が粒子であると同時に波動であるとき相互補足的統一的な場においてあるといわれるごとく、物質は偏して粒子的封鎖的統一をなすとともに、遍して波動的開放的運動をなすものとして、遍相即の一門運動においてあるといわれよう。生命も、また根本的に内外相即的である。その内部環境と外部環境とは、相互補足的である。生命は、その背後に自然全体または宇宙の限定をになう場において、それ自身独自の、代理不可能な全機能的統一をやどしているものとして、遍相即、内外相即の機能的連続体である。しかも、その際注目すべきことは、内部環境的全機能的統一機能と外部環境的生活空間とが、それぞれの種およびその個体において、独自の生きたつながりをもっていることである。生命の自身の全機能的統一が代理不可能的独自性をもつとともに、その生活空間もまたその生命にとって特定

の場所であり、生命ではそれに対して独自のつながりをもっている。ある種の動物は、特定の植物の繁茂する地域にのみ生活している、いわゆる「食物鎖」food chain である。動物は何らかの意味で特定の構造をもった生活空間をいわゆる「自分独自の空間」personal space としてもっているが、ことに己れの住む場所以外の場所には、ほとんど関心をもたぬとき「現実との生きたつながり」をもっている、カッツ(Katz, D.)のいわゆる「局所的愛着」local attachment である。その限り、生物体の内部環境と外部環境は、鑄物の雄型と雌型のごとく、定型的に接合して固定しているかのごとく見えるが、これはゴールドシュタイン (Goldstein, K. 1878-) の説くごとく、内外環境の関係を「一瞬の相」において静的に見るから、かく見えるのであって、内外環境の関係は、静的定型的でなく、動的弾力的なものである。いま生物学者の所説にしたがって、生物が海洋に発生し、海洋より河口に至り、河より陸に移住したとするならば、その外部環境は次第に不定的な、危険なものとなり、食餌を求める努力は深刻且つ複雑な様相を呈してくる。ことに人間となれば、ジャネ (Janet, P., 1859-1947) が「現実的なものの機能」la fonction du réel を語るごとく、外界との取組みは多量の精神的エネルギーを要する容易ならぬ骨折りであり、ことにその人間関係の場は、複雑にして困難な生活の力学をもって人間を悩ます戦の場そのものである。ここに、生物体は世界に衝突し、「危機から危機へと移り、その間に相対的平衡をもつのみである」とゴールドシュタインが語る所以もあるのである。まさに、生物体の内部環境と外部環境との関係は、雄型と雌型のごとく、区別された、固定したしかもびったりはまるようなものでなく、内と外の間にはっきりした境がなく、相互に入り込んで、ゆれ動くとき場、ベルグソンのいえば、「非決定帯」の場において成り立つのである。生物体は、その皮膚によって外部環境ときっぱり分たれた封鎖統一体ではない。皮膚は内外環境の境界標にすぎない。皮膚をこえ、皮膚を通して、酸素・炭酸ガス・温熱等々は、内から外へ、外から内へと出入している。かかる内外相即の非決定帯をもって、内外環境の物質交流が行なわれる間に、生物体は外部環境の変化に対応して、内部環境の勾配価を変えつつ、動的に外部環境との平衡を自動的に保つのである。その平衡は、その生活空間全体の在り方によって函数的にきまるものとして「相対的平衡」にほかならない。人間が4,000米以上の山に登ると、頭痛・嘔吐・呼吸困難・手足の冷え・チアノーゼ等の症状に訴えるが、しばらくすると、体内の赤血球がふえ、以上の症状はなくなる。そしてさらに平地に帰ると、赤血球はもとの数にかえる。いわゆる高山病である。

かく、内外環境の相対的平衡が自動的に成り立つ所以は、生物体の内部環境がキャノンのいわゆるホメオスタシス Homeostasis として動的平衡を保つ自己調整機能の場であるからである。すなわち生物体、ことに人間の身体は、「抵抗しつつも、驚くべき調和をつくり出す」自律神経のはたらきにより、一定量の物質を新陳代謝的に体内に保有して、ここに「等しい状態」を維持する場である。身体は、血液内の水・塩分・血糖・蛋白質・脂肪・カルシウム・酸素等の量、血液の中和性、体温等について、物質代謝作用によって動的にその常恒性を保たせる機能の場であり、その力動的恒常性が保たれぬときは、身体は病的状態に陥り、ついには死滅するのである。

下 程 : 現 実 性 の 原 理

ホメオスタシスは生体の基礎構造を示すものとして、健康の基礎概念をなすといわれよう。実に人間存在の物質の基底をなす身体が物質の自然に対して如何に深い「生きたつながり」をもって
いるか、ここにはただ驚くべきものがあるというのほかはない。

身体という内部環境の場は、自然という外部環境の諸物質・力が独自の平衡を現する場である。我が外なる物質は、我がうちに入りこみ、また出て行くものとして、内にして外という性格も
っている。人間は、身体の次元において、自然または物質という「現実との生きた接触」を保つ
動的平衡の場においてのみ、その機能をいとなみ、いわゆる生命の火を燃えたたせるのである。
ここに、人間のもっとも基本的なる欲望として食欲がその全生命を条件付けるのである。実に
「我思う、故に我あり」*Cogito, ergo sum.* よりも「我欲す、故に我あり」*Volo, ergo sum.*
がより根源的である。かく「欲する我」の实在性と生きたつながりをもつとき、物質もまたその
实在性を証示されること、ヴェルフエル(Werfel, F. 1890-1945が)「渇きの欲望こそは水の実在
を証する」*Der Durst beweist die sichere Existenz von Wasser.* と説く所以である。欲
望によりて、生命が物質という実在と生きたつながりをもつ限り、人間の生命も可能なのであ
って、それを保ち得ぬとき、人間生命は亡びるのである。物質と生きたつながりもち、その必要
量を摂取することができぬか、あるいは体内にある物質が過度につもり、その排出ができぬま
まに、ホメオスタシスが維持されぬ場合には、人は病み死するのである。人間は物質と生きたつ
ながりを保ち、ホメオスタシスの場を現成し得るとともに、またかかる道がとざされる場合もしば
しばおこるのである。故に、人間の内外環境の間の平衡は、相対的平衡であり、動的平衡であり、
危機と不安にみちた、あぶなっかしい平衡である。そこでは、物質または自然は、人間を支える
内なるものであるとともに、人間を殺す外なるものでもある。すなわち物質または自然との生き
た接触は、内外相即性の面をもつとともに、生殺与奪性の面をもあわせもっている。それはつな
がるとともに、はなれるものである。かかるものこそは、全き意味において、現実性をもつもの
であるが、今や現実性の直証をあたえるものは、いわゆる「抵抗の体験」である。内にして外、
つながるとともにはなれ、生かすとともに殺すごとき構造をもつものは、抵抗の体験にほかなら
ない。

3 抵 抗 の 体 験

抵抗の体験なきところでは、実は实在性はつかまれないのである。環境にはびったりはまり込
んで夢中になっている存在[シェーラー(Scheler, M., 1874-1928) のいわゆる *extatisches*
Wesen] すなわち、動物や原始人は客体を「夢中になってもっている」 *ekstatisches Haben*
にすぎない。いわゆるアニミズム(物活論)に支配される原始人は、(主客が)融合的神秘的感
応的關係においてある分析論理以前の「融即の法則」 *loi de participation* によって支配され
ると、レヴィ・ブルユール(Lévy-Bruhl 1857-1939) によって説かれているが、またシャルロッ
テ・ビューラー(Charlotte, B. Bühler 1893-) によれば、乳児は対象の意識をもたぬといわれ、

ピアージュ (Piaget, J. 1896-) も、6歳頃の子供は、内と外、自己と他人、現実と非現実との区別をはっきりせぬ直接融合の体験に住しているというのである。このことは何を物語るものであろうか。生活環境にはまりこんで生きる動物、原始人、幼児等の直接的内外融合的夢幻的意識においては、対象的なるものと取組む主体的なる自主性がなお十分確立されていない。自我の統合的主体性が高まるにつれて、人間は生活環境にはまりこんで生きる境位から脱却して、生活の場における対象をそれ自体として定立するに至るのである、ここに対象の实在性の意識の地平が原始定立的に開けるのである。すなわち、自我の統合性が高まるにつれて、それに対応して対象の实在性が高まるのである。かくて内外の实在性が濃度を共にし、彼此呼応する緊張対抗の力動的関係において、抵抗の体験が成り立つのである。かかる抵抗の体験において、最初に成立する原始的知覚は、触覚である。アリストテレス以来、今日の発生学にいたるまで、一致して説かれることは、触覚が初発的原始的知覚であるということである。触覚の周密なる研究をなしたげたカッツ (Katz, D. 1884-1953) によれば、触覚は外なる対象の性質の知覚と内なる身体の知覚との両極性の場に成立する抵抗の体験として、他のあらゆる感官よりも「外界の实在」の信念をあたえる点で、「認識論的優位」をもっている。(Der Aufbau der Tastwelt, 1925, S. 255) 触覚においては、外は内であり、その逆である。すなわち、外なる物にふれることは、内なる我を感じることであり、またその逆である。ここに、外なる物の实在性と内なる我の实在性とは、彼此対応し呼応し、両者の实在性は相互に濃度をともにしている。内なる我は、外なる实在に抵抗的にふれることにより、その实在性を代理不可能的に直証する。内なる我の实在性と内外対応的に我ならぬ非我 Nicht-Ich は、フイヒテ (Fichte, J. G. 1762-1814) の「知識学」において、自我の絶対活動の実現のために要請として定立された「障害」Anstossとして立てられたものであるが、その非我は本来的には他我 anderes Ich の性格をもつものであった。非我としての外なる対象の实在性は自我の实在性と相互誘発的呼応の関係において成立するのである。この内と外との相互呼応的相互誘発的対応構造は、すでに知覚体験に見られること、上述のごとくであるが、自我の实在性をその体系の出発点として、心身関係を転形説 Transformationstheorie で説明する立場をとるヘーリン (Häberlin, P. 1878-) は、知覚に関して次のごとく説いている、「知覚におけるあらゆる実在的なものは、自我の形式 Ich-Form をもっている。すなわちそれは知覚せられるものとの同一化において基体としてせられる固有の我 das eigene Ich は、現実的であるとして知覚せられるものの原始形像 das Urbild alles wirklich Wahrgenommenen である。それ以外のものは、すべてそれに準じて形成され、自我の形式 Ich-Form をもつ。」(Häberlin, Der Leib und die Seele 1923, S. 59) かくいわれたところで、もとより一切の外なるものが内なる自我から発出されるものではない。外なるものは、内なるものの恣意で左右できぬそれ自身の力をもつ故に、内なる我とその实在性において濃度をひとしくするのである。内なる我が代理不可能的に統合的实在性を高めるとともに、それに対応して外なる対象もその具体的实在性を高めるのである。自我の統合的全体性が高まるとともに、外なる対象の具体的实在

下程：現実性の原理

性は高まるのである。またその逆である。かかる内外呼応的な抵抗体験において、内部環境と外部環境、代理不可能の全体と特定の生活空間との間の平衡が力動的相対的に成立するのである。実に内なるものの实在性が統合的に高まるにつれて、外なるものの实在性がのびきならぬもの、あるいは我の死命を制するものとして把握せられるのである。ところで、観念論的には解けぬいわゆる「外界の实在性」が情意的抵抗体験において成り立つことを先駆的に説いて、観念論的認識論をこえる道を開いたのは、デイルタイであった（Dilthey, W. *Beit rägezur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, 1890）。もともと、主観的意識とのかかわりをぬきにして、独断論的に外界の实在性を前提して出発するのは、認識論的にもっとも幼稚な、いわゆる模写説の立場であるが、ざりとて、一切の外界を主観、しかも個人の主観の「印象の束」とする独我論的主観主義も内閉的観念論にすぎない。内界から外界を説かんとするデカルト、ヘルムホルツ（Helmholz, H. L. F. von 1821-94）またその逆の道を説かんとするアヴェナリウス（Avenarius, R. 1843-96）も、ともに内外の関係構造を十分につかんでいない。内外、主観と客観との間に抵抗体験が成り立つところに、实在性また現実性が直証せられるのである。実に現実的对象の实在は、抵抗体験において成り立つのである（Scheler, M. *Vom Ewigen im Menschen*, S. 427, 471）。シェーラーによれば、实在の印象をかえるものは、知覚・想起・思惟等々ではなく、抵抗の体験 *das Erlebnis des Widerstandes* である。これは生命衝動 *Lebensdrang* に対してのみ成立するのである（*Die Stellung des Menschen in Kosmos*, S. 63-64）。現実性 *Realität* 实在性 *Wirklichkeit* は論理的範疇ではなく、意志的範疇 *voluntative Kategorie* であり、（*Vom Ewigen usw.* S. 496）またそれは、力動的実践のふるまい *dynamisches praktisches Verhalten* において成立する。（*Idealismus Realismus*, Teil III）シェーラーは、デイルタイの「外界の实在を情意的抵抗体験に基づける」立場を批判して、デイルタイは、抵抗体験が末梢の感性的体験でなく、「中枢的統合的な、生命の中心の体験」であることをはっきりさせていないというのであるが、実に抵抗体験は人格の統合的作用そのものとしての意志において成り立つのである。つとにシェリング（Schelling, F. W. J. von 1775-1854）こそは、意志に対してのみ、抵抗があり、抵抗のあるところのみ、实在性があるとし、物の現存在 *Dasein* は本質 *Wesen* から出ぬとする見地から、神の現存在も神の本質から出ぬとするごとき非合理主義の立場に立っていたのであるが、かかる構造をもつ抵抗体験こそは、現実性そのものを直証するのである。かかる場において、「現実との生きた接触」が成り立つのである。「現実との生きた接触」は末梢的部分的体験でなく、統合的全体的意志体験そのものである。実に、「現実との生きた接触」は、内とも外とも「割り切れぬ」全体的統合的意志体験において成り立つのである。この点について、ミンコウスキー Minkowski, E. は次のごとく述べている、「現実との生きた接触は、生命の非合理的基本要素に関係するものと考えられる、従って、興奮・感覚・反射・運動性反応のごとき、通常の生理学や心理学の諸概念は、その例を通りすぎて、それにふれることさえできない。たとえば、盲

人や不具者の方が、身体的に完全な人よりも、よりよく環境と接触を保って生きることのできる。感覚・運動器官・記憶・知能等には、何らの障害がないのにもかかわらず、精神分裂症患者は、現実との生きた接触を失っている。実に現実との生きた接触は、環境との関係における生きた人格の根柢そのものに関聯をもっている」(Minkowski, E., La Schizophrenie, 1927. 邦訳73頁)

4 下部構造における「現実性の原理」

しからは、「現実との生きた接触」をたもつ非合理的にして全体的な「人格の根柢そのもの」とは、何であろうか。それは「中枢的統合的な、生命の中心の体験」であり、「意志的範疇」に属するといわれるが、もとよりその際「意志」といわれるものは、行動の普遍的根拠(ロゴス)を自覚した主体的な動機としての「合理的な意志」にまで純化された「理性意志」でなく、意識下の次元において、「衝動意志」Triebswille(ナトルプ)とか「感覚衝動」Gefühlsdrang(シェーラー)といわれるものとして、身体的生命の場全体的傾動である。かかる場こそは、もっとも端的に直接的に自己の実在性を証するものである。何ものをも疑うデカルト的立場においても、身体的欲望を疑うことはできない。

身体的欲望は内外の実在性そのものを直接に証示する。欲望を中心とする生命は内にして外、外にして内である。生命はその欲する外なるものを獲得する限り、生存し得るが、然らざる時は、死の脅威をもってむくいられる。その限り、生命は「食うか食われるか」の境位にあるものである。ここに身体的生命そのものを「意志の客観化」であると考えられる所以もあるのである。かかる立場に立つショーペンハウエルによれば、「各人にとって、身体はもっとも実在的なもの das Realste である。この身体とその活動の現実性 die Realtät を分析すれば、それが表象であること以外には、意志であることにつきる。」(A. Schopenhauer's sämtliche Werke, herausgegeben von J. Frauenstädt, 1877. Zweiter Bd, S. 125) 実に「物自体はひとり意志である」(Ding an sich ist allein der Wille.)とまでいわれるその意志の客観化 die Objektivation des Willens が身体である。かくて身体は「生きんとする意志」 der Willen zum Leben selbst そのもので貫かれている。

身体がかく「生きんとする意志」の客観化であるといわれる所以は、どこにあるのであろうか。それは、先ず身体が既述のホメオスタシスの場であるところに基ざっている。身体が身体としてその存在をつづけるためには、新陳代謝的に等量の物質を維持しなくてはならない。実に身体はたえず流れ行く水をたたえて一定の形状を維持している早瀬に比せられる。しかも、身体は単なる自然状態でなく、かかる力動的恒常性を「私のもの」として維持せんとする自己保存的傾向意志(スピノザのいわゆる conatus)によってつらぬかれ、それによって支えられている。ここに、身体はたえず一定の物質をとり入れてホメオスタシスを維持せんとする意志、すなわち「食べんとする意志」、食欲によってつらぬかれている。ところで、食欲はさしあたって個体としてホメオ

下 程 : 現 実 性 の 原 理

スタシスを維持して生きんとする意志のあらわれであるが、食欲を基底としてその上に家庭・種族を維持せんとする欲望は、性欲である。人間の下部構造は、フロイト (Freud, S. 1856-1939) によれば、リビドー libido という性的エネルギーをたたえた池として、いわゆるエス Es またはイド id である。リビドーは、生体が生きている限り、全身に発現の場を見出す根源的な力である。性欲は特定の器官に優位的に発動するが、フロイト的にいえば、人間のほとんどあらゆる身体部分が性感帯である。実に人間生命はリビドーそのもので色づけられ、動かされているとは、深層心理学の人間学の根本的見解である。しかも、リビドーは、外なる対象に向うにせよ、自己自身の身体に向うにせよ (ナルチスムス)、つねにその性的衝動の満足を求め、いわゆる快楽を追うものとして、「快楽原則」Lustprinzipにしたがうものであるとともに、リビドーは、フロイトによれば、性愛・自己愛・親子愛・友情・人類愛等、世の中のすべての愛を総称するものであるといわれているが (Freud, S. Massenpsychologie u. Ich-Analyse, 1921)、リビドー的性愛は「殖えんとする意志」といわれるであろう。いずれにせよ、意識の底にあって、意識を支えるとともに、意識を脅かすものとして、人間存在を根源的に現実的に規定する人間の下部構造の究明に大きく道を開いたフロイトの深層心理学の人間学的意味は、その業績を原子力の解放とともに20世紀の人類の二大発見とする合理主義ラッセル (Russel, B. 1872-) の評価にまつまでもないが、フロイトの門から出ながら、人間存在の基底を根源的に規定するものは、リビドー的性欲ではなく、むしろ優越欲 (libido excellendi)、はばをきかそうとする衝動 Geltungstrieb、権力への意志 Wille zur Macht としたのは、アドラー (Adler, A. 1870-1937) であるが、すでにホブス (Hobbes, Th. 1588-1679) が他人に優越せんとする虚栄心 vanity が人間の根本的欲望であるとなし、一切の欲望は力への欲望に還元せられるとしたのであった。かかる権力意志によって互いに他を凌かんとする人間の原始社会は「万人の万人に対する戦い」 (Bellium omnium contra omnes) であると説かれたことは、有名であるが、(Hobbes, Leviathan 1651) かく人間の本質を「生きんとする盲目的意志」と説いたのは、ショーペンハウエルであり、「権力への意志」を中核として超人哲学を説いたのは、ニイチェであった。かかる立場においては、「生きんとする意志」がすべてである。かくて、人間の身体性の場は、食べんとする意志としての食欲、殖えんとする意志としての性欲、生きんとする意志としての権力欲を表現するものとして、それはまさしく「生きんとする意志の客観化せられたもの」といわれるのである。これが、意識を支えることも、それを脅かす人間の下部構造の核心である。

一言にしていえば、人間存在の基底は、熾えさがる欲望のひしめくつぼである。しかもその各々の欲望は、たえずその満足をもとめてやまぬものとしていわゆる「快楽原則」にしたがっている。人間は、食欲・性欲・優越欲の充足に狂奔する存在として快楽を求めてやまぬのである。この人間学的実相をぬきにして、教育を語ることは、すべて観念の遊戯にほかならない。しかも、これらの欲望は、すべて快楽原則にしたがうのみならず、根源的に我身中心的である。その限り、かかる欲望は、仏教的にいえば、「煩惱」である。かかる自己中心的な欲望に支えられ、動機付

