



人間形成論試論（一）：序論

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-08-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山田, 邦男 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006473

人間形成論試論 (一) — 序論 —

山田邦男

一 その消極的規定

人間形成ということばは、あらゆる日常語と同じく、その概念規定の曖昧な、いわば学問以前のことはである。この曖昧さが、このことばの内包する意味内容の豊かさや広範さと密接に結びついている以上、ここでそれを性急に定義することは控えておく方が得策であろう。そして、人間形成の学としての人間形成論もまたその内容の広範さにしたがって、本来的にある種の曖昧さを余儀なくされている。

とはいえ、それは、まったく無前提のままではありえない。人間形成論とは、ごく大まかにいって、人間を形成的(あるいは生成的)存在としてと見えようとするものであり、また、形成的(あるいは生成的)存在としての人間の把握を目指すものである。それゆえ、それは、一応、いわゆる人間学の一領域として位置づけられることができるであろう。その詳細な位置づけや積極的な規定は後述することにして、ここではさしあたり、それと他の類似の諸領域との相違をごく簡単に指摘するにとどめておきたい。

(1) 人間を研究対象とするもろもろの個別科学(人間に関する個別的・諸科学)が、人間をその層的分離において——物質的存在・生理的

存在・心理的存在、等として——とらえようとするのにたいして、人間形成論は、その研究対象をこれら人間の分離的諸層のうちのいずれかに限定しようとするものではなく、また逆にそれらをまったく無視しようとするものでもない。人間形成論は、これら個別的諸科学の成果に大きな期待を寄せるものではあるが、しかし、それらのうちに生きた全体としての人間が還元されてしまうことを慎重に避けるものである。人間とは、分離された個々の層のいずれか一つに還元されることのできないものである(——人間とはさらに、後述するように、それら諸層のたんなる再結合——モザイクや寄せ木細工——でもない)。

それは、あたかも平面に投影された円をもって立体的な球を僭称することができないのと同じである。^①人間という生きた全体的存在は、さまざま視点・角度から追求されうるが、しかしそれらは人間の二次元的な平面図に達するだけで、三次元的な立体としての人間をそのまま全体としてとらえるものではない。そして、このような平面図が人にちほど多く存在しつつある時代はかつてなかったということ——そのことよって人間は、ますます明らかにされるとともに、また、ますます疑わしくもされているのである。^②この点に、哲学的人間学のみならず、およそ人間に関わるあらゆる学問の方法的ディレンマがあるともいえよう。^③人間形成論は、このディレンマの解決のために一つの方法を指示しようとするものである。すなわち、それは、後で詳述

するように、対象的に認識されようとなんなる事実存在(Sosein)としての人間ではなく、未来に向けて自己を企投し、選択し、決断する自由をもった存在(Existenz)、生成—存在としての人間に眼を向けることによって、一面的・静的・閉鎖的な人間理解を克服しようとするものである。

(2) 人間形成論は、人間を歴史的存在・社会的存在、等としてとらえようとする学問——歴史学・社会学・文化人類学、等——ともことなっており、類的存在(系統発生的存在)としての人間よりも、個的存在(個体発生的存在)としての人間に関わる。——たとえば、人間は、たんに歴史的・社会的等の環境的要因に還元しつくされるような「社会的諸関係の総和」(マルクス)ではなく、また、フランクが批判しているように、たんなる「社会的権力のボール」ではない。もとより人間は、幾多の野生児の例において見られるように、それらの要因なしには、人間の生得的特徴といえども発現されずに終るのであるから、それらの要因を無視することは当然許されない。それゆえ、人間形成論がこれらの諸学問領域と密接な関わりを有することは言うまでもないが、しかしそれらは、個的存在としての人間の形成に影響を及ぼす環境的要因という条件のもとで人間形成論の視野に入ってくるものである。つまり、人間形成論は、人間の形成を個的存在としての人間という立場あるいは視点から考えようとするものである。

(3) 以上(1)(2)で見られたように、個別的人間科学は、全体的・立体的な人間をそれぞれの科学固有の視点から追求することによって、その精細な平面図を描こうとするものである。いいかえれば、それらは、重層的構造をもった人間を、その分離された諸層において追求するものである。これにたいして、いわゆる哲学的人間学は、人間をその全

体性において把握しようとするものであると言われてよいであろう。

個別科学によってさまざまに追求される人間の全体像を描くことができるのは、個別科学ではなく、むしろそれらの個別的視野を越えた立場に立つことのできる学問でなければならぬからである。哲学的人間学の自覚的成立の起源もまたそこにあった。⁽⁵⁾しかし、このような人間の全体の把握の要請が生じてきた時代は、先のハイデッガーの歎き(注②参照)がその深刻さを増してきた時代でもあるのである。高度かつ複雑に細分化されてきた個別的人間科学を一挙にみづからの視野の中に包みこむことのできる哲学的人間学などはこんにちますます不可能になっているといえよう。そこで、このような自覚と相前後して、「人間はその本質において何であるか」という問いのもとに、人間の全体理解よりもむしろ人間の本質理解に重点を置くさまざまな哲学的方法——たとえば、フッサールの現象学的方法の人間学的展開やディルタイの解釈学的方法——が生まれ、また、明確な方法的認識をもたないまま、いわば直観的にさまざまな人間理解が生まれてきた。

とはいえ、こうした哲学的な人間理解に共通の一つの特徴がやはり、先の還元主義の拒否にもとづく人間の全体理解への志向にあることは否定できないであろう。「人間はケンタウル(半人半馬)ではなく、徹頭徹尾人間である(ブーバー)」。人間にあっては、すべてが「たとえ衝動といえども(ヘーゲル)——人間化されている。人間とは、地層のように、物質の層から精神の層にいたるまで相互に截然と区分されているようなものではなく、それぞれの層が他の層と相互に浸透し合って混然一体をなしているものである。それゆえ、それぞれの層は本来分離されて追求されることはできなし、また、切り離された諸層のたんなる再結合はもとの全体ではない。分析は実存に達することはできない。⁽⁸⁾さて、こうした哲学的人間学(あるいは人間論)は、その一つの方法乃至視点として、必然的に人間形成論を要求するものである。人間

が複合的・重層的全体性をもつということは、人間のうちでそれらが相互に作用し合うことであり、それゆえまた人間はけつして固定的存在ではありえないことである。⁹⁾人間形成論は、それゆえ、哲學的人間学(あるいは人間論)の一領域であるといえるが、両者の相違は、後者が従来主としていわば人間の空間的・静的理解に重点を置いていたのに対して、人間形成論は、人間の時間的・動的理解に重点を置くものであるということにあるであらう。

(4) 人間形成論の立場をこのように見てくるとき、これと、いわゆる教育人間学とはかなり似かよったものと思われるかもしれない。教育人間学と言われるものはおよそ次の三つに大別されることができよう。¹⁰⁾(イ)「統合的人間学」(A・フリットナー)——人間に関する個別諸科学を教育学の補助科学とする。(ロ)「教育学における人間学的見方」(ボルノー)、(ハ)「教育の人間学」(ロッホ)。(イ)は、人間に関する個別諸科学から教育学へ、という方向であり、(ロ)は、哲學的な人間理解をとり入れた教育学として、やはり(イ)と同じく人間学から教育学へ、という方向(あるいは傾向)をもっている(たとえれば、苦悩や出会いのもつ人間学的意義の教育学への採用)。(ハ)は、これら(イ)と反対に、教育学から人間学へ、という方向——教育現象が人間の全体的理解に何をもちたらすか——をもつものである。

