

# Homo Patiens

— 実存分析と教育 —

真 行 寺 功

## ま え お き

実存分析という言葉はもともと精神病理学や心理療法の用語であるが、一般に実存分析という場合、それは大体三つの意味に解される。第一にそれはビンスヴァンガー (L. Binswanger) の Daseinsanalyse を意味し、第二にフランクル (V. Frankl)<sup>1)</sup> の Existenzanalyse を、そして第三にこれら二者を含んだ、精神病理学の新しい傾向の総称を意味する。これまでの精神病理学には方法論の上で大きく分けて二つの立場があった。<sup>2)</sup> 一つはフロイト的力動的見地から精神症状の心理学的解釈に努める立場であり、他はヤスパースに従い、可能な限り現象学的記述の線に止り、仮説的理論を排斥しようとする立場であった。なるほどフロイトは人間心理の深層を暴露し、病的心理現象を因果的連関においてとらえ、説明しえたといわれよう。そしてまたヤスパースは自然科学的に把握しうる因果的連関に属する心理現象と、了解的にのみ把えうる了解的連関に属する心理現象とを厳密に区別した点で精神病理学に大きな貢献をなしたであろう。しかし原則的にそれらの理論が承認されても、実際にそれが適用される場合には多くの困難が生じてくる。そこでこの欠陥を補いつつ病的人間の全体をより根本的に理解し、これまでは了解不能と考えられてきた内因性疾患の領域の了解可能性をすら主張して現われたのが、広くいって哲学的人間学に基いた、あるいは実存哲学に基いたといってもよい方法論である。この立場はヤスパース的な方法論的厳密性と現象学的立場とを固持しながら、精神症状をより具体的な人間の全体的な存在様式の変様の現われとして把えようとするものであって、ヤスパースとフロイトとの総合を意図する立場とも考えられる。いうまでもなくこの立場にも、それが依拠する人間学ないし実存哲学の相違によって、さらに幾つかの異った立場がみられるが、精神症状の背後にある病的人間の存在様式の変様そのものを内面から理解し、規定しようとする点でそれらは共通している。これらの立場はベルグソンやシェーラー、ハイデッガーなどの哲学にその基礎を求めているので、哲学的人間学派ないし実存分析学派と呼ばれているが、てみじかに実存分析と呼ばれることもあ

1) V. E. Frankl は1905年にウィーンに生れた。彼は元来フロイト及びアドラーに師事した精神医学者であるが、哲学博士の称号が示すように哲学の素養も豊かである。現在はウィーン大学教授、ウィーン市立市民病院神経科々長、オーストリア心理療法医学会々長などをつとめている。わが国では「夜と霧」をはじめ幾つかの邦訳で知られるようになったが、精神医学の面ではさほど重要視されていないようである。

2) この解釈とこの節以下数節は次の書より引用した。村上仁著「哲学的人間学派の精神病理学」異常心理学講座第二部第一巻、昭29、みすず書房

る。これが実存分析という言葉が示す第三の意味なのである。しかし厳密にいうならば、実存分析学派は哲学的人間学派の代表的な流れであって、哲学的人間学派そのものではない。第一、第二の意味における実存分析は上に述べたような精神病理学の新傾向の一つであるが、わけでもビンスヴァンガーの Daseinsanalyse は代表的なものの一つであり、実存分析といえはビンスヴァンガーのそれを指すことが多い。ビンスヴァンガーの Daseinsanalyse は、彼自身述べているように、<sup>3)</sup> ハイデッガーの現存在分析 (Daseinsanalytik) に由来しているので、実存分析と訳されるよりは現存在分析と訳されるべきであろう。ハイデッガーにおいては Dasein と Existens とは区別されているからである。これに対してフランクルの実存分析はヤスパースの意味の実存概念に基いているといえよう。以上において、一般に実存分析といわれるとき、それが意味する三つの点に触れたのであるが、私がここで意図していることは、フランクルの実存分析がもっている教育的意義を明らかにし、さらにその実存分析の背後に描かれている人間像「苦悩せる人間 (Homo Patiens)<sup>4)</sup>」の本質をできる限りとらえることである。これらの点を論述するにあたって、その典拠をば主にフランクルの哲学的名著ともいうべき著作「苦悩せる人間」<sup>5)</sup> に求めた。この書はフランクルの哲学的思想を総括したものとみることができよう。この「苦悩せる人間」の後に出版された著作は、すでに「苦悩せる人間」において展開された主題の具体的な適用という性質が濃く、思想の発展はみられない。このような理由から私は「苦悩せる人間」を主な典拠とするのである。ではフランクルの実存分析ならびにその背後に描かれている人間像「苦悩せる人間」とはどのようなものであろうか。

## I 実 存 分 析

すでに述べたように一般の実存分析の起源は精神病理学や心理療法にあるが、フランクルの実存分析は従来の心理療法に対する批判から、すなわち従来の心理療法の限界を確定し、その限界を越えようとする意図から生れている。ところがその批判とは、彼においてはフロイトの精神分析とアドラーの個人心理学との批判である。フランクルはこの二つの心理療法が最も優れたものであると考えているからである。従って彼の实存分析に立入るに先立って、精神分析と個人心理学との批判に触れなければならない。しかしこの批判は結局それぞれの基礎となっている人間学的構想の批判である。というのは、当然のことではあるが、心理療法の対象は人間であり、そこには人間の本質が前提とされており、意識していると否にかかわらず、心理療法の学説が一定

3) L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, 1947 ; S. 190.