けられてこそ、人間の存在もあらゆる活動もあげて可能なのであるとともに、それらはまたかかる煩悩的なものでたえず脅かされているのである。人間は生きている限り、かかる欲望の焔に焼かれ、煩悩やむとぎなしといわれるのである。むしろ、欲望の焔が燃え上る限り、人間は生存し得るのである。

ところで、かくその充足をもとめてやまぬ人間の欲望は、どこで充されるのであろうか。それは「内」ではなく「外」である。欲望は、原則的には、自分の身体をこえた外なるものの関係において充されるのほかはないのである。すなわち、あらゆる欲望は、「外界との実在的な関係」*die reale Verhältnissen der Außenwelt* において、現実にレアル（現実的）にはたつきかけるのほかは、充さされないのである。ここに「現実との生きた接触」ということがあらゆる意味において重大な意味をもってくるのである。ここに、リビドーを支配する「快樂原理」を中心として探求をすすめて来たフロイトが、ジャネの「実在的なものの機能」*la fonction du réel* の意義をまともなうけとめ、1911年に「現実性の原理」*Realitätsprinzip* をその体系に導入し、「快樂原理」とならんで心的生起を支配する原理とした所以があるのである（Freud, S. Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, 1911. in: Theoretische Schriften, 1931. S. 5 ff.）。快樂原理にしたがう「快樂自我」*Lust-Ich* が、いうまでもなく、ひたすらに快樂をもとめ、不快を避けることを求めてやまぬごとく、現実性の原理にしたがう「現実自我」*Real-Ich* は、また利益を求め、損害に対して自己をまもろうとするのである。ところで、かく現実性の原理によって、快樂原理がとってかわれることがあっても、それは快樂原理が廃せられることを意味するのではなく、実際はむしろそれが確保せられるのである（op. cit.・11）。すなわち、有限な存在としての人間においては、快樂を求め、その欲望を充すためには、現実性の原理にしたがい、「現実との生きたつながり」をもつよりほかはないのである。まともな「現実との生きたつながり」をもつ限りにおいて、人間の欲望は充され、その存在を全くし得るのである。まともな「現実との生きたつながり」をもたぬとき、人間には、精神病・犯罪・自殺等のごとき、あらゆるひずんだ人間存在の病的な在り方があらわれるのである。

いうまでもなく、食欲は決定的に「現実との生きた接触」において充されるものである。食物は身体の「外なる世界」においてのみ与えられる。衣住とならんで、食は、人体を維持する根本的要素である。この点を端的につきとめる教育の立場は、いわゆる実学主義の立場であり、生活教育の立場である。二宮尊徳は「我という大元をたずぬれば、食うと着るとの二つなりけり」と詠み、「人間世界のことは、政事も教法もみなこの二つの安全をはかるためのみ、その他は、枝葉のみ、潤色のみ」とまでいいきっている。この端的に人間生活の根本に迫る認識こそは、尊徳の教育哲学の出発点をなしているのである。尊徳こそは、終始「現実との生きた接触」をたもちつづけた経世家であったのである。

次に、性欲の場合においては、自己性欲的 *autoerotisch* なものは、むしろ変態的であって、一定の対象に充当されること *Objekt-besetzung* によって、その欲望が充されるのである。リ

下 程 : 現 実 性 の 原 理

リビドーも一定の対象に向って集中し流動せしめる定着・充填のはたらきとしての「対象充当」によって、リビドーは対象リビドーとなり、ここにその欲望または快楽の要求は充される。対象充当こそは、「現実との生きた接触」そのものである。フロイトが内的な「快楽原理」から出発しながら、「現実性の原理」を加えたのも、全く欲望を充すところに成り立つ快楽が、現実の対象へのつながりなしには成り立たぬからである。

第3に、自我が「優越感と劣等感の争い」(アードラー)の場であるといわれるごとく、現実的に我と優劣の関係に立つ存在とのつながりにおいて、権力欲ははたらくのである。現実的に優位をしめる人の存在は、他の人の嫉妬心をあふり立て、前者の幸福は、後者の不幸の種となるのである。人が成功の絶頂に時めくとき、復讐の女神は刃をといで迫ってくるのである。実に権力欲も「現実との生きた接触」において燃え上るのである。権力欲こそは、我身中心的に現実と生々しくつながる人々を相争わしめ、シヨウペンハウエルのいわゆるせめぎ Eris の修羅城を地上いたるところに現成せしめる根源である。かかるせめぎの代表的なものは、敵・味方の対立において権力争奪に終始する政治闘争の場である。政治闘争の場は、あらゆる権謀術策を弄して敵を倒さんとする悪魔人 homo daemonicus の跳梁する場である。かくて食欲・性欲・優越欲によって翻弄される人間にとっては、「生きることは悩むことである。」実に人間は下からは欲望によってたえず脅威をうけるのである。

以上見て来たごとく、人間は「現実との生きた接触」において、エスという無意識の基盤から発する欲望を——食欲にせよ、性欲にせよ、権力欲にせよ——充そうとするのである。しかし、その欲望はつねに我身中心的なものであり、さらには時としてはなほだしく利己的なものである。それだけに、欲望をむき出しにして無制限にしゃにむにみたそうとするならば、社会は無政府状態に陥るのである。ここに、人々の欲望の乱舞を統制するきまり・おきてをもって人々にのぞむ「超自我」の眼が光り、人々、ことに子供は超自我の圧力・統制力によってつよく規制せられる。ここに人々は超自我によっていはば脅威をうけるのである。かかる超自我は、第一次的には親、ことに父親に代表せられるのであるが、かかる上位自我が内面化されたものが道徳・良心にはかならない。ここに、人々は欲望と超自我との間におりあいをつけるという困難この上もない問題があるである。

しかも人々はその欲望を充すためには、つねに外界の事情を知覚し、生活難と取組み、欲望充足を媒介する資材や貨幣を獲得しなければならない。ここには、幾多の困難や複雑な人間関係の問題が幾重にもわれわれにからみつき、ジャネが語るごとく、多量の精神的エネルギーの戦術的使用というまことに困難な問題が人々を脅かし悩ますのである。ここに第三の脅威として、生活難、または「外界の脅威」が人間を悩ますのである。かくて、人間は、下からは、いわゆるリビドー等の脅威、上からは、きびしい超自我の脅威、外からは、生活難の脅威、この3面からの脅威をうけつつ、自我は辛くも平衡をもつ限りにおいて、いわゆる適応ができるのである。これが「現実との生きたつながり」を保つことを中心とした「現実性の原理」にはかならない。フロイ

トによれば、リビドーの快楽を求める欲求は、快楽原理にしたがっているが、それだけでなく、外界や超自我の関係において、社会的倫理的その他の配慮によって、快楽への欲求を統制し、自我は現実生活に適応するのである。これがフロイトの「現実性の原理」の具体的構造である。

ここに、自我は三方どこにも容易ならぬものに直面し、それによって強い圧力をうけている。生命そのもののエネルギーのはたらきとしての欲望は、生きている限りは、人間を動かすものであって、それは到底否定すべからざるほどの力をもって人間をたえず駆りたてている。ここにフロイトのいわゆるリビドーからの脅威がある。第2に、生活とたたかひにおいて、「現実との生きた接触」をたもつことは、ジャンネのいわゆる第二次行為に属する全人格的なはたらきである。第一次の行為とは、知人に会ったときに、挨拶をすとか、乗り慣れた自転車に乗るなどのごとき行為であり、第二次の行為とは、はじめて会う人と商談をすとか、はじめて自転車にのる場合のごとき行為である。前者は習慣的・単調・無反省的であるが、後者は創造的・複雑・反省的である。また前者は関心小にして無感動的であるが、後者は大なる関心をもち、情緒的で「感情の全体」を宿している。また前者は抽象的・観念的であるが、後者は具体的・実在的である。要之、第一次行為は非人格の行為であるが、第二次の行為は、全人格の行為であって、高度の「心理学的緊張」la tension psychologiqueを必要とするのである。実に、「現実との生きた接触」は、ジャンネのいわゆる「実在的なものの機能」として、第二次行為的に全人格あげて現実と交渉するのほかはない高度の抵抗体験である。ここにフロイトのいわゆる外界からの脅威があるわけである。最後に、超自我は、そのきびしい権威をもって自我にのぞみ、たえず看視の眼をそそぎ、社会的圧力を加えている。ことに、幼少年少女にとっては、その圧力は圧倒的である。いわゆる上位自我の厳しさから来る脅威である (Freud, S. Das Ich und das Es. 1923, op. cit. S. 387)。快楽原理にしたがってエスのリビドーがひたすらにその欲望の充足を求めても、現実の生活条件がこれを許さぬことがあるであろう。ここには「現実とエスとの間の葛藤」die Konflikt des Es mit der Realitätがあるわけである。よしや、生活現実の面において、金銭等の条件は充されても、社会のおきてからいって、エスのはやる欲望が充されぬこともある。ここには、「超自我とエスとの間の葛藤」die Konflikt des Es mit dem Über-Ichがあるわけである。自我はかかる葛藤にさいなまれて、時にはエスの快楽欲に追従し、それにつかえる奴隷となったり、時には、理想との対決に決断しかねて、機会主義者になったり、時には超自我のきびしい権威にたえかねて、虚言者になるであろう。その限り、自我はまことに「あわれなもの」armes Dingである。かくもあわれな自我は実に「本来的な不安の場」そのもの die eigentliche Angststätteである (op. cit. 387-9)。煩惱にさいなまれる不安、良心(超自我)にさいなまれる不安、外界(生活難)にさいなまれる不安、かかる不安が人間をはてしなき動揺の渦にまきこんで、止まるところを知らぬのである。まことに「自我は自分自身の家の主ではないのである。」かく語るフロイトによって、「現実性」の力学は次のごとく叙述せられるのである。「自我はかくてエスによりて命令され、超自我によって圧迫され、現実によって押返されながらも、

下 程 : 現 実 性 の 原 理

己れの仕事を遂行し、己れの内部と外部にはたらきかける様々な力や影響の間に調子を取り戻そうとして努力する。かくてわれわれが「何と人生はつらいものだろう」と叫ぶようになるわけが理解されるのである。自我は己自身の弱さをみとめずにはいられない場合に、恐怖におそわれる。すなわち、外界に対しては、現実的恐怖であり、超自我に対しては、良心の恐れであり、エスからくる衝動の強さに対しては、神経症的不安である。」(ロバート・ヴェルダールの編集せるフロイト論文集の邦訳「フロイト」124頁)すなわち快楽原理にしたがうエスから迫られて、限りない欲望のとりことなり、欲し、貪りてやまぬ人間は、超自我によって圧迫され、外界の現実との関係において、不利な生活の場におかれて、その欲望を達し得ねば、怒り、また愚痴をとどめ得ぬのである。仏教の人間学が貪瞋痴の三毒を人間の現実存在の中核的なものとしてとらえる所以である。ここにコメニウスのいわゆる「この世の迷宮」*das Labyrinth der Welt*、ペスタロッチーのいわゆる「この世のどろどろのもの」*der Kot der Welt*が地上のあらゆる問題をはらみ来って、人間を限りなき不安と動揺の渦にまきこむ所以があるのである。かく人間を限りなき不安の渦の中にまきこむものこそは、意識という上部構造の次元から見れば、非合理的なるもの、暗黒そのものともいうべきものであるが、これが人間の現実存在の根本性格を端的に規定するのである。ここには、人間の本質的構造自体にねざす人間存在の不安・動揺・心の空虚が人間生活を荒涼たるものにし、「心のつりあい」をたえず失わせるのである。かかる現象は、教育病理学の根本問題に属するが、かかる現象をいよいよ切迫的なものとするのは、現在の社会的現実である。フロイトのいわゆる「外界からの脅威」は、現代において独自の様相をもってわれわれに迫って来ている。この点で、われわれは「現実性の原理」を社会学的洞察によって深めねばならぬのである。

物質・生命の段階において、キャノンのいわゆるホメオスタシスの原理によって、われわれはすでに人間存在が物質・自然という現実とのつながりにおいて生理学的に「不安定」の存在であることを見て来たのであった。さらに生命・意識の段階においては、フロイトの深層心理学的洞察によりて、リビドー・超自我・外界という現実とのつながりにおいて、人間存在が根源的に「不安」であることを見たのであるが、社会・精神の段階においては如何であろうか。マルクスの予言に反して、現代の社会においては、中間階層の大衆は没落しないで、ますます増加しつつあるのであるが、かかる階層に属する米国の中間階級、「ホワイト・カラー」の在り方を分析したミルズ(Mills, C. W., 1916-)によれば、官僚化と工業化とがすべてを支配する現代社会においては、人々は、官僚機構のもつ規格的統制と技術文明の数理的機械化の重圧のもとに、「自分の仕事がいやでたまらぬ」ままに、ちゃんときまった階層的秩序の「エスカレーター」にのせられて、黙々と平板な日々をおくる「自己が空虚になった」魂として、「憂鬱」である。(Mills, White collar, 1951) さらに Riesman, D. によるも、現代人は自分自身の仕事に生きる喜びをもち得ぬままに、「自己自身であることをやめ」not being himself つねに世間の人々の行動・欲望・評価・勢力等にもみ気をとられ、つねに他人にリーダーをむける「他人志向的な型」の人間となり、他人としぶしぶと「敵意をふくんだ協力」*antagonistic cooperation* をなすので

あつて、そこには自己本来の「もちまえ」を生かし、人々と心の底から手をにぎる「よろこび」は地をはらい、全く人々は「孤独な大衆」であるにすぎない。(Riesman, *The Lonely Crowd*, 1953) さらに、資本主義社会を分析するマルクス (Marx, K. 1818-83) によれば、搾取と被搾取との社会関係において、貧しき者は、貧しき故に、人間性を失い、富める者は、富める故に、人間性を失い、相互に憎悪・怨恨にかられ、人々は相剋・葛藤・闘争に終始し、プロレタリア階級の暴力による独裁制の革命によるブルジョア階級の打倒以外に、現在の社会の問題の解決はあり得ぬとせられるのである。かくて、人々は自然・生命の層において「不安定」(キヤノン)であり、生命・意識の層において「不安」(フロイト)であり、意識・精神(社会)の層において、憂鬱(ミルス)・孤独(リースマン)・相剋的(マルクス)である。その限り、現代人はトインビー (Toynbee, A. 1889-) のいわゆる「魂の分裂」にさいなまれ、実存哲学的に言えば、永遠なるものと絶縁したままに、「絶望」におちこみ、人間性を全面的に喪失するぎりぎりの場においてまれている。その傾向を決定的にするものは、実に機械文明の宇宙的規模における拡大・上昇としての原子力戦争の脅威である。現在刻々人類の頭上には、死の灰がまき散らされているのである。まさに Mumford (Mumford, L. 1895-) が「機械の勃興と人間の没落とは、同一過程の二面にはかならない」と説く所以である。実に機械文明の発達極致において、あらゆる生活の利便を得ながら、人類はまさにその人間の人間たる所以を失い、心の本体としての悦びからいよいよ遠ざかり、「心情的栄養不良」に陥る極、そのかえるべき家を見失って限りない寂寥におそわれている。

この点で想起されるのは、卓抜な記録的映画論を展開したデール Dale, E. の所説である。彼によれば、我々の住む機械時代の特徴の一つは、「はたらく人々の孤独」である。現在においてははたらく人々は、往時の社会においてはたらいだ人々のごとく、その仕事に誇りと悦びを覚えることも、またその仕事と遊びにおいて直接にお互い同志つながる相互親近感を覚えることもなく、心の故郷を失いつくした孤独をひしひしと覚えている。このことは、近代文学にも反映している。例えば、シュタインベック (Steinbeck, I. E. 1902-) の「怒りの葡萄」においては、「帰るべき家を見出さんとして悩む孤独の人間」の物語がとり上げられ、また「孤独の作家」トーマス・ウルフ (Thomas Wolfe, 1900-35) に「君は再び家に帰れない」(You Can't Go Home Again, 1940)と題する作品がある所以である。(Dale, E., *The Audio-Visual Methode in Teachings*, 1946, p. 200-203) まさに、現代人は、あらゆる面において、不安定・不安・憂鬱・孤独・絶望にさいなまれ、その仕事において、その「もちまえ」を生かし得ず、その人間関係において「心のつながり」をもち得ず、本心の体としての「よろこび」にいよいよ遠ざかり、生きる悩みにたてられている。ここに、現代人の「現実よりの逃避」があらゆる面にあらわれるのである。

5 現実よりの逃避の諸形態

自我は、今や内なる欲望に駆り立てられつつ、超自我と複雑極まる現実社会としての外界とに

下 程 : 現 実 性 の 原 理

「生きた接触」をたもち、その間に平衡を維持するように、意識的自覚的に行為する主体である。ホメオスタシスの場は、いわゆる身体的「自我」が無意識的、自動的に外部環境と平衡を保つのであるが、今や自我は内外環境の意識的自覚的調整主体である。すなわち、ホメオスタシスの場は、自律神経によって内外環境の無意識的調整が行われる場であるが、今や内外環境がはっきり対立し、その間に平衡が意識的行為によってたえず主体的創造的に新しくたてられるのである。自律神経の支配によって自動的に平衡が維持せられるホメオスタシスの場は、主として不随意的臓器に関係しているが、今や内外の関係を身体的運動の面において調整する小脳、さらには内外の環境の自覚的調整にあたる大脳の支配圏が問題となるのである。すでに知覚という初発的意識の場が、内外の関係をもっとも端的に体験する外胚葉から生れるのであるが、かかる知覚によって受け入れられた刺激は、生物、ことに人間にとって、それぞれ独自の意味をもつ条件として、大脳によって分析され、それに対応する反射がなされ、内外環境の間に新しい平衡をたてられるのである。条件反射学の道を大きく開いたパーヴロフ (Pavlov, I. P. 1849-1936) によれば、大脳皮質両半球は、刺激を分析して、内外環境の間に新しい平衡をうちたてるようにする分析器 *Analysator* にほかならない。かくて今や「意識」「魂」*Seele* の次元の問題がとり上げられるのである。しかしながら、外なる刺激のもつ意味を的確に分析し、有意味的に反応し、内外環境の平衡を創造的に作り出す新しき行動様式に進むことこそは、学習の根本問題であるが、これはよき意味において、「現実との生きたつながり」を保ち、内外環境の間にたえず「動的平衡」をうちたてるものとして、人間にとっては容易ならぬ、困難な、人格全体あげて取組まねばならぬ問題である。それには、先ず高度の、または多量の「心的エネルギー」(ジャネ)が必要である。しかし心的エネルギーは軍隊の戦闘能力に比較せられるものである。いかに強大な戦闘能力をもっている、その戦略的使用に欠くところがあるなれば、それは宝のもちくされである。ここに戦闘能力とともに、戦術が重大なる意味をもつ所以がある。心的エネルギーを十分に生かすには、その戦術的使用が必要である。ここに「現実に適応する機能」*la fonction du réel* として、注意・意志等のごとき、統合作用が重大な意味をもってくる。ここには、高度の「心的緊張」が要求せられるジャネのいわゆる「第二次的行為」が自覚的創造的行為として成立し、無自覚的習慣的行為としての「第一次的行為」に対比せられるのであるが、前者は多量の「心的エネルギー」と高度の「心的緊張」と緻密にして周到な戦略的知性とによって、辛くも「現実との生きた接触」を保つのである。フロイト的には、エスに発する内なる欲望、上なる超自我、外なる現実との間に、その三面攻撃にそなえて、その何れをも生かすとき戦略的体勢をとることは、自我にとっては、たえがたき重荷である。その重みにたえぬほどに、心弱く、戦略に拙き自我は、その「現実に適応する機能」が低下し、現実から逃避する神経症に陥ること、ジャネ、フロイトが軌を一にして説くごとくである。エスと超自我と現実(外界)との平衡が破れるとき、如何なる人間の行動が現われるかは、千様万態、その多彩にして複雑なる、到底合理的操作主義の枠組をもってつくし得ざるものであって、小説家が縦横の腕をふるい得る所以である。無数のケースのうち、

