

実存分析と教育

—V. フランクルの場合—

宗 孝 文

I

人間全体が教育の対象となるという理由で、教育学は本質的に人間学にもとづいていると考えられるならば、われわれが、一般に教育をその基本的な姿において論じようとする場合、必然的に人間学的な問題がかかわってくる。ところで、一般にどの心理療法も、それに特有な人間観ないし世界観をもっているものであり、この意味では、あらゆる心理療法は人間学的前提にもとづいているか、または、たとえそれが意識されていなくとも、人間学的な言外的前提にもとづいているものといえる。

フランクル V. Frankl* が、実存分析 Existenzanalyse¹⁾ という場合、それは人間の実存への分析であり、実存に向けられている心理療法である。そして、この実存分析も、心理療法が何らかの人間観をもっているということにおいて例外ではなく、実際、実存分析は、人間学的研究方向 anthropologische Forschungsrichtung をもつものである。従って、その根底に人間学をおいているという点からみれば、実存分析と教育は、それぞれその研究方向を同じくしているといえてよい。

現代は、人間存在自らさえもその意味を喪失し、虚しいものとして否定しさられるような歴史的、社会的状況においてあるとみられるならば、そこにおこなわれる教育にも、人間が人間を教育することへの不信と虚しさがあるであろう。われわれは、今日の教育がおかれている、このような一つの側面をまず謙虚に認めなければならない。しかしこのような状況を謙虚に見つめるということは、当然それをのり越えることを前提としてのことであり、そこにおける批判も、その背後に、ある希望をもってのものでなければならない。

事実、フランクルは、第二次大戦中、人間本性の、あれほど多くの地獄絵と、全人的な状況の、あれほど多くのいかにわしさを、現に家族とともに、アウシュヴィッツの収容所で自ら体験し（もっとも、彼はこの体験が、彼の思想の本質に与えた影響を否定しているのだが）、さらに現在、魂の医者 Seelenarzt として、錯乱させられた人間心理の、多くの臨床的事実に直面しているのであるが、彼が説くところには、自らの体験と、心理療法家としての分析力からくる、人間の洞察の深さがあり、精神的実存の自覚を通して、ふたたび回復されようとする人間性への信頼を力強く感じとることができるのである。従って、彼の人間観を考察することは、とりもなおさず教育における新しい、人間に対する見方を示唆するものと思われる。ここに彼をとりあげる理由がある。

しかし、体系への意志は誠実さへの欠乏であるとニーチェもいうように、一般に人間存在への実存哲学的アプローチにおいては、体系は虚偽であり、虚構であるとされる。人間存在が、概念的に把握されたとき、個別的な存在は単に一般的な抽象と化せられるだけでなく、更にそれが、体系化されたとき、それは考えられた存在として抽象化されることになる。フランクも、そのように人間存在が体系化され、本質化されることをホームンクルス主義 Homunkulismus として極力否定する。従って、彼においても体系化された叙述をみることはできない。彼がいだく関心は、そのような方法論の体系化にあるというよりは、むしろ臨床の場における治療そのものに向けられているとってよからう。従って、ここにおける問題の取扱い方は、体系的な観点からアプローチするものでもなく、歴史的な観点からアプローチするものでもない。むしろ既成の体系に対する批判という形をとりながら、自らの立場が浮彫りにされてくるという方法論がふさわしいと思われる。

II

心理療法について語る場合、当然 S. フロイトと、A. アドラーの名があげられるであろう、精神分析と個人心理学を問題にしないわけにはいかないであろう。フランクの体系に対する批判も、やはり精神分析と個人心理学の体系について行なわれる。

きわめて粗略化した述べ方をすれば、まず精神分析においては、抑圧 Verdrängung が解消され、無意識化されていた欲求が、意識化されること、つまり無意識の過程としての抑圧行為の結果を逆行させることが重要なこととされる。そして神経症的症候という場合、そこに弱体化した意識的自我を見るのであるから、その治療としては、抑圧された体験を無意識の状態から意識化し、自我を強力化する方向にもとめられる。従ってその際、意識的な自我は、無意識的エスによって制限され抑圧されていたものとみなされるであろう。フランクにおいては、抑圧とはこうした意味において、精神分析の中心概念であるとされる。すなわち、この場合の神経症とは、意識性としての自我の縮小化をきたしているということであるが、フランクは、この点に批判を加えようとするのである。

次に個人心理学においては、周知のように妥協 arrangement という概念が重要な役割をもつ。すなわち、優越への権勢欲が、現実において阻止されるとき、そこに生れる劣等感は、妥協として、現実に対する自己の正当化を試みる。従って、ここにおける神経症者は、妥協ということにおいて自らを現実から除外しようとするのであり。自己自身の責任を軽減しようとするものであるといえよう。従って、個人心理学的治療においては、神経症の人間に対して、自分の症候に対する責任をもたせ、症候を個人的な責任の領域に引き入れ、責任性を増加させることによって、自我の領域を拡大しようとするところなのである。すなわち、この場合の神経症とは、責任性としての自我の縮小化をきたしているといわねばならないが、この点に批判が加えられるのである²⁾。

