

木村素衛の人間学の構造

——木村教育学の特質——

水 崎 富 美

The structure of Anthropology of Motomori Kimura

——The characteristics of Kimura's Philosophy of Education——

Fumi MIZUSAKI

The present thesis is a study of "Motomori Kimura" who was influenced by "Nishida's Philosophy". In the previous works the feature of Kimura's philosophy of Education was grasped as the "Education as Formation-Expression". In this paper its characteristics are however, pointed out as "Education as *Love* of Formation-Expression" in the view of reconstructing his understanding the Structure of Anthropology.

目 次

I. 人間理解の三つのモデル

A. 3つのモデル

1. 《個体のモデル》
2. 《自覚のモデル》
3. 《形成・表現のモデル》

II. 「歴史的生命」・「表現愛」の構造

- A. 「歴史的生命」
- B. 「表現愛」の構造

III. 結論—木村素衛の人間学の構造

- A. 3つのモデルの重心と関係
- B. 西田幾多郎の「人間的存在」と木村

おわりに—教育学の特質への展望

はじめに

木村の教育学の特質は大西正倫氏によって〈表現としての教育〉として描出されている¹⁾。氏は(1)教育目標のもたれ方の面と(2)教育の対象(被教育者)の把握の面からそれを特徴づけた。前者は木村の教育学が教育の目標を、“本来予め限定し尽くすことはできない”(A159)ものとして捉え、それが“教育者と被教育者の両者の表現的交渉としての教育活動の現在の中から、相手とその現状の姿からの呼びかけに応える形として、一略—その

都度新たに生まれ、無限に発展する”(A159)と特徴づけている。一方、後者の教育の対象の把握については、木村の教育学が被教育者と教育者の“構造的にはいずれが主でも従でもない”ところに特徴を見いだしている。つまり、被教育者は教育者にとって“素材”ではなく、“汝でなければならない”のである(A161)。また、木村の教育の構造には、被教育者のみが形成されるのではなく、“教育者の円熟、成熟化”も含意されているというのである(A161)。大西氏は以上の二点を木村教育学の立場の特質として把握し、それを〈表現としての教育〉と顕した。氏はこれを、“そもそも人間と何か、また、人間が主体であるとは如何なることか、についての深い反省が求められる”(A143)というように、木村の人間理解を分析し、その人間理解の特質から導いた。

しかし、この人間理解は木村教育学の根本的な特質、木村教育学の主軸となる原理的特質の理解としては十分ではない²⁾。なぜか。氏が主に分析の対象としている木村の著作『国家に於ける文化と教育』(昭和21年 岩波書店)の人間理解はフィヒテやカントの理想主義を批判していく思考過程で、「歴史的生命」と〈愛〉という概念が、彼の立場として提出されているのに対して、大西氏の人間理解の分析ではこの両者が取り扱われていないからである。

我々は木村の人間理解はこの「歴史的生命」と〈表現愛〉においてこそ、その根本的な特質をあらわし、それ

は、また、木村の教育学の根本的な特質を基礎づけると考える。したがって、木村の教育学の根本的な特質はこれらの概念の分析なくしては迫ることができない。特に「歴史的生命」に関しては木村が著作『国家に於ける文化と教育』の第三章第三節「歴史的生命」の考察をしめくくる最後の言葉からも明らかである。

“歴史的生命はそこから自覚的に動いて行くのである。—略—我々は文化の本質に関する目下の理解の立場に於て、これに相応じて尚教育の本質的意味に関するいっそう具体的な把握を展開することができるのである” (B122)。後の考察によって明らかにされるようにこの“文化の本質に関する目下の理解”とは、「歴史的生命」において示される文化の形成に関する木村の到達した理解である。したがって、これは「歴史的生命」と同義である。木村がいうように、この把握によって教育の本質的意味に関するいっそう具体的な把握の展開が可能になったのであるならば、我々の考察にとって、この概念の解明は欠くことのできないものであろう。