さて、このように教育人間学と呼ばれるものがさまざまであるにしても、それらは「*ens educandum*」(W. Fischer)という人間理解を共通の前提としている。人間が、教育を必要とする存在であるとともに、教育可能な存在でもあるという認識は、人間形成論もまた共有するものである。しかし人間形成論は、これらの教育人間学とは異なって、この認識を前提にするのではない。いいかえれば、それは、この認識から出発するのではなく、この認識を人間の本

質に向って遡源するのである。すなわち、「教育的存在」という人間の本質から現象してくる人間のよろもろの教育的現象の解明ではなく、「教育的存在」の人間学的解明なのである。しかし、このことが明らかにされるためには、さらに、教育ということはが吟味されなければならない。

(5) 教育学との関係。人間は、たんに受身的に教育されるだけではなく、さらに、能動的に、自らを決断し選択し教育する存在でもある。これら、他者による教育と自己による教育の両方を意味することばとしては、教育よりも、むしろ、人間形成ということばの方がより適切であらう。なぜなら、教育とは、教育者(他者)——たとえそれが、個人であれ、また環境であれ——の被教育者(自己)にたいする働きかけとして、教育主体と教育客体との区別を前提としているものであるが、人間形成とは、本来これだけで成立するものではけつしてない。教育される存在は、たんに「教育が可能であるとともに教育を必要とする存在」¹²⁾であるだけでなく、自ら教育を求める存在でもなければならぬ。「大きくなりたい」という子どもたち自身の欲求が子どもたちを育てる。教育を求めるこの子どもたち自身の努力があらゆる教育の内在的な契機である。¹³⁾このことは、いっそう本来的にいえば、自己が自己を教育することである。ここでは、教育主体と教育客体とが一致している。さて、これら二つの教育の形態、すなわち、教育者(教育主体)と被教育者(教育客体)とが区別されている教育と同一である教育とについて、前者を本来の教育、後者を生成(Werden)乃至自己生成(Selbsterweden)と称ぶのが適当であらう。そして、人間形成(Bildung, Menschenbildung)とは、これら両者の総称を意味する。あるいはこれを、次のように言いかえてもよいであろう——教育とは本来、生成(自己生成)の援助であり、教育者は被教育

者の自己生成を促すことを使命とする。これら教育者と被教育者、他者の要因と自己的要因の相互作用、あるいは両者の関係の全体として人間形成は成立する、と。

しかしさらに厳密に見るならば、これら両者の要因のいずれに重点を置くかということによって、教育学と人間形成論の相違も明らかになってくる。なぜなら、教育学とは、教育者の被教育者にたいする教育的作用（あるいは両者の相互関係）をその直接の研究課題とするものである（この場合、もちろん、被教育者の教育者にたいする反作用もその視野に入れられてはくるが、この反作用自体、新たに、教育者の被教育者にたいする作用へと収め取られることが期待されているものである。つまり、この反作用は、教育者の作用をよりよく——より教育的・効果的に——することに供されるのでなければならぬ）。

これにたいして、人間形成論においては、自己生成ということがその基本的視点になる。もとより人間は、社会的存在である以上、他者からの影響を受けざるをえず、またそれなくしては自己生成も生じえない。人間形成論はそれを排除するものではなく、自己生成との関わりにおいてそれを取り上げようとするものである。自己と他者という二つの中心を有する楕円として人間形成は本来成立するものであるが、これら二つの中心の相互作用のうち、とりわけ他者の方に重心をかける教育学と異って、ここでいう人間形成論は、とくに自己の方に重心を置くとうするものであるといえよう。

註

- (1) 「平面上の一つの円形が空間にある二次元の円の投影としても三次元の円柱や球や円錐の投影としても考えられ、したがって多義的なものであるのとまったく同様に、心理学的平面的内部では例えばドストエフスキーのような人と誰か別の癩癩患者との区別も……不可

能になってしまふ」(V・フランク、佐野・木村訳、『識られざる神』一四九頁)なお、人間が、個別科学的な、あるいはたんなる对象的な認識によっては尽されえないことについては、多くの人たち(とりわけ、K・ヤスパース、M・ブーバー、V・フランク)によって指摘されている。

- (2) 「こんにちほど、人間についてかくも多くのこと、かくもさまざまなことが知られた時代はなかった。しかしまた、こんにちほど、人間が「本来」何であるかを知らない時代もなかったのである。われわれの時代におけるほど、人間が疑わしくなってしまった時代はないのである。」(M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, S. 200)

- (3) 人間を何か一つの層や要素に還元する科学主義(「ホムンクルス主義」—フランク)が誤りであると同様に、個別科学の成果をまったく無視する反科学主義もまた誤りであろう。これら両極端の立場の間をいかにして調和させるかということがほど重要なしかし困難な課題は他にないであろう。なぜなら、それは、現代の人間の危機的状况とも密接に関連しているからである。この点で次のヤスパースのことは、平凡ではあるが、それだけに一層的を射ているであろう——「人間に関する認識を追求することは極めて重要なことであり、またそれが科学的批判をもってなされるならば効果のあることであります。かくすることによって私共は、何を、如何にして、また如何なる範囲内において知るかということ、また(人間の持つ)」(引用者) 可能的なもの全体に即してみると、私共の知ることが如何に少ないか、そして本来の人間存在はこのような認識によってどうしても到達せられぬものであるということ、方法的に知るからであります。更にかくすることによって、人間の仮象知によって人間を蔽い隠すことにおいて生ずる危険が避けられるのであります。」(K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Tübingen 1953, S. 64f. 草薙訳『哲学入門』新潮文庫、八六頁)

- (4) 非行少年の行動を最も強く規定するものは、かれが、自分をいかに理解しているかという内的要因(「内的自律性」)であって、かれの環境や教育歴ではないという、C・ロージャズの報告を参照のこと(邦訳、全集第十二巻、三二三頁)
- (5) 有名なものとしてはたとえば、M・シェラーによる人間の階層構造の把握(精神・知性・連合的記憶・本能・情動)がある。(Vgl. Die Stellung des Menschen in Kosmos, 1928)
- (6) ただしディルタイ自身は、人間の本質を否定している。かれによれば、人間とは歴史的に変化するものだからである。しかしかれの方法は、人間の全体理解よりも、むしろ「たとえ人間の固定的な本質を否定するといえ—本質解明に少しでも近づくことを目指している」と言うことはできるであろう。そして人間の本質が、このように開かれている(開放性)という認識自体がすでに一つの本質理解であって、この理解は、次節において見られるように、人間の形成(生成)可能性という人間の**本質規定とも合致するものである。**
- (7) ブーバー、児島訳『人間とは何か』九二頁。このことばの直前でブーバーは次のようにも述べている—「人間における非理性的要素を、固有ならざるもの、人間以外の生物と共通なもの、人間における『自然的要素』と見なすことは不可能である。むしろ、人間の非理性的要素の中に人間固有のものを発見するときにこそ、われわれは人間学的問いの深淵にふれるのである。」
- (8) この点については、ここではこれ以上詳述することはできない。詳しくは、ブーバー、フランクフル、および下程勇吉先生の諸著作を参照されたい。
- (9) この点の方法的基礎づけについては次節の試みを参照のこと、またその具体的展開については別の機会に行う予定である。
- (10) Vgl. O. F. Bollnow, Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, 1965. なお(9)についてはホルノーの命名にしたがったが、ロッセでは、(9)は「人間学的教育学」、(10)は「教育学的人

間学」と呼ばれている。(Vgl. W. Loch, Die anthropologische Dimension der Pädagogik, 1963)