一つを取り上げてみたい。きびしく口やかましい父を十二歳のとき失い、保護過度にしてあまやかす母に育てられ、母より過大な期待をもたれた一少年は、「気が小さい、神経質な人間」と自ら語るような性格となり、学校に出席すること、共同生活すること等のごとき、「現実との生きた接触」にたえることができず、感傷的な書物を読んだり、映画にふけったり、鯛や猫を飼育することなどに溺れ、自己にこもる自閉的生活に終始するのであるが、その間時として突発的に反抗的態度に出て、暴力をふるって、母に金をせびつて遊興したり、非行をしてかしたりするのである（京都市立教育研究所のデータによる）。この少年の行動像には、超自我（父）の脅威、現実生活からの脅威 *real life threat*、エスからくる自己耽溺の快樂追求の脅威、この三つの脅威のつくり出す力学がはつきりと浮彫りされている。この三者の間に、自我がよく弾力的な平衡を樹立する統合的主体となり得るならば、心身あげて健康にして全人的な成長が行われるが、そうでないときには、人間は精神異常・非行・逃避・陶酔等の問題的行動に走らざるを得ないのである。すなわち、(一)、超自我の権威も、外界の圧力も、無視して、自己にこもり（自閉性）、ひたすらに快樂にふけり（自己快樂病 *Autoerotismus*）リビドーを自己にむけるナルチスの内向性に止まるか、(二)、エスから発する欲望を抑えられ、現実と取り組む努力もせず、ただ超自我にうちひしがれ、ノイローゼ的となり、憂鬱症におちこみ、さらには罪悪感にさいなまれるかと思うと、逆に超自我の権威に反抗する狂暴な非行・犯罪に走るにいたるか、あるいは、超自我の権威に便乗して、家庭・社会・大衆・階級・国家・人類・神の名において人々を圧迫する攻撃的性格となるか、(三)エスの欲望を直接に充すことも、超自我の権威に直接に対することも、ともに避け、いわば身をかかわして、「現実との生きた接触」を中和化して「想像」の世界に白昼夢を見、漫画にふけるか、さらにはスポーツ・ゲーム・歌謡曲等に陶酔するか、さらには「現実との生きた接触」を忘れ去るために、飲酒にふけるか、のいずれかであるが、これらはあげて自我がエス・超自我・外界からの三面の脅威にさらされて、統合的に平衡をうち立て得ぬところにおこる「逃避」の現象である。

この「逃避」の現象は、物質（自然）・生命・意識・精神・超越の人間学的階層に即してみれば、次のごとく記述せられるであろう。エス・超自我・外界との間に、よく戦略的統合をはかることは、既述のごとく、高度の知性的操作を必要とする困難の上もない人生のいとなみである。まさに人間の現実存在が「心配」「不安」「苦しみ」については「絶望」であると、実存分析的に記述せらるる所以である。かかる状況にたえて生きぬく重荷にたえかねて、その重荷をなす知性的操作の行われる場としての上部構造を切りすて、下部構造の全く生物学的次元に戦線を縮小し、生物として生存せんとするところに、精神病の意味を解釈せんとする精神病学者（例えばモノコウ *Monakow* 等）も少くないのである。すなわち、エス・超自我・外界との間の統合をはかる実践的自我の崩壊は、現実との生きた抵抗的接触を失わせ、自我に対立する対象が意識から姿を消し、すべては「混沌たる一大流動態」になり、自我は自然におちこみ、身体は自然の一局面となり、内部環境は外部環境と直接に一体化するのである。ここでは、自我はいわば「自然」の場

下 程 : 現 実 性 の 原 理

に「逃避」して辛くも自然^的生物的生存を保つように、上部構造を全面的に切り捨てたものといわれよう。いわゆる人格解体症は、自我がその自覚的統合性を喪失して自然に「逃避」したものとされるのである。ここでは、人間は動物化し、食欲という欲望にのみ生きている「生ける屍」であるにすぎない。

第2に、超自我の重圧や現実生活の脅威にたえかねて、自己にこもり、自己快樂にふける内攻^的人間も、いわば「生命」の次元にまで平価切り下げを行って、「性」の欲望に身をまかせている現実からの逃避者であるといわれるが、かかる内向^的ナルチンズ的存在においては、その平衡が辛くも保たれているのであるから、一寸としたはずみで、その全体の生活の場は、内向性から攻撃性に転じて、暴力に訴えて、その欲望の充足をはかる非行・犯罪に走ることが稀ではない。ここでは、人間は生命の次元において、「性」や「力」への衝動に身をまかせ、「現実」から逃避しているわけである。酒や麻酔薬やヒロポンなどがこの逃避を媒介している著しいものといわれる。

第3に、現実から「身をかわし」想像・白昼夢・漫画等にふけている者は、「意識」の次元において、「現実との生きた接触」を中和化した意識に逃避している者である。

第4に、主体的に現実^に取組み、自己自身を生かすことのできぬままに、「徒党」「集団」「大衆」の「権威」に便乗し、その虎の威を借りる者は、超自我に屈従する内攻^的存在と逆な行き方をするかのごとくで、実は、超自我にすっかり身をまかせ、それに逃避する、精神性に欠けた存在である。これは、「精神」の次元において、超自我の権威に逃避する没主体^的存在である。

主体的個人主義の立場に立った夏目漱石は、「徒党」をくんでその権威で横行する徒輩に対して、「薪雑木でも、束になっていれば、心丈夫だ」といっているが、これは、全体主義への誘いの水となるものであって、マンハイム (Mannheim, K. 1892-1947) も「その殻を失った蟹」 a crab without its shell が到底生存できぬごとく、その集団からはなれると、人間は孤独と不安にたえない。その心理を利用して、ヒトラーはナチス化をやりとげたと説いているが、

(Mannheim, *Diagnosis of our Time* 1943, Chap. 6) ここにも人間が集団の権威に逃避する心理がはっきりとらえられている。さらに、シュルツ Schult, I. H. は、中核神経症性ヒステリーについて、次のようにのべている、「この病気の患者は、大衆に盲従しているので、決して自分自身になることはない。……彼は、不幸にも自分自身だけの内的生活ができないものが、その欠点である。従って、彼は本当の共同社会からも閉め出される。彼には、大衆しかない、ここで、ケルケゴールの言葉をあげておこう。これは、大衆を考慮しすぎることに対して、彼が激しい抗議として、不滅の作品『現代の批判』でのべている言葉である、——大衆は国民でもなく、世代でもなく、団体でもなく、社会でもなく、ある人間でもない、何となれば、これらは大衆と異って具体的なものであるからである。大衆の中の唯一人も、大衆と結びついてはいない。彼は一日のうち数時間大衆に属する、しかもその時間は、彼が無である時間である。彼が何かであるときは、彼は大衆に属してはいない。こういう個人——しかもそのときその個人は無である——より成り立つ大衆は、巨大な何物かであり、抽象^的で、荒廃した空虚であり、全であり、無

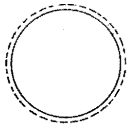
である。こうした理由から、誰でも勝手に大衆になることができる。もっとも秀でた人も、酔っぱらいの水夫も、全く同じように、こういう■の無数の零の集りを指導する権利があると、主張しても、誤ではない。大衆は全であるとともに、無であり、あらゆる力の中でもっとも危険であり、取るに足らぬものである。」(Schultz, *Arzt und Neurose*, 1953 邦訳「ノイローゼ」103頁以下) かかる大衆の権威にすべてを托し、神がかり的になるのは、まさしく「精神」の次元における「大衆への逃避」以外の何ものでもない。それと、全く逆の方向にはしる内閉的な「自己自身への逃避主義者」は「あたかも人々が全く居ないかのごとく」、ただ「自己自身の理念・主義」にしたがって行動し、人々との生きた「心のつながり」emotional rapport を喪い、社会への窓をとぎし、全く自閉的な自分一人の生活にとじこもっている。これは、「精神」の次元における「自己への逃避」にはかならない。

第5に、ある種の人々は地上の権威や現実生活のいとなみの煩らいを超え、すべてを捨離し、外的なるものに「眼を閉じ」、あらゆる「現実との生きた接触」を断ち切り「超越」の境位に憩うであろう。これは、「超越」の次元における逃避のすがたである。かかる神秘主義的なるものへの逃避こそは、マルクスによって、宗教は民衆の現実的不満をごまかす阿片であるといわれる所以のものである。現実との生きたつながりを無視して、無能無為何一つ成就することなき、野狐禪的に「大悟徹底」した絶対無の立場も、超越への逃避にはかならない。

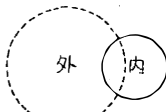
要之、超自我・現実・エスの三者の間に戦略的統合を逐行するところに、容易ならぬ人生の重荷がのしかかって来るのである。その現実の重荷にたえかねるところに、さまざまな形で、さまざまな人間学的階層における逃避の現象があらわれる。ここに人生の悲喜劇が千層万様のすがたで演じられるのであるが、内外環境の間に、人間は「現実との生きた接触」を保つ限りにおいて、人間なのである。人間の現実性の「存在」は、「現実との生きた接触」という基本範疇である。そこでは、内と外とが拮抗・抵抗という緊張体験においてかかわりあっている。小宇宙的統一としての人間の内部環境は、外界の大宇宙と部分的に重りあいつつ、たえず人間の「学習」「技術」によって、外界を内面化し、その範囲を拡大して行くのである。外界はたえず内界に立ちふさがり、抵抗し、刺戟し、人間の欲望や誘意性をあふるものとして、いわゆる「問題」をもって人間に迫ってくるのである(拙著「近代学習原論」参照)。かかる「問題」をもって、人間に全人格的対決を迫るところに、「現実との生きた接触は環境との関係における生きた人格の根抵そのものに関聯する」(ミンコウスキー)といわれる所以がある。かかる「問題」をたえず解決しつつ、内部環境の中に外部環境を取り入れ、後者を内面化するところに、人間の技術・学習の機能があり、ここに内外環境の重りあう場は拡大され、自我は高度の、広範囲にわたる平衡に達するのである。しかもその新しき平衡はさらに新しき問題に取り組むことができるように、その平衡値を高めるものとして、弾力的である。かくて内外環境の間の平衡は、動的であり、たえず自己更新的であるから、それは相対的である。かかる無限の動的平衡のはてしなき過程が、人間の歴史である。それに対して、外部環境があますところなく、内在化され、完全に「自己化」され、すべて

下程：現実性の原理

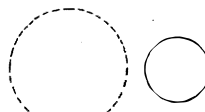
が内外一如的にエネルギー（円現態）に達した絶対現実において、すべてを知り、すべてを自



神



正常人



精神病者

覚している絶対自覚者は、神である。そこでは、現実には絶対知そのものであり、すべては永遠の現在において円満具足的に現成し、諸法実相の場が一如の光

に住している。ここでは「現実との生きた接触」を語る余地なきまでの、絶対的な平衡が、如何なる地上的な動きにも動ずることなき「絶対の正義・智・愛」の相において現成し、ここには、すべてが絶対的現実と絶対的に接触しているのである。

かかる絶対的現実と絶対的接触をもつ絶対者に対して、著しい対照をなすものが精神病者・自殺者である。「現実との生きた接触」を失いつくして、ただホメオスタシ的に「自然」と自然的接触を保っている者が精神病者であり、「自然」との接触を意図的に断つ者が、自殺者である。「現実との生きた接触」の喪失をもって、精神病の本質であるとしたミンコウスキーの立言は、人間の本質を端的につきとめた人間学的真理である。実に人間は、絶対的現実と絶対的接触を保つ絶対者の絶対平衡の場と、物質とホメオスタシ的に接触を保つ「生ける屍」としての精神病者の自然的平衡の場との中間に立って、「現実と生きた接触」を保つ歴史的な存在として、つねに内外環境の間の動的平衡を新しくする主体である。その限り人間は、物質という地の地平と超越という天の次元との間に、たえずたおれる危険にさらされつつ、動的に平衡を保って直立歩行する存在である。ここにはほぼ人間存在の領域が明らかになったといわれよう。

その限り、人間はたえず自己の平衡を脅かす「現実」にたえ「悩み」つつ、「現実との生きた接触」をたもつ主体として、フランクルのいわゆる「たえ忍ぶ人間」 *homo patiens* にはかならない (Frankl, V., *Homo Patiens* 1950)。かく「たえしのぶ人間」であることの重荷にたえかねるところに、精神病・犯罪・自殺・陶酔等の「逃避主義」 *escapism* が成り立つのである。実にあらゆる現実の脅威にさらされて、自己の平衡を脅かされつつ、よくその悩みにたえしのび、よく新しき地平を創造的に開拓し、平衡価を高めるのみならず、人間としての生きる喜びを深めるところに、人生の意味があるのである。かかる意味を見失うところに、逃避主義の本質があるのであるとするフランクルは、次のごとく説いている。「真の逃避主義は、現実を真に避けることであるが、それは人間が悩みの現実、悩みの運命的必然性、悩みを意味で充す可能性から逃亡するところに、おこるのである。まさしく神経症患者は、悩む勇気を失い、あえて悩みにたえることを拒むのである。」 (Frankl, V., *Logos und Existenz*, S. 92) ここにフランクルは「雄々しくたえよ」 *pati aude!* という命法のもとに己の悩みを意味で充す「たえしのぶ人間」をもっとも実存的にすぐれた人間としてとらえるのである。

6 力動的恒常性の場としての「現実との生きた接触」

実に人間の具体的自我は、「現実との生きた接触」を保つ限りにおいて、そのまともな機能を発揮するのであつて、「現実にたえる能力」 *Leidensfähigkeit* を失うとき、人間はその実践的機能を失い、「生ける屍」としての精神病者となるのである。「現実との生きた接触」を失った人間は人間の本質である「人格」を喪失するのである。「現実離隔」*dérealisation* は「人格喪失」*dépersonnalisation* にほかならない。既述のごとく、「現実との生きた接触」は、刺戟・反応・知覚・記憶等のごとき、個々の心理的機能をこえる「全人格の全体的統一」そのものによって成り立つのである。これらの個々の機能には故障はなくても、「現実との生きた接触」が失われ、人格全体の統合的統一がくずれるとき、その人の行動はばらばらのものとなり、支離滅裂 *Zerfahrenheit* に陥り、「頁は残らずそろっていても、綴じ目を失って、ばらばらになった本」とか「指揮者のいないオーケストラ」にたとえられるのである。かくて「現実との生きた接触」の喪失という人格全体についての欠陥をもつ精神病者においては、その個々の行動は一応できて、前の行動と後の行動とが相互に目的聯関をなし、有意味的な統一をなすことがないから、その生活において、「価値体系の崩壊」という著しい現象がおこり、何もかも同一の価値をもつようになり、個々の要素が自律的とり、ガンの自律性に似たごとき、孤立した固定した行動の反復が見られたり（終日、糸をなめたり、封筒をいじったり、印をついたり、汽車や自動車のナンバーばかり見ている者）あるいはあくまで抽象的固定観念にしがみつき、いわゆる「イズム」の人となったり、また「堅固で不動な物体」のみにすがりつくなど、「病的幾何学主義」「病的合理主義」「病的厳格主義」などいわれるような「心的杓子定木主義」*stéréotypies psychiques* が支配的となり、その行動も思考も「鋸の歯のように鋭角的な、突発的な線」*zackige, abrupte Linie* を描き、他人の微妙な気持ちに通ずるところがない点で、他人と「心のつながり」をもち、人間関係の細かなニュアンスに通ずる正常な、同調性をもった人間の行動が「まるやかな、波のような線」*runde, wellige Linie* を描くのと、いちじるしい対照をなしている。分裂病者は現実に対して動的平衡を保つような、しなやかな、弾力的な思考や行動に欠ける点で、内閉的であるといわれるが、その意味は現実から離れるという意味であって、つねに受動的退嬰的夢想的という意味ではなく、時として外向的精力的活動的でもあるのである。そのたえざる活動性は、「それをたえず外界と結合する微妙にして把握できるような紐帯」を断ち切られて、「ちようつがいの外れた扉」のごときものとなり、「環境と一つとなって振動すること」ができない、全く調子外れのものとなる。分裂病患者も、その内閉的な活動において、「自己自身のリズム」をもっているが、その活動は「現実との生きた接触」を失い、客観性に欠けている。むしろ、彼等は現実との連関を断ち切り、自己自身の生活のリズムをまもるために、あらゆる努力をするかのごとくである。エマーソン(Emerson, R. W. 1803-1882.)は、「学者というものは、自分一人は残して、すべての人を殺そうとしている」などと語った一奇人のことを、次のごとく述べている。こ

の人などは、分裂病患者でないにしても、著しい分裂性をもった人間といえるであろう。

(Emerson, Society and Solitude, 1870)

この人は、手腕があり、気質はおだやかで、また行いも正しかったが、ただ一個の欠点をもっていた。それは、普通の人と同じ調子で語るができなかったということである。その意志は、何となく麻痺したようで、人々と対等に向い合って話すと、その語るところは、まだ心の定まらぬ娘のように、力がなく、要点を外れているようであった。それ故、宿屋にいる馬子や木こりの男らしい談話を羨んでいた。彼は、ミラボオのもっていたという、恐ろしい天与の親交力なものを欲し、もっとも賤しい者に対して同情をもつ者は、君主からもっとも恐れられる人であると、信じていた。しかるに、自分は友人に一本の手紙を書いてすら、己れの孤独を完了し得ないような気がするといっていた。それで、彼は都会を去り、■舎の草深い処に身をかくした。しかるに、一条のさびしい河も、実はそれほど寂しいものでなく、日や月は彼を悩ました。その家を買ったとき、彼が先ず第一にしたことは、木をうえることであった。しかし、それでも十分に身をかくすことはできなかった。それで、こちらには、生け垣をうえ、あちらにはかしの木をうえ、木のうしろにまた木というように、ことに常緑樹をうえた、そうすると、一年中それが茂って、自分をかくし、秘密にしてくれるからである。一ばん気にいる他人の挨拶は、実際は彼に出会っても、彼を見なかったということであった。彼は、一方では、自分のいたところで他人に見られたのを苦にしているとともに、他方では、自分がまだその姿をあらわさなかった場所は無数にあるのだと考えて、ひそかに悦び、自分をなぐさめているのであった。だから、服屋に向っては、色と型とが少しも人の眼をひかぬような、ごく地味な服をつくるように、注文をつけた。……彼はガイジイスの（身をかくす）指輪が得られるならば、靈魂もいらぬと思ったくらいであった。……彼は社交についての自分の不器用をくやみ、ほとんど絶望の淵に沈み、自分の顔面のけいれんをなくし、また腕や肩の発作をなおすために、幾哩も幾哩も歩いて行った。（大体戸川秋骨氏の訳による）

実にこの奇人は、「自分と人々との間には、太陽系や、恒星の軌道ほどの距離をおきたい」とまで願うほどに、自己にこもり、■己のリズムをまもろうとしているのであるが、かく自己の生活において活動的であり、自己自身のリズムをもっている、現実との生きた接触、または客観性に致命的に欠ける精神分裂症的な生き方に対し、ある程度曲りなりにも現実とのつながりをもち、一応客観性をもちながらも、自己自身のもの、自己自身のリズムに欠ける者は、躁鬱病者等である。すなわち、環境とともに振動する同調性の因子を失って、自己内活動にこもる分裂病者と対極的に、その瞬間その瞬間ごとに、その環境に同調し、「その深さを失い」、人格の統合の中心がふやけ、自己自身の生活のリズムをもたぬのが、躁鬱病者である。「彼等は何処にあるのであるか、何処に彼等の人格はあるのであるか、何処に語るべき相手があるのか、かかる人格は存在しない、消失したのである、病者は病的現象に還元してしまっ、躁病者はただ全く談話と動作であり、鬱病者はただ全く呻吟である」と記述される所以である（ミンコウスキー^{（上掲書邦訳55頁）}）。内閉的な分裂病者に比べると、躁鬱病者は一応外界との接触をたもち、環境と一になって振動しているかのごとくであるが、その接触は完全なものではなく、“歪められた同調性” *syntonie déformée* であって、まともな同情性をもった人の“充溢して調和的な同調性”ではないのである。とくに