本稿は以上のような立場にたって、木村の人間理解の特質を明らかにすることを目的とする。それは木村の教育学の根本的な特質の解明をおこなう基礎となろう。

まず、木村の人間理解を3つのモデル(《個体のモデル》、《自覚のモデル》、《形成・表現のモデル》)として捉えるところからはじめる。つぎに《形成・表現のモデル》に注目し、その再構成のために「歴史的生命」と《表現愛》を分析する。そして最後に、3つのモデルの重心と関係を問い直し、本論の結論である木村の人間理解の特質を明らかにする。

I. 人間理解の3つのモデル

A. 3つのモデル

大西氏は木村の個的主体(個々の主体)を“「自覚的個体」から「表現的内」へ、そして「表現的自覚者」へと捉え直し”、“〈表現的生命の自覚点〉として”把握していく(A153)。そこでの分析の概念は構造であるといえる。なぜなら、“個体の構造”(A144)、“自覚の構造”(A146)“自覚は表現とその構造を同じくする”(A152)という分析がみられるからである。我々もまたこの構造に着目し、分析をすすめていきたい。ここでは特にそれらを人間理解の3つのモデル、すなわち(1)《個体のモデル》(2)《自覚のモデル》(3)《形成・表現のモデル》として取り出し、その内容と三つのモデルの連関、重心を問うことで木村の人間理解の特質に迫る。この(1)の《個体のモデル》と(2)の《自覚のモデル》に関しては、

すでに大西氏によってきわめて分かりやすく、的確に構造が捉えられている。まずはこの二つのモデルを氏の分析に即してしておくことにしよう。

1. 《個体のモデル》

この個体とは個々の物(個物)も主体としての個体も含む。そしてそれらは、そもそも単独では存在することができず、“他の個別的なるものに対してのみ初めて個別的なるものでありうる”(A144)。自と他の間にはそれを媒介する〈否定〉が存在している。この自と他との連関が〈個的媒介〉である。この〈個的媒介〉が成立するにはその自と他との間に共通の場所が前提とされている。これが〈本質的普遍〉とよばれるものである。この本質的とは自と他のそれぞれにとって本質であるという意味である。これは〈於てあるところの場所〉、〈無の普遍〉でもある。この、共通の場所との連関が〈普遍的媒介〉である。そして個別的なるものは“みずから否定的に他の個と、同時にまた普遍と媒介することによって初めてみずから個別的な存在として成立”する(A145)。

〈個的媒介〉と〈普遍的媒介〉は“互いに媒介し合うことに依って一つの具体的な媒介構造を形造る”のである(A145)。個体とはこの存在構造を自覚するものであり、これが「自覚的個体」である。《個体のモデル》とはつまり、〈個的媒介〉と〈普遍的媒介〉の二つの媒介の具体的な総合的連関である³⁾。

2. 《自覚のモデル》

つぎに《自覚のモデル》を見てみよう。自覚とは我が我を知るあるいは我が我を見ることと考えられるが、これは正確には我が我を我において知る(見る)ことである。自覚には知るはたらき(ノエシス)としての我と知られるもの(ノエマ)としての我がありこの“知るものと知られるものとの対立に即する統一としての自己同一”、〈矛盾的自己同一〉がここにはある(A146)。つまり、自覚の契機には主体としての〈知る我(ノエシス)〉と客体としての〈知られる我(ノエマ)〉があるのである。そしてさらに、場所としての〈我において〉という契機が加わって、自覚は3つの契機によって成立する。そしてこの3つの契機によって〈知る我が知られる我を我において知る〉という全体構造をなし、その働きと在り方が「我」である(A146-7)。

