

実存分析の人間像

山 田 武 人

1

教育の個々の営みの一切は、たとえ当の教育者にその意識が全く無かったにしても、常に既に或る何らかの特定の人間像に基づいて行われているのである。しかし、我々の教育行為の基礎にあってこれを支えているその意識的乃至無意識的な人間像は、果して真の人間教育にふさわしい「本質的に人間的な実存の像」¹⁾といえるものであろうか？ もし自らの日々の教育実践を支えているその人間像が、活ける実際の人間存在とはかけはなれた歪んだ像であったならば、その教育実践は、たとえいかに正しいものであろうとも遂に破綻を来さざるを得ないであろう。かくして人間像の問題は、教育実践にとっても、決して単なる観念的な次元の問題ではなく、むしろ、自らの教育行為に直接跳ね返ってくる極めて現実的な問題なのである。しかし現代ほどに一面的な歪んだ人間像が横行するなかでは、現実の人間存在に適った真の人間像を提示することは至難の業であろう。本稿においては我々は一応、Frankl, V. E. の実存分析の人間像を取り上げ、これを手がかりとしてこの問題を考えていくこととしたい。

人間存在の一面的な偏った考察様式の典型的な一例として、我々はまず、「人間とは遺伝と環境の産物にはかならない」とする人間観を取り上げてみよう。結局一体何がかような人間観の本質なのであろうか？ 実存分析はその本質を、「在るものの在ることは認めているが、しかしその在るものの意味は否認する」²⁾ということのうちにみ、そのような立場をニヒリズムと名付けている。かようなニヒリズムにおいては、現実とは、かれこれの考察様式がその都度その現実をそこへと還元していくところの、あるいは、その現実をそこから導出するところの——ただそのものみに過ぎないとされるのである。現実がその都度如何なる部分事象へと還元されるか、乃至如何なる部分事象からその都度演繹されるかに応じて、ニヒリズムは概して三つの形式において現われる。身体的現実へと還元が為された場合には「生理学主義」が、心理的現実へと為された場合には「心理学主義」が、社会的現実へと為された場合には「社会学主義」が、各々現われてくるのである³⁾。どのみちいずれの場合においても、活きた現実そのものは、各々の個別科学領域においてその都度見出される諸事実の単なる結果、乃至産物へと貶められているのである。

これらのニヒリズムは、世界を観るときに自らの視点を各々一つの存在層へと限定しているのである。しかしニヒリズムはその際、「志向性」(Intentionalität)がそのうちにおいてはじめて明るみに出て来うる存在——すなわち「精神的存在」(das geistige Sein)を無視するのである。けれども、この存在を共に顧慮してこそはじめて、現実の存在の有意味性が明らかになるのである。今、ニヒリズムの一形態としての「心理学主義」における人間存在の観方を問題にしてみよう。人間存在における根源的なもの、人間としての人間、即ち人間そのものとしての主体的人格は、心理学主義によって「物件化」(versachlichen)され対象化される。精神的実存の主体的自

律性は「心的装置」の自動性の次元へと還元される。しかし実存は物件の次元からの考察様式によっては決して捉えられない。それは科学的考察の対象として残りなく究め尽されることは決してないのであって、常にその考察の到達点からその都度抜け出ていきつつ、眼前に見出され確認されうる一切的事実的なものの背後に、終始主体として存し続けるのである。ところで心理学主義によって対象化されるのは精神的実存的人格だけなのではない。それは同時に、この精神的人格によって担われているところの精神的行為をも同じく対象化するのである。しかしながら、精神的行為はその本性上「志向的」なものなのである。それは即ち、心理学主義によって対象化され自足視されるところのかの精神的行為の側でも、この行為が志向的に向けられているところの対象を有しているということにはかならない。この行為自体の持つ対象——即ち客観的な価値——を、心理学主義は、この行為自体を対象化し自足視することによって忘却し去ってしまうのである。かくみると、心理学主義は活ける現実を前にしながら、その「精神」に対しても、その「価値」に対しても、同様に盲目だといえよう。それは主体的なるものを対象化する一方、それによって同時に客観的なものを主観化している。かくして心理学主義は、精神的なものに対して、二重に誤りを犯しているのである。即ちそれは精神的人格の「実存性」(Existentialität)の無視によって所謂「主観的精神」に対して、そしてまた他方、精神的行為の「志向性」(Intentionalität)を見落すことによって所謂「客観的精神」に対して、誤りを犯しているのである⁴⁾。これらはしかし人間存在の活ける現実を解釈する際の致命的な過ちなのである。我々は人間存在の真の理解を可能ならしめるために、これらの過ちに対して、一方では「実存」の自覚を、して他方では「意味」と「価値」の世界への顧慮を要請せねばならぬのである。「意味」(ロゴス)と「実存」とは元来密接不可分のものなのであるが、我々は以下、「人間像」を問題としている本稿においては、主としてこのうちの「実存」乃至「主観的精神」の側面を取り上げて論じていくこととする⁵⁾。

