

教育における魔的なもの

——教育的世界の存在論的考察 その3——

和田 修 二

I

1921年、インドのミッドナポール Midnapore で奇怪な一頭の動物が捕えられた。その野獣は人間の形をしていた。しかし、人語を発することはもとより、独立歩行すらできなかった。如何なる事情によってか狼の群と共に育ったこの野生児は、人間として生れながらも、結局人間の姿をした狼となっていたのである。¹⁾

人間は、他の動物のように、生れながらにして完成した存在者ではない。それは本質的に開かれた存在者であり、環境に対して可塑的である。だから、人間を人間たらしめるもの、人間の人間性は、決して自然的な所与ではなく、むしろ出生後に獲得され、習得されなければならない課題なのである。そして、この人間の非確定性・課題性の故に、人間であるためには何らかの教育が——人間の人間による助成作用が——不可欠の条件となるのである。

しかし、人間にとって教育が必要なことは明らかであっても、何を、如何に行うのが教育であるかという点については、問題があろう。例えば、ロックのように、一切の生得観念を斥け、生れたときは誰でも■紙の状態であると考えれば、あたかも画家がカンヴァスを塗り、陶工が粘土から土偶を作り出すように、教育者は自己の理想に合わせて意のままに被教育者を形成することができることになり、教育学は一種の精神工学となるであろう。教育が技術としてみられるとき、教育される者は、結局のところ教育する者の計画実現のための単なる素材、手段となって、教育作用は一方向的、権威主義的な支配—被支配の関係となり、宣伝や暗示による注入 *indoc trination* が行われることになる。あるいはまた、プラトンのように、人は最初から生得の真理をもつが、ただその想起を妨げられていると考えるならば、教育とは他者を刺戟して彼が所有する無自覚の真理を自覚させること、いわば精神の産婆術となり、いろいろな知識を外から注ぎこむよりも、むしろ自分で考え、自分で発見させることが教育者の仕事となって、対話法的教授法 *Dia lek tik* がとられるようになる。そこでは、教育者はあくまでも補助者・機縁であるにすぎず、被教育者はそれ自体完成したもの、眠れる天使として扱われることになり、そのあげくは児童の礼讃、外からの抑圧や干渉の拒否となって、自由と開発が教育の原理となろう。

だが、実際には、児童は天使でもなければ生命なき粘土でもない。何びとも生得の知識をもたず、そのかぎり真理を知らぬが、知識に発展し真理を理解するに至る活動的なポテンシャルティはもっている。したがって、人間が完全に人間になるためには、被教育者自身の内からの活動と、

1) Gesell A, Wolf child and Human child, 1940 参照

教育者による外からの働きかけが呼応しなければならない。ただ、教育の第一動因はどこまでも被教育者の中にある内的生命活動であって、教育者は如何に有力であっても、教育の第二次的要因にとどまるのである。教育における形成の理想、即ち教育者が被教育者に附与しようとする形式は、被教育者自身がもつ可能性の展開として、常に彼自身の生命活動と内的なつながりをもつものでなければならない。だから、教育者の任務は、まず被教育者の生の動向を正しく洞察することであり、彼の現実の姿をはっきりと捉え、その中に彼の理想的未来像を想像的に読みとることである。

被教育者の生の理解が教育活動の基礎であるといっても、それが単に個人の性格の心理学的判定の如きものにつかないことはもちろんである。人間は最初から世界内存在として歴史的・社会的であるが故に、個人をその奥底において動かすものは、同時に時代と社会を動かしているものでもある。それ故、人間の歴史を根柢において動かしている力の実態を究め、その構造を明らかにすることが、人間形成のための基礎工事として必要となるであろう。指導にせよ開発にせよ、あるいは両者の綜合にせよ、われわれが教育を論ずるときにはいつも、暗黙のうちに、この原動力に対して何らかの形而上的解釈をくだしている。教育理想の相違は、究極において、歴史的生の傾向的必然性をどう受けとるかの違いにほかならない。しかも、多くの場合、この前提が自覚されず、それぞれ自己の形而上的解釈を自明のこととした議論が行われているところに混乱の原因があるとすれば、相剋する立場の当・不当を識別するためにも、いま一度歴史的生の原動力とは何かを反省してみる必要があろう。

Ⅱ

人間存在が他の存在者と異なる所以は、彼が自覚 *Selbstbewußtsein* という形において、自己と世界を所有するということである。したがって、この自己と世界に目覚めてゆくということ、覚醒 *Erwecken* が、真に人間が人間になってゆくこと——教育の真髄であろう。実存哲学の教えるところによれば、このような覚醒は、これまで慣れ親しんできた生活を容謝なく突き破るある全き他なるもの・圧倒的に強力な現実に出会うことによって、いわば絶対の危機に立たせられたとき、この危機に対する決断として、飛躍的に実現されるものにほかならない。この意味で、人間の成長は、石材から彫像が作り出されるような他律的な実現でもなければ、植物の生長にみるような、内在する素質の連続的・予定的な展開でもない。それは予測できない結果をはらんだ挑戦と反撃の反復であり、あたかも古代の松明競走のように、火花から火花へ、峰から峰へ、断続的に、非連続に連続してゆく過程であるといえる。人間を——したがって歴史を——その根柢において動かしているものは、われわれにこのような飛躍を迫る激情的なもの、われわれの理解をこえた未知なるもの、逆らいがたい引力をもってわれわれを誘惑しながら、破滅の淵に引き入れようとする不気味で危険なもの、要するにある魔的なもの *das Dämonische* であるというこ