4) フランクル著「心理療法の26章」の訳者宮本忠雄氏は Homo Patiens を「病める人間」と訳しているが、これはむしろ「苦悩せる人間」「苦しむ人間」とすべきであろう。なぜならば後の箇所では述べるが、Homo Patiens とは「苦悩し、耐え忍ぶ人間」という意味であって、決して病的な (Pathogen, krankhaft) 人間を意味していないからである。フランクルは苦悩をば人間的なものとして肯定しているのである。「心理療法の26章」みすず書房、32頁注参照

5) V. E. Frankl, Homo patiens, Versuch einer Pathodizee, Franz Deuticke, Wien ; 1950, フランクルの著書からの引用ははぶく

の人間学的構想に基いていると考えられるからである。

よく知られているように、精神分析によれば、人間の精神構造はエスと自我と超自我とからなる。エスは自らの欲求（性衝動）を快楽原理に従って充足するよう働き、自我は現実とエスとの中間にあって、現実原理に従ってエスを外界の要求に応じさせ、逆に行動によって外界をエスの要求に合うように調節する。超自我はエスの欲求を自我の現実原理に適合するよう抑圧し、監視する。ところがこのように抑圧された欲求は錯綜し合い、結合して複合体（Komplex）となり、無意識の中において、個人の考えや行動に影響を与えるようになる。そしてこの無意識が抑圧に打ち克って意識の中へ入りこんでくると、ここに神経症の症状が現われてくるのである。従って神経症にかかった人間は彼の過去の一定の出来事、すなわち複合体に固着しているのである。それゆえそのような神経症の状態から脱するには、その意識下にある複合体を患者に発見させ、再構成させねばならない。無意識を意識化させることが必要なのである。これに対して個人心理学にあっては、抑圧という概念の代りに妥協の概念が主な役割を果たしている。精神分析においては抑圧の対象となる性衝動が重要視されたが、個人心理学においては自我における権力意志ないし権勢欲が重視されている。この優越しようとする権勢欲が阻止されると、そこに劣等感が生じ、それに対して過度な代償を求める態度がつくられる。神経症状とはこの態度の現われにほかならない。この劣等感の発生と代償の要求とは、いわば妥協において自らを現実から除外しようとすることであり、自己自身を責任なきものとすることを意味している。従って個人心理学的治療は、神経症の人間に自分の症候に対する責任をもたせ、自我の領域を責任性の増加によって拡大させようとする。そこで神経症とは、精神分析によれば意識性としての自我の狭少化を、そして個人心理学によれば責任性としての自我の狭少化を意味している。このことはさらに、人間の本来の在り方が、精神分析によれば意識性存在として、個人心理学によれば責任性存在として考えられることを意味している。しかしこれらの意識性存在と責任性存在という人間の在り方は、精神分析と個人心理学とのそれぞれの人間学的構想が直接に提示した人間像ではなく、むしろそれらが提示した人間像のいわば背後に無意識的に存し、かつ必然的に推察されうる人間の姿なのである。では精神分析と個人心理学とが直接に提示している人間像とはいかなるものなのか。一言でいうなら、性衝動に決定的に駆られた生物学的存在、これが精神分析の描く人間像であり、優越を目指す権力への意志たる権勢欲に不可避免的に駆られた社会的存在、これが個人心理学が描く人間の姿である。精神分析は自我も超自我も性衝動から派生するものと考え、文化も昇華作用の所産として性衝動に還元する。しかもこの性衝動は生物学的因果法則である快楽原理に導かれており、その限り人間はいわば快への意志（Wille zur Lust）としてのその快楽原理によって因果論的に支配されているといえよう。他方、個人心理学は人間の行動を社会的決定因子としての権勢欲に還元し、人間は優越を目指す権力への意志（Wille zur Macht）によって目的論的に規定されているとみる。要するに、精神分析は心的現実を因果性の範疇からみ、個人心理学は目的性の範疇からみているといえるが、ともに心的現実を一因子に還元し、人間が因果論的に

あれ目的論的にであれその因子によって決定的に支配されているとする限り、両者は決定論的性格をもつといえるであろう。かかる理由から精神分析を因果論的決定論と呼び、個人心理学には目的論的決定論という名を与えよう。ところがこの決定論とはフランクフルがニヒリスムスと名づけている現象の特徴なのである。