2

実存とは、或る一つの存在様式、即ち人間に、そして人間という種の中に固有な、独自の存在様式のことである。それは「外に出で立つ」(ek-sistieren)という脱自的な在り方——自己そのものとしての自己が、心身の事実性の次元から、精神的人格の次元へと出で立ち、そこから改めて心身有機体としての自己自身へとかかわってゆくという在り方である。そしてかように自己を離脱し、そこから距離を取るとき、人間は同時に、自己を超えた意味と価値の世界へと開かれていくのである。

実存分析においては、実存の主要なものとして、精神性、自由、責任性の三つが挙げられる。まず人間の精神性について考えてみる。人間の生理学的及び心理学的な次元は、たしかに人間にとって必須不可欠の次元ではあるが、しかしそれらは同時に動物の属性でもある。故にそれらは決して人間を人間として解釈する際の決定的な次元ではありえない。しかし人間の精神的な次元は、まさに人間の中に固有なものが故に、人間存在の全体的な把握のためには決して見逃してはならぬ次元なのである⁶⁾。精神は科学的に究明され得る存在者とは根本的に相異なった在り方をする。それは科学によって認識されうる如何なるものからも導出され得ず、またそこへ還元もされない、或る独自の「根源現象」(Ur-phänomen)なのである。かかるものとしてそれは、生理的

な、あるいは心理的な、あるいはまた社会的な如何なる状況の下にあっても、なおそれを超えて在り得る。それは強制収容所によっても、「精神病」によっても、さらにまた、脳白質切断術によってもすらも、傷つけられることも奪われることもなく厳存しているのである。

精神の現実、超越の対象界に向けて事実的自己を不断に超え出づるそのはたらきそのものにある。精神はまさしくただ超存のはたらきとしてのみ、現に生きて存し得るものなのである。その限りそれは必然的に、自己に関して無意識的たらざるを得ない。精神は何らかの客観的な対象に向けられきったものとして、その本性上、活ける自らを、反省的意識によってその活けるがままにさながらに捉えることは、元来できないのである。「精神が完全に根源的であり、完全に自己自身であるその場所において、精神は自己自身に関して無意識なのである」⁷⁾。“Existenz”-analyse でいうかかろ無意識は、あくまでも精神の実存的人格な存在領域に属する。それは決して“Psycho”-analyse でいうところのかの衝動的、エス的な無意識ではない。これら二つは共に無意識ではあるが、しかし存在論的には根本的に異質のものなのである⁸⁾。メダルト・ボスは、衝動と精神とを、公約数のない二現象とよんだが、フロイトはこれら二つのものの「存在論的な間隙」を忘却し、この無意識の内容を著しく貶めて解釈したのである。