以上、大西氏に即して二つのモデルを把握した。この二つのモデルは『国家における文化と教育』においては僅かしか扱われていない。

ここで先の《個体のモデル》との関係についてみておこう。大西氏は“われわれはここに、〈知る我〉と〈知られる我〉とが、否定が間を媒介する個的媒介をなして

いることを見いだすのである”という(A146)。〈知る我〉と〈知られる我〉とは個体と個体の〈個的媒介〉に一致するのである。そしてさらに“しかし、個的媒介のみがそれとして成立しうるのではない。個的媒介と普遍的媒介との相即的総合の媒介連関が、ひとつの構造をなすのであった。そうすれば自覚においても他方普遍的媒介の契機が存在しているはずである。そしてそれが、木村によって〈我において〉と言い表されたものなのである。即ち〈我において〉の契機は、媒介をなす普遍、媒介の普遍、無の場所である”という(A146)。氏は自覚の〈我において〉の契機は個体の構造の〈普遍的媒介〉の契機、〈無の場所〉、と一致すると捉えているのである。

しかしながら、前者の他が他の個物や他の主体であったのに対して自覚においてこの部分に対応する〈知られる我(ノエマ)〉とは我でもある。とするとこの我は自ということになる。こうなると、個体の構造である自ではない他と交渉することによって個でありうるという原理が裏切られることになるのではないか。「自覚的個体」の「自覚の構造」と「個体の構造」は全くの一致ではなく、位相が異なる範囲の対応的一致として理解しておく必要があるだろう。「自覚の構造」に対して、「個体の構造」とはひとつ抽象化された原理、基礎的思想枠組みである⁴⁾。

3. 《形成・表現のモデル》

つぎに《形成・表現のモデル》についてである。まずは、大西氏によって明らかにされたところを確認してみよう。形成と表現は同義である。形成は〈内〉と〈外〉との関係において成立する。この形成とは具体的には文化の形成を意味する。〈内〉と〈外〉にはそれぞれ位相があってそれぞれの位相が〈内〉と〈外〉で対応している。位相には3つある。

①〈観想的外〉②〈素材的外〉③〈汝的外〉である。それに対応する内として①「観想的生命」としての認識主観、「観想的自我」②〈形成的意志の主体〉③〈表現的内〉としての我がある。②③の外が広義の意味での〈表現的外〉であり、③が最も具体的な相である。③の〈表現的内〉とは〈表現的外〉によって捉えかえされた〈内〉である。この〈表現的外〉とは〈表現的内〉に対して〈呼びかける外〉である。〈表現的内〉とは〈呼びかける外〉によって限定をうけたアイデアを〈逆限定〉することによって表現の目的であるアイデアを見て行く。それは②の位相のように〈素材的外〉を征服的に形成する「形成的意志」としての〈内〉ではなく、外を聞きながら積極的に形成する〈内〉である(A148-7)⁵⁾。

ここで明らかにされた形成・表現とはまず、アイデアをつくること、見ることであり、その構造は〈表現的内〉と〈汝的外〉の契機によっておこなわれるということである。そして、この〈汝的外〉の把握、つまり、〈呼びかける外〉の把握こそが木村の形成概念にとって重要である。

さらに大西氏はこの〈内〉と〈外〉の媒介に対してそれを成立させる「交渉の場」として〈表現的生命〉を捉えている。そしてこれを、〈絶対無〉でもあるとしている。大西氏は〈表現的生命〉を〈内〉と〈外〉の媒介を成立させる「交渉の場」として捉えているのである⁶⁾。一方、この表現的生命とは「人間的生命」、すなわち人間の主体一般をあらわすものでもある。これは先の「交渉の場」とは別の把握である。それは次の部分にあらわれている。“即ち、絶対的な主体は表現的生命である。表現的生命みずからが、内と外との表現的交渉を媒介として、みずからを表現する、「人間を媒介とする自己表現」である。以上の意味からして、表現的生命が主体であって、同時に客体であるのである”(A155)⁷⁾。