精神分析も個人心理学も、従って、一方は専ら人間の意識性、他方は専ら人間の責任性の領域を制限していることになる。しかし両者は実は、それぞれ人間存在の一面を見ているのであ

て、それらは互に人間存在の根源的基底をなしているといえるのではないか。フランクは、まさにこの意識性と責任性こそ、実存の示す諸様相として原現象 *Phänomen* なのであり、人間の現存在の実存嚚 *Existentialien*——人間の現存在がつねにもっている何ものかとして、実存的な存在に当然帰属するところの主要な属性——として、人間の現存在に本来備わったものであるというのである³⁾。従ってこのことを人間学的にいえば、人間存在 *Mensch-sein* は意識性存在 *Bewußt-sein* と責任性存在 *Verantwortlich-sein* を意味するということになる。これは、彼が体系としての精神分析及び個人心理学を批判することによって、彼独自の考察にいたりえた結果であるといつてよい。

精神分析ないし個人心理学は、その意味で人間学的な出発点において、それぞれ一つの根本的態度をとっているのであるが、それらは、互いに補いあうべきものであることが明らかである。このことは、例えば、それらを精神病理学的観点からみてもうなずけることである⁴⁾。すなわち、精神分析においては、性衝動は、リビドということにおいて、一般的に心的エネルギーまで意味するようになるのは、どうしても概念を拡大解釈したものとしかれない。このように、われわれの心的現実をただ一つの根源に基かせているということは、心的努力の内容に関して制限を加えているという結果になり、それは心的側面の質的観点における限定というほかない。また、個人心理学は、心的内容においては、権力意志、妥当欲あるいは協同体感情など、一層豊かな可能性をもっているにもかかわらず、それらは、疾患正当化とか妥協ということが目的に対する単なる手段とのみみなされた場合、心的努力を正当に評価したものとはいえないであろう。それは心的側面の形式的観点における限定というほかない。従って、われわれは、ここにおいても精神分析と個人心理学が、それぞれ一つの立場に立ちながら、互いに必然的に充足しあうべきものであることがわかる。けだしフランクのみるところによれば、現実の事態は精神分析に反して、心的内容の豊富さという点にまだ他の可能性が存するのであり、個人心理学に反して、神経症的徴候は、目的に対する手段ばかりでなく、極めて多様な心的要求の直接の表現がありうるということであり、両者の契機が一つになってはじめて、心的事象の完全な姿が生じられるからである。

精神分析が快樂原理という生物学的因果法則によって、人間を駆っているかのようにみるとき、それは心的現実を因果性のカテゴリーにおいてとらえ、個人心理学が権力への意志によって、人間を優越性へと向うものとみるとき、心的現実を目的性のカテゴリーにおいてみることは明らかである。しかしフランクは、そのような因果性からの必然 *müssen* や、心的目的性に従っての意欲 *wollen* の他に、当為 *sollen* のカテゴリーを加えようとするのである。これは、意識性存在と責任性存在としての人間存在を統一する契機として要請されただけのものでなく、当然これは人間本来の価値及び意味ということにかかわってくるものである。

Ⅲ

精神分析は快楽原理という形で、快楽への意志 *Wille zur Lust* を明らかにするが、個人心理学は権力の追求という形で、権力への意志 *Wille zur Macht* を呈示する。それに対してフランクは、人間には自己の現存在をできるかぎり意味に満ちたものにしようとする苦闘があるということから、それを意味への意志 *Wille zur Sinn* と呼んで前二者に対比させている。すなわち、それは自己の現存在の意味をできるかぎり充足させようとする、人間の根源的な配慮と憂慮の状態である。

ところで意味という場合、それは客観的事象の意味と主観的事象の意味に分けて考えることができる。しかし前者は、例えば世界事象の目的を問うことになるであろうが、これは有意味なことではない。目的というものは、目的がそれを有しているものの外に存する限り、それは超越的である。従ってわれわれは、その限定概念のうちにとらえうるに過ぎないであろう。こうした場合の意味について、フランクは、枝は決して樹全体の意味を捉えることはできないというパスカルの言葉を引用して、それを超意味 *Übersinn*⁵⁾ と呼んでいる。そしてこれは本来、信仰の世界に保留されるべき問題であるとされる。