精神はたしかに非反省的無意識的であり、またそうあらねば本来のたりえないのであるが、しかしそれは前本来的な可能態として無意識的な状態にあることもある。即ち未だ真の意味で人間的ならざる頽落態にある無自覚的精神がそれである。しかし、シェラーもいうごとく、人間は動物以上でない場合は——その独自の精神性と意味への意志の故に——まさしく動物以下でしかあり得ぬ存在なのである。単なる可能態のままに自らに無意識なる精神は、必然的に神経症的な在り方に陥らざるを得ない。それ故我々は、かかる無自覚的な精神をして、とにかくまず、己れを自由にして責任ある存在として自覚させ、自らをそのようなものとして可能な限り意識しつつ行動せしめねばならぬのである。しかしながら既に示したように、精神の本来の姿は自らを意識せざるものなのであって、我を忘れることを知らぬ自己観察的反省過剩的精神は、結局真の意味で自己と成ることはできないのである。かくして我々は、精神を一旦「無意識的可能態」(unbewußte potentia) から「意識的現実態」(bewußter actus) へともたらした暁には、更にこの自意識的な精神をして、忘我的直観的にはたらきゆく「無意識的常態」(unbewußter habitus) にまで究極的に進ましめねばならぬのである⁹⁾。しかしながら精神の究極相としてのこの「無意識的常態」なるものは、決して目的的に意図して得る(er-zielen)ことはできない。それはまさに精神が対象の許へと自らの全存在を挙げて躍入するその結果としてはじめて現成する(er-folgen)境地なのである。即ち精神は、己が一身のことにこだわらず、却って己れを去り、身を翻して他なるもの「の許へと躍入して在る」(Bei-sein) まさにその程度に応じてのみ、「自己自身へと還って在り」(Bei-sich-sein) 得るのである。

3

超存行為そのものとしての精神的なるものは、その本性上決して状況の中に捉え込まれて凍結する類のものではない。それはいついかなる場合にも不断に自らを現前の状況から引き離し、距離を取りつつ、そこから新たにその状況へとかかわり直してゆく、どこまでも主体的な活ける行為体である。この「距離を取る」ことにおいてはじめて精神は「自由」を得るのである。

精神は真空の中を自由自在に浮遊しているのではなく、まさに無数の制約の真只中に位置付けられているのである。その只中において精神は、これへと自由にかかわりつつ自己を形成していくのである¹⁰⁾。精神の自由は元来運命と密接不可分である。自由と運命、実存と事実性とは相互媒介的な二契機として弁証法的に人間存在全体を構成しているのである。プレスナーは人間を「自己と自己との関係」として捉えた。これら二つの「自己」の、一方は所与的事実的自己を、他方は自由な実存的人格としての自己を意味しているのである。またレオ・ガブリエルは同じ事柄を次のように表現している。「人間は制約されたところから制約されないところへとかかわり、そして制約されないところから制約されたところへとかわる。」¹¹⁾人間は単なる動植物的な存在者でもなければ、またその反対の単なる精神的な存在者でもない。人間精神の自由は動植物的な自己を前提とし、事実に運命的自己へと指し向けられているのであり、またその逆でもあるのである。

人間はかように自由と運命とが相即し合った弁証法的な構造をもつものなのであるが、しかし「科学」にとっては専らその所与的事実的な側面のみが関心の的となる。かくして科学の眼からみれば、人間の本質は結局のところ物質的なものや、あるいは心理的なもの、あるいはまた社会的階級的なものにあるように思われるのである。そこからしてたとえば次のような無数の決定論的、ニヒリスティックな人間像が造り出されていく。即ち「人間の精神的道徳的態度は専らその内分泌腺のいかんにかかっている」、「人間とは内外の諸力の平行四辺形の合力にすぎない。それらの諸力に逆らう術もなく人間は無意識のうちに操られ翻弄されざるを得ない」、「自我は衝動の玩弄物であって、自らの家の主ではない」等々の人間像である。