フランクフルは述べている。ニヒリスムスの本質は、存存の否定にあるのではなく、存在の意味 (der Sinn des Seins) の否定にあると。ニヒリスムスは決して現実には何もないと主張しているのではない、むしろ現実とはニヒリスムスによって還元されるところのものであるに過ぎない。従ってその還元されるものによって、すなわち現実がいかなる Restbestand に還元されるかに応じて、ニヒリスムスは幾つかの形態をとる。フランクフルは三つの形態を指適している。それは生理学主義、心理学主義、社会学主義の三つである。生理学主義は生理的事実に現実が還元された場合、心理学主義は心的事実に、そして社会学主義は社会的事実にそれぞれ現実というものゝ還元された場合に生ずるのである。いずれにせよ、どの場合にも現実とは単なる結果や所産に縮小されてしまう。単なる結果のみがみられるところでは志向 (Intention) はみられない。そしてこの志向のみられぬところでは意味もまたみられないのである。すなわち存在はその意味を奪われてしまうのである。これらのニヒリスムスは世界をみるとき、世界を一つの存在層に限定する。社会学主義は社会的存在に、生理学主義は身体的存在に、そして心理学主義は心的存在にそれぞれ限定する。しかしこれらの主義は決して生理学や心理学、ならびに社会学そのものと同一であるのではない。むしろ一つの存在層に基く像 Schichtbild から一つの世界像がつくられるときに、従って普遍化が始ったときに、まさにそのときに主義 (Ismus) が始まるのである。心理学や社会学などはこの普遍化によってこそ誤つのである。それらの主義は総てを一つのものに還元すると同時に、総てを相対化する。しかし一つの例外がある、それは自己自身を絶対化することである。このような主義は人間をば生理学的、心理学的あるいは社会学的ロボットにしてしまう。これらの人間像は従って、現実には当をえたものでなく、構成され、作成されたものとなろう。それはいわばゲーテの「ファウスト」に現われてくる人造の小人間 Homunkulus であるし、またいわば芸術作品として個々の主義のマネキンであるともいえよう。これまでによく人間学で引き合いに出された homo sapiens, homo faber, zoon politikon などという人間像も単にマネキンにすぎないのだとフランクフルは述べている。

さて、フランクフルによれば、精神分析も個人心理学もその根底においてはニヒリスムスたる心理学主義である。なぜならば、精神分析の性衝動という生物学的概念も、また個人心理学の権勢欲という社会学的概念も、実は人間存在の心的事実を説明する原理に外ならず、しかもそれらは人間存在を心的事実に還元しているからである。だがしかし、人間の精神現象は心的事実につくのではない。そこにはさらに高次の精神的なもの (das Geistige) の事実が残されている。フランクフルの精神分析ならびに個人心理学の批判の中心点はまずこの精神的なものの忘却ないし無視の指摘にあり、同時にまた、すでに触れたように人間存在の意識性と責任性の強調にある。こ

こで精神的なものといわれているもの（実は精神と解してもよいのであるが）についてはM・シーラーのいう精神を想起されたい。厳密にはフランクルの精神と全く同一であるわけではないが、方向としては同一といってよいからである。結局、フランクルによれば従来の心理療法には精神的なものに対する顧慮が欠けていたのである。そこで彼は心理療法に精神的なものを導入しようとするのである。それゆえ彼はいう、「それゆえ精神分析に、そして総じて精神的なものを無視する心理学主義的心理療法に対して、精神的なものに向けられた心理療法を対立させようと努めるのは全く正当なことである。しかも精神的なものに向けられた心理療法は二重の関係において精神的なものに向けられている。それは一方で“精神的なものからの (Vom Geistigen her)”，あるいはヘーゲルの言葉をかりていうなら，“客観的精神 (objektiver Geist)”，すなわち“ロゴスからの (vom Logos her)”心理療法たらんとし、他方において，“精神的なものへの (auf Geistiges hin)”，すなわち“主観的精神 (subjektiver Geist)”への、いわば実存への心理療法たらんとする。前者の心理療法をロゴセラピー (Logotherapie) と呼び、後者の場合の心理療法を実存分析 (Existenzanalyse) と呼ぶ。」しかしここで概念をはっきりさせるために、ロゴセラピーをば心理療法の処置方法 (eine psychotherapeutische Behandlungsmethode) と解し、本来の意味の実存分析をば人間学的研究方向 (eine anthropologische Forschungsrichtung) と解さねばならない。このことはビンスヴァンガーの現存在分析においても同じである。現存在分析は人間存在の本質へ向けられた学的すなわち人間学的探究といわれている。<sup>6)</sup> 従って実存分析は人間存在全体の存在様式を問題とする人間学的方法と考えてもよいわけで、決して心理療法独自の、異常な精神現象にのみ妥当する方法ではない。後で触れるように、個人をその実存へ向って分析してゆく方法としての一般的性格に、実存分析がもつ教育的意義の根拠があるのである。

ところでここでフランクルの精神がどのようなものであるかを検討する必要がある。彼は人間は本質的に精神的存在であると述べているが、精神はまた人格的精神であるともいわれている。上においてヘーゲルの言葉が引用されたが、フランクルの思想全体からみると、まずシーラーの層の理論が思い出され、いわば層構造のピラミッドの頂点としての精神がフランクルのそれに近いことを知る。しかしここでは忠実にフランクルの述べるところをまとめてみよう。彼によればまず精神は人格 (Person) であるが、彼の「人格に関する10の命題」という論文<sup>7)</sup> からその人格の何であるかを知ることができる。まず人格は分割しえぬ個別者 (Individuum) である、すでに統一 (Einheit) だからである。それはまた何かに綜合されたり、解消されたりしない (insummabile, nicht schmelzbar), すでに全体 (Ganzheit) だからである。人格はさらに全く新しいもの (ein absolutes Novum) であり、また精神的 (geistig) である。この精神としての人格は他のものの手段となりえず、人間の尊厳はこの人格に帰せられる、また畏敬の念はこの