とができよう。

魔 Dämon などという観念は、現代人にとっては既に縁のない未開時代の幻想だと考えられるかもしれない。しかし、少し注意してみるならば、現代でも、否、現代こそわけても、魔的ともいうよりしかたのない不気味なものが氾濫している時代はあるまい。フロイトやユングらによって指摘された人間心理の深層にうごめく不可解な現実、近代芸術に示されたさまざまな不条理の世界、政治に現われた盲目的な集団の権力意志、物神化した合理的機構等々の中に、われわれは、何かわれわれの悟性や理性の理解をこえた非合理的な、しかも積極的に既存の秩序を破壊し、それに反抗しようとしているものがあることを認めざるをえない。いいかえれば、個人的であれ社会的であれ、およそ何らかの反抗があるところ、常に魔的なものはたらいっている。

反抗的行動は、既成の秩序の否定を要求する。しかし、すべての反抗は同時に、暗黙のうちにある価値を志向している。逆説的に秩序への希求を表わしている。だから、反抗による古き有機的形式の破壊は、反抗者の積極的な自己表現のためであって、新しき有機的形式を発見し、創造しようとする胎動であるともいえる。この意味で、反抗を推進している魔的なものは、ティリッヒの言葉を借りれば、「形式を創造すると共に形式を破壊する力の統一」²⁾である。魔的なものは、単なる否定の原理としての悪魔的なもの das Satanische、メフィストフェレス的なものとは区別されなければならない。それはわれわれの存在を脅かす敵対的なものであると共に、積極的にわれわれの存在を支え、導く親和的なものでもあるからである。魔的なものは、このような相反する方向への緊張をはらんだ二義的なものとして、ゲーテの指摘する如く、ただ矛盾せるものを通じてのみ現われ、それ故にまた、いかなる概念のもとにも、ましていかなる一つの言葉のもとにも捉え難いものなのである。³⁾

Ⅲ

ところで、あるものが現に存在するということは、それが形をもつということである。形式は、それが限定している内容と不可分である。実存するものは、形式と内容との統一である。そして、存在するものをしてその如く在らしめている存在の基底、形式と内容との究極的統一としての存在自体を、人びとは伝統的に、神あるいは神的なるものと呼んできた。神的なるもの——存在自体——は、存在するものをその如く形あらしめているかぎり、存在の基底 Urgrund でありながら、存在する「もの」として対象化し、限定できないものであるため、かえって存在の深淵・虚無である。それは形をもたぬが故に非存在であり、形を産出するが故に非存在ではない。いわば、根源的・力動的な存在の力である。してみると、形式破壊的にして形式創造的な魔的なものは、実にこの存在の創造の根源に発するものであり、神的なるものの分身であるということになる。ただ、同じ神的統一に発しながら、形式と深淵とが実存の中で分裂し、深淵の方が相対的に独立

2) Tillich P. : Interpretation of History, p.80 以下の考察は主としてこれに基づく。

3) Goethe : Gespräche mit Eckermann, Artemis-Verlag, 1949, S. 469 参照

して事物の中に噴出してきたものなのである。

魔的なものが、形式を破壊して噴出した創造的根柢、存在の深淵的な力であるとすれば、それが最も明瞭に現われるのは、とうぜん最高の形式に即してであり、存在のロゴスが自覚されている理性的存在者としての人格においてである。それ故に「人は高貴であればあるほど、ますますデーモンの影響を受けやすい⁴⁾。」最も強大なデーモンは、無秩序の混沌状態の中ではなく、精神的意味をもった最高の形式、例えばその時代や社会を象徴する政治的信条、■家体制、経済組織の上に、そしてそれらの体制や理念を体現した人物の上に現われるのである。

存在の深淵は、常に存在の形式を破りながらも、その形式の中でしか現実となり得ない。それは自己超越の基盤として、同時にそれ自身の形式を保存しようとする。したがって、深淵的な力が常に自己に呼応するより高次の形式を見出しているうちは、その存在者は絶えず創造的に進化し、成長してゆく。われわれは、われわれの内にある深淵・虚無のために不安にされ、この不安があるが故に自己自身から駆り出されて、常に新しい安住の場所を求めて、宇宙にあこがれを馳せるかの物問う精神を産み出すのであり、無限の自己超越——創造の持続へと追い立てられてゆくのである。このことは、魔的なものが、人格において神的統一の方向に受けとられるとき、創造力となり天才となるということ、また、神的統一と逆の方向において、つまりより高次の形式と結合することなく放出されるとき、破壊力となり狂気となることを意味するだろう。魔的なものは、人格を通して、神的ともなれば悪魔的ともなる。そこから、われわれは、魔的なものは偉大な人格にのりうつてそれを支配すると共に、偉大な人格は逆に魔的なものを制御し、利用し得るはずだということを知るのである。

では、この魔的なものを悪魔的な破壊力ではなく、神的な創造力になるよう制御するにはどうしたらよいか。デーモンはどのようなときサタンとなり、また、われわれのゲーニウスとなるのであるか。

IV

先にみた通り、魔的なものは、存在の基底であると共に深淵であるところの究極的统一に発しながら、統一に逆らって深淵の性格を露呈したものであるが、このような存在の根柢は、宗教的経験においては神と呼ばれ、神に逆らうことは罪と名づけられている。してみると、魔的なものは、キエルケゴールの指摘したように、罪の現象であるということになろう。もっとも、魔的なものは、自己の神的根柢と合致して創造的でもあるから、罪と直ちに同一ではない。そのような創造的瞬间においては、新たな形式の内容となっているため、魔的なものの特徴である爆発的・遠心的に噴出する危険な過剰は抑えられているからである。同様に罪も、それだけでは単なる■本質性にとどまって無力である。魔的なものが罪と結びつくのは、それが破壊的な放恣な力として可視的になってくるときである。いいかえれば、魔的なものは、罪と結びつかな

4) Goethe : Gespräche mit Eckermann, S. 330.