一見したところ多くの人間はたしかに科学の予言する通りに行動していて、実際少しの自由もないかのようにも思われる。何の人間的なものをも示すことなく、ただ機械的自動的に、あるいは遺伝子から、あるいは性格素質から、あるいはまた階級的背景から動かされているだけのようにみえなくもない。しかし、かような事実が如何に夥しく見出されようと、それらは決して人間の精神的な自由に対する反証論拠ではあり得ない。というのも、科学が自らの理論的仮説を裏付けすべく精査しているかかる「自由なき」自動的な在り方それ自体が、実は既に人間の精神的な自由に基づいてはじめて可能になったものにほかならぬからである。たとえばフロイトは「自我は諸々の衝動の玩弄物であって、自らの家の主ではない」としたのであったが、しかしその人間のその「不自由」な衝動的自動的な在り方すらも、実は精神が自らの意志に基づきつつ、他の多くの可能性の中から自由に選び取ったものにほかならぬのである。自由を喪った頹落的な在り方とはあくまでも、人間精神が衝動をして自らを駆り立たしめ、己れを衝動へと委ね任せているということを意味しているのであって、決して衝動によって一方的に如何ともし難く操られていっているのではない。したがってフロイトが暴いた「不自由」さえもが、既に人間精神の「自由」の掌中であつたのであり、科学が示さんとする人間の「精神の無力」さえもが、実は人間の「精神の力」によってはじめて成つたものにほかならなかつたのである。動物においてならばこのようなことはおよそ考えることはできない。動物は元来衝動の赴くままに動く物なのであって、そこに何らの「眩暈」をも起こす余地がない。動物は衝動「である。」しかし人間は衝動「である」わけでもなく、また衝動に所有される存在でもない。人間は衝動を「持つ」存在なのである。それに対して人間がそれ「である」ところのもの、それは人間精神の自由である。人間の自由は既

に示したように、人間にアプリアリに属しており、喪おうにも喪い得ないものなのである。科学が追跡精査する当のものは、実は人間が「持つ」ところのもの、人間精神によって意のままにされるものみにほかならない。人間がそこからして自己の一切の行動を決定していくところの人間そのもの、即ち人間がそれ「である」ところのものは、その際全く見失われ無視されているのである。

精神は四六時中自らの内なる種々雑多の衝動に衝き上げられている。この衝き上げに対して精神は欲すると欲せざるとにかかわらず常に何らかの応答を余儀なくされていく。心身からのエスに対して、人間は終始何らかの態度をとらしめられていくのである¹²⁾。その際多くの人間は、無意識のうちにエスを諾し、上でみた如く、自由のうちに自らをエスに隷属せしめる。しかしたとえ数の上でいかに多くの人間がかかる在り方を選び取ってしようとも、それは決して精神の無力を証すものではない。人間は己が心身からの衝動に対し、それから身を引き離し距離をとりつつ自らをその衝動に隷属せしめると同様に、それを拒むこともまたできる存在——衝動とは「別様に在り能う」(Anders-sein-Können) 存在なのである。如何なる状況においてであれ、人間は自己自身の内的意志からして自由自在に決断を下し得るのであり、一見逆らい難い形相をもって衝き上げてくるエスをも、真に欲しさえすれば常に拒否することもできるのである。精神はいついかなる場合にも先天的に無条件の決断力をもちあわせているのであって、その絶対的な原自由に基づきつつ、衝動を諾することも否むことも、同様に可能なのである。精神のこの能力は、発生的にも、力学的にも、そしてまた存在論的にも、心身の衝動とは根本的に異質のものなのである¹³⁾。

我々は自我がその絶対的な原自由に基づきつつ、衝動を断固拒否し得ることを述べた。しかし我々は決して「精神の反抗力」(Trotzmacht des Geistes) や「心理-精神拮抗作用」(psycho-noëtischer Antagonismus) 等に示される禁欲的苦行的在り方のみを、人間精神の本来の姿としてみているわけではない。人間はその遺伝や衝動や環境に抗することによってのみならず、それと少なくとも同程度に、それらの力に抛って自己を展開しているのである。「通常の場合、自己自身から自己を引き離す能力は、反抗的な形で機能するのではなく、生じつつある状況の中での正しい応答の様式で機能する。人間は最も少なく反抗する時に、最もよく機能するのである。」¹⁴⁾ (M. Thiel)

4

決定論を批判し人間の精神的な自由を掘りおこすことによって、我々は、運命を「如何ともし難いもの」としてではなく、「自由に手にし、意のままに処理し得るもの」として捉えることができるようになった。この精神の自由は二つの相を有する。即ち所与的事実的な運命「から」出で立ち、そこ「から」自らを解き放つ消極的な「…からの自由」と、更に責任を引き受け、真に実存しようとする積極的な「…への自由」である。

人間精神が自由のうちに引き受けんとするその「責任」とは、自己の存在の意味の充足と価値の実現に対する責任なのである。人間は今・此処の自らの運命を場としつつ、そこで、そこにおいてのみ可能な価値の実現に対して責任を負っている。人間が実現すべきこの「価値の国」は、人間の価値感得力が繊細で敏感であればあるほどいよいよ深く広く豊かに我々に開かれてくる。