6) op. cit., S. 190

7) V. Frankl, Logos und Existenz, 1951, S. 47

人格の尊厳から生ずる。人格はさらに実存的 (existentiell) であって、事實的 (faktisch) ではない。人格としての人間は事實的存在 (faktisches Wesen) でなく、自由な随意選択的存在 (fakultatives Wesen) であり、人間はそれぞれの自己自身の可能性として実在しているのである。ヤスパーズのいうように人間は決断存在である。人称的 (ichhaft) であって非人称的 (eshaft) ではないことも人格の特徴である。さらに人格は単に統一と全体であるだけでなく、統一と全体を建設してゆくものである。また力動的 (dynamisch) であり、世界をもつのは人間のみで、それも人格による。最後に人格は神の似像 (Ebenbild Gottes) であり、人間が良心を通じて超越へと向うのもこの似像性の故である。これがフランクルの人格概念の骨子であるが、ここにはスコラ哲学と実存哲学との影響がはっきりと示されている。スコラ的存在論によれば、人格は知性的本性をもった他と分別された自立的存在 (distinctum subsistens in natura intellectuali) と定義される。つまり理性的な基体 (suppositum rationale) である。この基体とは個別的、完整的、不通被の実体 (substantia singularis, completa, incommunicabilis) に外ならない。この個別性、完整性、不通被性はフランクルの個別性、統一性、全体性と一致するものである。しかしフランクルの人格概念にはスコラ的存在論の厳密な学性格をもった人格の特性以外のものが附加されているといえよう。それはすでに実存哲学の影響という言葉でもって表わされたものである。フランクルは人格が実存的であって事實的ではないとし、可能的実存、自由存在とみなしている。そしてさらに自己の統一的全体的存在をより高く建設してゆく力動的なものと解しているが、人格を可能的実存とみる点は明らかに実存哲学的である。スコラ的存在論によれば、人格は決して可能的存在そのものではないし、意識や自由と同一ではない。それは意識、自由の根源的基体である。意識は人間の知性活動が反省する限りの知性に外ならない、換言すれば、知性は内的活動を自覚するとき意識と呼ばれるのである。そして自由も人格そのものではなく、知性的なものの能力であるにすぎない。要するに人格とは意識や自由の行為が究極的に所属する基体である。人格は自我であり、すべて現象的な行為の究極的基体として、行為するそのものであるといえよう。これに対してフランクルの人格概念には上のような、人格と意識や自由との厳密な存在論的關係づけはみられない。しいていうならば、スコラ哲学の伝統の上に立ちつつ、実存哲学的に全体的に人間をば把えようとする人間学的立場からの人格概念といえることができる。

ではふたたび、フランクルの精神とは何かという点へもどろう。先にフランクルの精神がM・シェラーのそれに類似していると述べたが、シェラーによれば精神の本質は、理性的なること、自由であること、対象化の可能なること、自意識をもつこと等々であるが、<sup>8)</sup> これらの働きはすでに触れたように人格に帰属するものであった。すべての現象的行為の究極的基体、いわば作用中心が人格であり、精神はその点で人格とは区別されるが、区別されながらも人格をその中核としてもつものである。要するに精神は人格を究極の基体とする作用ないし能力といえよう。しかし上

8) M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1930, SS. 47~53

においてすでに定義されたように、人格は理性的基体であるからして、精神の最も本質的性格は理性的であることである。従って精神は意識、自由、意志等々いわゆる精神的な作用であるといえる。フランクルの精神も一応このようなものと確定しうるのである。フランクルの精神分析ならびに個人心理学批判の要点は、精神的なものの忘却ないし無視を指摘し、人間存在の意識性と責任性を強調する点におかれていた。すでに知ったとおり、人間の精神は人格的精神であるが、心理学主義的心理療法が精神的なものに対して盲目であるということは、人格が心理学主義によって事物化され、対象化されることを意味している。ところが人格の実存は決して対象化されず、私の眼前に立っているのではない。むしろ私の思惟の背後に立っている。私の背後に主体として立っている。結局、実存とは秘めたるもの（*Mysterium*）なのである。実存は対象化されずに、ただ開明されるのみである。しかしそれはそれ自体自明なるが故に開明されうるのである。すなわち実存は自明性をもっている。実存の中に包まれているこの自明性は顕わにされる。そしてこれが可能なる限り、実存の開明もまた可能である。ところで実存は単なる心的な分析を拒む。実存へ近づきうるものは実存的分析のみである。しかしこの実存的分析を実存の分析（*eine Analyse der Existenz*）と混同してはならない。なぜならこの実存分析はその対象に主体的性格を与える限り、分析の極限を表わしているからである。これに反して心理学主義は精神的人格をば対象化し、さらに精神的人格のみならず、精神の働きをも対象化してしまう。しかし精神の作用は常に本質的に志向的である。そのことはまさに精神が志向的に向っている対象を自分の側において有していることを意味している。対象はいわば志向的存在（*ens intentionale*）として認識主体の中に、ある仕方では存在しているのである。ところが行為は、それ自身が対象化されると、行為自身の志向的对象が消えてしまう。この行為自身の志向的对象とはまず価値であるから、心理学主義は精神にも盲目であるが、価値に対しても盲目であるわけである。実存性と同じく志向性もまた単なる心理学的分析に反対する。丁度精神的人格がその主体的性格を実存的分析によって与えられたと同様に、価値の客観的性格は現象学的分析によって与えられる。心理学主義は客観的価値そのものを客観的なものと認めぬことによって、価値を主観化している。そして同時に、人格を事物化しながら主観的な何かを客観化しているのである。この主観的なものの客観化に対して客観的なものの主観化が対をなしている。従って心理学主義は精神的なものに対して二つの点で反している。すなわち、精神的人格の実存性を度外視することによって主観的精神に背反し、精神的行為の志向性を顧みぬことによって客観的精神に背反している。かくてこの二つの誤謬は二つの矯正を必要とするのである。精神的な主体の実存性の軽視は実存への自己省察を要求し、客観精神的なものへの志向性を等閑に附すことは価値世界への顧慮という点に達する。