次に、主観的事象の意味、これを実存そのものの意味に向けるならば、実存は意味を持つ *haben* というべきでなく、意味そのものである *sein* から非反省的なものであり、無意識的なものであるから、それに対して意味を問うことは不可能である。従って、この場合は、たとえば具体的、個人的意味という相対的な意味について問われなければならない。そこでこの具体性ということであるが、それは現存在 *Dasein* としてのあらゆる人間の一回性と、相存在 *Sosein* としてのかれの唯一性にもとづいている。具体的個人の意味は、利用価値しかもたない舗道の石片ではなく、モザイクの美しい石片がもつ唯一性にたとえられるように、各人のもつ唯一性に基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応じて時間により変化するのである。そして、この一回性ということは、具体的には状況の一回性ということがいわれるが、帰するところは人間の有限性に意味づけられた一回性である⁶⁾。このようにして唯一性と一回性という二つの契機が人間の実存の契機として、その意味性に重要なものとしてあげられるのである。そしてこの現存在の意味は、問うということではなく、各人の唯一性と一回性に基き、それに実際に *in der Tat* 行為をもって答えるというところに、フランクにとって重要な概念である責任性がうまれるのであるが、これは彼のいう実存囁の一つとして後程取上げざるをえない。ここでは人間がただ快楽に駆りたてられるだけの存在でもなく、またただ優越感を旨とするだけの存在でもなく、自己の存在を、唯一にして一回的な何らかの意味で充足したいと志向する存在として、意味への意志をも持つものであることが指摘されるにとどめなければならない。

さて、具体的人間の意味は、その価値可能性を実現することによって充たされる。それには、創造価値、体験価値、態度価値の三つの可能性があげられる⁷⁾。ここで問題になるのは、第三の価値

であるが、それは結局われわれが苦悩する *leiden* つまり運命的なものを堪え忍ぶこと *Erleiden* にあり、これによって限りなく豊かな意味充足の可能性がえられるということである。すなわち、われわれが何かを創造し、何らかの世界を形成するためには、結局何らかの才能を要するし、また世界を自己に受入れ、存在の真や美を自己自身へと引き入れるためには、何らかの器官を要するが、態度価値にはそのように与えられたもののみを必要とはしない。それには悩む力 *Leidensfähigkeit* を必要とするが、それは持って生れたものではなく、自己自ら獲得しなければならないものである。才能や器官は、ある程度もって生れたものである。しかし悩む力は自らによって全く新しく形成されなければならないものである。

すでにこのことから苦悩はまず行なう *leisten* ことであることがわかる。そのことは同時に倫理的力における成長でもある。苦悩はまた人をいわば決断の前に立たせることによって運命的に与えられた事実的領域から、実存的な新しい領域へと転調させる契機になる。従って、自己自身を越えて成長する人間は、自己が自己自身へと成熟し、豊かになっている姿を見出だすであろう。苦悩はこのように倫理的な意味をもつばかりでなく人間を真理に向って成長させ、人間に炯眼を与え、世界を透明にする。つまり生が深い苦悩において一度否定されるところに、存在はむしろ透明になり、真理への戸がおのづからひらかれ、そこに自己の真の生を見出だすのであるということからみれば、それは形而上学的重要性をもっているといえる。このようにしてわれわれは、苦悩が意味と価値の実現への最終的可能性であるというだけでなく、最も深い意味と最も高い価値への可能性をそれ自体の中にかくしもっているということを見出だすのである⁸⁾。

IV

実存分析が説く人間像を考察する際、まず人間が意味への意志を持つ存在として規定され、次にその意味が、苦悩ということにおいて最高にして最終の価値を展開する可能性をもつものであることを述べたのであるが、更にその意志が自由であるということを見れば、考察の目的はまず達せられたことになる。そこにフランクが説く人間像が浮かび上ることになるからである。

意志の自由ということは、とりわけ人間が精神的実存であるとみられるところに生れる。従って、心理学があたかも生理学のように自然科学の次元にとどまる限り、それは意志の自由の此岸にとどまっていると言わざるをえない。逆に神学は意志の自由の彼岸にある。従ってこれが問題とされうるのは、それらの中間領域とフランクがいう、形而上的精神物理学 *Metapsychophysik*⁹⁾ においてである。この意味では、自然科学的立場に立つ心理学は常に決定論的立場に立ち、従属の契機、従って必然性のみしか見ようとしなないといえる。

しかし精神性ということにおいて、人間は本質的に必然性を越えた存在である。人はたしかに必然性にかかわってはいるが、しかしそれは必然性から自由であるというかわりあいにおいてである。たしかに人間は自由ではあるが、しかしそれはただ自由であるのではなく、多くの制約の中における自由といわねばならない。これら諸制約はしかし、自由のための出発点となるべき

ものであるから、自由は制約を前提とし、制約に指し向けられていると言わねばならないが、この指し向けられているということは依存しているということではない。

つまり心的なものは身体的なものを、精神的なものは心的なものを前提とする。しかし何ものかを前提する voraussetzen ということは、何ものから成り立つ zusammensetzen ということの意味しない。すなわち、精神的なものが心的なものを、心的なものが身体的なものを前提するとしても、人はそれ故に、身体的なもの、心的なもの、さては精神的なものから成り立っているものではない。何ものかを前提する、何ものかを前提としてもつということは、何ものかから制約される bedingt sein というほどの意味であるが、しかしこれは、惹き起される bewirkt sein ということでもなければ、規定される bestimmt sein ということでもない。つまり人間は、心理身体的なものから制約され、精神的なものから惹き起され、規定されているといわれようが、心理身体的なものは、精神的なものをただ条件づけるだけである¹⁰⁾。