逆にそれが鈍れば鈍るほど人間はこの価値の国から締め出されていくのである。かくして人間は価値実現に向かうにあたっては、自らの価値感得力を可能な限り鋭く繊細なものとしておくことが望ましいこととなろう。価値の世界は、客観的な対象の世界として、主観を超えたものである。それは決して単なる主観の欲求や願望に還元することのできない、あくまで主観から独立したそれ自体で存在する超越的自立的世界なのである。したがって価値は自らに向けられる価値認識的な行為を超えて存在している。一般に、志向的行為における対象は、その被志向性ととともに常に、その超越的な性格をも既に同時に与えられてしまっているのである。私が目前にランプを見るときには、私にはそのランプの像とともに、同時に他方、私が目を閉じたりそれに背を向けようともそのようなことと無関係にそのランプは厳然としてそこに存しているのだということも、既に与えられてしまっているのである。同じことが価値認識の対象についてもいえる。私が或る価値を把握するときには、この価値が、私がそれに向かおうと向かうまいとに関わりなく、「それ自体で存する」(an sich bestehen) ものであることをも既にその時同時に承認してしまっているのである。

人間は価値実現に対して責任を負っているのであるが、その価値・使命は、常に全く特殊なものなのである。即ちこの使命は、各人の唯一無二性に基づいて各人ごとに異なるばかりでなく、また各状況の一回性に相応じつつ刻一刻と変ってゆくものだからである。各人が日々の状況において実現すべく出会う価値(シェーラーのいわゆる「状況価値」)は、当該の人間がそれを実現する一回的なその機会を確実に捉え、ものにすることを要求しつつ、いわば「戸の外に立ちて叩いている」のである。この機会がその時ないがしろにされ素通りされるならば、それはそれっきり失われて二度と戻ることはないのである。当人によって現実へと移し入れられることを期して待っていたその時その場の状況価値は、それで永遠に、単なる可能態のままにとどまることになるのである。

人間をして価値の世界をその全き豊かさにおいて見させるために、実存分析は——何らかの論理的な根拠に基づいてというよりは、むしろ精神療法上の発見術的な観点からであろうと思われるのであるが——価値の世界を三つのカテゴリーで以て開き示そうとする。即ち「創造価値」、 「体験価値」、そして「態度価値」の三つである¹⁵⁾。自らの職業やその地位自体を誇ったり評価したりするのが人間の常なのであるが、その場合人間は次のことを忘れてはならない。即ち、人間においては、己れがいかなる運命の中へと投げられているか、たとえばどのような職業に就いているかということは、所詮は取るに足らぬこと(但し「職業適性」を云々する場合はこの限りではない)なのであって、要はそこで職が己れに刻々要求し課してくるころの職責を、実際に果しているか否かというそのこと一つにかかっているのである。

人間の諸状況は、単に創造価値の実現のみを要求してきているのではない。人間はまた体験価値をも実現すべく状況から呼びかけられているのである。この点に関しては、アードラーの陥った誤謬が指摘されねばならない。即ちそれは、価値ある行動とは結局、社会的な行動にほかならないという見解、つまり人間生活の中に“bios praktikos”, “vita actio”のみをみる考え方である。実存分析は、社会に役立つもののみが価値に富むという立場はとらない。そのような見方は人間の責任性存在を一面的にして貧困な仕方のもへと偏らせるものである。価値の世界には、人間の個人的な孤独な楽しみのためにのみとおかれてはいる領域、すなわち体験価値とい

う領域もあるのである。その場合人間は、社会に対する有用性という基準を遠く離れたところで、いうなれば「それを考えることしばしばにして且つ長ければ長いほど益々新たにして且つ増大してくる感嘆と崇敬とを以て心を充たすもの」に、純粹に観入し楽しむのである。この個人的な“bios theorētikos”, “vita contemplatio”は、社会への有用性ということと全く無関係に、その彼岸において為されうる。我々はそれを決して過少評価してはならない。テオリア的な生をおくり得る能力、即ち「享受能力」(Genußfähigkeit)は、労働から解放され益々多くの時間を恵まれつつある——そして同時に愈々刺激的な多くのものに晒されつつある現代人にとって、極めて大切なものとなっているのである。