ここで我々は大西氏の形成・表現の把握について、二つの点に注意せねばならない。まず、ここでは「愛」の概念が提出されていないことである。木村は〈絶対無〉を“表現的存在の本質的な原理である”と述べた後に(B176)“絶対無は絶対的愛としてのアガペであるのでなければならない”(B178)という。「愛」とは「表現的存在」の“本質的な原理”なのである。《形成・表現のモデル》において、人間理解において「愛」とは何か。

もう一つは〈表現的内〉と〈汝的外〉との連関構造としての形成・表現の考察と、〈絶対無〉としての〈表現的生命〉が導かれる節とは別に考察されていることである。後者は前者の考察の後に、節を改め、第三節「歴史的生命」によって登場する。木村はこの節で〈絶対無〉の次元を提出し、“歴史的生命のいっそう深き本質はこのように把握されなければならない”という(B118)。この「歴史的生命」とはこの節以降、木村が人間に対して繰り返し用い、木村の人間理解の到達概念であるといえる。この「歴史的生命」とは何か。以上、《形成・表現のモデル》は「愛」と「歴史的生命」の観点からの考察を必要とする。

ところで、この《形成・表現のモデル》と先の《個体のモデル》と《自覚のモデル》、すなわち、「自覚的個体」との関係は大西氏は如何に捉えているのであろうか。氏は“自覚は表現とその構造を同じくする”という(A152)。“自覚において、アイデアとしての〈あるべき我〉を見通すということが〈見られた我〉の呼びかけを介し

た”(A152)ものである。〈内〉と〈呼びかける外〉との関係は〈個的媒介〉であり、〈絶対無〉としての〈表現的生命〉と〈内〉と〈外〉との弁証法的自己同一の関係が〈普遍的媒介〉となる(A150)。そして自覚の〈知る我〉は〈表現的内〉、〈知られる我〉は“アイデアとしての〈あるべき我〉”と“〈見られた我〉”とに区別され、後者は〈汝的外〉に相当する(A152)。〈我に於て〉の部分には〈絶対無〉としての〈表現的生命〉が対応すると考える(A153)。つまり我が我を知るとは〈知る我〉が〈知られる我〉の呼びかけを聞いて、〈我に於て〉我を知るのである。〈知られる我〉の〈知る我〉へ呼びかけが〈汝的外〉の〈呼びかける外〉と合致するというのである。

氏の間人理解の特質は第一に《形成・表現のモデル》と《個体のモデル》《自覚のモデル》の契機をそれぞれ一致させている。第二に、一方で“最も具体的根源的本質的な個的主体のあり方”としての「表現的内」の把握を経て(A149)、“〈表現的生命の自覚点〉”を捉え、他方、絶対的主体を“表現的生命”として捉えるように、人間理解を“表現的生命”を軸に捉えている点である(A155)。

しかし、この人間理解は「歴史的生命」と「愛」という概念を取り扱っていない。ただ、大西氏は表現・形成を捉える際に、“エロスの形成の単なる素材(素材的外)”(A156)、“単なる形成の素材と見るエロスの立場”とエロスを述べているのみである。しかし、これについては検討せねばならない。木村は〈表現的内〉と〈汝的外〉との関係で形成・表現を把握し直した後も、これをエロスのと把握するからである。すなわち、“主体のエロスの在り方は、歴史的生命そのものの自己媒介的な在り方にほかならない”というのである(B173)。これについては後述する。

我々は木村の人間理解の根本に迫るために、先に示した二つの課題すなわち、(1)「歴史的生命」とは何か。具体的には「表現的生命」と「歴史的生命」とはいかなる相違があるのか。(2)「愛」とは何かについて考察し、《形成・表現のモデル》を再構成することにしよう。

Ⅲ. 「歴史的生命」・「表現愛」の構造

A. 「歴史的生命」

「歴史的生命」という人間把握は『国家に於ける文化と教育』では第三章「文化と教育、その真実の意味と関係」第三節の項目としてあらわれる。そして、最初にその概念の規定がされている。“無限なる過去と未来、無