いかぎり現実的とはならないし、逆に魔的なものが現われるということが、罪の实在を物語っていることになる。われわれを魔的にし、究極的な統一からの離反・罪へと積極的に駆り立てるのは、存在の根源的な無限の力であり、しかも、この無限性が破壊的に現われようとするのは、既にわれわれが罪あるものとなっているからでなければならない。ここでは、反本質性に向う不可避的傾向と、その誘惑に屈する人間の自由とが結合している。こうして、魔的なものが可視的となるのは、あらゆる存在者の中にある可能性が、人間の自由を——しかも反本質的となり罪あるものとなった自由を——媒介することによって、顛倒して実現されるとき起るのであるから、悪魔化の原因は、一方では超個人的な存在の無限性、ポテンシャルティそのものの中にあると共に、他方ではあくまでも個人の責任の中に、彼自身の原罪性にあるということになる。

では、一体なぜ人間は罪あるものとなるのか。罪は神への不服従・不信頼である。これには二重の意味がある。第一に、人間が神を信頼しないのは、神が自分を裁き、破滅させる敵対的なものと見做されているからである。裁き罰するだけの、いいかえれば律法としての神は、怖れられても信頼されない。神自身が信頼に値いしないから、人間が罪に堕ちるのである。しかし、第二に、神が信頼に値いしないのは、人間がはじめから神を信ぜようとせず、神に反抗している結果であって、既に罪にある証拠であるともいえる。それ故、神が怪物であるかぎり人間は不信であり、人間が不信であるかぎり神は怪物である。だから、神が真に神として受容されるためには、神自身が律法であることを超えて愛となり、恵みとならなければならなかったし、逆に、人間もまず不信をすてて帰依せぬかぎり、神の素顔を知ることができないのである。魔神の崇拜と、罪と、魔的なものの活動とは、一つである。同様に、まことの神と、信仰と、魔的なものの克服とは一体である。してみれば、真の神のために魔的な神と戦うことは、魔的なものを非悪魔化するために戦うことになろう。そして、真の神とは存在の根柢としての存在自体であるから、それ以外の一切の神、即ち有限なるものの神格化は、その内容が何であれ全て瀆神であり罪であって、悪魔化の原因であるといわなければならない。魔的なものの制御は、この意味で、一切の偶像崇拜を排除して神への信仰を恢復すること——存在の根源に向っての開存・決意 *Entschlossenheit* ——を通じて可能になるのである。

V

このようなわけで、われわれは、象徴的にいえば、人間の歴史が神と悪魔の闘争の場であり、あらゆる歴史的瞬間が神につくか悪魔につくかの決断的性格をもってわれわれに迫ること、したがってまた、歴史の意味は、この刻々の出来事に即して悪魔的なものを否定し、神に服従しようとする決意のうちに存することを知るわけである。もちろん、歴史が神と悪魔の闘争の場だといっても、悪魔は神の中から、神に背いてのみ自己を実現するものであるから、そのかぎり神の究極的優位は既に明白であり、歴史の成就是救済の約束として超越的に与えられている。ただ、救済の約束——神の国は、それが歴史の彼岸とか歴史の中の一時点とかにあらかじめ定められて

いて、人間がそこに向って必然的に導かれるというようなものではなく、歴史の各瞬間毎に、人間の自発的な受容に委ねられているものとして、終末論的に、常に人間によって決断的に引き寄せられ、受けとり直されなければならないのであるから、現実の人間の歴史は、かえって永久に決着のつかない課題としてとどまるのである。歴史の意味は、現実には無である神の国を受容する決意の反復によって実現されてゆく。いいかえれば、地上的なるものの絶えざる自己否定・自己超越として実現されてゆく。神の信仰は地上における終りなき人間的努力・創造のはたらきと結びつくのである。それに反して、不信仰は神——永遠なるもの——との関係を断つことであるから、その結果は有限なるものの自己否定・自己超越が停止することになり、したがって創造的進化の中止となる。のみならず、自己超越の停止は自己閉鎖・自己絶対化となり、自己絶対化は必然的に他者との正常な関係を破壊して悪魔化する。こうして、歴史に現われたさまざまな反抗運動が、常にニヒリズムと結合して発生し、必然的に偶像崇拜と殺人に終らざるをえないのは、ドストエフスキーやカミュが描いた通りである。

VI

魔的なものの統御、即ち歴史の創造的形成が神への服従の反復的決意に基づくというとき、この神への服従とは、くわしくは神の言・ロゴスへの服従であろう。神のロゴスに従うとは、存在するものの可能性をそれとして然るべく実現させてゆく存在の形式・イデアに向って決断することであり、合理化への努力をなすことである。この意味で、魔的なものは、より深きロゴスを求める衝迫であるといえる。魔的なものは、われわれの理性を超え、自然を超越しているが、しかしそれ故に理性に反したものだとはいえない。むしろ、それは一種の理性であり、理性的なものでなければならない。