「社会」は人間の積極的な職業生活の場として、人間に創造価値の実現を要求してきているものでもあるが、しかしそれは人間に体験価値の実現を——即ち自然や芸術ではなく「人間」の体験を要求してきているものでもあるのである。「人間」は各々他と異なった独自の生理学的・心理学的・社会学的な運命を有している。実存哲学が明示したように、人間は一方ではこれらの「事実性」からの限定を受けた有限な存在でありつつも、しかも他方同時にこれらから「出で立ち」つつ、これらと無限に自由なかかわりを為し得る存在なのである。かかるものとしての精神的な人格は、己れがそこへと投げられたところの事実性から不断に身を引き離しつつ、その都度新たな自己を選び取りつつあるのである。そして、ひとは「愛」によって、他者の一切の「事実的なもの」を透過し、その背後にあるこの精神的な人格に——すなわち「汝」に出会うのである。実存分析においては、他者はこのように、精神的実存的な、かけがえのない「汝」(ein Du)としてみられる。これに対して、人間存在の根柢にリビドーをみる精神分析においては、他者は「それ」(das Es)としてしか考えられていない。また、力への意志を以て人間の根本衝動としたところの個人心理学においては、他者は「ひと」(das Man)としてしかみなされ得ない。精神分析にとっても個人心理学にとっても、人間の愛の対象は結局は代理可能な「匿名の」(anonym)ものとしての他者でしかないわけである。しかしかような「愛」が対象とするものは、いわば精神的実存的な人格としての汝が身に着けているところの「衣裳」にすぎないのである。

愛する者は「汝」に出会いつつ、その相手の「過去」のみならず、それを通してその人間の「将来」的な可能性をも併せ観る。愛は常に「知られた事柄」以上の何ものかまでをも看取するのである。かくしてシェーラーは愛を、愛する人間の可能な限りの価値を志向し把握する精神的な行為とよぶのである。また、ハッチンベルクは、愛は一人の人間を神の思し召しのままに観せるものであると述べている。愛は「一人の人間の価値像」(das Wertbild eines Menschen)を我々に看取せしめるのである。その限り愛は我々にまさしく形而上学的な行為を可能ならしめるものといえよう。この愛は、観る者を豊かにするとともに、同時に、観られるその相手を助長しつつ、愛によって先取的に観られたその価値可能性の実現に至らしめる。真に愛されるとき、ひとは、己れを愛してくれるものの愛に一層ふさわしい者、その愛に恥ずかしくないだけのものになろうとするものなのである。

価値の世界には「創造価値」や「体験価値」のみならず、更になお「態度価値」という領域もとり残されている。即ち、人間は homo faber や homo amans としてだけではなく、更に homo patiens としてもまた、自己の存在の意味を充足し得るのである。ヘッベルは、「生命(所与の運命)は(それ自体で既に)或る(良い、あるいは悪い)ものではない。それはただ、或る

事への機会にすぎないのだ」と述べた。生命が何時如何なる場合であれ常に或る事へのチャンスである限り、それは創造や体験のみならず、更に実存的な真正の苦悩へのチャンスでもあるのである¹⁶⁾。「病気は人間に苦悩への機会を与える」といわれる場合、その「病気」と「苦悩」とは根本的に区別して考えられねばならない。人間は一方では何ら本来的な意味で苦悩することなく、ただ病むだけであり得るとともに、また他方では、あらゆる「疾患」の彼岸にある「精神的実存的苦悩」を為し遂げつつ病み得もするのである。かつてゲーテは「行為 (leisten) によっても忍耐 (dulden) によっても良くし得ない状況はあり得ない」と言ったが、ここで「行為」と対置された「忍耐」それ自体も、実はそれはそれで紛れもない一つの「行為」ということができるのである。というよりむしろそれは人間に許されている最高の行為ですらある。人間は創造も体験も放棄せざるを得ないような場合にも、まさにその放棄を「行う」(den Verzicht “leisten”) というそのことによって、「態度価値」という最高の価値を実現しうるのである。