- (11) それは、教育心理学や教育社会学のような一つの個別科学の応用ではなく、もっと包括的・統合的ではあるが、方向的には同一である。
- (12) A. Filtner, Wege zur pädagogische Anthropologie, Heidelberg 1963, S. 218.
- (13) G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 10, S. 101.
- (14) それゆえ、このような自己生成的人間形成論は、——教育と自己生成の総称としての人間形成論をさらに限定して——人間生成(Mensch werden)論と称はれてよいであろうが、それは日本語的には人類発生論(Anthropogenie)と、またドイツ語的には神の「受肉」(Menschwerdung)と混同されやすいので、ここではその使用を避けるところにしたい。

二 その積極的規定

——人間形成論の立場

以上、人間形成論の立場が、他の類似の学問領域との対比という形で若干明らかにされたのであるが、次に、この立場をより積極所に規定しておきたい。

人間形成論は、たとえば、次のようなことばによって指示されている事態の解明に関わる——「人間であることは人間になることである。」(Menschsein ist Menschwerden)⁽¹⁾このことばは、それ自体として——すなわち、それを語った人物固有の思想的連関とは一応離れて——次のような或る一般的な人間理解を示している。——人間とは、その存在がほぼ遺伝的に決定されている他の動物とことなっており、自らの存在をその生成の中で決定していく存在、たんなる静的な存在では

なく、生成という在り方にある存在、在ることがそのまま成ることである存在、つまり、生成⇨存在であるような存在である。

(1)

(i) 古来、人間の「謎性」(Fragwürdigkeit)の自覚を表現したことばは、いわゆる「スフィンクスの謎」をはじめとして数多い。これらの問いは、人間学的問いとしては、「人間はその本質において何であるか」という問いとして定式化されうるのであるが、しかし他面、それらはある意味において人間学的問い以前のものである。なぜなら、人間の謎性あるいはその自覚そのものが、人間をその本質において(固定的に)規定することの不可能性あるいは疑わしさを表明するものだからである。それらの問いの只中(リアリティ)において、人間は、変転動揺してきわまりなき人間存在(——自己存在としての)のはかなさ・無常さ・運命を全身的・実存的に体験し揺り動かされているのである。そこでは人間の堅固にして不動なるものの、すなわち人間の本質の底が、カオスとも虚無とも名状しがたい所に向って破られているのであり、その破れの暗やみから、自己が端的に謎そのものとして・実存として立ち現われる。謎そのものとしての実存の前には、いっさいの人間の本质規定は何らの救済的意義をももたない。なぜなら、実存は、本質の破綻それ自身から問題化してくるのだからである。たとえば、キリスト教において、人間は神の子であった。それが人間の本質であった。しかし、このキリスト教自体が、ニーチェのいうように人間の「錯覚への意志」の所産であったとすればどうであろうか。近代以後の合理主義・人間中心主義は不断に神を「殺して」きているのである。人間は、その本質の喪失とともに無の上に投げ出され、また無限の自由をも得るのである。そのことが人間をますます謎(無規定性)へと追いやるとともに、無限の生成可能性をも人間に与え

るものである。人間とは、それゆえ、好むと好まざるとにかかわらず、絶えず現在の自己を越えてゆく「永遠のファウスト」、「つねに別人」へと「脱皮」してゆく「生」(ニーチェ)を、自らの運命としても、自らの可能性としても引き受けざるをえない。このように、謎性と生成可能性とは、人間において相即的關係にあるということが出来る。

このような、主として実存哲学的な立場からの人間の人間形成論的考察の詳細な展開は別の機会にゆずることにして、次に、主として文化哲学的な立場による人間の人間形成論的考察を簡単に見ておきたい。

(ii) ニーチェが、人間を「病める動物」と規定したことは有名であるが、かれはまた同じ文章の中で次のようにも述べている。「人間はいかなる動物にもまして……より不確かな者であり、より変わり易く、より確定されていない者である」。「動物としての人間のこの不確実性・可変性・不確定性——要するに人間の生成⇨存在性——は、ゲーレンによれば、人間が「自然存在としては絶望的なほど不適応」であり、「本能に乏しい」(Instinktarm)。「欠如存在」(Mangelwesen)であることに基づいている。たとえば、人間は、自然存在としては、敵を攻撃する手段も敵から身を守る手段もたない。天候にたいする防備(たとえば毛の外被)もなければ感覚器官もたいの動物に比べて著しく劣っている。だがこのような欠陥は同時に長所でもある。なぜなら、それは、特定の環境に拘束されていないことや、それに応じて身体的器官が特殊化されていないこと——動物の自己完結性にたいする人間の非完結性——を意味しているからである。それは、環境と本能との身動きのならない一体化、特定の環境への埋没(融合)ではなく、環境にたいして一定の距離をもつこと——自然的環境の文化的環境への立て直し・境界(Umwelt)の世界(Welt)化——を意味し

ている。「動物の行動は、環境に拘束され、本能によって保証されている、とわれわれは簡単に特徴づけることができる。これにたいして、人間の行動は、世界に開かれ、そして決断の自由をもつ、といっているであろう」(ポルトマン)¹¹⁾。それゆえ、人間の弱さが、その強さの源なのである。その本能の乏しさが「文化」(ゲーレン)の根源なのである。そして、この弱さの補強の結果としての強さ、本能の乏しさと「負担」の「軽減機能」(Entlastungsfunktion) (ゲーレン)としての文化は、それがひとたびその歩みを踏み出すや、原則的にどまるところを知らない。「人間とは、無限にへ世界開放的」(“welt-offen”)に行為することのできるXである。人間生成とは、精神による世界開放性への高揚である。¹²⁾

人間のこの「世界開放性」とは、しかし、何であろうか。人間の認識作用は、リットによれば、二つに大別される。「認識のまなざしは、本来の意味でのへ世界へ、いいかえれば認識する主体のへ外部にへ見いだされるものの総体へと向けられうるし、またそれはへ内部にへ、いいかえれば認識する主体自身のうちに存在し、かつそこで生じるものへも向けられうる。」人間が、直立歩行し(homo erectus)、道具を發明し(homo faber)、ことばを話し(homo loquens)、知性を發展させ(homo sapiens)てきたその全歴史を貫いている支配的動機は、人間の欲望の無限性ととも、前述の自然存在としての人間の「欠如存在性」にあるであろう。なぜなら、人間は、その「むき出しの実存」(リット)・「本能の乏しき」(ゲーレン)のゆえに、まずもって外界から身を守ることを強いられているのであり、「外的世界に精通することを要求されている」¹⁴⁾からである。そしてこの外的世界の認識の体系は、いまや、その初発の動機を忘却させるほどに巨大化している。それはまた今後とも、マクロ的世界とミクロ的世界の両方において無限に發展していくであろう。人間は、外的世界の認識におい

て「無限にへ世界開放的」である。

このことは当然、たんなる外的世界の變革にとどまらずに、人間自身に反映し、それを變革してやまない。人類の歴史は、外的世界の變革と人間自身の變革(形成)との相互作用であるともいえよう。人間が世界にたいして無限に開放的であることは、同時に人間が自己にたいして無限に可變的であることを意味している。¹⁵⁾

ところで、このような外的世界の變革可能性としての人間の世界開放性の認識が、人間の自覚・反省の学としての哲学的人間学の成立とほとんど同時であること——たとえば、世界開放性なる概念をおそらくはじめて使用したM・シェーラーが、哲学的人間学の創始者でもあること——は、たんなる偶然以上の意味をもっている。外的世界の認識と變革の無限性——たんなる無限の可能性という意味でのそれではなく、むしろ悪無限性としてのそれ——が、たんなる人間の「欠如存在性」の補償の域をはるかに越えて、人間をますます「病める動物」に、「自然の袋小路」(シェーラー)に追いやるという結果を招来していることから、人間は「認識のまなざし」を内部に、主体自身に向けることを余儀なくされてきたのである。前者が無条件に善なるものであることへの懷疑、その「存在のへ自明性」(“Selbsterständlichkeit”)が終るところ¹⁶⁾が、人間の「自己理解」(“Selbsterständnis”)の始まるところである。そもそも、両者——世界の對象化と人間の對象化——は、その歴史的起源において同時的であるといわれ得ようが、いままたその問題化においても同時的であるといえることができる。自然科学によって代表される世界の對象化作用の問題化は、その作用の担い手たる人間自身の問題化でもある。そしてこのことは、認識論的には、環境との直接的合一を脱して、それを世界(對一家(Gegenstand))として自己から離し立てるといふ對象化作用を人間自身にも向けること——人間の自己理解・自己認識——を意味する。人間の動物性から