限なる伝統と無限なる創造、—それは現在に於て互いに媒介し合うことに依って初めてそれぞれの意味をもち、それぞれのものとして成立し得るのである。かくの如き媒介の限りなき発展、それが即ち歴史的生命にほかならない”(B113)。すなわち木村は、無限なる過去と未来、無限なる伝統と無限なる創造、これが現在に於て互いに媒介しあうその媒介の限りなき発展を「歴史的生命」とよんだ。

一方、この第三章の意図は第二章の終わりにも示されている。彼は第二章までで自分が捉えてきたフィヒテラの理想主義を“自然の本質の意味が文化的形成に対する単なる素材ということにつきるものであり得るであろうか”と問いかけ(B99)、“素材としての外は受動的に主体から形造られるだけであって、みずから主体に向かって表現的に呼びかけるものではない”と批判する(B99)。そして、このことを以降、解明することを提示している。この〈外〉とは素材としての外、呼びかけるものという用語からいって、すでに見てきた《形成・表現のモデル》と同一である。それでは上の「歴史的生命」と、この〈外〉の考察とは如何に関係するのか。ここで第三章に即して、木村の思考過程を追ってみよう。

第三章の第一節は〈表現的外〉の考察から始められ、〈汝的外〉、〈呼びかける外〉が理想主義の〈素材的外〉の批判に対して導かれている。そして、つぎに〈表現的内〉が把握される。木村はいう。“然るに呼びかける外との関係に於ては主体と外とは共に表現的關係に立ち、この関係に於て外そのものがみずから表現的であることに依って、そこに初めて十全なる意味に於て表現的存在或いは表現的生命が成立する”(B99)。

ここまでの考察は、大西氏が形成・表現の考察から把握した〈表現的内〉と〈汝的外〉との部分と同じである。この段階ではこれが十全なる意味に於て、「表現的生命」なのである。ところでこの「表現的生命」「表現的存在」あるいは「表現的主体」というのはこの章で初めてあらわれた用語ではない。それは、それ以前のフィヒテやカントらの理想主義の立場に依拠した人間理解においても使われている⁹⁾。形成をおこなう存在は一般的に「表現的生命」なのである。そして、その形成が理想主義の意味ではなくて、つまり〈内〉と〈素材的外〉との形成ではなく、〈表現的内〉と〈汝的外〉との形成であるとき、その「表現的生命」は十全なる意味に於て「表現的生命」なのである。それでは「歴史的生命」と「表現的生命」とはどこが違うのか。

この三章で形成・表現はさらに伝統、創造として考察されている。そして、「歴史的生命」はここに登場して

くる。木村の用語を用いながらまとめてみよう。

〈外〉とは「表現的主体」に依って既に作りだされたもの、作られたものであり、それは事実、人間の手によって作られたものばかりでなく、汝的なものとしての自然一般にも原理的に妥当する。この既にとは、時間の相からいえば過去に属し、ここに〈外〉の伝統的性格がある(B106)。既には今との関係に於て初めて成立可能であり、過去と今とは非連続の連続に於てつながっている。「表現的主体」の側から考えてみると、今に在るこの〈内〉は既に作られたものとしての客観的精神性にしたがって必然的に限定をうける。しかし、〈外〉を既にとして見る今は作られものを見ている今として、表現的現在にある。そして、この既にを見る今は単なる、自己喪失的な観想的なものであってはならず、〈外〉からの限定に対して積極的に限定しかえず、形成的に、見る今である〈内〉は、既に依って否定的に媒介をおこないながらも、自らの〈内〉に形成のアイデアを見る。この今は〈内〉にアイデアを見るが、しかし未だ現実に於て見られない。その限りで必然的に未来につながり、その未来につながっていることによってこそ主体的今として成立可能である。未来と今は非連続の連続としてつながっている。ここに〈内〉における創造性の契機がある(B107-8)。