人間は価値界の全領域に対して常時心を開いておかねばならない。「我々に対する時の要求」は価値界のあらゆる領域にわたるものだからである。人間はこの「時の要求」を、その都度、自らの内なる「良心」(das Gewissen) を通して察知するのである。人間の良心は、現存のものではなく、未だ来たらざるもの、これから存在すべきものにかかわる。それは、可能態としてのみあるが故に未だ意識に対しては隠されているものを、予覚し、先取りするのである¹⁷⁾。

良心は単に可能的なものにだけでなく、更に絶対的に個別的な存在にかかわるものなのである。良心とは「その都度の状況に隠されている一回的で唯一無二の意味を嗅ぎ出すところの直観的な能力」として定義され得よう¹⁸⁾。良心は人間に対して意味を開示するところの「意味-機関」(ein Sinn-Organ) なのである。『人間に対して、「今・此処に必要な一つのもの」(das Eine, das hic et nunc not tut.) を開示するということが、まさに良心の責務なのである。……道徳的本能、つまり良心がはじめて、人間をして必要な一つのもの、一般的ならざるものを看取せしめる。というのも、まさしく良心のみが、一般的にまとめられている「永遠の」道徳律を、或る特定の個人の或る特定の具体的な状況へといわば合わせる (abstimmen) ことができるのだからである。つまり「良心に導かれた生活」(ein Leben aus dem Gewissen heraus) とは常に、絶対的に具体的な状況へと向けられた絶対的に個人的な生活なのである。それは我々各自の一回的で唯一無二的な状況においてその都度肝要となっているものに向けられた生活である。良心はいつも常に私の個人的な存在の具体的な場を算入しているのである。』¹⁹⁾

実存分析のこの「良心」の概念は、精神分析でいう「超自我」(Über-Ich) の概念とは本質的に全く別のものである。いわゆる「超自我」は、単なる「主観的な審級、即ち主観から出された、結局そして実際は、元来己れ自らによって生み出された審級」²⁰⁾ にすぎない。これに対して、実存分析でいう「良心」は、単なる自我を超えた、それとは全く別個の或る客観的な審級なのである²¹⁾。この良心において、人間は、意識的であれ無意識的であれ、実は——「超越者²²⁾からの呼びかけ」(Anruf der Transzendenz) を聴き取っているのである。そして人間は、この超越者からの呼びかけによって「響きわたられる」(personiert werden) その程度に応じて、愈々本来の意味で「人格」(Person) としてありうるのである。²³⁾