の解放としての世界開放性によって開かれた人間の対象化能力は、その対象を世界から自己自身へ転換させることを可能にする。要するに、人間は、世界開放性と自己開放性(後述)を同時にあわせもっているのである。

この自己開放性としての人間の自己理解は、(a) 人間の对象的認識としての個別的・経験科学的な人間学、(b) 対象化されえない、実存としての人間の実存哲学的な人間論(たとえば、愛・出会い・不安・絶望・死・超越、等の問題)、および(c) 両者を含みつつ、さらに風土的・歴史的な人間解釈をも包括する哲学的人間学、などに分類されるであろうが、小論の立場(人間形成論)上、それらに直接的に言及することはできない。ここでは、上述のような、「認識のまなざし」の主体自身への転回としての人間の自己理解—もろもろの人間学的認識—が、さらに人間形成論的視点によって限定されて、生成∥存在としての人間のあり方だけが問題にされる。

(2)

(i) ところで、人間とは、たんに類的存在として、一般的・客観的な自己理解(人間学)をもつことができるだけではなく、個別的存在として、各人が「自己を—知る—存在」(自—覚—存在)(Selbstbewusstsein)でもある。まさに、人間が世界開放的であるといわれ、またそれと同時に、人間が無限に可変的であるといわれたが、そのことは、たんに類的・系統発生的次元においてだけでなく、個人的・個体発生的次元においても妥当することであろう。人間(人類)が、自己を取りまく自然界との直接的統一の眠りからさめて、それを自己に対するもの(対—象)として立てることによって世界開放性を獲得するとともに、さらに、認識の方向を自己自身へと転回させることによって人間学を展開させてきたのと同じく、個体としての人間もまた、最

初の外界との直接的統一から次第に自他の区別に達し、外界の認識とともに自己の認識をも発展させる。すなわち、かれは、世界開放性とともに自己開放性をも有するのである。そしてこの自己開放性が、——とくに個体のレベルで見られるとき——通常、自覚とか自己認識、あるいはさらに日常的に、自己反省と呼ばれるのである。

(ii) さて、個体としての人間(以下たんに人間という)が、生成∥存在であるのは、この自己開放性——あるいは、厳密に言えば、世界開放性との相互性における自己開放性——に依っているが、自己開放性はさらに人間の自覚存在性に依っているのである。

人間が世界に対して開かれていること(世界開放性)が、人間が世界を対象化しうることと同じことを意味するのと同じく、人間が自己に対して開かれていること(自己開放性)は、人間が自己を対象化しうることと同じである。さらにこの自己対象化は、——人間の一般的・客観的な自己理解の学としての人間学の成立が、人間の世界開放性にもとづくもろもろの外的世界の認識の学への懷疑あるいはその学の挫折に触発されているのと同じく——、人間が世界との関わりにおいて、抵抗や挫折を体験することによって触発されている。「人間はいつも世界内に在り、世界のなかでこそ自己を知る」⁽¹⁸⁾のではあるが、この自己知は、たんなる環界(Umwelt)としての世界の中で、それとの即自的・直接的統一においてあることによってもたらされるのではなく、まさにその統一の否定・破綻、いいかえれば、世界が対—象(Gegenstand)・抵抗・壁として対自化され世界(環界にたいして)化されるという、世界との対立における人間の「自己内反照」(Insichreflexion)(ヘーゲル)としてもたらされるのである。⁽¹⁹⁾「大地の震撼の中で己れの地歩を失ってしまった者の苦惱——これこそ、眼を内面へと引き寄せるところのものである。」⁽²⁰⁾人が何かに頭を打ちつけて痛い目

にあう、そのとき、自己が自己にとって問題と化するものであり、しかもそのことによって人は、われに返るのである。それは、自己が自己ならざるもの・自己にフレムトなものに出くわすことによって、自己に投げ返されることではあるが、この時、自己は、それまでの自己ではなく、それまで自己にフレムトなものであったものとの出会いによって切り開かれた新たな次元における自己となる。自己は、自己ならざるものとの出会いによってそれまでの自己ではない自己に、自己を越えたものとの出会いによってそれまでの自己を越えた自己になる。このことは、一層詳細に見られるならば、そこで自己の二重化が行なわれることを意味している。すなわち、自己が、自己ならざるものとの出会いによって高められるためには、そのときすでに、自己があるべき状態に現れないという矛盾の自己内定立、自己の存在と当為とへの自己における分裂・二重化が行なわれているのでなければならぬ。

(iii) ところでいわゆる自己意識というものがそもそもどのような構造を有しているのである。「私は、私を私自身から区別する、しかもそうすることにおいてこの区別されたものが区別されていないということがそのまま(直接的に)私に対してある。」⁽²⁸⁾「私は、関係の内容であるとともに関係そのものである。」⁽²⁹⁾ここでは二つのことが同時に成り立っている。すなわち、(i) 自己による自己の對象化・自己の二重化(いわゆる、見る自己と見られる自己との分裂)、と(ii) その統一(自己同一性・「自同性」(Selbsteit))、とである。

まず、(i)の、自己による自己の對象化・自己の二重化としては、たとえば、自己の罪性や可死的運命等の反省・自覚といった、必ずしも直接的な外的行為を伴うことなしに、端的に自己の存在そのものが自己にとって問いに化するという仕方⁽³⁰⁾で遂行されるもの(内から内へ)と、何らかの行為による自己の「表現」(ディルタイ)・「外化」(ヘー

ゲル)としての自己の外的定立(客観化)⁽³¹⁾が、ふたたび自己の内に取りもどされ反省されるという媒介を伴って遂行されるもの(外―内の表現としての――から内へ)、とが考えられる。⁽³²⁾ (ii) しかし、これらの内的(直接的)あるいは外的(媒介的)な自己の二重化といえども、それは、あくまでも自己における二重化である。その二重化において自己は、あたかも「ジギル博士とハイド氏のように、それぞれの方向にたんに分裂していく(人格の分裂・解体)のではなく、分裂における統一、「関係」の担い手として、自己同一的であり続ける。自己は、一にして二、二にして一の力動的関係そのものであり、統一における矛盾と矛盾における統一の作用中心である。⁽³³⁾

(iv) さて、人間の自己意識的自己がこのような構造をもっているとするれば、それは、人間の自己生成とどのように関係するのであるうか。それをここでは二つの段階に分けて考えることにしたい。(i) 自己意識における自己の二重化作用そのものが同時に自己生成でもあること。(ii) 自己のこの二重化にもかかわらず、自己が自己同一的であるとききに言われたが、この自己同一性は(ii)の自己生成といかに結びつくのか。

(i) 自己の二重化が、同時に必然的に自己生成を伴うものであることが明らかにされるためには、まず、人間の自己認識の本質が明らかにされねばならない。

人間の自己認識は、対象的世界の認識と本質的にことなつた構造をもっている。⁽³⁴⁾ 対象的世界の認識(「他者認識」)においては、対象は、可能な限りありのままに認識されねばならず、かりに認識によって対象がいささかなりとも変化させられるならば、認識はその所期の目的