それ故ここにおいては、必然性と自由は同一の平面にあるのではなく、必然性の領域は自由の領域によって前提されていることになる。いわば自由は必然を従属させる *Libertas supponit necessitatem*. といえる。このことを衝動に関してみれば、動物は衝動的なものである sein が、人はこれに距離をおけるから衝動をもつ haben といえる。すなわち、存在的に言えば人間は衝動をもっているし、倫理的に言えば人間は衝動をもたねばならない。人は衝動をもっているが、しかしそれに駆り立てられる必要はない。つまりここで強調されなければならないことは、人間は精神的存在として世界に対して自らの態度をとることができるという事実であり、その際こうした態度をとることは全く自由であるという事実である。

精神的なものの、このような自由は、あらゆる状態 Position すなわち外的状態のみでなく、内的状態、これはまさに人間のもつ性向 Dis-position であるが、これに対しても自由だということである。のちほど述べるように、フランクは人間の心理的身体的なものを心理身体的事実性 psychophysische Faktitität とし、他方に精神的実存 geistige Existenz をおき、前者は事実的 faktisch であり、後者は選択随意的 fakultativ とみる。そして両者の間には精神心理的拮抗関係 noo-psychischen Antagonismus¹¹⁾ があり、事実性に対して精神が反抗を企てる力 *Trotzmacht des Geistes* をもつという。

人格は精神的実存であるから、人格としての人間は自由でありうる。自由という概念は、常に何から wovon と同時に何へ wozu を要求するものであるが、ここでその公式にならば次のようなことになろう。すなわち、人格の自由は単に性向からの自由だけでなく、人格性への自由でもある。人格性は自己の事実性からの自由であり、自己の実存性への自由である。人格性は相存性 Sosein からの自由であり、変化 Anders-werden への自由である。相存性 Sosein からの自由は自己省察 Selbstbesinnung によってとらえられ、変化への自由は自己規定 Selbstbestimmung においてとらえられる。格言を用いて言えば、自己省察はデルフィの命令「汝自身を知れ」に従って、また自己規定はピンダーの言葉「汝があるところのものになれ」に従って起る

ものといえる¹²⁾。

つまり意志の自由ということにおいて、われわれは次のことを了解しえた。すなわち、人間は心理身体的なものから自由であり、自己の価値実現と意味充足へと自由であるということである。人間は心理身体的なものから規定された相存在 *Sosein* によって規定されるのではなく、自己自らを規定できるものである。しかしこのような自己規定は、常に客観的な意味と価値の世界、ロゴスとエートスの世界の前に浮かび出るものである。

一言でいえば、精神の人格は超越から、すなわち超意味から惹き起され、意味的なもの、すなわち客観的な意味世界から規定されているのである。これを、更にヘーゲルの用語において換言すれば、主観的精神は絶対的精神から惹き起され、客観的精神から規定されているといえるであろう¹³⁾。

心理療法は、それ自体の中に何らかの人間像をもっている。実存分析も人間の実存へ向っての心理療法である限り、やはり心理療法的な人間像を描きもっている。しかも実存分析が実存主義の流れの中にあることから背首できるように、従来の心理療法に抗議する *protest* ことによって自らの立場を形作ろうとしているのであるが、これは人間のもつ意味への意志、苦悩の意味、さらには意志の自由ということによって、ほぼその輪郭を知りえたと思う。これを象徴的に表わせば、それはただ一般に人間にいわれる *homo sapiens* でもなければ、ただ創造することによって自己の存在価値を充足する *homo faber* でもなく、また体験し、愛しつつ自己の存在を意味で充足する *homo amans* にとどまるのでもない。それはまさに、苦悩において自己の最高にして最終の価値と意味を充足しうる *homo patiens* であるといわれえよう。

V

存在の存在 *Sein des Seins* ではなく、存在の意味 *Sinn des Seins* が否定されるところに、フランクルのいうニヒリズムがある。それは例えば、人間が単に生物学的、社会学的、心理学的現実性の結果として還元されてしまい、人間が単にそれらに自動化された存在にすぎなくなる場合にあらわれてくる。従って、そのように単なる結果がみられるところでは何らの志向 *Intention* も見られず、それ故にまた何らの意味をも見出だされない。いわばそこには実存への自動化 *Automatie zur Ezistenz*¹⁴⁾ された状態があらわれる。それに対しては、人間の内面性における志向性一般 *Intentionalität überhaupt* といったものとして、精神的存在すなわち実存を考慮することによって、つまりこの実存ということにおいて、人間が本質的に意味と価値に向って努力するものであることを考慮することによって、現実性における意味的なものが充足され、存在の意味が露わになるということで答えられたであろう。従ってまたこの点において *homo patiens*——実存への自動化現象による、ニヒリズム的境遇において、何らの空所も見出されない、悩む人間の像が描かれたのである。