われわれは普通、意識の閥や外的な事実だけで、世界を合理的・統一的に把握しようとしている。したがって、そのような統一を乱す出来事は、何かわれわれに対して不気味で敵対的なものに受けとられる。しかし、われわれが依存する合理性や意識の世界は、実はわれわれの生の一部であり、表層であるにすぎない。もしわれわれが、無意識の世界、日常的合理性の枠外にある世界を取り入れて、われわれの言行や歴史の出来事を考えるならば、そこにはもっと大きな、不条理をこえた統一と調和が、より深いロゴスが、見出されるかもしれないのである。魔的なものは、そのような存在の深みからの呼びかけ——大いなる理性の合図、徴候である。ソクラテスにおけるダイモニオン *Dai moni on* も、まさにこのようなものであったと考えられる。

ダイモニオンの合図は、ソクラテスが「何かを行おうとしているとき、それが間違っている場合にはいつでも反対する」⁵⁾ 禁止の声として現われるものであった。だから、ダイモニオンは、ソクラテスにとっては、否定的ではあるが元来親和的なものであり、ダイモニオンの束縛は、彼自身の深い本質から発する束縛として、むしろ彼自身の運命であり、必然であった。それはまず、

5) Socrates ; Apologia, 31

「汝自らを知れ」というデルプォイの神託として現われる。ソクラテスの場合、ダイモニオンの合図は、単なる告知ではなく、その意味が解釈され、吟味さるべきシムボルとして、知的なものでなければならなかった。しかし、その知は単に知ることではなく、「無知の知」——自己の知らざることを知ることに基づく自己否定を通じた知であった。否定的なるものの受容において、自己の独善・恣意性が破られたとき、はじめてわれわれに真の認識と実践への途が開かれる。人は既に知り、所有しているかぎり、更に知り、行なおうとはしないだろう。知らないことを知ることによって、無限に知ろうとする努力が始まるのである。無知の知は、ある一つの知ではなく、知そのものへの努力であり、愛知である。知ることと行なうこととは、無の否定を媒介として一つとなった。無知の知は、あらゆる努力の根源であり、したがって、あらゆる技術知・徳 Aretē の母胎であった。無知の自覚は人間を謙虚にする。否定を知らぬ知識の所有はかえって人間を傲慢 Hybris に導き、傲慢は人と人との協同を破壊する。人倫の世界は、したがって傲慢の否定・謙虚さの上のみ可能であらう。ソクラテスの無知の知は、その意味であらゆる道徳の出発点であり、ポリス的生活の基礎でもあった。知は徳であり行である。それは自分で発見されなければならない。われわれはただ、他人に対して彼が自覚していない知を自覚させてやること、即ち彼の無知を警告してやることのできるだけである。ソクラテスの教育とは、人びとに何かを教えることではなく、学ぶことの何であるかを教えることにほかならなかった。そしてこれら全てのこと——彼が単なる有知者ではなく愛知者となり、アテナイという馬につけられた蛇としてポリスの教育に生涯を捧げるに至ったこと、その悲劇の最後における彼の勇気と平安とは、総じて彼がダイモニオンを自己を批判する神として発見し、それを自己の守護神として受け容れたことに由来している。ダイモニオンの究極的善意——否定的・非合理的なるものの親和性——を信頼し、それと共にあることが、かえって合理化を支え、幸福 Eudaimonia を約束したのである。

Ⅶ

ダイモニオンに聴従したソクラテスは、また最初に対話の意味を教えた人であった。対話は両論的 *Dialexeis* ではなく、弁証法的 *Dialecticus* でなければならない。対話が単なる雑談や競技に終らぬためには、そこに何か求めらるべき共通のものがあられ、対話を通して発展するロゴスがなければならない。対話は問題の展開であり、それを通じて合理化——知性が成長するもの、したがってまさしく真理への道、人間教育の方法でなければならなかった。現代生活の混乱・魔的なものの横行は、実はこのような対話の意味が見失われてしまったこと、われわれの知性が魔的なものを非悪魔化し、合理化する機能を、もはやもち得なくなってしまったことにある。

だから、われわれの時代の救済、われわれの時代の教育は、まず対話の本来の姿を恢復することから始まらねばならぬであろう。対話は言葉を前提する。正しく対話するとは、正しい言葉をもつことである。だが、言葉は一個の道具のように、自由に人間に所有されるものではない。言葉は人間が存在するものの開示性の唯中に、換言すれば世界の中に出で立つ可能性を保証すると

ころの、人間の最高の可能性を決定する出来事であって、いわば「存在の家であると共に人間本質の住居」⁶⁾なのである。だから言葉の破壊は人間本質の破壊となり、言葉の救済が人間の根源的救済となる。われわれの対話が真実となるためには、われわれを結びつける唯一かつ同一なるものが、そのつどの言葉の中に顕われていなければならない。このような言葉の上のみ、われわれは一つの対話であることができ、したがって着実な建設と安定した生活が可能となる。その意味で言葉における同一なるものの回復こそ、われわれの急務なのである。

VIII

このことは、教育学的にも重要であろう。われわれの生活は、極めて多様な層に分化している。われわれは、一個の生物として生理学的に規定され、また歴史的存在として文化的・宗教的に規定されている。これらの諸層は互いに緊密に聯繫して、分ちがたい一つの全体となっている。われわれはそのいずれの一面を欠いても、真に完全な人間であるとはいえない。もちろん、われわれの究極の完成は、実存哲学の教える如く実存の覚醒にあるけれども、実存はこれら諸層の統一の中心であってみれば、人間を実存として尊重し、その覚醒をなさしめるということは、同時に他の諸層の尊重と要求充足をとまなわなければならないことは明らかである。しかし、人間に——したがって教育現象に——層差をみとめ、各層の独自性を保ちつつ統一をはかるといふとき、われわれは直ちに大きな当惑におちいる。何故なら、これら諸層の間のみならず内部には、互いに相容れ難いような矛盾と葛藤があるからである。われわれが自己の生物学的要求を満たそうとすれば、倫理的要求と矛盾し、倫理的要求に忠実であれば、社会的要求が阻まれる。平等を貫こうとすれば自由の要求は抑えられ、愛を説いても権力の前には空疎である。しかも、権力なしには集団は成り立たず、社会なしには個人もない——。このような混乱に対する解決は、通例、矛盾する何かを抑圧または除去することによってなされる。しかし、この種の解決では一時的に故障が修理されただけで、完全に治癒したとはいえない。統一の回復は、不調和の部分を除くことより、不調和をこえて調和してゆくものを展開させてゆくことにこそ求められなければならない。いいかえれば、相争う諸力を和解させてゆく何かを——生の諸層に共通する何らかの根本原理・ロゴスを発見することが必要なのである。