その接触は「瞬間瞬間において」成り立つだけで、「持続しない」といわれるのである。(同上^{56頁})
 分裂病が固定性・不動性に偏するに対し、躁鬱病は流動性・可動性に偏するものであるが、癱瘓性痴呆症においては、流動性が極限にいたり、すべてが運動となり、「患者と宇宙との境界を抹消し、個体と環境とは渾然たる一大流動に化する」といわれる(同上^{88頁})かかる絶対流動の場においては、その継起する体験の流を「一定の時点に関係づける能力」は失われているかのごとくであるに対し、分裂病者はまた次のごとく語るのである、「私と外界との間には、流れが途絶えてしまった、私にとって現在も過去も動かないが、未来はなおさら動かない、……私は全く創造の力を失ってしまった、私の未来は、ただ過去のくりかえしにすぎない。」(同上^{89頁})

あまりにも固定的な不動性の支配する分裂症においても、あまりにも流動的な浮動性の支配する躁鬱病においても、ともに「現実との生きた接触」は失われ、人間は異状状態に陥ち込むのであるが、このことは、レヴィン(Lewin, K. 1890-1947)の精神薄弱児についての叙述を想起せしめる、「意識の場の組織があまりにも流動性に欠けると同様に、あまりにも流動的であることも、また精神薄弱的な行動の型に導く」(Lewin, K. *Dynamic Theory of Personality*, p. 227)と、レヴィンは説くのであるが、極度の硬直性と極度の流動性がともに、精神異状・精神薄弱に導くことは、正常な心の構造が「力動的恒常性」*dynamical constancy* において成り立つことを想わしめるものである(「哲学研究」411, 拙稿「力動的恒常性」参照)。実に「現実との生きた接触」は力動的因子と恒常的因子の相互補足的相互浸透的統一としての力動的恒常性の場において成り立つのであるが、かかる場の統合的中心をなすものが、全き意味の「今・此処」としての現在である。実に「現実との生きた接触」は、過去からのよびかけと未来からのよびかけとが相会する現在そのものの場において、その統合的焦点をもっている。全き意味の現在こそは、「現実との生きた接触」の焦点である。

7 現在性の構造

既述のごとく、絶対的不動性のとりことなる分裂症においては、少しでもその抱懐する概念の枠組をはずれると、我慢できぬような、「病的合理主義」が支配的となり、知的活動と実践的活動は分離し、一方では、現実・経験を無視した「哲学的思惟」が内閉的に優位をしめるかと思うと、他方では、「硬化し行為」がすべてとなり、その行為には正常人の行為に見る弾力性・相対性・自然的活発性が失われ、生活は停止し、過去のあることに定着する「常同症的執着性」があらわれるなど、「過去の病的肥大」が支配となり、将来もその線で固定される。要之、分裂症においては、病的合理主義がすべてを支配するところ、生々発展する動的生命、ベルグソン(Bergson, H. 1859-1941)のいわゆる生の飛躍 *élan vital* が失われ、すべては硬直性におち、時間は停止し、無変化、不生産、無創造の場となり、過去の常同的くりかえしにあらざれば、一定不動の枠組としての「計画」がすべてを支配するのである。かくなるとき、現在の意味は全面

下 程 : 現 実 性 の 原 理

的に失われる。また躁鬱病においては、すべて流動性が支配的となり、患者は瞬間毎に現実と接触を保つのみで、「現在」「今」はその独自の意味を失い、絶対にかげかえなき時点という性格は失われるのである。かくて分裂病者にも躁鬱病者にも、全き意味の「現在」は成り立たないのである。このことは、人間が精神病となって「現実との生きた接触」を失うことが、同時に全き意味の「現在」を失うことを意味し、「現実との生きた接触」の基本構造が「力動的恒常性」の場において「現在」という統合的焦点をもつということの意味するといわねばならない。したがって「現在」の構造を明かにすることは、「現実との生きた接触」という難解な人間学的基礎範疇を明らかにすることに貢献するといわれよう。実に「現実との生きた接触」、または「現実的なものについての感覚」le sens du réelの喪失とは、「実践的自我の機能の喪失」を意味するといわれるのである。すなわち、現在において、過去と将来とを統合し、その動的平衡を現成することが、時間の相における「現実との生きた接触」の基本構造にほかならない。「現実との生きた接触」は全き意味の「現在」の場で行われるのである。それでは、「全き意味の」現在の構造は、如何なるものであろうか。

一般に、通俗的には、時間は如何にとらえられているであろうか。通俗的にも、時間は過去・現在・将来から成り立つと考えられているが、現在は過去と将来にはさまれた瞬間である。その現在という瞬間がはっきり意識されることは、日常的にはほとんどないといってよいであろう。過去はすでに過ぎ去ったもので、どうにもならぬものであり、将来は今から開けて行くものである。過去は必然性に属し、将来は可能性に属している。過去という必然性と将来という可能性との間の瞬間としての現在は、ただ泡沫のごとく消えたり生れたりする瞬間にすぎない。人は、過去はどうともならぬが、将来については、明日は明日の風がふくであろうと考えて、現在の瞬間瞬間を雑用・無駄話・陶醉に任せて、面白くおかしくその日暮しをするのである。いわゆる酔生夢死の生活である。酒に酔い、ゆめをゆめみるごとき生活においては、「現実との生きた接触」は中和化され、現実のきびしさはその全き重さにおいてとらえられていない。こうした日常生活では、過去はどうにもならぬ必然性に属し、将来はどうにかなる可能性に属し、現在は無視される瞬間にすぎない。

しかし、本来的には、現在のはっぴきならぬものをもって、われわれの前に立ちふさがる瞬間であるのである。すなわち、今までのわれわれの生活の仕方では、どうにもならぬようなものをもって、われわれの生活の平衡を破るのである。しかも、その破られた平衡は、われわれ自身の生命の平衡であるから、それを雲霧過限視して、知らぬ顔でいることはできない。すなわち、のはっぴきならぬ「問題」として、われわれはそれに取り纏まねばならぬのである。そこには、不安があり、苦悶があり、懐疑があり、当惑があり、もがきがある。かくて「問題」は現在においてわれわれの従来の生活の平衡を破るものとしてわれわれの人格の中心によびかけるものである。

かく現在において「問題」によびかけられるとき、自我は、如何に対処するであろうか。ここに、自我は過去と将来によびかけるのである。現在が酔生夢死的の泡沫性を脱して、のはっぴきなら

ぬ「問題」をもってよびかける場という意味をもつにつれて、過去はどうにもならぬ必然的なもの、将来は何とかなる可能的なものというごとき性格も、また変わってくるのである。現実性を可能性と必然性との統一と考えるケルケゴール(Kierkegaard, S. A. 1813-1855)によれば、「人格は可能性と必然性の総合である、故に、人間は、単なる必然性においても、単なる可能性においても、生きることはできない、単なる可能性においては、人間はいわば蒸発し、単なる必然性においては、人間は凍結する。」(Krankheit zum Tode 邦訳64頁)今や現在において、問題によびかけられるとき、人間は単なる過去の必然性に凍結されることにとどまることもできないし、また単なる将来の可能性に蒸発されることに甘んずるわけにもいかないで、まさに過去によびかけ、将来によびかけ、現在の問題を解決し、生活の平衡をとりもどし、高次の平衡を創造的にたてねばならないのである。ここに、現在は人間が「問題」によびかけられて、過去と将来によびかけ、その間によびかけの相互連関を構成する場として、瞬間性を高くこえるのである。

かかるよびかけの相互連関の場としての現在においては、自我は将来と過去とを統合する主体となるのであるが、かかる場において過去は如何なるあり方をとるに至るのであろうか。そこでは、過去は今やその必然性をもって人間を「凍結」するものではなくなるのである。もとより、過ぎ去ったことは、如何ともすべからざる必然性に属している。その過去の限りない多くのイメージはひしめきあって、現在の背景をなし、「純粹経験の流」「純粹持続」として現在の中に流れこんでいるのである。その限り、過去のすべての経験は、現在の場に大きな影響をあたえる力をもっているが、その過去の必然性は、われわれの現在を「凍結」せしめるほどに、すべてを決定するのであろうか、生命の純粹持続の相を深くみつめたベルグソン(Bergson, H. 1859-1941)によれば、次のごとくいわれるのである。「われわれの過去の全心理的生活は、われわれの現在の状態を条件付ける *conditionner* が、それを必然的な様式で決定する *déterminer* ものではない。」(Matière et mé moire 1933. p. 161)われわれの過去は、われわれの現在を必然的な様式で「凍結」するどころか、その反対に、現在の問題的状況のよびかけに応じて、その独特のイメージをもって、現在によびかけることによって、現在を「条件付ける」のである。すなわち、過去の記憶のうち、現在の問題を解くのもっとも有用にして意味深きものが動員され、それが現在の知覚的な場に蘇みかえるのである。そこに過去から、現在へのよびかけが成立するのであるが、その過去からのよびかけは、実は将来からのよびかけに応じて成り立つのである。

というのも、過去の無数のイメージのうち、特定のイメージが現在の問題を解くのに有意義的としてよびおこされるのは、実はその問題を解決して将来に新しい地平を開くのにふさわしい条件をもつものとして、将来の全体的地平からよびさまされるからである。ここに過去の必然的なものから現在の問題を解決するイメージとしてえられたものは、単に過去のイメージの反復的再生ではなく「可能な領域」としての将来の全体的地平から、更新の光をあびるものである。ここに将来からのよびかけに動機付けられて、過去からのよびかけが成り立つ所以がある。ここに、問題によびさまされた現在の自我が、過去と将来の相互的なよびかけの連関において、現実の間

下 程 : 現 実 性 の 原 理

題に取り組むのである。これが「現在」を焦点にした「現実との生きた接触」の基本構造にはかならない。

かかる構造において、現実の問題に取り組む人は、「よく平衡のとれた人」 *les esprits bien equilibres* として、正常人である。それに反し、現在の瞬間のみの刺戟で動く人は、衝動人（享楽主義者）であり、過去のイメージのみで動く人は、感傷的な人（尚古主義者）であり、将来のイメージのみで動く人は、空想家（狂信主義者）であるが、精神病者にも、現在の衝動的欲望の無軌道的発露、過去の記憶の病的過剰、将来の固定した計画への固執等が見られる。かかる場においては、人間は安定感と弾力性をもって問題に取り組む、それを解決することができぬから、いわゆる自己受容が不可能となり、したがって沁々と他の人間を受け容れることはできない。実に過去からの限定と将来からの限定との相反相即的統一において成り立つ現在の場の動的平衡こそ、積極的に現実に取り組むことを可能にし、「現実との生きた接触」を成り立たせる。これが全き意味の現在の構造であって、それは単なる瞬間ではなく、過去と将来が相互によびかける地平において、無限に開ける意味連関の場である。現在は、現象面においてはあくまで消滅の瞬間であるが、その背景においては無限の地平を宿す動的平衡の場である。かかる現在の場こそは、過去からのよびかけによって過去にかえる方向と将来からのよびかけによって将来に進む方向との上下運動の相反相即の間に現成するのである。それはもともと動中の静としてのプラトンの「パルメニデース」の「瞬間」にはかならない。かかる瞬間こそは、「突如として」時間のうちに「永遠」を垣間見せる「今」であって、これこそ、「永遠」の次元よりの充実によって「時を熱せしめる」ものとして、あらゆるものに意味をあたえる「根源的なもの」である。ここには、動そのものにおいて水を楽しみ山を楽しむ静が生きてくるのである。ここに無限の活動が限りなく深い憩を可能にし、深く自己自身にかえる帰家穩坐態 *Bei-sich-sein* がまた無限の活動を可能にするのである。動そのものにおいて定まる静として、動を貫く一なるものこそ、まともな人間の行動を首尾相即有意義なものにするものである。これを欠くか否かが、精神異状と正常人格とを区別するのである。かかる一なるものをもつ正常人格は、たえず活動する間に深い休息の悦を享けるが、精神病者には活動のみあって、真の意味の憩がないのである。精神分裂病者には、内閉的活動性が語られる。彼等は、間断なく、精力的に活動する。しかし、「その行為には何ものが欠けている。いわば生命が欠けている。」というミンコウスキーは、精神分裂病者には、活動についておこる休息、「豊富なる休息」すなわち、すべてを貫く生命と一つであるという「深い感じ」にあふれた憩がないことをのべて、次のごとく書いている。「分裂病者及び分裂性性格者は、以上のような意味の、休息を知らない、この生活の重要な一要素は、彼らの心理には存在しないように見える、完全なる沈静と調和との雰囲気において、世界と合一し、それに、一時的ではあるが、きわめて深い喜びの泉を見出し得るのは、同調性性格者にあたえられた特別な能力である。分裂病者には、この弛緩の味がわからない、彼が何もしないときは、実際に何もしない。それは、休息とは反対の極にある冷く暗い空虚である云々」(同上)

辺倒の活動と一辺倒な休止の交代のみあって、動中静の動的平衡の場において、真に動くことが真に静なるものを直観せしめ、真に憩うことが真に活動せしめることを体得せしめるようなことはないのである。すなわちそこには一鳥鳴いて、山中さらに幽なるを覚えしめる場がないのである。全人格をあげて活動する間に、沁々と味わうものをもっているところに、まともな人格のまぎれもない特色があるのであるが、かかる沁々としたものに欠ける点では、その瞬間瞬間の空気に同調して回帰的に動きつづける躁鬱病的性格も、全く同様である。分裂病者は一種いづからざる冷さをおびた固定性の裡に、また躁鬱病者は瞬時にも落着かぬあわたしきの裡に、己を失い、両者ともに活動のうちに深く味わい、深く憩う心を欠いているのである。実は動中自づと静なる動的平衡の場に住する限り、「現実との生きた接触」を保ちつつ、自我は心自づと定まる安定感をもって自己に安住し自己を受容し得るのである。かく自ら沁々味わい得る何ものかをもつ故に、その行為は角ばった、硬直したものでなく、しなやかな、独自のニュアンスをもった、現実に即したものとなるのである。ここに、その人の言動はその人独自のリズムをもちながら、自他ともに理解し得るものとして、客観性をもつにいたるのである。自己自身のリズムをもちながら、客観性をもった言動ができる人間は、情緒的に安定した人間、自己受容のできる人間として、全き意味で「現実との生きた接触」を保つのである。かく自己受容をなし得る正常人格は後に詳しくのべるごとく、また他を受容し得る人格である。「現在」の場において「現実との生きた接触」を保ち、自己を受容し得る人間は、他の人を受容し得る人間として、人々と「情緒的接触」を保ち得る人間である。内閉的または回帰的となり、自己自身を受容し得ぬ人間、すなわち精神病者は、全き意味で他人を受容し得ぬ人間として、他人に対して、窓をとぎした離人症患者である。実に、まともな人間は、「今・此処」において、過去と将来のよびかけにこたえとともに、内と外からのよびかけにこたえる単一者として、前後相即、内外相関の意味連関の場における代理不可能の主体でなくてはならない。

7 言語・技術・芸術と現実性の原理との関係

内からのよびかけのみに耳をかたむけて、外からのよびかけに耳をとぎすものは、精神分裂的性格である。彼はしばしば神秘主義者である。それに対して、外からのよびかけのみに反応して、内からのよびかけに身をかたむけ得ぬのが、瞬間的に辛くも「現実との生きた接触」をたもつ躁鬱病的性格である。内からよびかけるとともに、外からのよびかけにこたえ、自他の間に「心のつながり」をもち得る人間が、正常人格である。正常人格は、自己を受容し得る統合の主体であることにおいて、他我を受容し、他我と共感し、共鳴する、すなわち現実の人々と情緒的疎通性 *emotional rapport* をもっている。かかる構造において、正常人格は、「現実と生きた接触」を保っている。前後、過去と将来という時間の系列において、正常人格は、過去の経験を有意味的に動員し、将来への地平をひらき、現実の問題を解決する実践人として、「現実との生きた接触」を保つのであるが、今や内外、自他という空間的社会的関係において、正常人格は、自他の

下程：現実性の原理

間に情緒的疎通性をもつ社会人という性格において、「現実と生きた接触」を保つのである。かかる構造をもつ「現実との生きた接触」を「物質化、matérialiser 象徴化するものが言語にほかならない。実に言語は、過去と未来との間のよびかけ、自他の間のよびかけを媒介するものである。言語において、我は内から他我によびかけ、他我は自我によびかけ、自他は相互にその意味するところを他において充し合い、確め合うのである。ここに、自他の交通において、人が意識的に社会という現実に対して生きた接触をたもつとき、その関係を確証する媒介は言語である。略言すれば、現実が自他相即の社会的現実という具体的なものになるとき、現実との生きた接触を媒介するものは言語である。現実との生きた接触を喪うにいたった精神異状者に、失語症、新語創作等の言語機能の異状がいちじるしくあらわれることは、人間学的に意味深きことである。ブーバーは、「真正の会話、したがって人間間の関係の現実的充実の各々は、他者の受容を意味する」(Urdistanz u. Beziehung, S. 30) と説いているが、他者との情緒的なつながりを失い、他者を受容し得ぬ者は、自他の関係の現実的充実としての真正の語りあいをもち得ぬのである。そこには、自他のよびかけとしてのロゴスが自ずと充されあう「心のつながり」の場が欠けている。したがって、そこには、自他がともに己を充しあい、たしかめあい、己の自身のリズムを生かすとともに、その客観性をロゴス(言語)によって証しするところに現成する自づからなる心の悦びが欠けている。心の本体は悦びである(中江藤樹)といわれるのであるが、心の悦びは、自他ともに充しあい、ロゴス的に確かめあう「心のつながり」の場において成り立つのである。

言語は、意識の次元において、社会という現実と自我との生きた接触を「物質化」するものであるが、かかる機能を問題解決的具体性において実現するものは、技術である。技術は、現在において解決を迫っている問題のよびかけにこたえて、その問題を解決することによって、現実と自我との生きた接触を具体化する。技術はあくまで人間のものであり、したがって人間自身のリズムに属しながら、客観的現実の理法に即するものとして、客観性をもっている。言語は、意識的に、技術は、具体的に、自我と現実との生きた接触を媒介するものである。次に技術と親しい関係にある芸術は如何であろうか。

フロイトによれば、芸術は、主体の欲望にかかわる「快樂原理」と客観的現実にかかわる「現実性の原理」とを「独自の仕方では融和させる」ものである。すなわち、芸術家は、もともと己の快樂衝動を充そうとして、現実の例から拒否されるために、その性欲や名誉欲の満足を想像の世界で確保しようとして、現実界に背を向けた人間であるが、その想像を現実界の価値ある模倣と認められるような、新しい現実にまでつくり上げることによって、その想像の世界から現実の世界に帰ってくるのである(op. cit. S. 14)。かくて、フロイトは、現実より想像、想像より新しき現実へと発展する運動において芸術の成立を理解しようとするのであるが、芸術は、もともと技術とともに、単なる主観としての想像においても、単なる客観としての現実においても、成立するものではない。芸術は、単なる客観的印象でもなく、単なる主観の表現でもなく、また現実を模写する技巧でもなく、いわゆる胸中の逸気の狂想曲でもない。実に内からする人格全体の