しかしながら、このようなニヒリズム的境遇から人間を救い出すために、人間を前面に出さな

ければならなかったとしても、逆に人間が自らの中心となり、人間が自らの尺度となり、その内在性の殻に閉じこもってしまうとき、そこには悪しきヒューマニズムがはびこる結果になる。ここに、先に少しふれたように、人間を越えた何ものかへ向って人間が開かれ、志向されるということが要請されてくるであろう。つまりここでは、超越に対する自律化現象 *Autonomie zur Transzendenz*¹⁵⁾ として、ヒューマニズムの危機が考えられる必要がある。ニヒリズムの批判には人間の実存性によって答えられた。そこで、ヒューマニズムの危機には超越性をもって答えなければならないであろう。一方ここで、人間存在が超越性に密着してしまえば、逆の意味でまたヒューマニズムの危機を招来することになる。これには後にふれることにして、ここではまず実存から超越への道をたどりたいと思う。

フランクが実存という場合、具体的にはそれは責任負担というほどの意味である。そして人間存在は責任性存在と意識性存在であるといわれた。従って、実存分析とは責任負担に向かっての分析ということであり、現存在が責任を有するものであることを意識させることであるといえる。ところでそのように、意識が生れた部分は、そうでなければ本来意識されていなかった部分である。実存分析もこの意識化ということでは精神分析と同様であるが、精神分析によって意識化されるものは衝動的な部分であるのに対し、実存分析のそれは責任性ということである。責任を負ったものとしての存在、これは精神的部分であるが、そうなればこの精神的な部分も無意識であったといわねばならない。従って、無意識の部分には、衝動的なものばかりでなく精神的なものも含まれているといえる。すなわち「精神的なもの、自我、すなわち実存こそ、当然のこととして、というのは実存はその本質上無意識的必然であるから、必然的に無意識なものだとさえいわねばならない。というのは、ある意味において実存は、それが反省されえないものであるという簡単な理由からも、常に非反省的なものである。」¹⁶⁾

そしてこの場合、意識と無意識の間はきわめて流動的で、いわば透過しあう *durchlässig* ものであるが、精神的なものと衝動的なものとの間は明確に区別されている。けだし、人間存在は決断する存在であり、責任性存在であって、衝動的なものに態度をとりうるからである。この二つの領域を互に分っているところには、いわば存在論的な間隙 *Hiatus* があって、前述のように、その一方に精神的実存、他方に心身の事実性があるとみる。そしてM.シェーラーが、人格 *Person* を精神的作用の担い手であると同時に、その中心 *Zentrum* と考えたように、フランクも、人格を心身のものを統一し、精神的なものの中心であると考え¹⁷⁾。従って、精神的実存の中心としての人格も無意識の深みを示しているが、これは単に随意的に無意識であるばかりでなく、不可避免的に無意識的なものである。けだし、精神的な行為の中心としての人格は、本来、純粋な実現の現実 *Vollzugswirklichkeit* としてのみ実存するものだからである。

ここで、人間の現存在における偉大な、真正な諸決断が行なわれる際に働くものが良心であるとすれば、そのような決断は、いかなる場合にも非反省的に、また従って無意識的になされるというところから、良心もその根源において無意識へとはいり込んでおり、しかもそれは、人格

的なものに関るところから、精神的無意識の領域に属させてよかろう。そしてこの良心ということが、フランクにあっては、実存から超越への媒介となるものである。超越的なものへの道程は、例えばヤスパースにあっては、限界状況の経験を通じて、すべてのものが挫折し、それに躓くとき、そこにかえって実存をして超越への道を不可避ならしめるものがあるのであるが¹⁸⁾、フランクにあっては、苦悩の状況において、良心を通して超越者の声を聞くということになる。その超越への道程はこうである。

フランクは「汝の意志の主たれ、そして汝の良心の僕たれ」という命題を、人間の意志の自由を的確に表現したものとして取り上げる¹⁹⁾。ここでその前半の命題は、自己が自由な存在として、自己のあらゆる現存在を完全に責任ある存在として理解していれば、それは可能なことである。しかし後半の命題たるためには、ここでいう良心とは、自己自身以上のものでなければならぬであろう。つまり、良心というものを、自己の単なる人間存在を超越した現象として理解し、同時に、自己の実存をこのような超越から理解するとき、自己は自己の良心の僕たりうといえる。

良心をこのように解釈すれば²⁰⁾、人格という表現は、良心の超越的性格からみると、一つの新しい意味をもってくる。すなわち、人間の人格が有する良心を通じて、人間の外なる審判者 Instanz の声が響きわたり、人格 Person はその響きわたる per-sonat 超越者の声を聴取するものであるというのである。良心は従って、おのずから超越を志向しているものである。良心はただ超越ということからのみ、すなわち、それ自体何らかの形で超越的性格をもつ現象としてのみ理解できる。「人間の自由なる存在を明らかにするには実存性でことたりるが、人間の責任ある存在を明らかにするには、人間が良心を所有するということの超越性にまでさかのぼって考えなければならない²¹⁾。」従って、「生の究極の意味は超越である²²⁾」といわれる。