を達成することに失敗しているのである。認識主体と対象（客体）とは相互に分離され、前者が後者を正しく捉えようが誤って捉えようが、それは後者にとってはどうでもよいことである。しかるに、人間の自己認識にあっては、このような、認識主体と対象（客体）との分離・無関心は存在しない。なぜなら、両者は、明らかに、同一の主体に属しており、同一の主体における二重化であるからである。³⁶⁾そこでは、「明らかに……対象」といったものが存在するという前提がそもそも完全にあやしくなっている。……表向きの客体と、それをめぐって苦心する主体とが循環的な運動によって結合され³⁷⁾ており、「私が、存在するものとして認識しようとするものは、私がそれを認識しようとするまさにそのことによって別ものとなる。」³⁸⁾

このように、人間の自己認識において、認識することが認識されるものの変化をもたらすものとなり、「自己自身を考慮すること」（自己が自己を考慮すること Sichselbstdenken）と「自己自身を形成すること」（自己が自己を形成すること Sichselbstgestalten）とが相互浸透³⁹⁾しうるためには、しかし、自己の認識や思考そのものが、自己の事実性にたいするたんなる客観的なそれ（ヤスパースのいう「観察的な自己反省」）としてではなく、当為の意識を含んだそれ（ヤスパースのいう「実存的な自己反省」）でなくてはならない。³⁴⁾——たとえば、「衝動ですらも、それがそれとして意識されるや否や、たんなる衝動であることをやめる」³⁵⁾（リット）のは本当であろうが、そうなるのは、たとえきわめて漠然とした、ほとんど無意識的なものであろうとも、そこに何らかの当為の感情——たとえば、衝動に振り回されることにはいる罪悪感や羞恥心——がはたらいているであろう。³⁶⁾いいかえれば、自己の二重化とは、たんなる認識論的なそれではなく、むしろ価値論なそれであればならない。³⁷⁾たんに「あるところのもの」の認識ではなく、「あるところのもの」が同時に「あってはならないところ

のもの」として認識されるのである。それゆえ、自己意識における自己の二重化は、たんに、いわゆる見る自己と見られる自己とへのそれではなく、同時に、当為的自己と存在的自己とへのそれである。かくして自己は、比喩的にいえば、そこにおいてこれら二つの自己が相争う「法廷」（カント）に化するのである。³⁷⁾このような自己法廷化において、自己が、たんにその中に矛盾が定立され、二重の自己がそこでたがいに抗争しあうだけの堂々めぐり、循環運動を行うのではなく、むしろ、その矛盾の止揚・前進運動を行うこと、すなわち、自己意識における自己の二重化が同時に自己の生成という動性をはらむことはいま明らかであろう。³⁸⁾

(ii) このような自己生成にもかかわらず、自己が自己同一性を保つのは何故であろうか。自己が、その二重化によって、たえず変化・生成の過程にあるにもかかわらず、人格の分裂・解体を起こすこともなく、他人になったりすることもないのは何故であろうか。もしも人間が、その自己生成において、あたかも変転きわまりなき一つのクライドスコープに化すだけであるならば、われわれは、ニーチェに反して、人間とは約束しえない動物である、と定義せねばならぬであろう。そしてわれわれは、徹底的な人間不信という懷疑主義に陥らざるをえないであろう。³⁹⁾

自己が変化・生成しながら、しかも同時に、自己同一性を保持するということは、たとえば、自己の中に可変的な層と不変的な層との二つの層があって、変化するのは自己の表層だけのことであって、その底には変化しない深層が「核心的実体」として宿っているのだというように考えられるべきではない。⁴⁰⁾むしろ、われわれはリットにしたがって、「統一は、対立の下部にあって存続しているのではなく、対立そのものの中で産み出されてゆく」⁴¹⁾のだと考えるべきであろう。すな

わち、自己の中に対立をつくり出し、自己を二重化していくことは、自己を分裂・解体の方向へもたらすことではなく、反対に、自己の中にますます統一をつくり出すことを意味するのである。

さきに述べたように、人間は、その直接的・自然的な統一性においては、かれが本来あるべき状態にはない。かれは、文化的・道徳的存在へと高められねばならない。このことは、かれが、即自的に矛盾を背負っていることを意味している。いいかえれば、かれは、この矛盾に対自的にならねばならない。そして、かれが、知恵の木の実を食べて自己意識をもつこと——墮罪——は、人間の必然・運命である。⁽⁴³⁾かれは、自己を分裂・二重化するべく罰されているのである。それはいわば人間の自然ともいうべきものである。この人間的自然にあっては、はじめから統一があるのではなく、それはやっとな獲得されねばならないものである。われわれは、世界との対立・葛藤・闘いに陥り、そこで傷つき挫折する。そしてその都度、われわれは自己に投げ返されて、もろもろの不安・懐疑・絶望に引き裂かれる。この苦悩のうちにあつて、われわれが自己を選択し企及し決断しながらひたすら希求するものは、われわれがその夢想時代にそこから訣別したあの統一性に似た、しかし高められた新たなアタクシアであろう。自己生成がこのようなものであるとするならば、そこにおいて、自己は、他人になるのではなく、反対に、自己に、ますます本来の自己に成つていくのである。しかもそのことは、いま見たごとく、自己を分裂させ二重化する墮罪の道程を経ることなくしては不可能なのである。この自己分裂の道程は、自己がその都度自己を確認し、自己回復・自己統一へ向う道程でもある。それは、本来的自己を求めての己事究明・自覚の道程である。⁽⁴⁴⁾以上を要約すれば、次のように言つてよいであろう。自己とは、一にして二、二にして一の力動的関係そのものであること、そしてこのことは、一なる自己の問題化としての自己の二重化が自己から出て

己へ還る円環運動であり、しかもその都度その円(自己)がより拡大される——本来の自己に向つて深化される——ということを意味する、と。

註

(一) Jaspers, K., *Einführung in die Philosophie*, München 1953, S. 72.

なお、ここではさしあたり、このことばとヤスパースの哲学体系との関連は問わないことにする。われわれにとっては、このことばそのものによつて指示されている事態だけが問題なのである。いいかえれば、それによつてわれわれの視点が示唆されれば十分なのである。こうした条件つきで言うならば、以下のことばも同一の事態を指していると解されよう。

「人間であることと自己を形成することは、同一のことを意味することである。」(Mensch sein, sich bilden, sind Ausdruck, die einerlei bedeuten. —Fr. Schlegel)

「われわれは成長する。われわれは間断なく形を替える。われわれは古い皮殻を投げうつ。…われわれは樹木のように成長する。…すなわちわれわれは、ただ一箇所においてではなく到る所において、ただ一方向にではなく、上へも下へも、また内へも下へも、成長する。」(ニーチェ)

「実存するとは生成することである。」(J・ヴァール)

「現存在は、かれ自身に委ねられた可能存在であり、徹頭徹尾、被投の可能性である。」(ハイデッガー)

「人間とは静止した存在ではなく、すなわち一つの事実ではなく、一つの可能的プロセスの指さす方向にすぎない。」「人間の本質的中核は自己超越という運動・精神的作用である。」(M・シェーラ)

「人間とは、たんにかれが在るところのものであるばかりではなく、かれが成るところのものでもある。」「人間とは、みずからを課さ

れた存在（自己課題存在 *Sichaufgebensein*）である。」（H. ロート）「自我は、—自我が日常性の殻をかぶっている場合は別として—生成の過程にある。」（デュイイ）

「パーソナリティーは完成した産物であるよりも、むしろ移行的過程である。パーソナリティーは或る種の静態的な特質をもってはいるが、同時にそれは絶えず変化をとげている。」（オールポート）