注

- 1) K. Dienelt: Pädagogische Anthropologie, München-Basel 1970, S. 12.
- 2) V. E. Frankl: Homo patiens, Wien 1950, S. 1.
- 3) これら三つの「主義」(Ismus)は、決して生理学や心理学、あるいは社会学と同一のものではない。「主義」というものは「層像」(Schicht-bild)から一つの「世界像」(Welt-bild)がつくられるまさにそのとき、即ち「一般化」が始まったその瞬間にはじまるのである。その場合それらは、全てを還元することによってまた全てを相対化する——しかし唯一つだけ例外がある。即ち自己自身だけは絶対化されるのである。(ibid., S. 2.)
- 4) 価値を志向し、意味を問い求めるものとしての精神的人格は、心身次元の衝動性へと還元されることによって、心理学主義の視界から消え去った。かくして必然的に——実存分析が人間存在に最も固有なものとして、人間を観る際の根本不可欠の視点としてあげるところの——「意味への意志」は、心理主義者持ちの枠組みからして曲解されることとなる。フロイトは人間の価値実現への要求を結局のところは快への衝動に還元し、そこからの派生現象として解釈した。また、アードラーは、実存分析のいう意味への意志の現象形態としての真実の宗教的あるいは文化的な諸経験を、単なる優越欲の裏返しとしての劣等感の次元へと還元した。かくして本源的直接的なるものとしての意味意志充足の諸経験を、単なる現実生活からの逃避といった消極的な傾向へと還元し、それらを劣等感補償という目的のためのただの手段にすぎぬものと解釈した。意味意志よりなる、人間の求むるところなき純粋活動は、その直接性を奪われ、単なる劣等感補償のための神経症的な努力へと貶めてみられるのである。
- 5) 「意味」乃至「客観的精神」の側面に関しては、拙稿：「意味の探究」(京都大学教育学部紀要、昭和49年、第20号所収)を参照されたい。
- 6) 人間存在を全体的に理解する際、我々は、人間における生理学的・心理学的・精神的な各存在領域が、本質的に異質のもの、存在論的に相容れぬものであることを、明確に認めねばならない。しかし他方人間は、人間学的に「分割も合成も不可能な統一的全体的存在」であることを決して忘れてはならぬのである。実存分析はこの「反対物の一致」を、「次元的存在論」(Dimensionalontologie)——即ち、各存在領域を、分割も合成も元来不可能な全一の人間存在の各次元として観る仕方で見える。
- 7) V. E. Frankl: Der unbewußte Gott, Wien 1948, S. 34.
- 8) 精神分析は「衝動的無意識」を、実存分析は「精神的無意識」を意識にもたらそうとする。しかし、元来実存の自覚と自らの衝動の意識とは、一人の人間のうちにおいては互いに相即しつつ深まってゆくものであろう。
- 9) したがって、実存の意識化行為としての実存-「分析」は、あくまで精神を究極相へ導きゆく一プロセスでしかないわけである。
- 10) 「人間は制約された状態でのみ、制約されないものなのである」(V. E. Frankl: Der unbedingte Mensch, Wien 1949, S. VII.)
- 11) Zitiert bei V. E. Frankl: ibid., S. VIII.
- 12) 人間に関する諸現象の一切は、それが現に顕わになっているというまさにそのことにおいて既に、それが「自己」の自由な決断を刻印されたもの、即ち「実存の様相」であることを証しているのである。それ故「衝動自体」といったものは、人間に関する限りそもそもあり得ないものなのである。一切の衝動は既に人間精神の自由を通過してきたものとして、既に人格的に加工形成されてしまったものなのである。
- 13) 以上我々は運命から自由な人間精神を、主に心理学的な側面をモデルとしつつ掘りおこしてきた。しかしながら当然人間は、他の生理学的な、あるいは社会学的な運命に対しても全く同様に、そこから出で立ち、それを客観視しつつ自由自在にありうるのである。
- 14) Zitiert bei V. E. Frankl: Theorie und Therapie der Neurosen, Wien-Innsbruck 1956, S. 171.
- 15) フランクルは、これらのカテゴリーは各々西洋における代表的な三つの宗派に相応じているとみている。即ち「創造価値」はユダヤ教において、「体験価値」はプロテスタントにおいて、そして「態度価値」はカトリックにおいて、最も重視された価値領域であるとされる。
- 16) 然るべきときには然るべく苦悩するということは(一見詭弁のように思われるかもしれぬが)、実際、

京都大学教育学部紀要 XXIII

人間が自ら望むところですらあるのである。ある種のうつ病 (Melancholia anaesthetica——この場合無感覚症、感情鈍麻が生ずる——) の患者のうちには、本来なら悲しむべきことに相対しながらも、どういふわけかそれを全然悲しみ得ないこと、充分泣けないことを訴える人々がいるのである。

- 17) V. E. Frankl: Der unbewußte Gott, S. 39.
- 18) V. E. Frankl: Ärztliche Seelsorge, 1946. 7. Aufl. Wien 1966, S. 56.
- 19) V. E. Frankl: Der unbewußte Gott, S. 41-44.
- 20) V. E. Frankl: Theorie und Therapie der Neurosen, S. 176.
- 21) 「真正の道徳性は超自我の概念を以てしては築かれ得ない」(Friedrich, A. Weiss)
「良心は根本的に主観を超えたものなのであり、それ故心理的な次元のものとは同一視され得ないものなのである。」(Zilboog, G.)
- 22) 実存分析でいうところの「超越者」乃至「神」は、精神分析でいう「投影された父親像」とか、あるいは分析心理学のいわゆる「原始類型」とかいった類のものとは全く別のものである。それは「我」の相手として「我」に語りかける、生きた(超)人格的な「汝」なのである。
- 23) V. E. Frankl: Logos und Existenz, Wien 1951, S. 64.

(本学部助手)