ティリッヒは、生活のあらゆる領域において、われわれが何か建設的な仕事をしようとするとき、必ず出会うなければならない言葉として、愛と正義と力をあげている。例えば、われわれが児童の学力を論じ、対象に応じた方法を考え、教育愛を語るとき、そこには既に、何らかの形でこれらの言葉が使用され、前提されているのである。それにもかかわらず、その意味内容や使用法は、今日われわれにとって決して自明なものではない。愛といっても、恋愛の如く情緒的に解されることもあれば、隣人愛の如く当為的に用いられる場合もある。正義も、法的な正しさと道徳的な正しさ・宗教的義認とは相容れぬものを持ち、力の場合も、物理的強制と社会的勢力・精神的権威の違いがあって、それらが相互にどのような関係にあるのか明らかでない。ふつう愛

6) Heidegger M. ; Über den Humanismus, S. 45

は力の放棄であり、力は愛の否定だと考えられているが、もし両者が対立したままであるなら、道徳や宗教は政治に対して無関心になり、逆に政治は自足した強制と化して、建設的な社会倫理は不可能である。また、正義は比例的分配・応報をこととし、愛は正義をこえてそのなしえぬものを附加⁷⁾すると考えられているが、愛の名において不正を看過されたものが、そのため重ねて罪を犯す場合を想えば、かかる寛容が真の愛といえるかどうか疑問であらうし、他方、正義が真に正義たるためには、普遍的であると共に特殊の状況に即応して効果的でなければならないから、固定した比例的分配であることをやめなければならない——それ故、ティリッヒの指摘する通り、これら三概念の統一的な意味と関係を明らかにすることが、現代生活の再建・合理化を可能にする第一歩となろう。そして、三概念の統一的把握とは、それらを存在するもの総てに共通な構造として吟味すること——存在論的考察にはかならない。では、愛と力と正義とは、存在論的にどのような意味と関係をもつものであろうか。ティリッヒの分析を追跡してみよう。

IX

日常的経験からも明らかな如く、愛は分離したものを結合しようとする衝迫である。しかし、究極において属し合っているということがなければ、或るものと他のものとの結合は、およそ不可能であらう。結合は分離に優先し、分離を自らの中に含んでいる。そのかぎり、愛の本質は疎外されたものの再統一 reunion である。愛が疎外の再統一だとすれば、疎外が増せば増すほど、愛もまた強まる。したがって、存在するものが完全に求心的・自己関係的となって分割できぬもの・個体となったとき、かかる個体と個体の間に働く愛が最も強い。愛がすぐれて人格的であるのはこのためである。そして、再統一という構造からすれば、愛は生の過程そのものの原理であり、エピスミアやエロース・フィリヤ・アガペーといった愛の区別も、類型的な相違、段階を示すものではなく、それぞれ構造的な連関をなして現われる性質の違いを示すものであって、根柢では一つであることが明らかとなろう。われわれは、自己の生命の充実を求め、自己が本来帰属すべきもの、自己がそこから疎外されているところのものに向って、自己自身を合一させようと努力する。この努力は人間だけのものではない。生あるものは全て、食物や休息、集団への参加や性的結合を求める。これらの欲望の充足は、快楽を伴う。そこから徳道家たちは、リビドー的なものを官能的・動物的な快楽への愛と考えて他の愛から区別し、卑しめてきた。しかし、リビドーが求めているのは快楽それ自身ではなく、欲望を充実させてくれる生の統一である。リビドーを快楽の追求と考えるのは、生の実際の過程を歪めるものであり、顛倒した異常な生にのみあてはまるものである。生が不断の自己更新・再統一の過程である以上、感性的結合の追求であるエピスミアも、自己充実を求める生の正常な衝迫であって、いかなる愛の関係にも欠き得ない性質である。例えばエロースは価値の追求である点、エピスミアを超えているが、価値のために価値の保持者との合一を求める点では、明らかにエピスミアを含んでいる。価値の追求は、価値なき自己の自覚から起る。そのかぎり自己関係的な自己・人格を前提するから、エロースはまた人への愛

であるフィリヤと依存関係にある。同様に、アガペーはエピスミヤやエロースの否定と考えられているが、およそ自己の不満を充たそうとする何らかの欲求、真なるもの、価値なるものへの愛がなければ、神への愛も起り得ないだろう。ただアガペーは生の根柢そのものとの関係における愛、そこにおいて無限の再統一としての存在自体が顕現するような愛である。したがってアガペーの他の愛に対する関係は、存在自体の存在するものに対する関係と同じであって、他の愛と異なる最高の愛ではなく、あらゆる愛に入りこむ愛の原型・基底なのである。