「最善の状態の生命とは、その中で何ものも固定されることのない、流動し変化する過程である。」（ロージャズ）

（2）

ここで若干補足的に注意しておきたい。

本文では、このような人間のあり方が、人間固有のそれとして、そこに他の動物との相違が見られたのであるが、しかし、他の動物（とりわけ高等動物）のあり方が完全に遺伝によって決定されているかどうかは疑わしい。むしろ、心理学などでいわれる「学習」が動物においても大きな比重を占めているといえよう。たとえば、サルは「何を食べるか、どういうふうな仲間と一つの群れをつくり、雌雄が性交して繁殖するか、本能としては、そういう生活の知恵を殆んどもっていない。生まれた後に仲間からそれを見習って生活している」（宮地伝三郎、「本能と文化」五頁）。本能とは別のこのような学習とか見習いが人間以外の動物にもあるということは、人間と人間以外の動物との質的な差異の存在を疑わしくさせる。（—「人間は地にちた神ではなく、立ち上ったサル」（同、九頁）である。）このことは、人間学（とくに哲学的人間学）に一つの根本的な問いを提起するものである。それは、人間を人間たらしめる所以のもの—人間の本质—についての問いとその答えとが、近代以後の自然科学（動物学・遺伝学等）の発達とともに、ますます、その存立の基盤を狭められてきている—このような人間の動物学的還元や、さらには物理学の還元というものが、いわゆる人間の危機（物象化）として自覚され、そのことが同時に哲学的人間学の成立を促進したのであるが—こ

とと軌を一にするものである。

しかるに、人間形成論は、（哲学的）人間学的には苦境であるまさにその当処にその存立の基盤をもっているともいえる。人間は、たんにサルではなく、「立ち上ったサル」である。いいかえれば、人間の特徵は、所詮動物にあるのではなく、その動物の状態から「立ち上がる」こと—人間生成—それ自体のうちに認められることができる。なるほど、この生成は、前述のように、学習や見習いが他の動物にも見られる以上、すなわち、それによってその動物が一層その動物らしくなる所以のものとしての学習や見習いが動物にも存在する以上、それを厳密に人間にのみ限定することはできないとしても、しかし人間の場合には、その広範さと徹底性のゆえに、やはり、それ自体が人間の—質的とはいえないにしろ—大きな特徴である、といえるであろう。（なお、この点については、文化との関連において後でも述べる。）

人間がこのような生成的存在であることを可能にするものが広義の教育—環境による教育作用—である。それが無い場合、人間がどのようなになるかは、いわゆる野生児の不幸の例が示している（インドのオオカミ少女やアヴェロンの野生児の場合）。

（3）

ソフォクレスの述べているギリシャ神話によれば、女神ヘラによってテレーベに送られたスフィンクスが、人々に謎（「朝に四脚、昼に二脚、夜には三脚である動物は何か」）を課して、解けないものをさらっていたが、オイディプスが「それは人間である」と解答したため死んでしまった、とあるが、この神話は、人間の移ろい易さを暗示するものであろう。

（4）

それぞれの民族の文化的起源の時代においてそれが自覚されていたことは興味深い。

ユダヤ—「人の子はいかなるものなればこれを顧みたまふや」（旧約聖書）。

ギリシヤ—「汝自身を知れ」（デルフォイの神託）。

- 日本―「汝が身は如何にか成れる」(古事記)。
- (5) Bollnow, O. F., Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, Essen 1965.
- (6) 本質という概念は、ヘーゲルによれば、対象の固定的規定を意味しつつ、自ら発展する対象の把握としては「概念」という用語が適切であるとされるが、この点については、後日、ヘーゲルの人間形成論的考察を行う折に言及することにした。
- (7) このような事態(本質の破綻)の背後には、さらに、近世以後の「神的な世界秩序における目的論的体系」の「崩壊」および「その体系に含まれてゐた価値の位階」の「崩壊」がある。(西谷啓治『宗教とは何か』、二四八頁以下、参照のこと)
- (8) 前註の西谷啓治氏の著書を参照のこと。
- (9) Zur Genealogie der Moral, S. 363.
- (10) Gehlen, A., Der Mensch—Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1958, 6. Aufl.
- (11) ポルトマン、高木訳『人間はどこまで動物か』(岩波新書)九五頁。
- (12) Scheler, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1966, 7. Aufl., S. 40.
- (13) Lit, Th., Die Selbsterkenntnis des Menschen, 2 verbesserte Aufl., 1948, S. 5.
- (14) ditto, S. 7.
- (15) この同時性を支えているものが広義の教育作用であり、その自覚的反省が狭義の教育作用である。たとえば、前述のホモ・エレクトゥス、ホモ・ファールベル、ホモ・ロクエンス、ホモ・サピエンス等の人間規定は、それらがそれぞれ人間の身体的器官の脚・手・口・頭等に対応することから、その教育的反省として、健康教育・労作教育・言語教育・知性教育等の、人間の全面発達をめざす全人教育観が生み出される。
- (16) Derselbe, a. a. O., S. 8.
- (17) この場合、もちろん、個人の可変性・生成可能性は、類的存在としての人間のそれが総じて動物という限界によって制約されているのと同じく、生得的・先天的な遺伝質によって制約されているがゆえに、無限とはいえないが、その世界開放性と人間の可変性との同時性という構造そのものは同一である。
- (18)メルロー・ポンティ、竹内・小木訳『知覚の現象学』七頁。
「自我は、自我ならぬ他者、すなわちその中に自我がおかれた世界との関係においてのみ、自らを把握する。」(Jaspers, K., Philosophie, II Existenzhellung, 3 Aufl., S. 26. 草薙・信太訳『哲学II、実存開明』三二頁)
- 「私が自我になることと、私に対立して存在している世界が現われ出ること―この両者は同一の出来事の二つの側面にすぎない。」(Lit, Th., Denken und Sein, Stuttgart 1948, S. 16.)
- なお、こうした自我と世界との主観―客観関係が成り立つためには、それ以前に、いわばその関係を支える場―主客未分なる所―が考えられなくてはならないであろう。この主客未分の所とは、動物における外界との直接的統一の状態ではなく、とりわけ宗教的な次元における自覚―たとえば「純粹経験」(西田幾多郎)―として考えられねばならぬ。
- (19) このことは、私見によれば、たんに成人においてだけではなく、幼児においても妥当するように思われる。幼児における自他の区別の発生を、メルロー・ポンティは、自己の―身体的な―知覚が、他人知覚よりも先行する、と解している。(たとえば、―「幼児は…主として鏡の助けを借りて獲得する人自身自身の身体の視覚像Vからひととは互いに孤立し合っているものだということを学ぶ…。…自己自身の身体の客観化が、幼児に、おのれが他人と異なるものであり、『鳥国のようになっている』ことを教え、それに対応して他人もまたそうであることを教えてくれるわけです。」「(幼児の対人関係)『眼と精神』、みすず書房、一三六頁以下) しかし、―このこと

ばが、さきの本文で引用されたかれのことばといかに結びつくかという問題を別にして—このような自己知覚に先んじて、幼児が、「鏡の助けを借り」る以前に、たとえば、何かの物音を聞いたり、母親からほほ笑み返されたり、幼い兄弟にたたかれたりといった、自分をとりまく環境からのあらゆる刺激によって、あるいは、それらの刺激とそれらにたいして思いどおりに反応できない自分という、双方の緊張関係を経験することによって、次第に自他の区別を得るようになる—と考える方が適切であろう。