よびかけと外からの物、そのもののよびかけとが動的平衡に入り相互に充し合う場において、眞の芸術は成り立つのである。ブーバーも、芸術は「人間的なもの *substantia humana* と客観的なもの *substantia rerum* とのかかわりのつくり出し生み出したもの」「形態となった中間者」*dargestalt gewordene Zwischen* (op. cit. S. 24) であると語っている。ここでも中核をなすものは、現実との生きた接触である。サルトル(Sartre, I, P. 1905-) によるも、現実的対象の不在な感情は、貧困である。そこでは、感情は墮落する。その豊かさ、深さは、感情自体からでなく対象からあたえられる、といわれるのであるが、ピカートも現代絵画の非対象性を指摘し、「もはや画家と画家のえがく対象との間に出あいが無い」(Picard, M., *Die Welt der Geräusche u. der Atomisierung*, 1954. 佐野利勝訳63頁) と説くのである。実に芸術は作者と対象との出あい、主観のよびかけと客体のよびかけの相即統一、動的平衡において成り立つのである。この点を明確に示すものは、卓越せる画家の制作体験に即した言葉である。単なる客観的写実、単なる主観的気韻の立場をとともに斥ける「両忘の境」を説いて、渡辺華山は次のごとく椿椿山宛の書簡において芸術的制作の機微を描きつくしている、「風調は、風格・格調のことにて、高古は意高・法古なるをいう、いわゆる切迫の当を忌むことにござ候。画とても、その通りにて、写生切近なれば、俗套に陥り候、これは第一避くべし。東波が、画をつくると、形似を事とせば、見、児童とちかし(というは)、このことにござ候。さりながら、風趣・風韻をもっばらに心得候えば、山水空疎の学に落ち、拙をもって雅となし、怒気をもって韻と心得候ように相成り、その間隠微にして、筆に及びがたく候云々。」すなわち、客観的写実のみに偏すれば、俗套にして卑しいものとなり、主観的気韻のみに偏すれば、空疎にして拙きものとなるというのである。かくて憚南田が「甚だ似れば、俗に近く、似ざれば、すなわち離る」というごとく、似ず離れざる「両忘の境」において、主客内外のよびかけがともに充され確かめ合うに至るである。実は、かかる境地においては、主客をこえた一つのものが主客の各々の「原始疎隔」(ブーバーのいわゆる *Urdistanzierung*) を通して、テイリヒ(Tillich, P. 1886-) のいわゆる「再統一」*Wiedervereinigung* に帰るのである。ここに、自他が相会し、深くつながる人間のもっとも深い悦びの境地が開けるのである。そこに芸術が永遠なるものに触れしめ、沁々とした、限りなく深い充実感をもたらす所以もあるのである。ここに、また内外のよびかけが相互に呼応し、相互にたしかめあう深い平衡がなり立ち、人間は限りなく深い意味の現実、永遠なるエネルギーと生きた接触をもつに至るのである。かかる接触の場が「永遠を垣間見せる瞬間」としての現在である。かくて、現在は、その全き構造においては、過去と将来の動的平衡の場、さらには内外・主客・自他のよびかけの相互充実の場、ついには、永遠と時間のカイロス(美しき瞬間)的ふれあいの場として、生命(時間)、意識または精神(社会)、さらには超越の次元において、それぞれ「現実との生きた接触」を可能にするのである。実に現在は、前と後、内と外、自と他、時間と永遠との動的平衡において、それぞれの段階における現実との生きた接触を可能にする。何れにせよ、現実との生きた接触を保つ人間が正常人である限り、正常人をつくることをめざす教育

下 程 : 現 実 性 の 原 理

は、まさに「現実との生きた接触」を保つ教育としていわゆる「現実性への教育」*Erziehung zur Realität* となるのほかはない。人間学的に「内的人間」の立場で「代理不可能性の原理」を究明し、そこに、その代理不可能の主体としての「人格」を陶冶する人格教育学を教育学的に定位するわれわれは、さらに「外的人間」を人間学的に究明する立場で「現実性の原理」を分析して来たのであるが、人間学的に「現実性の原理」に基礎付けられて成り立つ教育学的立場は、「現実性への教育」または「生活教育」にほかならない。

8 生 活 教 育 の 立 場

もとより、教育と現実との生きたつながりを自覚する立場に立つ「現実性への教育」または「生活教育」は近代教育学の所産である。原始的には、現実社会に入る準備として、学芸が学ばれたのであった。その点では、ギリシヤの学校、ローマの学校 (*ludus, grammaticus*) 我国の大学寮の教育などみな然りであった。さらに、中世においては、西洋においても、我国においても、宗教中心の教育が行われ、超現実的彼岸の立場が支配的であったが、やがて中世末期になると、その修道院や宮庭学校があまりにも現実の社会の生活からかけはなれていることに対して、実学主義の教育がとなえられ、「われわれは、学校のためではなく、生活のために学ぶ」(*Non scholae, sed vitae discimus.*) の声もおこったのであった。我々においても、中世の仏教的超越の立場が近世の儒教的現実主義に場所をゆずり、庶民の现实生活の重大性が自覚されるに及んで、二宮尊徳等の実学主義の教育が「現実との生きた接触」の立場で行われるに至ったのである。西洋においては、近世に入ると、コメニウスの「万物図絵」*Orbis sensualium pictus*, 1658 以来、生活現実深く結びつく実学主義の教育が近世教育の一主流となったのである。ペスタロッチーにおいて、「現実的關係」*Realverhatnis* 「現実的結合」*Realverbindungen* 「現実的対象」*Realgegenstände* などと、学習や教育の面において、「現実との生きた接触」が高調されたことは、人も知るごとくであるが、ことに独逸においては、18世紀のはじめから「現実学校」*Realschule* がたてられ、その流はことに現代における労働や生産や社会の尊重の考えによって深められ、「劳作学校」「生産学校」「郷土科」「社会科」の教育となったのであった。これらは自覚的に「現実との生きた接触」を重大視する近代教育学的立場に立つのであるが、かかる傾向に拍車を加えたのは、20世紀前半におこった教育心理学・教育社会学・プラグマティズム等の立場である。教育社会学は「現実直面すること」*to face reality* をその原理とし、教育心理学も、教育の目的と方法をとともに「生活現実」に求める「生活による、生活への教育」*la education pour la vie, par la vie* に深くつながる立場に立っている。かく実証的教育諸科学が「生活現実」に深くつながる *weltnah* (世間に近い) 実学的立場に立つのみならず、20世紀的近代教育の一主流ともいふべきプラグマティズムにおいては、生活の問題のたえざる解決による経験の再組織をもって、教育のめざすところであるとすら、唱えるに至ったのである。その限り、「現実との生きた接触」を保つ「現実性への教育」「生活教育」実学主義の教育は、教育の本筋

をつくものであるといわれよう。現実と生きたつながりをもたぬ人間教育は不可能であるといわねばならない。

現実・生活・社会との生きた接触をぬきにしては、人間存在は成り立たない。このことを端的に証するものは、先ずイタル（Itard, I. M. 1774-1837）が報告したアベエロン Aveyron の森で発見された野生児の在り方である。その孤児（推定1・2歳）は生後間もなく現実の社会から隔離され、動物に育てられたのであるが、5年間のイタルのあらゆる努力にもかかわらず、言語の習得不可能のままであった。その限り、現実社会との生きた接触なき限り、人間はその欠くことのできない条件の一つである言語を学び得ぬのである。イタルの報告にもまして、シング Singh, T. A. L. とチング Zingg, R. M. とが手がけ報告した「狼の児」の記録こそ、「現実との生きた接触」の欠けるところには、人間はその本質的条件をそなえることができず、人間として存立し得ぬことを示している。1920年10月に狼の洞穴で発見された2人の子供のうち、2歳位と思われる子は、アマラ Amala と名付けられ、8歳位と思われる方は、カマラ Kamala と名付けられた。アマラは翌年死んだが、カマラは9年生きのびて1929年11月死亡した。2人とも■つばいで運動し、カマラは1年半にしてようやく直立し、さらに半年後に直立歩行するに至った。また彼等は着物をきないで、きせると、ひきさいたりした。夜、ほとんど眠らず、闇をおそれず、うごきまわった。闇中でも、眼はよく見えた。昼は眠り、光をさけた。肉を生でたべ、骨までかじった。肉に対しては、ことに嗅覚がするどくはたらいたが、聴覚も嗅覚ともに鋭くはたらき、夜、狼のような声を出したり、鼻をならしたが、話はしなかった。6年かかって、やっと40語を覚えたくらいであった。2人とも人間に接触することをおそれた。しかし、たえず人間に接触しているうちに、幾分社会性が出て来て、人間らしくなったのであった（Brown, F. I., Educational Sociology 1947, p. 110-112）。この事実は何を物語るであろうか。狼の間に育てられ、人間の生活現実・社会と生きた接触をもてなかったこれらの子供は、直立歩行性・言語・社会性といったような人間の本質的条件が身につかぬままに、人間にして人間ではない生物的次元に定着してしまったのであった。

まことに、人間は人間の間に育ち、「現実との生きた接触」を保つことによつてのみ、「現実との生きた接触」を保ち得る正常な人間となり得るのである。いわゆる生活教育は、「現実との生きた接触」を保つまともな人間をつくることを目的とするとともに、その目的を達成するために、「現実との生きた接触」を保つ方法に訴えるのである。すなわち、生活のための、生活による教育が生活教育である。如何なる生活をしたかが、その人の人柄を決定するのである。ゲーテ（Goethe, 1749-1832）が「その人の歴史がその人の生活である」 Seine Geschichte ist sein Charakter. と書いた所以である。一卵性双生児のごとく、先天的遺伝的素質のあらゆる要素をほとんど等しくする者でも、その生活環境の如何によつて、よほど違った人間として生い立つのである。実に人間の成長発達過程は、社会的過程そのものである。社会現実と如何に接触を保ち、如何なる社会生活に如何に参加するかによつて、その人間の在り方はきまるとまでいわれるとこ

下 程 : 現 実 性 の 原 理

とから、人間の物心両面のまともな発達を助ける教育も、社会的過程 social process であり、社会的機能 social function であるともいわれるのである。実にその人の属する社会が如何なる文化の型・共通の行動様式をもっているかによって、その人の行動の型も大きく規定せられ、したがってその性格も根本的に規定せられるといわれる。人間は社会的習慣の束にすぎない。いわゆる人格 personality または性格も、実は社会において如何なる位置をしめ、如何なる評価をうけるかによってきまるとまでいわれ、人格は名声 reputation であり、「社会的刺激価値」 social stimulus value にすぎないともいわれるのである。そこからして、いわゆる天才すらも、社会の評価に依存し、社会が認めねば、如何に非凡な才能をもっていても、天才の王座に上れないとまでいわれている (Lange-Eichbaum, W., Das Genie-Problem, 1951)。かくて、人間の具体的な在り方は、つねに社会の在り方に依存し、その社会の型 social pattern または環境の型 environmental pattern の如何が人格形成を根本的に規定する。教育社会学者が「社会の構造と性格の構造との相関性」を説く所以である。要之、社会の在り方・状況 situation によって、人間の在り方はきまるのであって、人間とは具体的には「ある状況における人間」にほかならない。かく主張するのは、いわゆる状況主義 situationism であるが、かかる立場からすれば、普遍的人間像・理想的人間像のごときは、具体性をもたぬ架空の構成物にほかならない。人間はつねに社会的脈絡 social context からとらえるべきであって「一般的人間、man in general から始めるべきではないと、人間学的に主張するマンハイムが「如何なる社会のために、如何なる社会的地位のために、生徒が教育されるかを知るときにのみ、教育は理解される」 (Mannheim, Man and Society, 1940, p. 271) という教育学的立場をとるのも、社会という「現実との生きたつながり」を終始重大視するからである。

「現実との生きた接触」を重大視する教育の立場は、実学主義・経験主義・生活中心主義・社会中心主義等の名でよばれているが、空疎な観念的な教育に止まることに甘んじ得ぬ人には、洋の東西を問はず、つねに実学主義の立場の教育を力説したのであった。東洋では、独自の知行合一主義の立場に立つ王陽明の事上磨練主義があるが、彼の立場は儒と禅とを統一する習合的立場であった。禅の開祖をもって目せられる達磨の「安心法門」には次のごとくある。「もし事上より解を得る者は、気力旺なり、事中より法を得る者は、念を失わず、文字より解する者は、気力弱し、事に即し法に即するものは深し。」あくまで知性中心の見地を見失わぬ西洋の実学主義と、つねに主客合一的实践体験を尊重する東洋の実学主義とは、その性格を異にする面があることはいうまでもないが、「なすことによって学ぶ」「生活において学ぶ」という点では、共通なものがあるといわれよう。すなわち、生活現実・経験・体験・社会等から遊離したものは、実学ではないとせられるのである。その限り、あくまで、現実・生活・経験が尊重され、「現実との生きた接触」をたもつ教育が重大視せられるのであるが、しかし往々にして標語的に極言するごとく、文字通りに、生活即教育であり、すべての経験がのこらず教育的であり、現実との接触を保ちさえすれば、何等弊害なく、すべてよいのであろうか。

文字通りに、生活即教育であるならば、子供をその社会において生活させておけば、自ずと教育されるわけである。事実、文化の水準の低い原始社会では、父老先輩とともに、山で狩し、海で釣りするその生活の間に、自ずと子供達は生活できるように教育されたのであった。そこには、意図的教育は必要でなく、社会機能がそのまま教育のはたらきをする機能的教育のみで十分であった。しかし、文化が進み、社会悪がはびこるようになると、子供をその社会に生活せしめるだけで教育できる筈はない。したがって、生活即教育ということは、しかく簡単にいわれることではないのである。ここで、人は直ちに「生活は陶冶する」Das Leben bildet. とその教育原理を要約したペスタロッチーの立場を想起するであろうが、現実の生の生活の場においては、「生活が人をつくる」Das Leben bildet. とともに、また「生活が人をそこなう」Das Leben verbildet. のである。実にペスタロッチーにおいても、陶冶する生活は単なる现实生活ではなく、その最後の統合的統一を道徳的宗教的根柢に負う生活であった。無条件的に「生活が陶冶する」というのであるならば、ペスタロッチーは学習面その他において方法論的に苦心を重ねて工夫をこらすことはなかった筈である。

経験中心の立場に立ち、「経験による、経験のための経験の教育」education of experience, by experience and for experience を説くデューイの場合にも、経験即教育という立場が説かれるのではない、「真正の教育が経験によっておこるとはいえ、一切の経験が平等に教育的であるとはいわれない、ある種の経験は、反教育的 mis-educative であり、また非教育的 non-educative である。」(Dewey, I., Experience and education, 1948, p. 13) 必要なことは、教育的に「価値ある経験」a worth-while experience を与えることである。そのためには、現実的経験に「単純化」「純粋化」「再組織」等の操作を加えて、教育的に価値ある経験を構成することが必要である。この点からいって、意図的教育の代表的な場としての学校は、子供を直接に現実的社会生活に接触せしめるのでなく、いわゆる環境を教育的に整備しなくてはならない。デューイによれば、学校はいわば三段の操作によって構成された「特殊な環境」a special environment であって、生の^{なま}経験的現実ではない。生の^{なま}経験的現実としての社会・文明は、あまりに複雑であって、未成熟の子供はそのままの接触では混乱するのみである。子供達の成長にふさしく、環境は先ず第一に「単純化された環境」a simplified environment でなくてはならない。第二に、現実の社会は教育的に好ましからぬ多くのものを含んでいるから、不純なるものを除き、よりよき将来の社会をつくる力を養うように「行為の純化せられた媒介者」a purified medium of action となるべきである。第三に、現在の社会は、多くの団隊や組織や宗教等が対立し、その尖鋭にして異質的な、狭い考え方をもち、個人の人格や社会そのものに分裂の危機をもたらしているから、学校はそれらの異質的対立性をこえて「広い地平」a broader horizon を開くような「等質的にして、平衡のとれた環境」a homogeneous and balanced environment を子供達につくる「統合の場」でなくてはならぬのである。かくて、学校は生の現実に「単純化」「純粋化」「統合化」という三段の操作を加えて、開ける「特殊な環境」の場において、現実と

の生きた接触を保つのである。これによって、環境または現実^は教育的となるのである。(Dewey, I., *Democracy and Education*, p. 22-27)

デューイは、無制約的な経験主義者ではない。生の経験的現実の教育的制限を明確に自覚しているところに、デューイの経験主義者としての周到さもあるのである。かかる制限も自覚しないで、いきなり^{なま}生の现实生活にふれさすことは、むしろ危険である。シュプランガーも「現実とそのしきたりに早期に接触することは、しばしば最も重大な性格の損傷を伴う」となし、英国のパブリック・スクールの半ば修道院的な慣習教育が英国人の性格形成に著しい成果をあげていることを指摘している (Spranger, E. *Pädagogische Perspektiven*, 1951. S. 100)。その限り、ニイチェ的にいえば、「陶冶の場所」は「生活に必要な場所」以外のところ^にうつされることも必要である。ここにシュライエルマッヘル (Schleiermacher, F. E. D., 1768-1834) のいわゆる「保護の原則」が重大な意味をもっている。「現代的事であること」がすべてと考える人々に対して、シュプランガーが深き教育学的反省をもとめ、むしろ現実からの隔離化の必要を説く所以である。それとともに、いよいよ社会人となることを目前にひかえている青年に対しては、「いくら生活現実に接近させても、それがすぎることはない」とも説く所以であろう。ここでこそ、「世間に近い」weltnah の教育が必要なのである。ことに政治的なものに対する感覚と知見は、概念的観念的立場では、到底まともに訓練されないのである。それらは「現実との生きた接触」においてのみ体得されるものである。デール (Dale, E.) もウイルソン (Wilson, W., 1856-1924) が、「政治学専攻の学生はあくまで政治の生の現実を知らねばならない」とし、「彼は政党の大会の騒音を聴き、彼らの虚々々々の秘策を見とどけねばならないし、選挙日の光景を親しく見ねばならない」 (op. cit. p. 75-76) と説いていることをあげているのである。それと同時にまた彼は、「直接に事物に接触すること mere physical contact with an object だけでは、教育的に魔術的なことは何一つおこらぬ」 (p. 77) と説いているのである。このことは、デューイの次の命題を想起せしめる、「単に物理的に反応するかわりに、意味に反応し意味を駆使することが、人間と他の動物との区別をなすのである。」 (Dewey, I., *Experience and Nature*, 1958, xiii) もとよりデールは、いわゆる視聴覚的方法として、直接経験の重大性をみとめ、その効果を力説するのであるが、彼の立場は単なる受動的模写說的感性主義ではない。そのことは、彼がその有名な「経験の三角錐」 the cone of experience において「直接的にして目的的经验」 direct, purposeful experience をあらゆる視聴覚的方法の第一基盤の位置にしていることで、明らかに知られるのである。すなわち、「直接的に参加し、その結果に対して責任をもつような学習」 learning by direct participation with responsibility for the outcome. と説明されるような「目的的经验」が「経験の三角錐」の底辺をなし、その上に一切の視聴覚的方法が成り立つとせられるとともに、その三角錐自体がつねに現実と概念、具体と抽象との相互浸透の場を背景として成り立つといわれるのである。すなわち、デールは、外界を受身的にうつす白紙 tabula rasa として、心をとらえる模写說的経験主義の立場に立つのでなく、主体的能動的に

参加し、「やりたくてたまらなかったことを自分でやりとげたときの、心躍る満足」といわれるような「豊かな経験」(op. cit. p. 22)を重大視するのである。そこには、生活に積極的に参加し、問題を解決するために、あらゆる思考・工夫・努力がはらわれるのである。かかる主体的目的的生活においてこそ、「生活するものを学びとる」You learn what you live. といわれるのである。デールのこの命題は、「人は自分にとって意味あることのみを学ぶ」(Man learns only what is meaningful for him.) といいかえられるのである。まことに単に感性的受動的な経験の次元をこえて、自己の生命全体に深く迫ってくるような有意義の経験をもつとき、人は自ら考え、主体的に工夫し、真の意味で学ぶのである。かくて「現実との生きた接触」は、単なる感性的経験の場において成り立つのではなく、有意義の経験の場において成り立つのである。デールは、実地見学の理論をのべるにあたり、次のごとく説いている、「物理的に接触しさえすれば、自動的に記録されるように、特別でレディ・メードな意味とうものが対象とか工場とか消防署などになっているのではないのである。ある種の意味、もっとも単純な意味はむしろ造作なくつくられるが、もっとも重要な意味は深く掘りさげなくてはつかまぬのである。」(op. cit. p. 136) 実に主体的に掘り下げ mine deep 切り込んでこそ、「現実と生きた接触」は可能となり、人は意味ある経験に参じ得るのである。「現実との生きた接触」とは「有意義の参加」meaningful participation にほかならない。前者を欠く精神病者は、後者をなし得ぬ「人間」である。実に「現実との生きた接触」をたもつ正常人をつくる目的を達成するために、方法的にも「現実との生きた接触」をたもつ教育として、「生活のための、生活による教育」、いわゆる生活教育は、被教育者の「有意義的な参加」ができるような場をつくる教育である。もともと、有意義的に、主体的に参加し、その経験の過程を体験し、その成果に責任を負う者は、別稿にくわしくのべた、代理不可能の各個人にほかならない。結局、如何にすぐれた教育家も、一人一人の子供にかわって有意義の経験を代行することはできない。のこるところは、かく代理不可能の主体としての、各個人が「有意義の参加」の経験を発展させ、まともな「現実との生きた接触」を保つように助ける場をつくることのみである。その限り、経験し、成長し、発展するのは、代理不可能の個人そのものであって、かかる個人の変化・成長・発展の機会をつくるものとして、教育は「触媒作用」にほかならない。単なる他律的統制や権威主義的指導と異なる立場に立つ、いわゆるガイダンスなるものは、実に教育の触媒の機能についての明確なる自覚から出発するものである。かかる教育の触媒の機能の自覚こそ、近代教育の根本的特色である。かかる立場に立って、「現実との生きた接触」を保つ、「現実性への教育」「生活教育」について、若干の考察をなすのは、次の課題である。