VI

実存から良心を通じて超越へ到る道程がたどられたあと、それが超越性に密着したままで終れば、それは再びヒューマニズムの危機と言わざるをえない。人間が人間を規定しようという、人間におけるヒブリスは、超越性ということにおいて打破され、人間中心主義という意味での内在主義は否定されることになった。しかし人間の真の存在のあり方を求めて、それをかかると超越の方向にみたのは正しいとしても、何らかの意味で、再びそれが人間の内在的なものとして宿らない限り、そこには、人間とは絶対に他なるものが見出だされたのみで、人は絶望に手を拱るほかないであろう。

良心は超越への道へ通ずる門戸であると同時に、逆に超越者の声を受取る受託者 Mandatur でもある。超越の声は、良心を通じてわれわれに聴取される。このときわれわれは良心の僕として、それに答えるのであるが、その答えは責任性ということにおいて生じてくる。従って、この人間の責任性ということにおいて、超越的なものが生かされる姿をみることができよう。ではこ

の責任性という概念は如何にして導き出されたのであるか。

それは、生の意味を問うに際し行なわねばならぬ転回 Inversion から出発する。すなわち、生自らが人間に問いを提出するのである。人間は、生の意味への問いを発すべきではなくて、むしろ生によって問われているものであり、生に答えるべきものである。実存の責任の中にその答えが生じ、実存の中に人間はその固有の問いへの答えを行なうのである。重要なことは、このような答えがいつも実際に in der Tat 与えられるような答えであるということである。行為においてのみ生への問いは真実の答えを与えられるのである。この答え Beantwortung は、そのつどわれわれ自身の生が答える行為としての責任 Verantwortung においてこそ生じてくるものである。実に生がわれわれのものでありうるのは、それが責任を負うた生である限りにおいてのみである²³⁾。

しかしまた、その責任は行為においてあるというばかりでなく、個別者の実存にかかわるものであるところから、当然それは、ここにおいて今 im Hier und Jetzt の責任以外の何ものでもありえない。つまりそれは、一回的な状況の責任であると同時に、具体的な各人に結びつけられた責任でもある。その機会はその時々で交替すると共に、各人ごとに变化する。従って、われわれにとって生への責任とは、常に人についての ad personam 責任であり、更に、状況についての ad situationem 責任であるといわなければならない。

われわれはここで更に次のように言うことができよう。人間を内在性からのみ理解しようとするれば、人間をすべての中心とみる誤りにおち入る。しかしまた、人間を超越からのみとらえようとすれば、生は人間を形式化することなしには意味づけされえない。しかしこのアポリアは、知ることによって解決は与えられないであろう。われわれは、生がどのような意味をもち、どのような意味においてそれが超意味であるか、どのような方向に苦悩は意味づけられるべきか、そうしたあらゆることを、われわれは知る wissen ことはできない。われわれはただ、あらゆるものは意味を有し、超意味をもっているということを信ずる glauben ことができるだけである²⁴⁾。それによってわれわれは、生そのものはわれわれが自らの生に責任をもつことによって答えるべきものであることに気づくであろう。われわれは問うべきでなく、答えるべきである。苦悩の問いに答えねばならない。苦悩を行なわねばならないのである。

しかし、このようにしてわれわれが責任の領域を確立するとき、同時に、自由の領域が確立されていることに気づくであろう。けだし、責任とは、常に自由と相即しているものだからである。その自由になった手は他者に達する。そして両者が相求めあう時、その他者と共に彼は実存的交りに入るのである。従ってこの場合、苦悩そのものと同様に意味のあることは、苦悩を共に行なうことであり、共に悩むこと Mitleiden²⁵⁾ であるといわれなければならない。

超越から内在への道は、それ故超意味の信仰性の此岸において、自らの生に責任をもって答えることであり、その時人は、真正の個別者なるが故に、実存的交りに入るであろう。しかしこれまででも分るように、超越からの道はすなわち超越への道につながっている。真の生の姿は、これら二つの方向が同時的かつ相即的であるときに生かされてくることがわかる。ニヒリズムには、

人間の精神的実存をもって答えられた。ヒューマニズムの危機には、超越との相即的なかわりあいによって答えられたであろう。

VII

われわれは身体的運命とも呼べる素質 *Anlage* をもち、そのすべての外的状況の総体として状態 *Lage* の中にいる。そして素質と状態とは一緒になって人間の位置を形成する。その位置 *Stellung* に対して、われわれは態度 *Einstellung* をとるのである。この態度は自由な態度であって、そのために位置転換 *Umstellung* が可能である。従って、ここにおける教育の目的は、この位置転換ということであって、それは被教育者をして自己の存在が責任性存在であることを意識するよう、態度を転じさせることであるといえる。