- (20) Litt, Th., *Die Selbsterkenntnis des Menschen*, S. 8
- (21) 「我々の自己の自覚というものは、単に閉じられた自己自身の内において起るのではなく、自覚は自己が自己を越えて他に対することによってのみ起るのである。我々が自覚するという時、自己はすでに自己を越えているのである。」(西田幾多郎、全集第十一巻、三七—三八頁)
- (22) Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1952, 6 Aufl., S. 128.
- (23) ditto, S. 134.
- (24) このようなものは考えられないと思われるかもしれないが、しかし、人間の自覚、とりわけ宗教的自覚にはそのような契機が固有のものとして含まれているであろう。たとえば、人は、泥棒をすれば、処罰され(法律的次元)、良心の苛責を感じる(道徳的次元)のであるが、しかし現実には窃盗行為を行なわなくとも、そのような願望が自己の内心に存在することを自覚すること(宗教的次元)は可能なのである。
- (25) たとえばヤスパースの「自我相」(*Ichaspekte*)が、それに近似的である。それは、かれによれば、「身体的自我」・「社会的自我」・「業續的自我」・「回想的自我」の四つに分けられる。(a. a. O., S. 27 頁 邦訳、三二頁以下、参照)
- (26) この区別は、自己の対象化作用の二つの形態を指摘するものである。

て、この作用そのものの起源としての、さきに述べた自己と世界との関係という前提を否定するものではない。なお、これら二つのものは、ヤスパースのいう「実存的な自己反省」と「観察的な自己反省」の区別(ditto S. 37 ff. 邦訳、四五頁以下)に、ある程度対応するといつてよいであろう。

- (27) 「精神は、絶対的分裂の中において自己自身を見いだすことによつてのみ自己の真理を得る。」(Hegel, a. a. O., S. 29 f.)
- 「人間とは次のようなものである。すなわち、多くのものの矛盾を自己の内にもっているだけではなく、それをもちこたえ、その中で自己同一性をしつかりと保っているものである。」(Derselbe, *Samtl. W.*, Bd. 12, S. 324.)
- (28) このような自己(全体的自己)は、たとえば、ヘーゲルによってよく「精神」とよばれているものであり、また、人格(シエラー)・実存(ヤスパース、フーバー、フランクル、など)等ともよばれているものであるが、それ自身としては認識不可能(ただしヘーゲルは別)とされている。なお、この点の究明は、さしあたり拙論の直接の目的ではないので省略する。
- (29) この点については、拙論『自覚と生成』(大阪府立大学紀要—人文・社会科学—第二十巻)を参照のこと。
- (30) 「自我、自己自身を自己から区別し、しかもその際になお区別されるものの同一性の知を出発点としても目標(到達点)としてももっている自我は、この自己自身の反省において、その論理的構造が、対象的な思考の図式を突破するような思考運動を実現する……。反省的思考は、その最も内的な本質からいって弁証法的思考である。」(Litt, Th., *Einführung in die Philosophie*, 2. verb. Aufl., Stuttgart 1949, S. 234.)
- (31) Derselbe, *Die Selbsterkenntnis des Menschen*, S. 28.
- (32) ditto S. 28
- (33) Derselbe, *Freiheit und Lebensordnung*, Heidelberg 1962, S. 69.

(34)

およそ人間のあらゆる自己認識は、その動機からいっても、またその認識作用そのものからいっても、何らかの価値志向性を有するものであるといえるであろう。自己の事実性の認識は、まずその動機からいえば、たとえ因果関係的には奇妙に見えようとも――まさにその自己の事実性が自己にとって問題化することによって衝迫されているのであり、さらにその認識作用の只中においても、自己の事実性の純粹に客観的な認識の眼は、當為の意識によって予め脚色され、あるいはくもらされているのである。すなわち、自己の事実性の認識は、まずその動機においてすでに何らかの価値志向性――たとえそれが、不安・落着かなさの解消といった漠然たるものであるとも――によって支えられており、また認識作用そのものにおいても当然その中に価値志向性が働いている。たとえば、鏡に自分を映そうとするとき、あるいは鏡に自分を映しているとき、といった最も単純な場合ですらも、その、見る自己と見られる自己の間に、価値志向性が介在しているであろう。

このことは、また、自己があるがままに見ることのできない自己(存在)と、自己があるがままに見るべきである自己(當為)の二重化としても考えることができるであろうが、それは、とりわけ宗教的自覚(正受)の問題として、別に考えることにしたい。

(35) Derselbe, Die Selbsterkenntnis des Menschen, S. 21.

(36)

自己の二重化が、このように、たんなる認識論的なそれにとどまらず、同時に価値論的なそれでもあるのは何故であろうか。いいかえれば、當為の意識はそもそもどこから出てくるのであろうか。この問いは、人間形成にとっての根本的な問いの一つであるが、ここでそれを詳論することはできない。ただ示唆的に述べるとすれば、次のように言うてよいであろう。個人における當為意識の形成は、社会学的には、個々の社会の有する価値規範に、また心理学的には、たとえば幼児期の心的体験―フロイトのいう超自我のようない、その起源が求められるであろうし、また倫理的には、たとえば先

(37)

験的な「良心」(カント)や生得的な「惻隱の心」(孟子)として、だれでも本来的に有しているものだと解されよう。しかし、人間形成論的には、V・フランクルの説がもっとも妥当であるように思われる。なぜなら、かれは、人間存在そのもののうちに、人間の根本意志として當為の意識(それをかれは、「意味への意志」―「自分の現存在を出来る限り意味にみちたものにしよう」とする意志―とよんでいる(著作集、第三卷・第六卷―みすず書房―他、参照)が内在しているとするからである。人間が、「いやでも高みをめざして上の方にしか方向をとりえないということ」(ヒルティ、「人生論」参照)、人間存在がすでに當為の意識・価値志向性・「意味への意志」―さらに、「プロプリウムの希求」(オルポルト)・「成長動機」(マスロー)もこれに含めてよいであろう―を内に蔵しているということ―このことは、人間形成の基本的前提をなすものである。

人間は、その直接的な自然性においては、文化的にも道德的にも、かれが本来あるべきところのものではない。人間は、文化的・道德的存在へと高められねばならない。このことは、人間(子ども)が、即自的(本来的かつ無自覚的)に文化的・道德的・二重性を有しているとともに、それが対自化(自覚化)されねばならないことを意味する。いいかえれば、子どもは、自己の外部に存在する文化や道德と自己のあり方との対立を内化することによって、それを、自己の法廷にのぼさなくてはならない。教育の主たる使命は、このような自己の自己法廷化―いわゆる自律―への形成に求められるであろう。人間は、その幼児期においては主として親から、さまざまな躰やきまりを模倣的に学習し、青少年期においては、主として教師や社会から、さまざまな文化財を学習するのであるが、こうした学習(他律的)によって目ざされねばならないものは、「思考し理性的に意欲する自己」(シュプランガー)・自律的自己の形成であり、「高次の自己」・「良心」の「覚醒」(同)である。あるいは、次

のようにも言うことができよう。この「高次の自己」(当為的自己)は、人間がひとたび青年期に達すれば、それ以後は不変であるというものではなく、また反対に幼児期においても、人間はそれを何らかの仕方でも有しているといえよう。というのは、幼児のうちには、「おとなになりたいという衝動」(ヘーゲル)・「おとなになりたいという願望」(ラッセル)が存在しているし、また幼児期ほど夢多き時代は他にないともいえるからである。それゆえ、当為的自己是、人間生成のあらゆる過程にわたって存在しているといえる。ただ、とりわけ幼児期や青少年期のそれは、文化的・道徳的に未熟で粗野なままであり、これをより文化的・道徳的なもの、より価値あるものへと導くことこそに教育の使命がある。この意味では、教育によってはじめ、子どものうちに法廷が形成されるというよりも、子どもが未熟なままにほとんど無意識的に有している法廷を、より陶冶されたそれへと高めることが教育の仕事であるともいえる。