主体は形成の行為に出て初めてその自覚性を徹底し成就し、そこで文化的所産は成立する。しかし、これは成立したその限りでいまや主体に対立し、〈汝的外〉に属するものとなる。「表現的生命」は自己を対象化することによって自己自身を疎外し、また新しき〈表現的内〉として自ら生みだした所産を超えてこれと媒介し、新しきアイデアを生み、〈表現的内〉として自ら生みだした所産を超えてこれと媒介し、新しきアイデアを生み、〈表現的内〉と〈汝的外〉との関係に於て発展的過程をとる。「歴史的生命」とは、過去に属する作られたものと新しきアイデアを創造してゆく作るものとの弁証法である(B106-116)。

木村の「歴史的生命」は以上のようにまとめることができる。木村は〈形成〉を伝統及び創造という性格から明らかにしたのである。この性格こそ理想主義的ではなく、木村のいう形成を意味づけている。そしてこれが先の「歴史的生命」の定義、すなわち、“無限なる過去と未来、無限なる伝統と無限なる創造、—それは現在に於て互いに媒介し合うことに依って初めてそれぞれの意味をもち、それぞれのものとして成立し得るのである。かくの如き媒介の限りなき発展、それが即ち歴史的生命にほかならない”(B113)の意味するところである。

さらに木村は、〈内〉と〈外〉の関係は“無の普遍者

の上に立ち、無に包まれ、無の場所に於て成立する”とする(B116-7)。この無とは〈絶対無〉である。そしてこのように把握することこそ“歴史的生命のいっそう深き本質”の把握であるという(B119)。「歴史的生命」とは作られたものと作るものとの過去の未来的性格を有し、それは「絶対無」において包摂されるといった、〈普遍的媒介〉を構造としてもっているのである。

以上のように見ると、木村の文化の形成は〈表現的内〉と〈汝的外〉との媒介的統一、〈絶対無〉としての〈表現的生命〉という場所においての〈普遍的媒介〉という構造自体は、先に見てきた大西氏における《形成・表現のモデル》と同一である。

しかし、この形成・表現を(1)“過去の未来的、伝統即創造的な自己媒介”という性格で捉えること、そして、(2)このような形成・表現を理想主義のそれと区別することにおいて、木村は「歴史的生命」という概念を用いたことができよう。したがって、木村の到達した人間理解は「表現的生命」であるというよりは、「歴史的生命」と把握すべきである。ここにおいて前節で我々が課題として提示した問い、すなわち「歴史的生命」とは何か。「表現的生命」と「歴史的生命」の相違は明かとなった。「歴史的生命」は形成をおこなう存在としては確かに「表現的生命」である。しかし、十全なる意味での表現的生命は「歴史的生命」である。我々は十全なる表現的生命を「歴史的生命」と把握することによって、木村の理想主義批判の意図をくみ取ることができる。以上をもって、彼が第三章に取えて「歴史的生命」という項目をたてた意味が理解できよう。そしてまた、この把握によって、木村における西田哲学の受容と克服、木村の獨創性が浮き彫りになる。「歴史的生命」の把握は、我々を木村の人間理解の根本的原理へと導く欠くことのできない鍵概念なのである。

ところで、「歴史的生命」とは《形成・表現のモデル》で捉えられる、〈表現的内〉と〈汝的内〉と〈絶対無〉の関係のみをとらえた人間理解なのであろうか。木村は「歴史的生命」の本質的性格を表現的自覚において把握したという(B166)。したがって、「歴史的生命」は《形成・表現モデル》に限られるものではない。しかしながら、そもそもの出発においては「歴史的生命」の把握は以上みてきたように、形成・表現の考察、すなわち《形成・表現のモデル》で捉えられたものである。本稿の意図は、3つの構造のモデルを分析の視角として用い、それぞれのモデルの構造と、それらがいかに一つの人間理解へと関連づけられるかの思考過程を辿ることによって、木村の人間理解を得るところにある。したがって、ここ