ところでわれわれは、われわれに逆らって自己を主張するものとの出会いにおいて、その抵抗体験の中で、そのものの実在性と同時にわれわれ自身の実在性を確認する。いいかえれば、何ものが存在するということは、それが自己に対する内外の抵抗・否定にもかかわらず、自己自身を肯定し得る可能性をもつということである。力とは、このような、自己を否定するものに逆って自己自身を肯定し得る存在者の可能性である。そして、自己の否定は自己の存在の否定であり、自己の肯定は存在の肯定であるから、存在者が自己肯定する可能性は、究極において、存在が存在の否定としての無を自らの中に含むこと、存在自体の力動的な自己否定的自己肯定に基づく。そのかぎり、力の本質は存在の力であり、無を克服する可能性である。既に存在の根柢を力として特徴づけ、生を力を確立しようとする不断の過程と見做したのはニイチェであったが、彼の「権力への意志」は、他者に対する心理学的、社会学的強制的支配力という意味での直接的権力増進と直ちに同じではなく、総ての生あるものがもつところの内と外に向って自己自身を拡大し、踏み越えようとする衝動・向上への意欲を意味した。権力への意志としての生は、それ故に単なる生としての生ではなく、生以上たらしめる生として、生を本来的な存在のために放棄さるべき或るものとして自己の支配下におこうとし、常に抵抗を、自己否定する無を求める。いいかえれば他者および自己自身に対する不断の闘争として現われる。闘争の中でのみ自己実現する生は、したがって本質的に可変的・実験的・冒険的である。生の過程は、闘争を通じて、その自己肯定の中に多くの否定を含めば含むほど、換言すれば無の克服としての存在の力を具現すればするほど、一層強力となる。存在者の自己肯定・存在の力には量的、質的な度の違いがある。この存在の力の相違は、生のヒエラルキー的構造と相関する。存在者が中心をもち、求心的であればあるほど、その存在者の存在の力は大きい。更に、求心性のあるところには、中心への関与の程度に応じて、構成要素間に力の階層ができ、中心に近い要素ほど全体の力をより多く表現することになる。また存在者の求心性が低いとき、かかる存在者との出会いにおける力関係は一方的・機械的であり、存在の力は量的に計測可能であるが、存在者の求心性が高まって自発的に反応する中心をもつようになると、出会いの結果の完全な計量はできなくなり、外からの作用は内からの自発的協働を必要とするところの強制あるいは強要という形をとる。それ故、力は物理的圧力や心理的強制を通じて自己を実現するが、力自体は無を克服する存在の可能性であって、圧力でもなければ強制でもない。だから物理的圧力や心理的強制は、それが現実の力関係の表現である場合にのみ有効であって、この限度をこえれば強制対象の求心的構造を破壊してその存在の力を失わ

しめることになり、同時にそれと拮抗関係にあった強制主体の存在の力も消滅させることになる。そして、力の本質が無の脅威に抗してなされる存在の自己肯定の可能性であるということは、直ちに明らかな如く、存在がそれ自身を自己から分離して再び自己自身に取戻すこと、疎外の再統一であって、基本構造において愛の本質と同一だということである。したがって再統一する度が大きければ大きいほど、克服された疎外・無も大きく、存在の力も大きい。愛は力の否定ではなく、却って力の根源である。してみると、力が強制を必要とする以上、愛もまた強制と無縁ではない。愛は愛に逆らうものを克服するため、力と結びつかなければならず、強制をも使用しなければならない。しかし、愛が強制を用いて否定するのは、その否定によってより大きな統一に達するためである。強制が愛と矛盾するのは、この愛の目的即ち再統一が見失われる限りにおいてであろう。そして、再統一を可能にし、あるいは不可能にする限度の発見、いいかえれば存在の力がそこにおいて自己を実現する形式の発見が、正義の問題にほかならないのである。

実在するものはみな固有の形相・ロゴスをもつ。ストア主義者にとっては、自然の法則も道徳の法則も、共に同じロゴスであった。正義は社会的範疇にとどまるものではなく、存在するものの包括的な形式であり、統一の機能である。この形式に従うものは存在の力を得、これに逆うものは自己を失う。この意味で力は正義に依存し、正義は存在の力に適合しなければならない。そこから、正義はまず、存在者がその存在の力に基づいて陰に陽に提起する本具的要求として表わされる。第二に、正義はそれぞれのものに、それが積極的・消極的に受けるに値するものを比例的に与えることと、計算的な配当として表わされる。しかし、存在者の本具的要求は常に動的であり、力と力の出会い及びその結果は固定した比率によって計量しつくせないから、正義は第三に、不断の生成に対応して変革的・創造的に秩序を与え得るものでなければならない。このような創造的形式は、存在者の本具的要求の究極的な充実を可能にするものでなければならないが、これは全存在者の完成との関連におけるその存在者の完成・万物との究極的和解の中における自己自身の受容を意味する。そのかぎり創造的正義は、許容し得ぬ罪を許容する神の恩恵・不義なるものの義認に象徴される絶対的和解を前提とし、究極的に再統一する愛を原理とするものといえよう。或る存在者に対する正義は、まずその存在者の要求に耳を傾け、その要求を全体との関連の中でその如く肯定し、それに応じて与えることにおいて実現されるが、この聴き、与え、赦すはたらしは、ただ愛のみよくなしうものなのである。この意味で、正義は愛の形であり、愛は正義の根源であるといわなければならない。

X

愛と力と正義とは、別々のものではない。三つのものは究極において一つである。そして、それらが何らかの統一を実現しているとき、そこに存在が開示され、生が創造的に進化する。その統一が破れたとき、虚無が現われ、生の過程は破壊的・悪魔的な様相を呈し始める。