教育作用は、しばしば指摘されるように、本来的に二律背反を有している。教育者が子どもを教育することとは、いいかえれば、子どもの現在の状態(存在)が、価値的にみて、あるべき状態(当為)にない、と教育者が判断することである。そのためにはまず教育者が、この二つの状態―存在と当為―を正しく認識しているでなければならぬ。教育作用の対象が、それ自身―たんなる物ではなく、主体性をもった人間として―生成するものであり、かつその生成が価値的なそれであるということは、あらゆる他の人間の行為の対象とはきわだった対照をなしている(ここに同時に、教育学と他の諸科学との相違がある)。そして、この相対立する存在と当為のいずれにより重点を置かかによって、もろもろの教育学説が区別されるほどである(―たとえば、現在中心主義と未来中心主義、児童中心主義と社会中心主義、主観主義と客観主義、経験主義と系統主義、「放任」主義と「指導」主義、等として)。この点の詳

(38)

説は別の機会にゆずられねばならないが、ただここで指摘しておくべきことは、こうした教育的(および教育学的)二律背反は、おとなか子どもかの二者択一として、両者が、価値的に対立的にとらえられていることから生じているように思われる、ということである。しかし、この二律背反は、教育(学)的ではなく、人間形成(論)的に考えられることによってかなり異なったものになってくるのではないだろうか。なぜなら、この二律背反は、本来、先に指摘したように、子ども自身の内なる法廷での出来事でなければならず、たんに子どもを外側から―他律的・権威的に―作り出されるものであってはならないからである。教育の仕事は、せいぜい、子ども自身のこの自己法廷化の援助の域を出ない。子どもの人間形成の観点からいえば、いかなる教育も、それが、子ども自身の内で主体化されることなくしては無意味であるということである。

トルストイは、かれの友人あての書簡で次のように述べている―「自分に不満であることを神に感謝しなければなりません。つねに自分に不満であり得られますように。…それはより小さいものからより大きなものへ、より悪いものからより良いものへの、向上する動きです。そしてこの矛盾は善の条件なのです。」(ロマン・ロラン、「トルストイの生涯」、岩波文庫、一三九頁―一四〇頁)

「自覚に於ては、自己が自己の作用を対象として、之を反省する」とともに、かく反省するということが直に自己発展の作用である、かくして無限に進むのである。…かく自己が自己を反省すること、即ち自己が自己を写すということは、単にそれまでのことではなくして、此中に無限な統一的发展の意義を蔵しているのである。…反省は自己の中の事実である。自己は之に因って自己に或物を加へるのである、自分の知識であると共に自己発展の作用である。真の自己同一は静的同一ではなく、動的発展である、我々の動かすべからざる個人的歴史の考は之に基くと思ふ。」(西田幾多郎、全集第十五卷、十五頁以下)

- (39) このような懷疑主義が正しいとすれば、いいかえれば、「私が私の同一性を、私がかつてあり、現にあり、また将来あるであろうところの多様性や矛盾性を引合いに出して否定するためには、……私はそれ〔多面的なもの〕を見渡しえ、かつ比較対照しながら、しかも——それが比較しえないものであることをしっかりと把持ししえなければならぬのであるが、このことは、かの懷疑主義が「みずからのことばで否認する当の自我の同一性を、みずからの行為によって肯定している」ことを意味するものである。(Lit, Th, a. a. O., S. 29 f.)あるいはまた、次のように言うこともできる。「昨日の意識と今日の意識とは……全然異なった意識であるという考えは、……時間というものを仮定し、意識現象はその上に頭われるものとして推論した結果である。……〔しかし〕時間というのは我々の経験の内容を整頓する形式にすぎないので、時間という考えの起るにはまず意識内容が結合せられ統一せられて」となることができねばならぬ。しからざれば前後を連合配列して時間的に考えることはできない。」(西田幾多郎、『善の研究』、岩波文庫、七九頁)
- (40) 「自我の生において持ちこたえるものと、自我の生において変化するものとは相互に截然と区別されないものである。つまり、変化の中で維持されるものと、その維持の中で変化するものとは、同一の全体なのである。」(Derselbe, a. a. O., S. 33)
- (41) Ditto S. 33
- (42) 註(37)参照。
- (43) 「私は死なざるを得ぬ、私は苦しまざるをえぬ、私は争わざるをえぬ、そうして私は不可抗的に責めにおちいるのである。」(Jaspers, K., a. a. O., S. 469)
- (44) なお、この点については、拙論『ヘーゲル墮罪論の人間形成論的考察』(京都大学教育学部、修士論文、昭和四十二年)を参照。この己事究明・自己発見の道程における自己同一性というものは、一層根源的・徹底的に考えられねばならないであろうが、現在の筆

者の力量には余ることである。この問題は、たとえば、「直接経験」(あるいは「純粹経験」)の方向からも考えられることができるであろう。「直接経験より見れば同一内容の意識は直ちに同一の意識である、真理は何人が何時代に考えても同一であるように、我々の昨日の意識と今日の意識とは同一の体系に属し同一の内容を有するが故に、直ちに結合せられて一意識となるのである。個人の一生というものはかくのごとき一体系をなせる意識の発展である。」(西田幾多郎、『善の研究』、同、八十頁)かかる同一の意識内容は、「ただに一個人の範囲内ばかりではなく、他人との」間にも存在する(同、八十一頁)とされるとき、そこには「普遍的なるもの」、「一定不変の理」の存在が考えられねばならない。われわれは、主観的・自己を没してこの「理」になり切ることによって「真の自己」となる。先の意識内容の同一性ということは、かかる「真の自己」から見られた、その働きだからである。そこにおいては、自己ならざるものは一つとして存在しない。(このことは、ヘーゲルの『精神現象学』において、自己発見の道程の結果達成された絶対知から見れば、それまでの自己の道程がすべて自己のものであり、その道程のすべてにおいて、精神が自己を保持している(Betstehen)、と言われるのと対比されうであろう。)

それゆえ、自己同一性は、たんなる直接的・個人的・主観的自己の同一性ではなく、それが、普遍的なもの・超個人的なものに向って否定されることによって媒介されていなければならない。いいかえれば、それは、自ら変化する自己同一性があり、矛盾的・弁証法的自己同一性でなければならない。

この問題は、しかし、あらためて考えられねばならない。(なお、真の個性とは、普遍性における個性性であるということについては以前に述べたことがある。拙論『自覚における個別と普遍』、大阪府立大学紀要(人文・社会科学)第二十一巻参照)

附記

当初の意図のうちには、人間の人間形成論的理解の三つの立場の簡単なスケッチを試みることも含まれていたが、いまや紙数も尽きたので、ここではそれらをよく簡単に図式化してまとめておくにとどめ、別の機会にあらためて詳述することにした。

客観性への教育 「より早く」の教 「より高く」育 「より多く」育	垂直的	上への超越	未来(=始元)へ	時間的(=空間的)	普遍性における 個別性へ	完結的	必然性	連続性	発展(=内展)	人間=精神	アリストテレス ヘーゲル	近代以前	i
	主観性への教育 「いま(日常性) からの超出 「覚醒」への教育	垂直的	上への超越	未来へ	時間的	個別性へ	非完結的	偶然性	非連続性		人間=実存	実存主義	近代
主観性=客観性への教育 「いま(日常性)の徹底へ」 「より深く」 「より根源的なもの・より 普遍的なもの」へ	水平的	ヨコへの超越	現在へ	空間的(=時間的)	普遍性における 個別性へ	非完結的	偶然性	非連続性		人間=実存	ブランク	近代	iii
	水平的	ヨコ(=下)への超越	現在(=場所)へ	空間的(=時間的)	客観性=主観性 (=主客合一)へ				内展(=発展)	人間人格	西田幾多郎	以後	