すでに観れたように、心理療法にロゴスをひき入れることがロゴセラピーの事とする点であり、心理療法の中へ実存を取り入れることが実存分析の課題であるが、心理療法の上でロゴスを顧慮するということは意味や価値を顧慮することであり、実存を省みるということは自由や責任性を省みることと同じである。さらにこの意味と価値への反省は「あるべきこと」[(*Sein-sollen*)]

を省みることであり、自由と責任性を自省することは「あり能うこと (Sein-können)」を自省することである、といえよう。すでに精神分析と個人心理学との批判において、前者は人間を意識性存在において捉え、後者は責任性存在において捉えていることが発見されたが、それらは精神的実存と解される限り認めうる人間の在り方なのである。そして実存分析が心理療法に実存を取り入れるものであり、かく実存を省みることが自由や責任性を省みることと同じであるなら、実存分析は人間をして自己の責任性存在を意識せしめることを課題としている。人間が自己の存在を、最も深く責任性存在として了解する点に人間を導びいてゆくのが実存分析の任務であり、それ以上のことは必要でもなく、また可能でもない。実存分析は実存の分析でなく、実存へ向って人間存在を分析し、人間をして自己の責任性存在を意識せしめる。このことは人間の精神的実存が開明されることでもある。しかしここでいうところの責任性とは内容の未規定性からして、倫理的には形式的な概念であり、また何に対する責任であるかを問わぬが故に、倫理的に中立な概念である。この意味において実存分析も、人間が何に対する責任かという問いには中立性を守っている。従って実存分析の任務は、人間をして自己の責任性を意識せしめ、さらにその責任性から自己の使命へと自主的に向わしめ、そしてかくして明らかになった一回的にして独自の生命の意味を見出さしめる点にある。このことが可能になるや否や、人間は存在の意味に関する問いに対して、具体的にして創造的な解答をもちつづけるであろう。なぜなら、彼はそのとき責任に対する答えが呼び起される点に達したからである。従って実存分析はかかる問いに答えるにあたって、ある価値尺度や価値の秩序に従ってなすべしと強制するわけではない。実存分析にとっては、人間は価値づける行為をするという事実だけで充分なのである。価値の選択は本質的に個人の問題である。しかしそのような倫理的中立性にもかかわらず、責任性意識は倫理的な拘束力を有している。というのは、その意識が覚醒されると、それは自発的にその目的への道を求め、見出し赴くからである。実際の治療にあたって、実存分析は患者がその責任性を徹底的に体験するようになるまで導くことで満足せねばならない。医師はただ患者の側からの決断を可能にしてやるべきなのであり、患者には決断の能力を与えるようにせねばならない。

ここで簡単に実際の治療における実存分析について触れてみよう。フランクルによれば、神経症的徴候の根源は人間存在の四つの本質的に異なる層に基いている。それは (1)生理的なものの次元、(2)心理的なものの次元、(3)社会的なものの次元、(4)実存の次元であるが、神経症的徴候は生理的なものの結果、心理的なものの表現、社会的な力の場の内部における手段、実存の一つの様相、この四つのいずれかに基いているのである。これまでの心理療法が対象としてきたのは、この四つの中最後の層を除いた三つの層であったが、フランクルはこの三つの層に第四の次元を付け加えた。この層は精神ないし実存の次元で、ここに人間の自由が成立している。フランクルは神経症を精神的決断の様式として解しているが、この場合、人間の自由が神経症の中にもなお存続している。この自由こそ実存分析が訴えようとするものであり、この自由は神経症から逃れることのできる自由である。この自由がロゴセラピーと実存分析を可能にするのである。ロゴテ

ラビーによって神経症患者の精神的なものを意識せしめ、患者をして自己の神経症状を客観化せしめ、それから自由にさせ、その症状に態度をとらせ、それに責任を持たせるのが実存分析である。かくすることによって神経症患者は自己の病いから内的に解放され、その病いの苦しみに耐え抜く力を得、さらに苦悩に耐えることによって態度価値を実現し、行動によっては実現不可能な業績をあげることができるのである。フランクはこのように、人間の精神的次元に属する人間実存の存在様式の変様を神経症の症候の中にみて、従来のように、神経症が心理的でない層、すなわち精神的な層にも根ざしていることを説いている。要するに従来の心理療法が主として心理的なものの意識化を意図するに対し、ロゴセラピーは精神的なものの意識化を、そして実存分析は責任性の意識化を意図している。（従来の心理療法を狭義なそれと解せば、ロゴセラピーと実存分析を含んだ心理療法を広義なものとしよう。）しかしフランクの責任性には二つの意味が含まれている。一つは神経症患者が自分の症状に対してもっている責任性という意味であり、他は患者が自分の症状に対してもっているものではなく、人間そのものが自分の現存在全体に対してもつ責任性という意味である。もちろん後者は患者の責任性を含んではいるが、それは病いに対する責任ではなく、病いに対してとる態度への責任である。ここにおいて実存分析は人間存在の意味への問いに触れる、すなわちわれわれが責任をとらねばならぬ生の課題的性格に触れるのである。生に責任をもつことによって、生が課する問いに答えるのである。ところで生への責任は人間存在の意味への問いに、すなわち生の意味に触れたときに意識されるのである。かくて生の意味、生命の意味を問うことになった。しかし上に述べたニヒリスムスの本質が意味の否定にあったが、このこととともに意味について考察せねばなるまい。いわば意味の解明である。