9 生活教育の基本眼目

現実性への教育、または、生活教育において、根本眼目は、現実との生きた接触をまともに保つということである。かかる接触を保つのが、正常人であり、かかる接触を失うのが、精神病患者

下 程 : 現 実 性 の 原 理

である以上、現実との生きた接触をまともに保つことが正常人形成の教育の基本眼目となるのは当然である。現実との生きた接触を保つことを基本眼目とする生活教育において、第一に問題になるのは、青少年を如何なる現実に接触せしめるかということである。既述のごとく、現実または生活は、教育的陶冶的であるとともに、然らざる場合もあるからである。この点で、レヴィン Lewin, K. が「現実性への教育」(Erziehung zur Realität, 1933)でのべていることは、示唆的である。彼はこの論文において「現実性の度合い」degree of reality, 「現実性の水準」level of reality を問題にしている。もともと、自我は、すでに3において詳しくのべたごとく、その原始的な未発達段階においては、主客未分的な、夢想的融合状態にとどまっている。幼児の体験においては、自我は際限なく対象に入り込み、対象もまた自我の中に溶けこみ、すべては大きな流となって、ゆれ動いている。そこでは正常な大人におけるごとく、内部環境自体が主体的に統合され、外部環境と生きた接触を保っているような、主客間の離接的統一関係は見られぬのである。したがって、自我は、はっきりした対象が、己に対立するものとして、それ自身の重みをもって迫る抵抗体験も十分的にあらわれない。その故に、自我は、己自身の欲するままにすべてを支配するかのごとく考えたり、逆に対象のうちに一切を支配する超自然的な、神秘的な力が宿ると考えたりするのである。いわゆる「魔術的な、アニミスティックな、世界の見方」magic, animistic view of the worldである。かかる世界では、現実界と非現実界とが入りまじり、レヴィンのいわゆる「生活の重心」the center of gravity of life はいわば真空の中に解消し、すべては浮き上り、その生命の船はその底荷を失い、そのままではくつがえるのである。かくて、現実性の重みをもたぬ世界において、人間の成長はあり得ぬのである。他面、現実性の重みが自我を圧倒するほどのものとなる時、如何であろうか。

既述のごとく、自我は、下からの欲望、上からの超自我、外からの生活難の圧力でせめたてられている。これがフロイトのいわゆる現実性の原理である。欲望の要求する水準があまりに高く強いのか、上からの超自我の圧迫があまりに強くきびしいか、外からの生活難の圧力があまりにきびしいか、その何れかのときには、自我はかかる圧力にひしがれその間に平衡を保ち得ぬままに、現実との生きた接触をまともに保ち得ずして、犯罪にはしるか、利他的陶醉に身を任せるか、夢幻境・白昼夢・空想ユートピア等の非現実界に逃避するか、あるいはついには現実との生きた接触を失いつくして、狂人となること、既述のごとくである。大人にとっても、かかる構造をもった現実と取り組み、その間に動的に平衡を保つことは、容易ならぬ、困難この上もない課題である。ましてや、子供にとっては、一層困難な問題である。ことにプロレタリア的生活に成長する子供は、一般にこの点でとくにめぐまれぬ者が多いのである。あまりに、きびしく、困難な生活環境は、子供を極度の要求不満に駆りたてるあまり、初等教育をうけるに至る前に、すでに学校教師の手にはかなわぬような、「心理的傷痕」や「性格のひずみ」をその人間全体にきざみこんでしまい、教育者を絶望させることすらある。児童の描く図画のうちに、恐怖や憎悪が生々しく表現されている場合など、その子供の生活環境をしらべてみると、あまりにも子供の純真な人間

性をひんまげてしまうような、ショッキングな現実が見出されることが少なくないのである。まことに、社会的現実との接触をぬきにして、人間の生成はあり得ぬ以上、現実の力学が性格形成に及ぼす影響の深刻さは、多くの場合、人々の想察をこえるものがある。実に六歳頃までの生活の在り方は、その人の性格の基本的傾向——ことにその情緒面において——決定するのである。現実の重みは、人間の性格の在り方を決定するといわれよう。

かくて、教育学的に重大な問題は、各人の成長・発達段階にふさわしい重みをもった現実と生きた接触を保たしめることである。もし現実があまりにも過大な重みをもって迫ってくるならば、上述のごとく、子供は非現実逃避したり、狂ったりするであろうし、逆にあまりにも軽い、易いものしか与えぬような「現実」であるならば、子供はあまやかされるままに、いつまでも成長せぬであろう。子供の成長・能力・要求の点から見て子供自身が取り組むのにふさわしい重みをもった現実とは、教育学的に「客観性をもった」現実といわれる。かかる現実とは、子供の前に立ちふさがる障壁をなすことによって、子供がそれに挑みかかり、それを超えて前進するようにと刺戟し、その能動的活動を誘発し、それと取り組む間に、その頭と手をきたえ、成長させるのである。「障壁が子供をして非現実的なものに逃避しないような、客観的な現実のすっきりとした水準たらしむべきこと」がレヴィンにおいて要請される所以である (op. cit. p. 177)。かくて、学習や訓練において、「あまりにむつかしくなく、またあまりに容易でもない課題」(レヴィン)「むつかしくても、こなせる課題」(デューイ)をあたえる必要がある所以である。ここに教育学的にもっとも困難にして且つ重大なる問題の一つがあるのである。

以上は、生活教育を「現実との生きた接触」という基本的見地より見た一般論ともいべきものであるが、次に教育の発達段階(養護・教授・覚醒)と現実性の原理の構造とに注目しつつ、生活教育の具体的原理を考察したいと思う。

第一に、養護の段階において、重大な意味をもつものは、現実性の原理の第一象面の欲望、第二の象面の超自我についての教育的措置である。上述のごとく、欲望・超自我・外界の三面からの脅威をうけ、その間に「心のつりあい」を保つことは、ことに幼少年青年にとって容易ならぬ困難な営みである。したがって、養護の段階において、何より大切なのは、上述のごとく、彼等に「心のつりあい」を保たしめ、情緒的に安定せしめることである。その点で、必要欠くべからざる条件としてあぐべきものは、欲望の象面において、生命の保持上必須と考えられる範囲の生理的・身体的欲望を充し、いわゆる要求不満 *frustration* に陥らぬようにする養護の措置である。学校給食において、中学年の児童に600カロリー、蛋白質25グラムを与えて、いわゆる完全給食をめざすのも、かかる措置のあらわれである。さらに生理的飢餓をふせぐのみならず、心理的飢餓にも陥らぬようにすることが、養護の段階では必要である。ことに、「心のつりあい」を保たしめるために必要なものは、「心のつながり」である。実は、前者(情緒的安定性)と後者(情緒的疎通性)とは、紙の表裏のごとく、不可分一体、相互補足の関係にあるのである。幼少年の「心のつりあい」を保たしめるために、何よりも必要なのは、彼等と大人・親・兄弟・友人等と

下 程 : 現 実 性 の 原 理

の間の「心のつながり」である。ここに養護の段階において、超自我・大人の意志がきわめて重大な意味をもって来る所以がある。

もとより、子供の欲望は要求不満に陥らぬように充足されねばならないが、子供の欲するままに、無制限に無軌道的にその欲望をかなえるならば、いわゆるあまえさせられた子供が問題児になること、何人も知るごとくである。そこに子供の欲望を充足するとともに、それを律するに「おきて」「きまり」をもってする欲望の統制が行われねばならない。いわゆる「しつけ」である。「おきて」「きまり」をもって子供の欲望を統制する「しつけ」の実施者が、超自我としての親であり、大人である。「しつけ」または訓練は、養護の段階のもっとも重大な教育的措置であるだけに、ことに重大な意味をもつのは、かかる連関における大人の在り方であり、ことに超自我（親・教師等）と子供との間の「心のつながり」であるといわねばならない。この点では教育する者の在り方が決定的に重大な意味をもっているのである。実に「大人の意志こそは、子供にとっては、現実性の決定的原理である。」(Lewin, K. op. cit. p. 175-6) いわゆる自主性が十分発達せず、主客未分的な、流動的な状態にある子供にとっては、レヴィンの語るごとく、大人の意志は「もっとも強力で、もっとも堅固な実在性」the strongest and hardest reality in the child life である。大人、ことに親や教師は、いわゆる超自我の権威をもって子供にのぞむ実在的な存在として、「現実性の原理」の決定的な支配契機である。したがって、その在り方は、子供の生活、さらにはその性格に決定的影響をあたえる。もし、子供と大人との間に「情緒的疎通性」emotional rapport があり、子供自身の「もちまえ」を十分に生かす場があるならば、子供のまともな成長が期待されるが、それに反して、大人が溺愛・拒否・放任・抑圧（権威主義）の態度に終始するならば、大人と子供との間に「心のつながり」は切れ、子供は「心のつりあい」を失ってノイローゼ・ヒステリー的になったり、非行現象に走るようになり、教育的にはもっとも望ましからぬ人間関係が子供の性格をゆがめてしまうのである。したがって、この点において教育学的に重大な課題は、子供と大人との間に「心のつながり」をもち、お互いに人格の中心で生きたはたらきあいをするような「友好的雰囲気」をつくることである。上述のごとく、子供にとっては、「大人の意志」が最大の現実であるから、現実との生きた接触とは、この際「大人の意志と生きた接触」を意味することに、子供と大人との間に、ともに悦び、ともに悲しむ「心のつながり」が教育学的に根本的重大性をもっている所以がある。

しかしながら、子供と超自我との間の「心のつながり」が高調されるからといって、大人と子供との間の関係があまりにも情緒的な、寄生木的な依存関係となり、子供が寸刻も親から物理的・心理的に離れ得ぬままに、精神的離乳もできぬようになるならば、かかる「心のつながり」はあまりにも狭い生活空間にとじこめられた、盲目的にして反教育的な人間関係であるといわねばならない。もともと教育は、狭い生活空間の視野を拡大して、被教育者にいわゆる「洞察」insight, Einsicht を開かせることをその重大な職能としている。ここに、「教授」または「学習」の段階の根本問題があるのである。今や、生活教育において、現実との生きた接触を保つ場としての

「生活空間」life-spaceの性格が問題となるのである。

生活空間は、本来的には、既述のごとく、前後相即・内外相関の場である。その「今・此処」は幅も厚みもなく、位置のみをもつ幾何学的な点ではなく、過去と将来、との地平をもち内と外との相互よびかけまたはつながりの背景をもつ「今・此処」である。もともと、乳幼児の生活空間は、きわめて狭く、全く瞬間的である。かく限られた、瞬間的な「今・此処」において、現実と接触させることは、子供たちをきわめて狭い、限られた視野に釘づけにし、特殊なもの、異状なものに瞬間的な印象をもたせるだけで、もともと、視野を開き普遍的なものに向わせる教育本来の方向を封じ去るものである。教授乃至学習は、狭小な乳児の生活空間の超克であり、その視野の拡大である。

Wer nicht von drei Tausend Jahren, sich weiss Rechenschaft zu geben

Bleib im Dunkel unerfahren, mag von Tag' zu Tage leben.

というゲーテの詩をひいて、レヴィンが「現在の狭い地平を空間的・社会的・時間的方向において拡大すること」こそ、教育学的課題であると語る所以である。(Lewin, K, A dynamic theory of personailty, 1935 p. 173)生活教育の名で、きわめて限られた、視野の狭い、皮層的な現実主義の教育がしばしば行われていることを思えば、この点についての反省は、何よりも先ず必要なことである。ここにいわゆる「生活学習」の根本問題の一つもあるのであるが、教授または学習は一方でかく外延的に視野・洞察を拡大するとともに、内包的に集中し強度を高めることがなくてはならぬのである。このことは、つねに全人格あげての学習の立場をとる全人教育として欠くことのできぬ条件である。ここに、現実との生きた接触を保つ生活教育において、いわゆる全身全霊あげての「活動学習」が重大視される所以である。拡大された視野の洞察と集中的な強度をもった活動とが相即するとき、いわゆる仕事中心の学習において、現実性の原理の基本的推進力としての欲望は、超自我の他律的統制の次元をこえて、外界と生きた接触を保ちつつ、いわゆる昇華されるのである。欲望は、充足され統制されるとともに、昇華されてこそ、全人教育的創造にあづかるのである。ここに、現実性の原理の第三の象面において、人間は欲望を昇華する全人格活動を通じて、自分と仕事とが一つとなる深い悦びに参じ、自己自身を深く自覚し、「覚醒」するのである。今や、「覚醒」の段階において、「活動学習」「仕事学習」が問題となるのである。

上来、現実との生きた接触を保つ生活教育において、「現実性の度合い」、「心のつりあい」「心のつながり」「視野の拡大」「集中的活動」という諸条件が説かれたが、今やそれらの統合するものとして、学習または教授の過程自身を「自分自身のもの」とする核心的なものが問題となるのである。如何に「現実性の度合い」をよく考えて、むつかしくても、子供自身がこなせる課題を「心のつながり」の場にかえたところで、それが子供自身にとって外面的でよそよそしいものであったら、如何であろうか。ここでも、「問題」はあくまで代理不可能な主体としての「子供自身の問題」でなくてはならぬのである。ここに、レヴィンのいわゆる「彼自身の要求に対す

下程：現実性の原理

る根本的關係」 a fundamental relation to his own needs (op. cit. p. 176) が切実な問題となる所以である。すなわち、自分の仕事を「自分自身の問題」としてまともに受けとめ、自分と仕事とが深く合一する場においては、「自己自身の個人的リズム」 his own individual rhythm 「心理的要求のリズム」 the rhythm of psychological needs そのものに、実在的なものが主客合一的自然法爾的に「客観的なもの」として現われるのである。ここでも、正受正念即自然法爾である。真の客観的実在性は、主体の本質的要求のリズムが自然法爾的に展開する純粹活動においてあらわれる。ここに自分自身のリズムにしたがって自由に活動する統合的主体と客観的現実との間に生きた接触が成立し、その生きたはたきあいの場において、両者は相互補足的に発展するのである。「客観性は、強迫的状况において生れることはできない、それはただ自由の状況において生れる。」 (op. cit. 176-167) かくて、真の客観的現実と生きたはたらきあいに入り、真の成長をとげるために、レヴィンは「自分自身の選択と自分自身のリズムにしたがう専心的な仕事」 occupation according to one's own choice and own rhythm 「自分自身の要求にもとづく専心的な仕事の自由選択」 free choice of occupation according to his own need の重大性を力説して、幼稚園などでは、一人一人の子供に「自分自身のリズム」にしたがう仕事をさせるがよいといっているが、この原則は大学生にも妥当するのである。ここに生活教育において、労作教育が重大なる意味をもつ所以がある。実に「心のつながり」をたもちつつ、各人が「自分自身の要求とリズム」にしたがう「むつかしいが、こなせる」自己自身の問題において、真の客観的現実に取り組み、自己の全人的成長を高めることこそ、現実との生きた接触を保つものにして、全人教育としての「現実性への教育」または「生活教育」の名にあたいするのである。これによってのみ、その場その場において「責任ある決定」 responsible decision を下し得る「平衡を得た実践人」(ベルグソン)も形成されるのである。しかしながら、自分自身の生活のリズムにしたがいながら、客観的な現実性と生きた接触をたもち、いわゆる客観性を実現し得ることは、如何にして可能であろうか、そこには、もっとも深い意味で、自他を貫く生命との一致 la harmonie avec la vie がなくてはならないであろう。とかく、自己自身のリズムにしたがえば、現実との生きた接触に欠け、客観性から疎外し、また逆に客観的現実性に即すれば、自己自身の生命のリズムを生かし得ぬのではあるまいか。自己の確立と社会性の確保とを統一し、自主性と社会性を相互補足的に生かす主客合一の道は、如何にして開かれるであろうか。ここに、教育人間学の根本問題もあるのである。

10 自主性と社会性、分裂性と同調性

現実性の原理に支配される存在として、「心のつりあい」を失った人間の現実的な在り方は、ティリヒとともに次のごとく、記述することができるであろう、「人間は、あるいは他人をはなれて孤独に走り、あるいは自己を逃れて他人に走り、あるいは存在の脅威から逃れて、苦痛にみちた、心身の病気という、あの欺瞞的な安全地帯にとじてもらおうとする。」 (Tillich, P. The

New Being, 1955, p. 38-39) 全面的に現実存在の重圧におしつぶされて、心身両面で病気になり、狂った存在とならぬ限り、人は他人からはなれて自己自身にこもるか、自己からはなれて他人の中に埋れしてしまおうとするのである。前者は、分裂の性格であり、後者は同調の性格である。人が自己自身の要求とリズムにしたがって生きようとすれば、とかく他人からはなれて、自己自身に集中し自己自身にこもるために、分裂的とならざるを得ぬであろう。そこには、いきおい内閉の主観の独善性があらわれ、客観性が失われるであろうが、もしも同調性の因子を全面的に失い、分裂性の因子のみがすべてを支配するにいたれば、分裂病があらわれるに至るであろう。この点で、分裂病的限界状況をミンコウスキーのいわゆる「病的合理主義」の患者においてうかがうことは、示唆的である。その患者は、「人格的活動の一要素であるところの自己隔離を極端に合理化し、^{97頁} 愚索を妨げられないために、書物と人々から逃避し、かくて、何人も欠き得ぬ現実との接触を失った」のであるが、^(上掲書) 実にこの患者にとっては、「個体に影響を及ぼそうとする一切の外部の勢力は、自己の人格に対する侵害と感じられる。」「彼は外部からの影響をうけるときは、引きずられたように感じ、もう駄目だと絶望する。かかる態度のために、彼の生活は極度に貧しくなる。この点で、彼はわれわれ健全な人間と非常に異っている。すなわち、われわれの場合、外界に結びつける繻帯は、はるかにより豊かであり、可塑的である。われわれは、時として他人に自分の意志を強制し、外界を支配しようと努めることもあるが、また同時にわれわれはしばしば義務のために服従し、愛や孝のために譲歩し、また他人の権威をみとめて、その忠告に従うのである。しかし、われわれは、そのために、いささかも強制を感じたり、自由意志が拘束されたなどと感じたりすることもない。しかるに、われわれの患者の教師は、独立と被害との二つの範疇しか知らない。彼のいわゆる独立なるものは、(独立か、被害という) 主知的反立の立場の自我中心的活動の結果にすぎない。彼は独立を感じることができないときは、直ちに被害をうけたと思って、苦しむのである」^(同上 100頁)。今や「自己自身のリズムにしたがうこの教師は、現実から疎外し、人々と「心のつながり」をもたぬ存在となるのである。「彼は、生徒達に対して、あたたかいもの、親密なるもの、個性的なものを全然もっていない。同胞とも振動し、その内奥の人間に接し、その中に入りこんで、それと一つであると感じる魂の琴線が、この教師から全く失われてしまった」^(同上 102頁)。この患者の在り方よりして、われわれは次のことを学ぶであろう、自己自身の要求とリズムを全き意味で生かしぬき、真の客観性に達するためには、「外界と同化し、その影響のもとに調和的に行動すること」が必要欠くべからざることなのである。すなわち真の独立性を樹立し真の自己を確立するためには、かえって社会との合一性・同調性が必要欠くべからざる契機となるのである。若い弁護士が「自分は法律を学ぶために自分の室に籠っている」と語ったとき、「法律を学ぶのは、法廷に限る」と語った老法律家の言をあげて、エマーソンは、「この規則は、文学にも適用される、もし文を作ろうと思うならば、人は街路において学ばねばならぬ」といって、学問・文学等のごとく、自己自身のリズムにしたがうこと多き分野においても、人は「人々の集まる広場」に出入しなくてはならぬと説いているので