正義は存在の力が自己実現する際の均衡であり形式であった。力と力の遭遇において、或るも

のが優位を占め、そこに力のヒエラルキーができるのは、それ自体をして決して正義に反するものではなく、却って生の発展・向上のために有益である。したがって、正義が存在の力の表現として強制と結びつくのも、決して不当ではない。強制が不正義となるのは、強制が力のヒエラルキーを構成する諸要素の本具的要求を無視して行使されるときである。どのような強制も存在者の本具的要求を一時的に抑圧することができるだけであって、抹殺し去ることはできない。抑圧された要求は、いつか正当な表現を求めて古い秩序に抵抗を始め、力の全体的構造を破壊するようになるから、結局、強制の基礎であった組織体の存在の力は弱められることになる。それ故、全体主義的な力の構造は、部分が無視して強制を増加すればするほど、自己自身を強化せずに弱体化し、また他者の本具的要求に対する不正は、他者と自己との全体的関係を破壊することによって、必らず他の極たる自己自身に対しても不正となって復讐するのである。逆もまた真であろう。力と正義の緊張が破れたとき、権力は腐敗して暴力と化し、法は涸渇して抑圧の障壁となる。そして、他者の力の正当な肯定なくして自己の力の正当な発揚はなく、自己自身に対する正義なくして他者に対する正義がありえないのは、自己と他者とが究極において一つに結ばれているからであり、いわば愛の共同体ともいうべきものが、われわれの生の根柢にあるリアリティだからにほかならない。逆に、この生の最も深い現実・愛が実現されるためには、力と正義との結合が必要なのである。愛は疎外を再統一しようとする衝迫であった。愛は再統一さるべきものの確保・独立を前提する。そのかぎり、愛する者と愛される者とは、相互にその存在の力を肯定し、この力に由来する要求に対して正義を行なっていなければならない。愛は正義を無視した自己放棄ではない。正義と力を含め自己放棄は混乱を引き起すだけである。力と正義のないところ、再統一さるべき何ものもなく、したがって真実の愛もない。単なる自己放棄は隷属を意味し、結局サディズムかマゾヒズムに転化して、愛の当事者双方を破壊する。真実の愛は当事者双方の独立の承認の上にのみ成り立つかぎりにおいて、愛することにおいて束縛するのではなく、かえって愛することにおいて解放することの特徴とするのである。

このような愛と力と正義の存在論的關係と、魔的なものの本性を最も鋭く描き出したのがドストエフスキーであった。

ドストエフスキーにおける悪魔に魅入られた人たち、ラスコリニコフ、エルホエンスキー、スタフローギン、キリーロフ等は、意図的、自覚的に掟を踏みこえ、善悪の彼岸に立って自己の可能性を試そうとした超人であった。彼らには日常のモラルに基づく罪の意識や悔恨はありえない。一つの細少な犯罪が数千の善事を償い、一つの生命で数千の生命が救われると信じたラスコリニコフにとって、有害無益な金貨の老婆の殺害は、全く一箇の簡単な数学の問題にすぎなかった。にもかかわらず、どんな偉大な観念も、どんな高尚な目的も、最もつまらぬ隣人に対する犯罪を肯定することはできない。ラスコリニコフは金貨の老婆を殺したことから、予期した偉大さも非凡さも得ることができず、却って完全な無意味さにうちひしがれる。同様に、大審問官を動かしているのは、大衆に対する深い同情、隣愍である。しかし彼の愛は、愛する大衆から自由を奪い、

彼らを畜群と化さねばならない。キリーロフはこの世界における永遠の生を強調し、人間に不死を与えようとする。だが彼の途はその死によって終り、復活を知らない。ドストエフスキーの悪霊たちは、彼らの超人の実験によって逆に自らの無力と低劣さを暴露され、彼らの破綻が生究極的な、存在論的統一の破壊に由来すること、したがってまた、かかる究極的統一が真のリアリティであることをはしなくも告白してしまう。ただの慰みのために周到な計略をめぐらして少女を弄び、遂に死におとし入れたスタフローギンは、自分の意志を完全に支配できる人間、自分の追憶さえ無感覚に支配できる超人である。彼は自己の犯罪に快感をおぼえこそすれ、いささかの苛責も感じない。にもかかわらず、絶望に打砕かれた少女の姿だけは、何故か堪らないものとして彼の眼底に焼きつくのである。数年後、旅先の旅館で彼は人類の「黄金時代」の夢をみる。そして、かつて知らぬ調和の幸福感到酔いしれているとき、突如として忘却していた少女の悲惨な面影がよみがえってくる。神も道徳も否定した彼には、それが良心の苛責、罪の悔恨と呼ばれるものかどうかは問題でなかったが、「ただその姿、その瞬間、その身振りだけはどうしても堪らない⁸⁾」のであった。それ以来、少女の幻は毎日彼の心を訪れる。否、幻が訪れるのではない。彼自身が呼び出すのである。そのような状態では発狂するほかないと思いつつも、またその気になれば忘れることができると信じながらも、彼はその幻から離れることができないのである。例え意識の上では否定しても、否定した相手の存在それ自身はあくまでも現実として、リアルに自己の存在の中に喰込んでくるのである。ドストエフスキーにおける罪惡の實在性は、生の根柢にある存在論的統一・人間が共なる存在 Mit-sein であるという根源的事実に即して露わにされるものであった。逆に悪霊たちの犯罪と破綻を通じて開示されるものは、時間空間を超えた統一の世界であり、生の根源的なリアリティとしての愛の共同体であった。罪とは自己自身に閉じこもって、この存在の連帯に入らないこと、したがって何物をも愛さないことである。悪霊の王たるスタフローギンの特徴は、冷い無関心と自己閉鎖である。彼の冷徹な知性は、キエルケゴールが「死に至る病」と呼んだ絶望の極致であり、救いに対する怖れとなった罪の権化である。チーホンは彼の告白の中に、懺悔の羞恥にかくれた最大の傲慢・挑戦を感じとる。他方、罪が共存在からの離反であり、自己閉鎖であるという自覚は、自己の個性・自己の存在そのものが、それだけで既に世界の調和からの離反を意味すること、したがって自己の存在こそ逆に世界のすべての悪の根源であるという意識を生み、失われた共存在を恢復し、世界の罪惡を取除くために、自己はあらゆるものに向って懺悔しなければならない、そして存在するもの総て一罪ある人も動物も、「一粒の砂、一枚の木の葉、一条の光に至るまで、神の創り給うたものすべてを愛せ。すべてのものを愛せば万物のうちにある神の秘密⁹⁾がつかめる」というゾシマの生き方を生み出すのである。