## Ⅱ 苦悩の意味<sup>9)</sup>

では、生の意味は生そのものにありといったような形でしばしば提出される様に、まず現存在の意味への問いに対する答えから始めよう。Der Sinn des Lebens ist das Leben selbstといわれる場合に、Lebenには別々の意味が含まれている。生の意味という場合のLebenは事実的生（das faktische Leben）であり、所与の現存在（das gegebene Dasein）を意味し、生そのものという場合のLebenは随意選択的生（ein fakultatives Leben）であり、課せられた現存在（ein aufgegebenes Dasein）である。ここから理解されることは、人間は「在るところのもの」ではなく、「成るところのもの」であるということである。ところが人間における

9) 苦悩の意味については現象学的心理学の立場からすでにM・シェーラーが同名の題目の下で、取扱っている。彼は冒頭で、偉大な宗教家や哲学者の教説の中心は苦しみと悩みの意味についての教えであったと述べているが、このように苦悩の意味についてフランクが取扱っている点に、別段事新しいことではない。フランクの意義はその意味を実存哲学的に説明せんとしている点にある。勿論、フランクにはシェーラーの影響が極めて強いことは明かで、多くの引用が、それを物語っている。

M. Scheler, Vom Sinn des Leides, "Liebe und Erkenntnis" Delp-Taschenbücher, SS. 29~68.  
参照

das Sein は das Können と das Sollen とにいつも分離している (diskrepanz)。この分離、すなわち Dasein と Wesen との間の距りは人間の Sein そのものの総てに独自ののである。そして実はこの分離を解消すること、Dasein を Wesen に近づけることが人間の Sein の意味をつくるのである。ところが人間が人間に成るのは他人に成ることではなく、自己自身になるのである。唯一独自の仕方では人間は自己になるのである。それゆえ従って生の意味への問いは具体的に立てられ、現実的 (aktiv) に答えられるのである。従ってまた、生の問いに答えるということとは、それに責任をもつこと (ver-antworten), すなわち 答えを 果すこと (die Antworten tätigen) である。このことからして、一般に意味を問うことが可能なる限り、具体的な個人や具体的な状況の意味が問われねばならない、すなわちこのものに対して (ad hoc) 問われるのであり、相対的意味が問われるのである。これに反して世界全体に対して意味が問われるのは無意味である、というのは世界全体の意味は人間にとって解明し難いからである。世界全体の意味は人間の理解力をこえている。つまり世界全体の意味は限界概念である。しかし無意味であるのではない。超意味 (Übersinn) があるのである。これは超感性的という意味ではなく、余りにも意味豊かであること (Übersinnvoll) を示すものである。だがこの超意味は思考の対象にはなりえない、むしろこれは信じられるべきものである。むしろ世界全体の意味の洞察不可能性、超意味の証明不可能性などを引受けることが本来的に現存在に属しているというべきなのである。かくして超意味を信ずることは意味あることだと表現されるだけでなく、超意味の信仰が意味なのであるといわれるべきなのである。

意味の問いは世界全体へ向っても無意味であることが理解されたが、意味への問いがその根底へ、すなわち実存の根底へ向って発せられるのも無意味である。実存は事実性の意味を問うだけでなく、自己自身の実存性の意味をも問う。すなわち具体的な事実の意味のみならず、また自己自身の意味、独り存在の意味を問うのである。ところがこの問いも失敗するであろう。なぜなら、存在の意味を問うことの意味が再帰的に問われることになり、意味の存在が存在の意味に先立つ限り存在の意味への問いの意味は無意味であるからである。それゆえ意味追求とは何かということの意味を見出さんとすることは中止すべきである。けだし意味追求は実存であり、存在の意味への問いの意味は無意味ではなく、意味なのである。かくして実存は自己自身の存在の意味と根拠とを見出すことができないのである。意味への問いが世界全体へ向へば、世界全体が意味をもたずに超意味をもつからして、その問いは失敗し、意味への問いがその根拠を目指せば、その根拠も意味を持たぬから、それは失敗しよう。根拠もまた意味だからである。それゆえ次の様にいわねばならない。全体的にみてこの世界、現実の意味がない、根本的にみて人間の存在、実存は意味がない。世界も実存も意味を持たない、それ自身意味だからである。すなわち世界も実存も意味そのものとして思考必然的なものであり、同時に思考不可能性を持っている。それは信仰のみが把握ることのできる二律背反である。このことからして、すでに述べたように、意味の問いは具体的な個人や状況の一回的にして独自の意味の問いであることがわかって、いわば相対的な意