ある (Society and Solitude, 1870, 戸川訳14頁)。

しかし、そうはいうものの、人が人々に同調しているだけであるならば、如何であろうか。躁鬱病者のごとく、同調性のみが支配的となり、「分裂性の因子を欠如し、心的生活が環境との不断の交互作用のみに還元される」に至れば、そこにはよしや「現実との生きた接触」が保たれているといったところで、その接触は「瞬間毎のものにすぎない」点的なものであって、その同調性は健全な人に見られる「充実して調和的な」同調性でなく、「歪められた同調性」la syntonie déformée にすぎない。点的に瞬間毎に「現実との接触」を保つにすぎない躁鬱病者は、その人格の統合的主体性に欠け、「彼は病的現象に還元され、躁病者は全くのおしやべりと動作であり、鬱病者はただ全く呻吟のみである」といわれる所以である。その限り、真に「現実と生きた接触」を保つ、全き意味の同調性の場は、深く「分裂性」と相即するのである。この点について、ミンコウスキーは、次のごとく書いている、「誰でも時々環境から遠ざかり、ただ一人でいたいという要求を感ずる。そして、自己自身の中から、活動と制作の力を汲み出そうとする、かように、われわれは自己自身の中に人格の最高の表現の源泉を見出すのであるが、しかし、だからといって、われわれは外部からの影響をことごとく丹念に排除しようとするであろうか。われわれは自己の上に自由に環境をはたらかせる。われわれは環境全体を抱擁したいとさえ思う。われわれは外界の要素を自己の内生活のつぼにとかしこんで、然るのちそれを人格活動の素材とするのである、われわれは環境から自己をひきはなすとはいいながら、環境との接触を保っているのである」(同上 95頁)。

しかし、かかる孤立化の教育的意義は、実存的な「例外者」のみに妥当するものではない。実は何人も一個の社会人として時あって自己を孤独の場において、しみじみと味わい、じっくり考え、自己の力とその限界を自覚することが教育的に必要なのである。この点で、エサートが成人教育の場において、「職業上の達成」 occupational achievement (職業上の専門的技術ととも人間関係の適正化) 「理解の体験」 experience of understanding (美と真理を理解し、また他人の見解に寛容であること) 「自治の体験」 experience of self-government (個人ならびに社会共通の問題を解決し、民主的に独立すること) 「緊密なつながりの体験」 experience of close fellowship (一しょに仕事に参加し、計画・実施・相談) とならんで、「時々孤独になる経験」 experience of intermittent solitude を深めることを説いていることは、まことに注目にあたいる (Paul Essert, Creative Leadership of Adult Education, 1951)。一刻もマス・コミの雑音からはなれ得ぬ近代人には、時あって自己一人の時間と沈黙を確保し、しみじみと自己の内外のことを考え、じっくり事物を味わい、自己の力と価値とその限界を知り、ことに自己をめぐる人間関係の場の力学とその意味を把握するとき、はじめて真の社会的態度も可能となるのである。孤独の社会教育的意味が説かれるにいたったことは、人間学的に根拠あることである。

まさに、孤立化の分裂的契機は、かえって「現実との生きた接触」を否定的創造的に深めるものとして、正常な人格に欠き得ぬものである。重ねてミンコウスキーによるならば、「外界と同

化する生命のうちに、次第に人格的飛躍があらわれ、われわれと外界との間に、分裂がおこる、われわれは、単に外界に同化し順応せんとするにとどまらず、なお一層われわれの個性を明瞭ならしめ、深奥の自我を表現し、外界に個性ある痕跡をのこし、自我と世界を対立せしめ、新しい何かを創造しようとする、かくてわれわれは世界と対立し、世界との接触が消失することを感ずる、人格的飛躍活動が力強く、個性的であれば、あるほど、自我と外界との対立は、著明となる云々」(同上_{147頁})。かく現実との接触の否定的分裂面において、統合的創造的な人間のはたらきがあらわれることは、エマーソンも見落していないのである、「世界の文化には、是非アルキメデス(Archimedes, ca. 287-212 BC.)のごとき人、ニュートン(Newton, I. 1643-1727)のごとき人が必要であるから、かかる人々をまもるために、自然は一種の乾燥した無愛想をもってする、かかる人々が善良な人物であって、ダンスにふけり、にぎやかな所や社交場に入出入していたならば、彼等の学問的業績は創造されなかったであろう」(上掲書_{6頁})。「ダンテ(Dante Alighieri, 1265-1321)ははなはだ近づくにくい人で、決して宴会に招かれることはなかった。ミケロアンジェロ(Michelangelo, 1475-1564)はつねに陰気で気むつかしかった。……コロンブス(Columbus, 1451-1506)は、孤島等を発見したが、それらのものはコロンブス自身ほど孤立してはいなかったのである、しかるにこれらの大人物は、みなその除外されるわけをよく知っていた、事実、彼等は孤独であったのであろうか、然り、たしかに彼等は孤独であった、しかし、ただ自然が彼等をしてその時代にあって世界を支配せしめるために用いたその脳の精力の量だけ、彼等の社会は狭められたのである」(同上_{8頁})。まさに学術・芸術等に生きぬく創造的才能や天才は、ある意味で分裂病・離人症の患者であるといわれるくらい、社会からはなれた、孤独な例外的存在であった。ペスタロッチーもまたその時の人と著しく異った他在性 *Andersein* をもった、独創的な例外者として孤独の道を歩みぬいたのであった。

しかし、人は分裂的孤独の場にいつまでもとどまることはできない。分裂して己自身の世界にこもり、環境から摂取したものをあたため、深め、創造的に豊かにすること自体が、社会にはたらきかけ、現実との生きた接触をより一層広く深くすることになるのである。「かくして、いわば分裂的傾向があらわれ、(自我と外界とは対立するが、)この対立には、一定の限界がある。飛躍活動は、(エラン)つねにそのもっとも広い意味において、制作として実を結ぶにいたる。この制作あるいは業績は、それが何らかの価値をもつかぎり、それが如何に革命的なものであろうとも、誰かに話しかけ、現実のうちに織り込まれて行く。制作はわれわれの手からはなれると、最初は周囲の世界と若干の衝突をもたらすことがあるが、やがて平衡がとりもどされ、生成の波はふたたび以前と同じく、力強く流れはじめる」(同上_{147頁})。かくて分裂的創造活動は、ふたたび同調的統一生命に流れこみ、より深い充実を汲みとるのである。分裂性と同調性の一上一下の周期性は、また活動と休息との交替でもある、既述のごとく、分裂病者の一本調子の反復的な、活動に真の意味の休息がないのに反し、自己自身のリズムにしたがって創造的活動をする健全な人間は、つねにその合の手としての深い休息において主客合一的生命の充実を味わうのである。「制作が完成

下程：現実性の原理

すると、弛緩が来る。外界との分裂が消失し、ふたたび外界と同化融合し、その中から新しい力を汲み取ろうとする。休息といっても、無活動状態でも、仕事の中絶でもなく、かえって内容の豊かな休息が来る、われわれは生命の流に浴し、それと一つであるという深い感じに満たされる。ついで、人格的飛躍活動がまた重ねて目醒め、現実の泉から汲みとった諸要素を自己のうちにおさめ、劇的な強さで、現実から超越し、新しい制作によって、また現実と融合しようとする」(同上_{148頁})。かくて「人格的飛躍活動の周期的循環」le cycle de l'activité personnelle という概念が導入され、分裂性と同調性、現実との対立と現実への合一、現実よりの超越と現実への復帰、活動と休息という循環こそ、「現実との生きた接触」の真実態を示すものとされるのである。これこそ自己自身の要求とリズムにしたがう活動に客観性をあたえるとともに、客観的現実には歴史的創造の豊かさをあたえる所以のものである。「かくして、人格的活動の周期的循環性は、われわれの精神的生活の存続する限り、無限にくりかえされる。われわれは、つねに前進せんとし、死さえも乗り越えようとする。完成された制作は、われわれの人格的生成において、それが将来の制作を準備し、いつかこれよりもすぐれた制作をつくり得るという希望をあたえる意味においてのみ、重要である。真善美とは、「よりよきもの」への前進可能性以外の何ものであろうか」(同上_{148頁})。かくて現実という大きな生命の奔流は、個人という多くの細流に分れることによりて、その創造の勢位を局め、再び元の母胎にかえり、「再び結合し、」より深い充実に達し、さらにまた分裂・再結合という過程をくりしかえつつ、一即多、多即一と無限に発展する。実に正常人として「現実との生きた接触」を保つということは、分裂性と同調性、自主性と社会性、主体性と客観性、活動と休息との一上一下の円環的周期性において、無限の創造性を発揮することにほかならない。トインビー Toynbee, A. が歴史的人物の生涯に「隠遁と復帰」のリズム的周期性を指摘した所以であろう。

次に、以上のごとき精神病学的人間学的分析から出てくる精神衛生学的人間学的問題は、またミンコウスキーによって、次のごとく記述されている、すなわち、分裂性と同調性との比例如何という問題である、「しからば、一方どの程度まで外的影響を自分の上にはたかせ、他方自己の独創性を全くするために、どの程度まで環境との絶縁をおしすすめるべきかという問題がおこって来る。しかし、これに対して、明確な解答をあたえることは、困難である。精神衛生の如何なる規則も、これを解くことはできない。生活体を統制する本質的要素は、概念化し得ない所以である。この難問を解くものは、生の非合理的因子であって、これは、³生との調和の感じ、le sentiment d'harmonie avec la vie と名付けられる。この問題は、各個人毎に解かれねばならない。これを解くに当っては、論理との一致ではなく、自己自身との一致、生との一致が求められねばならない」(同上_{96頁})。実に、分裂性と同調性との比例如何という実践的問題は、各人が代理不可能の主体として身をもって解かねばならぬものである。かかる「生との接触、生及び自己自身との一致」こそは、重大事件や葛藤に際しての決断を可能にするものであり、これによって、「限度と中庸の観念」を教えられると、ミンコウスキーも説くのであるが、独立性と社会性、分

裂性と同調性ととの比重例如何の問題は、俗にいう「出ず入らず」の平衡のとれた人間の実践の問題であるから、これは合理的比例の問題として数的にわり切れる問題ではなく、力動的実践的にそのときの全体的状況に即して身をもってその問題の解決にあたり、「なすことによって学ぶ」のほかなきものである。ここに、宇宙的生命の飛躍活動の尖端として、対象化されない「人格」の代理不可能的实践の歴史的意味もあるのである。実にかかる実践的主体の決断によって、歴史もつくられるのであるが、ここには、全体そのものによって今・此処に実現されて、「その時とその所によってよろしきにかなう、」アリストテレスのエピエイケイア *epieikeia*「その時と所と位によって理にかなう」中江藤樹の「権」の道も主客合一・自然法爾的に成り立つのである。実に「現実との生きた接触」においてのみ、「今・此処」に具体的に普遍の道を実現する実質的倫理も成り立つのであって、かかる人の道を唯今端的にめざすところに「現実性への教育」「生活教育」の本来の立場もあるのである。

11 自他のつながりの問題

以上、われわれは、内外環境間の接触を、自然（物質）の次元では、ホメオスタシス的つながりとして、生命の次元では、リビドー的つながりとして、意識の次元では、言語的つながりとして、客観的精神の次元では、社会的つながりとして、それぞれ究明して来たのであるが、今や最後の超越の次元において、あらゆる人間をこえて永遠の場において万人を包む窮極實在との宗教的つながりを究明しなくてはならぬのである。その道を開くために、さしあたっては、己自身の要求とリズムにしたがいつつも、客観性を実現することは、如何にして可能であるかという、上来の問題をひきつづき探求するとともに、窮極的には、人間が不安の主体であることを明かにした「現実性の原理」に対して、人間に窮極的な安心立命の悦びをあたえる「超越性の原理」を明かにすることになるであろう。

上述のごとく、宇宙的生命の場において、個体自我は身体を基底として内部環境を分裂的個別化的に立てるのであるが、かかる個我の統合的中心はまた宇宙的生命のエランとして、対象化を許さぬ *punctum saliens*（生々潑潑の尖端点）である。その限り、宇宙的生命から分裂的に独立し、ブーバーのいわゆる *Urdistanzierung*（原始離隔作用）において成り立つものが、一切を対象化する根源でありながら、それ自身は対象化されない主体として、シェーラーのいわゆる「人格」*Person*「精神」*Geist*である。ここに人間の本質のもっとも著しいものがあらわれるのである。人間の人間たる所以は、かく絶対に独立する人格として、他の人格を単に対象化された物としてのみあつかわず、同時にそれを対象化されぬ、人格としてみとめ得るところにある。もとより、食欲・性欲・権力欲の支配する現実世界においては、人間はいたるところで「物」として対象化せられ、ほとんど手段としてのみあつかわれるのがつねであるが、かかる現実世界を一步こえて「覚醒」するとき、人間は敵をも「人間」としてみとめ、その人格を尊重し得る可能性をもっている。ブーバーも説くごとく、動物は敵を敵としてみることをこえて、それを一個の

下程：現実性の原理

同類存在としてみとめ得ぬが、人間は他我を我に対立するものとして離隔的に立てるとともに、それを同類として、それと関係するのである。ここに、人間の根本的な在り方が自他の離接的統一である所以があるのである。

ところで、対象化できぬ「人格」は、それが「独立的」「離隔的」である限りは、ライプニッツ(Leibniz, G. W., 1646-1716)のいわゆる「窓をもたぬ单子」である。それが「関係に入る」ことは、如何にして可能であろうか。もとより窓なき单子として、それが自足性をもっていると考えれば、ライプニッツの考えたごとく、神によって予定調和的にすべてがきめられていない限り、单子間の調和統一はあり得ない。ライプニッツでは、単子は、同時に正確に時を合わせてねじをまかれた二つの時計のごとく、それ自身内から発展して、他から影響もうけず、他に影響することもなく、相互に対応しているのである。そこには、相互作用はなく、予定調和があるだけである。したがって、そこには、極微知覚から知覚へ、知覚から統覚へと、自己明化の度が連続的に高まる展開があるだけで、自他の全人格的なはたらきあいによりて、死して蘇り、暗より光に入るような、場の根源的更新、あるいは場の全面的再組織はないのである。かかる単子的立場の「連続教育学」Stetigkeits- pädagogik では、自他の「出あい」Begegnung による「覚醒」Erweckung などあり得べくもないのであろう。

もともと、単子は、ライプニッツも説くごとく、「全宇宙をそれぞれの角度から映し出す」ものである。その限り、単子は角度をかえて一なるものを表現するものとして、本質的には等質であり、平等である。単子論的自我は、平等である。近代における自我の自覚は、人格の平等性の自覚であった。ところで、人間が平等性の自覚に達したのは、古くはギリシヤ、ローマの社会、近くは近代社会におけるごとく、人口が多くて、移動性が高く、文化の交通がしげく行われる社会においてであった。そこでは、多くの社会が封鎖的環境節的統一をこえて交通し、差別・分化の面とともに、共通・統合の面が自覚にもたらされ、人々は代理不可能の権利の主体として平等の自覚に達するのである。しかし人格は同一の権利の主体として、平等であるという自覚は、単子論的自然法的自我の立場である。それは、永遠なる予定調和的全体の表現にほかならない。現実的な自我は、かかる合理主義的立場をはみ出ている。ケルケゴールが語るごとく、現実性は、概念・悟性・思弁の外に立つ個体的なるものである。「個体的なもののみ、現実的である」とは、彼の反ヘーゲル的哲学の核心をなすものである。人間は、もとよりその「社会の型」social pattern によって規定される面をもっている。人格の平等思想も、社会思想史的には、近代社会の型にほかならないが、本来の、窮極的な意味での人格は、「社会の型」のみでつくされない個性的なものであるが故に、それは対象化されぬ「人格」なのである。「社会の型」のみでつくされるものであるならば、それは対象されつくされる「物」にすぎない。かくて、「人格」は対象化されつくされぬ主体として、単なる平等性・普遍性をこえて、絶対に個別的なる独立者であるが、それはまたライプニッツ的に単に明化の度の差をもつにすぎぬような自足的完結者ではない。自我は「自己自身になるもの」である。自己は自己生成 Selbstwerdung そのものである。

ところで、自己が自己になるのは、現実的に他我に「出会う」ことによってである。自己が自己（人格）にはるのは、他我との「出会い」「ぶっつきり」の場においてであって、窓をもたぬ単子の予定調和の場においてではない。自己の定立は、自己の根柢の自覚をふくまねばならない。自己の根柢が自覚されぬ限り、自我は空しく夢幻界や世間に漂っているにすぎない。自我は他我に出会うことによりて、自他共通の場において自己の根柢を自覚する。そこに自我の根源的覚醒が可能となるのである。かく自他は、その「出あい」において、相互的に「覚醒」し、その根柢を自覚し、相互に己の実在性を高めるのである。「人間は、一人の人格に出会うことによって、人間となる。一人の『汝』に出会うことによってのみ、人間は自分が『我』であることを体得する。全宇宙において、他の如何なるものもかかる経験をあたえ得ない。」とティリヒが語る所以である（Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, S. 80）。自他は、相互の出会いによって我となるのである。ブーバーもまた他我が私に対して、また私ともに我となること（*Selbstwertung-für-mich, Selbstwertung mit mir*を説いているが（op. cit, S. 36）、我もまた他我に対し、他我とともに我となるのであって、そこに自他の相互受容、相互肯定、相互確認 *Gegenseitigkeit der Akzeptation, der Bejahung und Bestätigung*（op. cit. ebenda）が成り立つのである。かかる相互の生きたはたらきあいが行われなくなると、我も汝も、人格たることをやめて、物化し、es（それ）に墮ちてしまうのである。自他がお互いにその生きたはたらきあいにおいて、各々の主体性を根源的に覚醒させられるところに、ブーバーのいわゆる「十分なる現前化」*die volle Vergegenwärtigung*（op. cit. S. 35）も成り立ち、ここに「人間の最も内面的なる成長」も可能となるのである。実に対象化できぬ「人格」としての人間の自我の根源的な定立・確認・充実は、自他の「出あい」による啐啄同機的な相互覚醒において成り立つのであるが、人間はそれ際他我に出会うとともに、それとともに、またそれ以上に「自己自身に出会うこと」が根源的に重大な意味をもっているのである。ここに、精神の次元におけるもっとも深い意味の「現実との生きた接触」の場が開けるのである。その際、人間は、他我につながるとともに、それ以上に先ず「自己自身」につながらねばならぬのである。

実は、人間のもっとも致命的な在り方は、自己が自己によそよそしきものとなり、いわゆる自己疎外的になることである。ケルゲゴールが鋭く描いたごとく、「自己こそは、世の中でもっとも問題にされることの少ないものである。そして人々がそれをもっているということを気づかされるならば、自己くらい危険なものはないのである。自己を喪失するという最大の危険は、世間では全く何でもないかのように、実に静かにおこって行くのである。それ以外の喪失となると、腕一本、足一本、五ターレル、妻等々がなくなろうものなら、それを痛切に感ずるのであるが。」

（Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, übersetzt von E. Hirsch, S. 29）自己喪失とは、「自己」という我にもっとも近き現実との「生きた接触」を失うことにほかならない。「現実との生きた接触」とは、先ず第一に「私の我自身との生きた接触」*le contact vital avec mon soi-même*でなくてはならない。それなのに、自己くらい自己という現実と生きたつながりをも

たないものはないのである。自己くらい現実的なものはないのに、自己くらい非現実的になるものもない。また自己くらい我身に近いものはないで、しかも我身に遠いものはないのである。もともと、現実、実在、または真実といわれるものは、内外一如のまことではなくてはならない。それなのに、自己くらい、表裏分裂し、前面 *façade* と内面とが対立する状況にあるものは、稀である。表裏分裂し、内外扞格するところ、我はいわゆるお面をかむり、つねに防禦機制 *defense-mechanism* をもって「自己自身をもあざむいて」、自己自身ではなくなっているのである。ここに、我自身が我によそよしくなり、かく我が我より疎外するということは、我というものが「自己自身への関係」をふくみ、それが歪められ、うすれ行くことを意味する。実に「自己自身への関係」をふくみ、「自己自身との生きたつながり」をもつところに、人間がいわゆる精神である所以があるのである。実に「死に至る病」が次のごとく書きおこされる所以であろう。「人間は精神である。ところで、精神とは何であるか。精神は自己である。しかし自己とは何であるか。自己とは、自己自身にかかわる関係である、換言すれば、関係には、その関係が自己自身にかかわるといふことがふくまれている。それで自己なるものは、単なる関係ではなく、関係が自己自身にかかわるといふことである。」(op. cit. S. 8) 「自己とは、自己自身に対する関係 *das Verhältnis zu sich selbst* である。」(S. 13)