ではその原初のかたちとして《形成・表現のモデル》の範囲で捉えておくことが重要である。

B. 「表現愛」の構造

木村はさらに、“歴史的生命の主体は、自己みずからを無限なる課題としてノエマ的位置に於てもち、かかる対自性をあくまで実現してその表現的自覚性を具体的に完うするために、外を媒介として自己完成の無限の課題を追求しつつ形成的にどこまでも進んで行かなければならない”という(B170)。「歴史的生命」とは無限の自己完成を遂行しなければならないのである。つまり、つねに作られたものは否定され、どこまでも形成的にアイデアにむかって進まなければならず、“永遠に免れることのできない悲劇的な性格”を有しているのである(B170)。そして、その悲劇性はまさに“一切の努力にも拘らず、永遠なる未完成的過程性を脱却できない”(B170)。

木村は、この文化的形成、アイデアにむかっての高まっていく過程は、個体が有限であるが故に常に未完成であり、そこに悲劇性があるとし、この無限のアイデアへの形成の過程とその悲劇性を“エロスの性格”とよぶ(B170)。つまり、我々がこれまでみてきた「歴史的生命」とは、アイデアにむかって〈表現的内〉と〈汝的外〉が〈絶対無〉において形成をおこなうという意味で、“エロスの性格”を有していたのである。そのとき〈絶対無〉は表現的な「交渉の場」としての意味をもっていた。

それではこの未完結性は完結されることがないのか。木村はいう。“個体にとってアイデアの実現に於けるその有限性は常に不完全性であり、それはまた同時に広義における罪悪であるのでなければならぬ。ところが絶対無が個体を存らしめるとき、それは個体のエロスの努力の功績に依るのではない。そのことには全然拘らないのである。—中略—(愛としての絶対無の発動は)個体のもつ価値的対象性には何等制約されるところなく、ただ絶対的自発性によって個体を絶対的に愛する。このような性格に於てみられるとき、絶対無は絶対的愛としてのアガペであるのでなければならぬ。;()内は引用者”(B178)。つまり、この悲劇性を救うのが「エロス」を包越している「アガペ」としての〈絶対無〉である。ここでは〈絶対無〉は「交渉の場」としての〈絶対無〉ではない。それは不完全性の脱却、救済をおこなう、「絶対的愛」、「アガペ」としての〈絶対無〉である。

以上のことを少し具体的に整理してみよう。人類の文化をつねに形成してゆく個体は有限であり、永遠ではない。つねにその形成は未完結におわる。未完結ということとは、価値的な意味において、常にあらたに形成された

ものに対しては下のレベルに位置づけられ、それは不完全なのである。しかしながら、その都度、その形成は、形成をおこなったその時間に於て永遠であり、誰にとっても代替不可能なものである。今、そこにその個体が一度かぎり可能な形成なのである。そこに形成されたものとは永遠の現在という意味で完成態であり、絶対的に肯定される。この絶対的に肯定するのが「アガペ」である。

ここにおいて我々が《形成・表現のモデル》を再構成するために提示しておいたもうひとつの課題、すなわち《形成・表現のモデル》において、「愛」とは何か、という問いが明らかになる。すなわち、形成・表現の構造は「愛」の構造としてとらえられるのである。〈内〉と〈外〉と〈絶対無〉とのアイデアの追求としての文化的な形成はエロスの次元として意味づけられ、そこには悲劇性という使命づけられた運命的なるものが存在する。これに対して「アガペ」としての〈絶対無〉はこの〈内〉と〈外〉との関係を包摂する次元である。木村はいう。