味が問われるのである。

実存分析が人間に責任を持たせることを意図していることはすでに述べられた。そして責任は常にある義務に対する責任であり、義務はある人間の生命の具体的な意味から理解されることも述べられた。そして今、意味の解明が与えられたわけである。ところで実存分析は神経症的徴候の根源を精神の次元に見ることによって、神経症の中に病的ならざるもの、ある意味では最も人間的なるものを見ている。死や永遠についての悩みは精神的危機であり、それはアウグスチヌスのいう心の不安 (*inquietas cordis*) である。この場合、悩む者 (*homo patiens*) を実存的危機に陥し入れ、その悩みに耐えさせねばならぬ。彼が自己の実存の意味を見出し、自己自身に立ちかえるまでその苦悩を乗けてはならない。このことは実存分析的な心理療法の基本命題である。苦悩は耐えねばならず、意識的に肯定されねばならない。不快や苦痛の背後に実存的に意味豊かな苦悩が隠されていて、それを実存的に意味あるように悩みぬくことが必要なのである。そのような苦悩は実存的に成熟する危機をはらんだ過渡期の表明なのである。かくして苦悩の意味が弁護される必要がある。

すでに人間の現存在が意味によつて満たされ、成就することが明らかにされたが、その現存在の意味は価値の実現によって成就される。ところでフランクフルトによればこの価値実現は三つの方法で可能なのである。それは創造価値、体験価値、態度価値という形においてである。創造価値は行動によって実現化され、体験価値は世界（自然、芸術）を受動的に受容することによって自我の中で実現化される。それに対して態度価値はある変更しえぬもの、運命的なものがそのまま受け入れられねばならないような場合には到るところ、実現されるのである。人間がいかにかかる運命的なものを自らに引き受けるかというその様式において、計り難く豊かな価値可能性が生ずるのである。すなわち創造や人生の喜びの中に価値は認められるだけでなく、また苦悩においてすら価値は実現されるのである。創造や体験の価値実現性は限定されているようにおもわれるが、苦悩の意味充溢の可能性は無限である。それゆえ態度価値は創造価値や体験価値よりも道徳的な高さにおいては優っているのである。

創造価値の実現に必要なものは才能 (*Talente*) であり、体験価値の実現に必要なものは既に持っている優れた器官（例えば音楽を聴く耳）である。しかし態度価値の実現に必要なものは単に創造能力や体験能力だけでなく、さらに悩む能力 (*Leidensfähigkeit*) が必要である。だがこの能力は与えられてあるものでなく、獲得せねばならぬものである。すなわちそれにはまず「蒙むること (*er-leiden*)」が必要である。かくしてまず蒙むことに始まり、その運命的なものに対して正しい態度をとることの中に悩む力は形成される。運命に対して態度をとるというこの内的克服は形成として、すなわち自己形成として示される。すなわち悩む能力の獲得はとりもなおさず自己形成の行為なのである。フランクフルトはヤスパーズと同じく人間存在を決断する存在とみている。これは自己の存在を決定するものである。そして人間の 実存とは決断する 存在としての人間の精神的 人格であるといえよう。もし人格の 存在が決断存在であるならば、性格は成った

存在とみることができよう。この存在が成るのは遺伝や環境によるだけでなく、第三のものが与えられて始めて可能なのである。人間は 遺伝や 環境だけで決定されるのではなく、何かになるのである。すなわち人がそれであるところの人格は、その人の持つ性格と協和しつつ、いわば（人格が）性格に対する態度を決めつつ、その性格を形成し、また自らも変りつつ人格性（*Persönlichkeit*）へと成ってゆくのである。換言すれば、私は私であるところのものに従って行為するだけでなく、私が如何に行為するかに応じて、私は成るのである。さらにまた人間は決断存在として、常に自己自身を決断しているが、決断はすべて自己決断であり、自己決断は常に自己形成である。

かくして苦悩は一つの行いであるだけでなく、また生長を味意している。苦悩せる者は運命をば事實的な領域から実存的な領域へと転化するものであり、事実をば実存的に消化し克服する。かくして苦悩せる者は自己自身の実存をより高い段階へとおくことになる。このことはまさに生長を意味する。この生長はその意味で、事實的生長に対して実存的生長といえよう。かくて苦悩は行いを意味し生長を意味するが、それはまた成熟でもある。なぜなら自己自身を越えて生長する人間は自己自身へと生長するからである。確かに苦悩という本来的な行いは成熟の過程に外ならない。けだし成熟は人間が外的に依存しながらも、なお内的自由に達するという点に基いているからである。ところが悩みつづ自己自身へと生長する人間は真理へ 向って生長するのであるから、苦悩とは豊かになることでもあろう。苦悩は人間に炯眼を与え、世界を透明にする。存在は形而上的次元へと透明になってゆくのである。そこでフランクフルトと共にデーメルを引用しよう。

苦しみなる泉ありて、

清らなるさいわいの流る。

されど、そおうかがい見ば、

おぞまし。

泉のはるか深みに、

輝ける姿ありて闇につつまる。

飲みてよ、さらば姿消え、

光溢れん。

Es ist ein Brunnen, der heisst Leid.

D'raus fließt die laut're Seligkeit.

Doch wer nur in den Brunnen schaut,  
dem graut.

Er sieht im tiefen Brunnenschacht  
sein liches Bild, umrahmt von Nacht.

O trinke! Dann zerfließt das Bild.

Licht quillt.