しからば、かくのごとくもっとも端的直截な「現実との生きた接触」が「自己自身への関係」において成立するところに、精神の次元著しいの特色があるとすれば、「自己自身への関係」は如何なる現象学的在り方をもつであろうか。自己自身への関係は、遠近・親疎・正反のパースペクティブをもっている。すなわち、いろいろ感じたり経験していても、「まるで他人のもののように」自己自身を感じている。「自己自身への関係」は、遠く疎なるつながりにほかならない (*Romoteness from his own feelings and experiences*)。次には、防禦的な「自己自身への関係」である。ここでは、表裏・内外の分裂・対立が自己の経験の場を曇りあるものとし、不透明にしている。すなわち自己は「お面」をかむり、「表裏関をかざり」*to maintain facade*、「偽わりの前面」*false front* の背後には、それと反対の感情・意志・思考がはたらいっている。そこでは、自己はあたかも自分自身ではないような仕方で行動し *to act as though I were something that I am not*。いわゆる防禦機制 *defensive mechanism* がつよくはたらき、コンプレックス(ひげ目)が支配的となり、自己自身のうちにはたらく情意活動に率直公明 *open* でなくなり、自己自身の正直な気持を抑圧している。第三には、それが昂ずると、かかる自己のうちの分裂が自己中毒症をおこし、ついにはその心のつりあいを全面的にくつがえすところ、人格の中心が不安そのものの渦巻となれば、我と我を敵とするにいたり、「汝の敵は汝自身である」*Your enemy is yourself*。とも「汝は汝と戦っている」*You are at war with yourself*。ともいわれるような葛藤の状況となる。以上、疎隔・防禦・葛藤の状況においては、自己は、自己自身を受け容れていないのである。すなわちそこでは、いわゆる自己受容 *self-acceptance* が行われていないままに、²「自分の」情意・思考・行動が自分自身のものでなくなり、自己は内

外分裂し、本来の自己ではなく、自己の亡霊がさまよっているのである。ここに、ケルケゴール的にいえば、人間の絶望的状况があるのである。「自己が自己自身にならぬ限り、自己は自身ではないのである。しかして自己が自己自身でないということが、まさに絶望なのである」(op. cit. S. 26)。もともと人間はいわば永遠の次元からして、「自己自身となること」「自己本来の面目に生きること」を全くするようにつくられているのである。「如何なる人間も根源的に本来の自己自身になるようにつくられている」(op. cit. S. 30)。かくつくられている以上、本来的自己になり、人間の心の本体としての悦びに参じなくてはならぬのに、その反対に、本来的自己になれぬままに悩みの渦の中で絶望するということに、正反・明暗・悲喜の渦巻く人間の最大の逆説的二重性があるのである。その根源は、自己は自己自身を受容せねばならぬのに、自己自身を受容し得ぬという逆説性にあるのである。

しからば、かかる疎隔・防禦・葛藤・絶望の方向とは逆の方向を迎えれば、如何であろうか。その方向は、「自己自身との生きた接触」を深める方向にはかならない。その第一は、自己が自己自身に出会うために、今まで自己に属しながら、自己に疎遠なるものとして捨ておかれた自己の情意・生活等に対して交通を開くことにはかならない。カール・ロジャス(Carl Rogers)のいわゆる「自己自身の内からの交通」communication from within himself が開かれ、自己のあらゆる部分経験が「自己に属するもの」「自己のもの」として「覚知」されて、「自己覚知」self-awareness の場におかれねばならない。自己は自己のあらゆる経験(悲しみ・怒り・おそれ・おどろき・悦び等々)を覚知するために、自己は何より先ず自己自身に耳を傾け to listen to himself ねばならない。「行の時は、行の処を看取せよ、坐の時は、坐の処を看取せよ、臥の時は、臥の処を看取せよ、見聞の時は、見聞の処を看取せよ、覚知の時は、覚知の処を看取せよ、喜の時は、喜の処を看取せよ、愼の時は、愼の処を看取せよ云々」と「古人苦口叮嚀の垂誡」が説かれる所以である(夢窓国師夢中間答集)。かく自己自身のものをまともに受けとめ(正受)、受け容れるとき、「今や自分はまさしく自分自身を経験しつつある」Now I find myself just experiencing myself. という状況において、自己は「お面」「表面のつくろい」「防禦機制」の固い殻から脱出し、次第に自己自身に対して透明となり、率直公明となり、赤肉団上一無位の真人として、立つのである。このとき、いわゆる正念正受の境地において、人は自己自身を受容するのである。かかる自己受容ができぬところに、心のつりあいを失うままに、精神病・犯罪・自殺、さらにはあらゆる種類の逃避主義がはじまるのである。それに反し、自己受容という基盤こそは、自分自身の仕事に打ちこみ、よく自分と仕事とが一となり、自己自身のもちまえを十分に生かすことによって「自己自身となる」自己実現の道を開くとともに、さらには、次にのべるごとく、他の人々との心のつながりを可能にし、他人を受容する愛の道をもあわせ開くのである。ここに「自己自身との生きた接触」の根源的な在り方としての「自己受容」の全人教育的意義もあるのである。この点を究明した点で、ロジャスの「来談者中心のカウンセリング」client-centered counseling の人間学的教育学的意味は、すこぶる重大である。

下 程 : 現 実 性 の 原 理

きずつき易く、心の平衡を失って悩む来談者に対して治療者として相対するカウンセラーは、何よりも先ず来談者自身を代理不可能の成長の主体としてみとめ、彼自身のうちに「自己を實現せんとする根本的傾向」actualizing tendency または自律的独立性のめざめて来る可能性を前提しつつ、それをあたため、それをのぼす場をつくろうとする。その限りカウンセラーはあくまで触媒的役割をはたそうとするのである。かかる役割をはたすために、カウンセラー（治療者）は、少なくともそのカウンセリングの場において、第一に、自己受容のできる人間として、表裏扨格の防禦機制の「お面」をぬぎすて、自己の像と自己のあるがままの姿との合同性 congruence, 真実性 genuineness, または、透明性 transparentness を我身に具現していなくてはならない。その点で、胡散くさい人間は、治療者として第一の資格に欠ける者である。第二に、カウンセラーは、来談者に対する情緒的好悪をこえて、「無条件的な、積極的関心」unconditional positive regard をもたねばならない。これは、「来談者の中に在るものに対するあたたかな、積極的な、そして受容的な態度」a warm, positive and acceptant attitude toward what is in the client (Rogers, C., On becoming a person, p. 62) とも、「かくしだてとか評価をぬぎにして、あふれ出る、積極的な感情」An outgoing positive feeling without reservations, without evaluations ともいわれるものであるが (op. cit. p. 62), そこには、来談者の「人格の中心」the core of the person をあたたかく包んで、自づと自己本来のものが動き出すような雰囲気がかもし出されること、あたかも春の陽が木の間からあたたかく光と熱を投げかける森の中[■]でうけるごとき感じにつつまれる場合にたとえられるのである。とはいえ、治療者は、来談者にいわゆる同情 sympathy をよせるあまり、その悲しみ・怒り・おそれ等に情緒的にまきこまれては、来談者の心のしこりを増大するだけで、治療効果は期待すべくもないのである。ここに治療者は、来談者の悲しみ・怒り等を「あたかも」as if 自分自身のものであるかのように、受けとめ正受するが、あくまで自分自身は自分の脚下をふみしめて立たねばならない。かく「自分自身の同一性の離隔さを失わず」without losing the separateness of his own identity 来談者を「あるがままに離隔した人格として受け容れる」to accept a separate person as he is といわれるごとき態度が、第三条件として要求される「共感的理解」empathetic understanding である。ここでは、自他ともあるがままのすがたで、いわば赤裸のままことで相対する人格相互の「和して同ぜざる」はたらきあいがあるのである。カウンセラーは、先ず第一に自己自身に耳をかたむけ、自己受容的になるほど、自己合同となり、真実となる。こうした条件が、来談者自身が自分自身に耳を傾け、自己受容的になる場をつくるのである。「治療者は、真実であり genuine, その背後に何等防禦的なお面など秘めていないで、自分が根源的にあるがままに経験しつつある感情をもって、来談者に会うのである。」(op. cit. p. 185) すなわち、治療者があるがままの自己に生き、自己自身であるように自己受容ができるとき、相手を単に外からいろいろとさばいたり、評価するのではなく、「相手自身の枠組」his own frame of reference において、または「それ自身の権利において」in his own right において受容すること

ができるのである。かかる態度で受容されると、来談者自身がはじめて「自己自身に耳を傾ける」ようになり、「自己自身との生きた接触」をもち、「これが私のものだ」 This is mine. とし、自己自身の情意・行動等を受け容れ、自分自身に対して正直になれるようになる。そうになると、如何に世間的標準から評価されるにしろ、如何なる人間性の動きも赤裸あるがままの人間性のあらわれとして、人間性一般の場においてひとしき市民権をもつという覚知に達し、今まで彼を表裏分裂させていた「お面」を自からはたきおとして、自己自身に対して透明となり、あるがままの自分に直面し、本来の自己となる道を歩みはじめるのである。すなわち、治療者または我の内外一如の合同性・真実性・透明性は、来談者のそれらをよびおこし、ここに我の自己受容は「無条件な、積極的好意」と「共感的態度」の場をつくり、それにおいて、他（汝）の自己受容をよびおこし、ここに自他は相互に受容し、本来の自己にめざめ行くのである。ここに「人格になる」道があり、自他相会するところを開ける「精神として自覚する」道があるのである。自分が代理不可能な人格になることと汝がかかる人格となることは、啖啄同様の相い呼び、相い応ずるのである。「もし私が透明的に私自身となり、来談者との関係において私が感じる通りであるならば、私が私自身であること、また私が感じることは、十分治療をなすといわれる。そうになると、おそらく、来談者は自分自身となり、へだてかくすこともなくなり、おそれることもなくなるであろう。」(op. cit. p. 67)ここに自己自身に耳を傾け、自己自身に整合的となり、自己受容的になるほど、相手を受け容れるようになり、自他の間にますます交通がひらけるのである (op. cit. p. 342)。かく自他の間に「生きた接触」の場がひらけ、来談者が「自分自身の権利に住する独立人格として受容される」と、来談者は自分自身の足で立ち上り、「ますます一定の方向に動き出すようになる。」いわゆる「自己実現の傾向」である。すなわち自己実現の方向に積極的、建設的に動くとともに、社会化 socialization の方向に動き出すのである (op. cit. p. 16)。ここであくまで、大切なのは、自他ともに自己自身に耳を傾けるとともに、お互に相手に深く耳をかたむけ聴くという態度である。ここにロジアスの共鳴的理解が成り立つのであるが、これを包むものは、自他の人格表面的現象的属性をこえて、人格をその核心そのもので生かす愛の心である。自他があるがままの人格として、それ自身の権利において、理解しみとめることは、愛における正義であるといわれるが、ティリヒはまた次のごとく説いている、「人格と人格との出会いにおいて何が正しいかを知るために、愛は耳を傾ける (Love listens) ののである。耳を傾けることは、愛の第一の課題である。相互に耳を傾け聴くことなしには、如何なる人間関係もあり得ないし、ことに親密な人間関係はあり得ない」 (Tillich, Love, Power and justice, p. 84)。かくティリヒが「耳を傾けて聴く愛」を説くことは、ロジアスの「共感的理解」に相通ずる何かをもっているが、かかる自他がそれ自身の権利において独立人格として受容される時、自他ともにそのもちまえを青色青光赤色赤光的に生かす「十全にはたらく人格」fully functioning person となるのである。これが相互に「人格になる」道である。ここに、来談者は今までと異って「他の個人をより一層実在的なものとして、また、より一層受容的に知

覚する」He perceives other individuals with more realism and more acceptance. 来談者が治療者を共感的であるとともに、実在的または真実であるとするにつれて、来談者はますます「十全にはたらく人格」に近づく「自己、他人、環境に対して、より一層実在的な関係」more realistic relationship to self, others, and the environment (op. cit. p. 66)をもつのである。かく先ず「自己自身との生きた接触」をもち、自己自身となるとき、人は他人が「その人自身との生きた接触」をもち、自己自身になれるように、助けることにより、教育的治療的な触媒機能を発揮し得るのである。その反対に、己自身との生きたつながりを失えば、他人とのつながりをも失い、精神分裂症的に「生ける屍」となるのである。自己受容と他人受容とは根源的に直互補足的である。この点では、佐藤一斉とともに「己を喪えば、ここに人を喪う」というべきであろう（言志録₁₂₀）。まさに正念正受にしてよく自己受容に徹し得ることは、自他一切を貫く宇宙的限定の「今・此処」におけるカイロスの大用現前というべきである。まことに奇事なことといえば、百丈とともに「独坐大雄峯」というのほかはなく、真の現実との絶対的な生きた接触の場の風光は、雲門のいわゆる「日々是好日」というのほかはないのである。まさに正念正受にして自然法爾なのである。

12 絶対的なつながりの場

しかしながら、究極的に「自己自身との生きた接触」または「自己自身との出会い」を可能ならしめるものは、何であろうか。すでにロジアスによるも、来談者が治療の進展とともに「自己自身にならんとする雄々しくも深刻な戦い」をみると、治療者は切々と迫る畏れを覚え、そこに自他を貫く深い人間の「共通性」が生きていることがみとめられるのである(op. cit. p. 82)。ここには、自他をこえて包む超越的な何ものかが自他の自己受容を単に主観的独善的なものとしないうで、根拠あるものとして浄化し、是とするのである。自他をこえて一切を一如の光のもとに照し出す超越的现实性の場こそは、「自己の自己に対する出あい」「自己自身との生きた接触」を根拠付け、自己受容を単なる自己中心的なものからきよめ、自己愛をトマス・アクナス的に聖化するのである。実に、自己受容といい、愛といい、力といい、正義といい、如何なる徳目も人間の地平に止まる限りは、つねに人間的な汚濁をとめない、ニーバー-Niebuhr, R. のいわゆる「イデオロギー的汚点」、テイリヒの「胡散くささ」ambiguity を免れざるものである。かかるものを超えしめるものは、一切の人間を一如の光のもとに包む超越的な愛としていわゆるアガペー-agapēのみである(この点については、原田博士古稀記念論文集所収、拙稿「離接量の教育人間学的構造」参照)。この点を明確に説くのは、テイリヒである。「アガペーは愛の胡散くささを克服する。神の精神的力 spiritual power は力の胡散くささを克服する。恩寵は正義の胡散くささを克服する。このことは、ただに人間の(他の)人間に対する出会いについて、真実であるばかりでなく、また人間の自己自身との出会い(the encounter of man with himself)においても、真実である。人間は、ただ自分が受容されている場合のみに、自己受容の資格において

自己自身を愛し得るのである。そうでないと、自己受容などといったところで、それは自己満足と無法な恣意にすぎない。ただ「上からの愛」(アガペー)の光と力とにおいてのみ、人間は自己自身を愛し得るのである云々」(op. cit. p. 121-122)。もともと、自己受容と他人受容とが相互誘発的に成り立ってこそ、各人の「もちまえ」と「つながり」とを十分に生かし、生きる「よろこび」に達せしめる全人教育も可能となるのであるが、かかる立場は、ひとり自他ともに一如の光に包みて、各人を代理不可能の一人子と見る「一子地」(涅槃経)の大慈大悲の場によってのみ、その最後の根柢があたえられるのである。ここに、代理不可能の主体として自他は、共通な根柢において「同行」として、相会し、相互に結ばれ、そこから充されるのである。対象化できぬ人格としての自他は、各々己の根柢につきぬけることによって、一如の光の場にかえり、そこから自他一如の生命の泉をくみとることによって、ともに充され、ともに自己となるのである。ここに、自他ともに、「如何なる運命にもたえて、あるがままの現実をうけとめて生きん」とする正念正受の場において、運命愛 *amor fati* に住するのである。運命愛は、あらゆる運命を正受して、自己を根源的に受容するとともに、自他を貫く一如の絶対現実に生きたつながりをもつがゆえに、単なる主観主義的独善性をこえて、自然法爾的に大用現前するものである。かかる場において、運命愛が成り立つ故に、それは、あるがままの現実と生きた接触をたもちつつ、大地をふみしめて生きぬティリビのいわゆる「存在への勇氣」*der Mut zum Sein* である。ここでは、現実を正受するわがはたらきは、自他をこえる超越的な一如の光によって照され、回向されているのである。そこには、自己のすべてをあげて生きる正念正受の行が絶対的超越的な大慈大悲の光によりて隅なく照し出され、その刻々は限りなく深い悦びにみだされている。これまで「現実性の原理」に支配されて、たえず心にしこりをつくり、不安におののいていた人間は、今や「超越性の原理」によって、代理不可能の主体としての自他を「同行」として包む一子地の大慈大悲の光のもとに光被せられ、絶対愛の絶対行に生きる心のはりにみちて、心の本体としてのよろこびに参ずるのである。(近刊拙著「教育と宗教」参照)

如何なる運命にもたえて生きぬく主体として、自他とも同行として自他とともに一子地の場に生きることは、もともと個別我として分裂したものが「再び結ばれて」その根源的生命と一となり、自他ともに生かす宇宙的生命のはたらきそのものに帰入して、一切の生命に光と熱をあたえる太陽と行を共にし、一切を光にする絶対愛の絶対行に終始することを意味する。ここに、自他の二元的対立により、己を是とし他を非とするごとき自己中心的相対行の立場をこえて、自他とともに生かす絶対的行道に生きぬく場が開闢される。二宮尊徳がその究極の悟得を「己が住居をここに定めて昼夜あり、日月とともに輪廻すれば、昼夜なし」と書きとめた所以である。かかる境地においては、人間は絶対的實在そのものに帰入し、絶対者との生きたつながりに生きるのである。ここに、人は己をこえたものと生きた接触をたもつのである。かくして、絶対的現実と絶対的な接触に生きる絶対的個体が歴史をつくる主体となるのである。かかる個体は絶対の個体として絶対的に独立する「原始離隔作用」に生きるとともに、同時にそれは自他ともに一如の生命

下程：現実性の原理

につながるものとして「絶対的なつながり」の場に帰入している。ここにあらわれるものは、各個が青色青光赤色赤光的に自己本来の面目に生きる代理不可能の主体として離れて独立するとともに、一如の光において相互につながり接する離接的人倫統一の場である。これが一切の人間を己の子として生かす神の愛の場としての超越界を原型とする人倫界の光景である。かかる絶対現実と生きた接触をたもつものが、超越的次元における「現実との生きた接触」の在り方にほかならない。かかる絶対現実との絶対的接触は、人格のもっとも深い根柢における、代理不可能な自覚として、教育学的には、究極的な意味における「覚醒」にほかならない。

かく「絶対的なつながり」の場において、代理不可能な主体としての各人が自己自身に覚めるとき、一人の問題は万人の問題であることが覚知せられるのである。このことは、各人がその「もちまえ」を生かしつつ、相互に深くつながるよき家庭において、その成員の一人の問題が他の全成員の問題として取り上げられ取り組まれることから、理解されるであろう。ここに、各人の「もちまえ」を生かしつつ深くつながる離接的人倫統一の場こそは、人々の「共通の問題」または「公共の問題」を全き意味で成り立たせる根柢にほかならぬことが知られるであろう。代理不可能の独立人格がそれぞれのもちまえを生かしつつ、相互につながり、協力して、社会の共通・公共の問題を解決する教育こそは、実に社会という生きた現実と深くつながる教育として、近代教育において特に重大な意味と役割をはたしつつあるのである。いわゆる社会的知性の教育である。かくて、自己自身のリズムにしたがって自己の「もちまえ」を生かし、デルタイのいわゆる「自己自身の満足」die Befriedigung für sich を覚える独立人格が、深く相互につながりつつ、またデルタイのいわゆる「全体のための利益」der Nutzen für das Ganze に貢献するために、社会の問題を解決するところに、生きる「よろこび」を覚える全人教育はいわば社会的知性の教育に焦点を結ぶといわれるのである。万物一体にして万人相即、絶対的な人間のつながりの自覚に達した二宮尊徳の教育と実践は、社会の問題を解決することを中心として展開されている。ことことは、現実との生きた接触を中心とする生活教育の日本の展開として教育史的に注目すべきことといわれようが、絶対的なつながりそのものとしての絶対現実との生きた接触こそは、超越即現実として、自然法爾にして正受正念の場にほかならない。