ではその態度転換は如何にしてもたらされるであろうか。それは態度価値を実現することによってである。苦悩によって、人をいわば決断の前に立たせることによってである。この態度価値の実現に必要なものは、創造能力だけでも、体験能力だけでもなく、まさに悩む力を必要とする。しかしこれは与えられているものではなく自己自らが獲得しなければならないものである。創造や体験のための能力は、ある程度もって生れたものである。しかし悩む力は、自らによって全く新しく形成されなければならないものである。それはまさに、自己が運命的なものに正しい態度をとるということによって形成されてくるものである。こうした内面的な克服の姿は——外面的形成を放棄することによって——それでもなお形成として、すなわち自己形成 *Selbstgestaltung* として示される。悩む力を得るということは、とりもなおさず自己形成の行為なのである。

いみじくも人間存在を決断する存在だとヤスパースがいったように、人間は単なる存在ではなくて、むしろ常に彼があるところのものを決断する存在なのである。そして人間の実存と同様、人間の精神的人格もまた決断するのである。そして人格の存在が決断的存在であるならば、性格は成れる存在 *gewordenes Sein* である。しかしこの性格が成るのは、遺伝や環境によるだけではなく、また自己によっても作られるものである。人間は、性格をいわば距離的なものとして持って *haben* いる。しかしまた彼は人格そのものであり *sein*, 人格性になる *werden* のである。すなわち人格は、その人のもっている性格に態度をとることによって、人格は性格を形成し、人格性になるのである。つまり、私はただ私があるところのものに従って行為するのではなく、私が行為する仕方に従って、私は成るのである。従って、あらゆる決断は自己決断であり、自己決断は常に自己形成であるといえる²⁶⁾。

しかしながら、態度価値を目ざしてこのような自己形成をもたらすという教育は、今日あまりにも回避されていないかが問われなければならない。*homo sapiens* を目ざすあまり、*homo faber* への教育もなおざりになりがちであるとき、*homo patiens* のための配慮を、現在あまりにも避け、あるいは等閑に附しすぎる傾向にあることはいなめないところである。フランクが、今日の

教育において、最も要請されるべきものであって しかも なおざりにされている *homo patiens* という人間像を呈示したということは、ただ心理療法の分野だけに限らず、教育の分野にも多大な示唆を与えたものといつてよからう。

VIII

実存する *ex-sistieren* とは、自己からぬけ出る *aus sich heraustreten* ことであり、自己自身を自らに對立させることであって、それ故にまた、自己自身をも越えていることである。すなわち、われわれは常に時間にしばられた現存在であり、外的環境や内的状態に制約された現存在であるが、そういうものにも拘らず *trotzdem* それを越えて実存することができるのである。精神—心理的拮抗 関係においてはたらく 精神の反抗力 *Trotzmacht des Geistes* によって、われわれは心理身体的状態や社会的状態に対して、自らの人間性における抵抗への主張が可能となるのである。この意味で生は、それ自ら課題的な性格をもっており、われわれの生はつねに問われているものである。われわれの現存在は、従ってあらゆる瞬間に答えの性格をもつのであり、現存在一般はそれが責任的現存在である限りにおいてのみ、われわれのものとなる。

そこで、教育的方法的な関心として、それが被教育者の実存に対し意味を与える *geben* ことに向けられるべきではない。それはただ、被教育者がそのような意味を見出す *finden* ことが可能になり、いわば彼の視野を拡げ、その結果個人的にして具体的な意味と価値への可能性の、十全な姿に気付くよう 手助けするにとどまらなければならないという点に関心が向けられるべきである。それというのも「身体的なものは遺伝を通して与えられる *schenken*。——心的なものは教育を通して導かれる *lenken*。しかしながら、精神的なものは教育される *erziehen* ことはできない。精神的なものは実行 *vollziehen* されなければならない。——精神的なものは、総じてただ自己が行なうことにおいてのみ存在し、実存において実行されることにおいてのみ存在する²⁷⁾」からである。

精神的なものにあっては、従って、伝えられた実存の可能性の反復あるのみといわなければならないであろう。精神的なものには進歩はなく、それは各々の人間がその唯一一回性ということにおいて、本源的にはじめなければならないものである。そこには歴史の流れから独立した、無時間的で変化することのない絶対的なものがある。従って「一つの世代が他の世代からたとえ何を学ぼうと、いかなる世代も先行世代から本来的に人間的なもの *das eigentlich Humane* を学ぶことはない。この点では、それぞれの世代は本源的に始まるのであって、先だついずれの世代とも違った使命をもっているわけではなく、先だつ世代が自己の使命をなおざりにしたり、自己自らを欺いたりしないかぎり、その先まで進みうるものでもない²⁸⁾」のである。精神的なもの、すなわち実存は、一つの全く新しいものとして、移しかえることの不可能なものである。

実存的に自己のものとするということは、自己のものとされたものの反復である。想起とは、存在するすべての現存在はかつて存在したということの意味するが、反復とはかつて存在した現

存在が、いままた現存在になるということである。かつてあった実存の可能性が、各個人の実存において、新しい現実において実現される形式であるといえる。それは、与えられた心身の事実性の反復ではなく、その心身の事実性のうちに生かされている実存の再覚醒であり、かつてあった実存の可能性に答えることである。かつてあったということは、人がそれをかつて失ったものである。つまり本来の自己、本質を反復 Wiederholung によって、再び持つ wieder-holen のである。