— Dehmel —

「飲みてよ」とは苦悩を自己に引き受けることであり、「光溢れん」とは存在が透明になることである。人間は存在をうかがい見る。存在は人間に対して、悩む者に対して自己を開き、根拠への展望が開けるのである。人間は深淵の前に立ってその深みを見る。そしてその深淵の底に彼が認めるものは、それは現存在の悲劇的構造である。かくて人間は苦悩せる人間 *Homo patiens*

と呼ばれるのである。

さて、意味の解明から苦悩の意味の解明に達し、ここで実存分析の背後に描かれている人間像が明らかにされたが、苦悩とは結局、生長、成熟の過程であり、苦悩せる人間という人間像はまさに教育的人間像であることが示された。ここでなお簡単に実存分析がもつ教育的意義について触れてみよう。

### Ⅲ 実存分析の教育的意義<sup>10)</sup>

実存分析はロゴセラピーとして精神的なものの意識化を任務としているが、それには人間の精神の次元が前提されていた。この精神の次元の強調は教育の限界について大きな示唆を与えてくれる。教育の限界とは教育の可能性の問題である。これまでには教育の可能性を決定づけるものとして遺伝と環境が指摘されるのが常であった。教育の定義に、教育とは成人が未成年者をば環境と協和させて導くところの目的指的指導である、という類のことが多いが、これが示しているように、従来の教育には児童をば内面的にも外面的にも解放する意図が強くあった。なるほど児童は「何かからの自由」を持っていようが、しかし実存分析によれば「何かへの自由」をも持っているのである。そして特に責任への自由が強調されているが、この自由は人間の精神の次元に根ざしている限り、児童の実存と関わり、精神的実存の自己形成的性格の故に、教育の上の限界を示している。これに対して遺伝や環境はいわば下の限界であり、本来の教育はこの中間領域をその対象とすべきなのである。本来の教育は自己教育を可能ならしめるものであり、個人の総てを決定することは不可能である。従って逆にいえば、個人は自己の現在の状態を過去の教育の責任とすることはできない。次に教育の目標についてみると、まず目標設定の基礎が全体的人間像におかれること、すなわち目標設定の基礎は人間学にあるということが主張されよう。教育の目標に関して、これまでに大きく分けて二つの立場があった。児童からの教育と教師の側からの教育であった。前者は *Wachsenlassen* と呼ばれ、後者は *Führen* と呼ばれるものであった。前者の意味における教育は児童の生長発達の補助と考えられ、その目標は児童の諸力の覚醒、展開、形成である。これは深層心理学の影響によるものであるが、実存分析は深層心理学の欠陥を補って、児童の心的諸力が有機的な仕方によってでなく、一定の意味方向 (*Sinnrichtung*) によって導びかれることを示唆している。この意味方向とは文化とか社会とかであり、いわゆる客観精神的な創造物である。他方すでに教育の限界に触れた際に明らかにされたように、教師の側からの教育にも限界がある。児童にはあの自己形成の領域が残されているのであって、*Führen* も上に挙げた教育本来の領域内においてのみ可能なのである。しかし決断存在としての児童は指導されることを決断しているという意味では、すでに自己教育が始まっている。従って真の指導であ

10) フランクルの実存分析から教育を論じたものに次の書があるが、責任性への教育に実存分析の意義を認めているだけで、実存哲学からの教育には触れていない。フランクルの実存分析には精神的実存の生成を人間の生長とみる面があるので、むしろこの点の方が本来的であるように思われる。

K. Dienelt, *Erziehung zur Verantwortung, Von der Existenzanalyse her gesehen*. 1955.

るかどうかが疑わしいとも考えられよう。実存分析の教育的意義の中で、そしてもし実存哲学に基いた教育学があるとしたら、恐らくそれが最も強く主張するものの中で、自己教育、従って責任性への教育が何よりも重要な概念となろう。以上実存分析と教育との関係にてもじかに触れてみたのであるが、それは教育の限界と目標に限られてしまったが、さらに重要な意義もある。紙数の都合で別の機会に触れてみたい。

## む す び

上において、精神分析と個人心理学との批判から始めた実存分析の考察ならびにその背後に描かれている人間像 *Homo Patiens* に到り、その教育的意義に簡単に触れたのであるが、実存分析の特徴は精神と責任との強調にある。実存分析は人間をその存在全体から理解し、人間の生長をばその全体的な存在様式の変様とみている。ある個人が成るということは、単に生理学的発達や知能という形でしばしば表現される心理学的生長を意味するだけではない。それらの生長や発達も必要ではあるが、それ以上にむしろ人間全体の在り方の変化が重要なのである。フランクは、人間が意識的であれ無意識的であれ、決断することによって自己自身になってゆくとみているが、このような変化は実存が露わになり、実存が真に実存となることであり、すでに述べた実存的生長ともいうべきものである。この生長は、人間が人間になるといわれるときの生成である、従って教育も実存分析のように、人間の真の生長をば、人間の存在の全体的様式の変様として考えるべきではなかろうか。

## 参 考 文 献 (Texte)

- V. Frankl, *Ein Psychologe erlebte Das Konzentrationslager*, 1947  
邦訳、「夜と霧」霜山徳爾訳 昭
- V. Frankl, *Homo Patiens, Versuch einer Pathodizee*, 1950
- V. Frankl, *Logos und Existenz*, 1951
- V. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, 1952  
邦訳「死と愛」霜山徳爾訳 昭32
- V. Frankl, *Pathologie des Zeitgeistes*, 1951  
邦訳「心理療法の26章」宮本忠雄訳 昭32