7) Tillich ; Love, Power, Justice 参照

8) ドストエフスキー；悪霊，角川文庫 第2巻 318頁

9) ドストエフスキー；カラマーゾフの兄弟，岩波文庫 第2編下，198頁

ドストエフスキーにおける人間は、一方では避けがたく個性性にもとづく我執の傾向、罪の誘惑に落込みながら、他方では共存在としての存在論的構造の故に、罪にもとどまることができずに、絶えず懺悔に導かれる。いいかえれば、人間は虚無と疎外の力としての悪魔と、存在と和解の力としての神の間に引き裂かれながら、そのいずれにつくかの決断、自由によって自己自身の実存を獲得してゆく。しかもこの二つの方向は、常に見分けがたく錯綜し、複合しているのである。人間の歴史の中には、「ユークリッドの知性」が満足する調和は見出せない。すべては混乱のまま許されている。この事実は動かすことができない。そしてこの事実を直視し、それに向けてどう自己を開くかにより、アリョーシャは復活の宴をみ、イワンは天国の鍵を返そうとする。世界は永遠の救いと共に、永遠の罪を宿す苦悩に満ちた謎である。この曖昧さとその中に生きる自由の重荷に耐えきれずに発する悪魔の呪詛は、同時に神への讃歌となる。悪魔の反抗を知らぬものは、神の受容を知ることできない。ドストエフスキーの世界は、苦しみと否定を通じてのみ肯定される世界であり、裏返された超越の世界である。ドストエフスキーの悪魔は救いの分身であり、存在を開示する存在の内なる無なのである。

XI

教育とは、人間をその理想的な姿にまで形成してゆくことであるから、教育者はまず形成さるべき被教育者の未来像をはっきり理解している必要があった。ところが、形成さるべき人間の基体は、単に非合理的でもなければ合理的でもない、常に外からの働きかけに応じて積極的に自己を主張し、変化させてゆくもの、或る「魔的なもの」であった。したがって、人間形成における形式は、工芸家が作品を作るような意味で被教育者の外にあるものでもなければ、植物の性質が胚種に宿るような意味で被教育者に内在しているのでもない。教育の理想、被教育者の未来像は、一義的、科学的に規定されるものではなく、いわば傾向的必然性として、教育者が被教育者の現状に即して想像的に予料するほかない。しかも、人間において彼の未来を想像的に理解ということは、それ自身一つの形成的機能をもっている。何故なら、他者がある形において理解するとは、そのことによって彼の可能性のうちから或る一つの可能性を選び出すことであり、その可能性こそ彼の本質であるとして彼に提示することを意味するから、教育者が如何に自分を理解しているかということは、直ちに彼が自分の何を肯定し、何を否定するかという働きかけとなつて、それに応じた変化を被教育者自身の中に引起さざるをえないからである。教育の世界では、まず理想的形式の認識が先行し、その後に形成的実践が起るのではなく、認識自体が既に形成的、実践的であり、実践そのものに即して認識が生れるといつてよい。してみると、教育における被教育者の理解は、それが向上的、教育的であるべきかぎりにおいて、冷い観察ではなく、むしろ暖い愛の共感に基づく認識でなければならぬことは明らかである。何故なら、愛こそ疎外をこえて再統一へ向わしめる衝迫であり、したがって、否定的・破壊的なものの積極的意味を理解しながら、それを創造的に克服する形式・正義の発見へと導くものだからである。形成さるべき被

教育者の未来像、存在の力の正当な表現は、教育者の愛の構想の中でのみ明らかになる。教育的世界——向上的形成の世界は、それ故愛を中心とした力と正義の統一が実現される世界である。

われわれは教育の基体としての生のダイナミックを魔的なものとして捉え、魔的なものの非悪魔化・合理的形成を広義における教育作用とみることによって、教育の世界が愛と力と正義の統一にあることを明らかにしてきた。もちろん、この完全な統一は、われわれにとっては理念として、分裂と疎外の体験を通じて逆説的に開示されるものであり、いわばヴィジョンの中でのみ現実となるものである。教育的形成は、それ故、脱自的なヴィジョンにおいて垣間見られた究極的統一を、その都度、それぞれの生のレベルの中に再発見し、受取り直しながら、愛し、抵抗し、裁いてゆくことだといえよう。われわれは次に、魔的なものの具体的克服、愛と力と正義の具体的統一としての教育実践の過程を、教育におけるヴィジョンおよびタクトの問題との関連において考察しなければならない。（未完）