精神的なものは、自己が行なうことによって学びとられるものである。しかしこの場合、心身の事実性と精神的実存は、人間存在のうちにあって、必然的に関係しあっており、両者は拮抗的に作用しあう。そしてもしも教育が、その全体的な人間に向って行なわれるのであれば、秘められたところで精神的実存において行なわれる教育作用は、それを自己教育と名づけるであろう。そうなれば、真の教育は教育者の側からの授与 Oktroi を意味するものではなく、まさにそれは自己教育を意味しているといえる。そしてもしも、他による教育が自己の教育へとうまく変じうれば、教育的世界においてわれわれが到達しうる最高のものに達したといえるであろう。

秘められたところで行なわれる、伝えることのできない教育作用は、教育的行為のうちに計画しえないものである。しかしこれも、明らかに一つの教育的出来事として、教育的現象にかぞえられてよからう。そして教育者にとっては、そのような現象はたとえその場において現実性へと浮かび出ることがないにしても、その教育者を欠いたならば決して世にあらわれ出なかったであろうような、唯一にして一回的な教育現象もありうるということを示しており、それは教育者にとってかけがえのない意味をもつものである。このことを彼は日々の教育的行為の中に感じとっていればこそ、被教育者とのふれ合いを喜ぶ。教育者は、教育的責任において、今ここにいる被教育者そのものの意味と価値に答えるというだけで、その責任の結果は、遠くさだかでない見通しのもとに、いわばそれを未来へ賭けるよりほかはない。しかしその際彼は自己の内在性の扉を超越へと開いたままにしておくであろう。

註

- 1) 英語では、同様に “existential analysis” と訳される L. ビンスワンガーの Daseinsanalyse は、存在という意味での実存の解明に力点をおくが、Existenzanalyse は、存在の解明でなく、存在の意味の解明に焦点をおく。また前者は、世界内存在の統一性を指向するが、後者は身一心一精神の多様な性格を強調する。(Journal of Individual Psychology, Vol. 15, p. 157.)
- 2) V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, Wien 1952, S. 1/2.
- 3) V. E. Frankl, Der unbewußte Gott, Wien 1948, S. 32.
- 4) Ärztl. Seelsorge, S. 4.
- 5) V. E. Frankl, Homo Patiens, Wien 1950, S. 56.
- 6) Ärztl. Seelsorge, S. 49.
- 7) Homo Pat., S. 59.
- 8) a. a. O. S. 66/7.
- 9) V. E. Farnkl, Der unbedingte Mensch, Wien 1949, S. 93.

- 10) a. a. O. S. 92.
 - 11) a. a. O. S. 104.
 - 12) a. a. O. S. 100.
 - 13) a. a. O. S. 92. この客観的精神とも呼んでいるロゴスと、主観的精神である人格の実存とを、フランクはあたかも橢円の二つの焦点のように相関させてみるのであるが、こうした相関概念的見方は一般の実存哲学では拒否されるものである。フランクは、実存分析と同時に Logotherapie ということをいい、前者を実存、すなわち主観的精神への心理療法といえ、後者はロゴス、すなわち客観的精神からの心理療法だといわれる。
 - 14) Homo Pat., S. 1.
 - 15) a. a. O. S. 80.
 - 16) Der unbew. Gott, S. 21.
 - 17) a. a. O. S. 26/7. フランクは、身体的なもの、心理的なもの、精神的なものを、それぞれ層 Schicht としてではなく、統一的、全体的な人間存在の各次元 Dimension とみなし、人間存在はそれらの次元の、多様な統一であるとする、いわば次元的存在論の立場をとっている。(V. E. Farnkl, Theorie und Therapie der Neurosen, Wien 1956, S. 161. 及び Artzl. Seelsorge, S. 140.)
 - 18) K. Jaspers, Philosophie II, Berlin 1956, S. 203/4.
 - 19) Der unbew. Gott, S. 72.
 - 20) K. ディーネルトは、ソクラテスのダイモニオンを、良心のもつ、このような超越性、さらにはその宗教性から解釈しているが、興味深い見解である。(K. Dienelt, Das Daimonion des Sokrates und die Existenzanalyse V. Frankls, Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 1954, S. 99/106.)
 - 21) Der unbew. Gott, S. 20.
 - 22) Homo Pat., S. 115.
 - 23) Der unbew. Gott, S. 15.
 - 24) Homo Pat., S. 114.
 - 25) a. a. O. S. 115.
 - 26) a. a. O. S. 60/1.
 - 27) Der unbed. Mensch, S. 70.
 - 28) S. Kierkegaard, Gesammelte Werke : Furcht und Zittern, Düsseldorf 1951, S. 139/40.
- * V. E. Frankl : 1905年ウィーン生れ。M. D. および Ph. D.
現在、ウィーン大学神経科教授およびウィーン市立病院神経科部長。