“エロスに於ては現在は常に未来に向って超克さるべきものであるでなければならなかった。—中略—絶対無に於ては、それ自身常に永遠であり無限であるのでなければならぬのである。ここに於ては現在の有は直ちに無限である。そしてこのことはとりもなおさず、そこに真実の個体が成立する”(A175)。「アガペ」としての〈絶対無〉に於て真実の個体は成立するのである。先の形成では、《形成・表現のモデル》は「愛」の構造としては捉えられてはいなかった。そこでは、単に、形成における〈内〉と〈外〉、そしてそれを普遍的に媒介する〈絶対無〉といういわば「エロスの性格」においてとらえられていたにすぎなかった。《表現・形成のモデル》は「エロスの次元」と「アガペ的次元」の両者をもつのである。そして、真実の個体とは「アガペ」における永遠の現在にある。

木村は人間をこの二つの次元の関係において捉える。その関係は平面と立体ということばで説明している。平面とは「エロスの次元」であり、我々がこれまでみてきた「歴史的生命」としての次元である。そして立体とはこの「アガペ的次元」である。アガペはエロスを包越していた。しかしその包越は、“平面が立体のうちに融け去る”(B181)のではなく、“平面はどこまでも平面としての原理をもち、立体ならぬものとして否定的に対立しつつ、しかも同時に立体のうちに在るものとしてこれに包まれているのである”(B181)。

エロスとアガペは“互いに媒介する動的な弁証法的関係”(B181)にある。“アガペはその具体性に於ては、本来表現の原理であって、文化はアガペの原理を欠いて

単にエロスに立つ限りに於ては完全に成立することはできず、また宗教は単に抽象的なアガペに立ちエロスを対自的契機として止場しない限り、単なる抽象的無内容に陥って何等具体的な充実を得ることができないのである。—中略—歴史的生命的発展は、エロスとアガペの上の如き総合的構造を原理として、そこに成立するのである” (B182)。木村はこの「愛」の概念を「表現愛」とよぶ⁹⁾。つまり、《形成・表現のモデル》とは「表現愛」の構造と結論することができる。

本節は《形成・表現のモデル》を再構成するために木村の『国家に於ける文化と教育』の第三章、第四章を「歴史的生命」と「愛」に焦点をあてて考察をおこなった。「歴史的生命」とは“過去の即未来的、伝統即創造的性格”を有する、理想主義を克服した木村の新たに意味づけられた人間理解を意味していた。われわれは、さらにこれを、木村の思考過程に即して後づけることによって、それがエロスの性格の把握であって、「アガペ」としての〈絶対無〉という次元が存在することを見いだした。そして、《表現・形成のモデル》が「エロス」と「アガペ」という二つの次元からなる「表現愛」の構造であることに到達した。そして、この「エロス」に対する「アガペ」の包越によって一々の現在が完結し、そこにこそ“真実の個体”が成立することを確認した。

これまでの《形成・表現のモデル》では「愛」の観点からは考察されていなかった。それは、エロスの契機連関を明らかにしてはいたが、木村が最も強調する全体としての「表現愛」の構造は捉えられていなかったのである。《形成・表現のモデル》は文化の形成というエロスの方向（そこには人間の有限性から生ずる、永遠の未完成という悲劇的性格がある）と、その悲劇的性格を救う、それ自体を絶対的に肯定する「絶対的愛」としてのアガペ的方向の二方向において成立するのであった。この両者の総合において《形成・表現のモデル》は成立していたのである。

II. 結論—木村素衛の人間学の構造

A. 3つの構造モデルの重心と関係

これまでの考察で《形成・表現のモデル》の再構成が完了した。我々はここにおいてようやく木村の人間学の構造とその特質を明らかにすることが可能となる。以下、3つのモデルの重心と関係を考察することによってその課題に迫りたい。

すでに考察したように《個体のモデル》は思考の枠組みとしての抽象化されたモデルであり、《自覚のモデル》

との関係では〈知る我〉と〈知られる我〉の個的媒介と〈我に於て〉の普遍的媒介としてあらわれていた。そして、この《個体のモデル》は《形成・表現のモデル》においても〈表現的内〉と〈汝的外〉が〈個的媒介〉として、〈絶対無〉、「アガペ」が〈普遍的媒介〉として、その構造契機の関係の思考的枠組みとして原理的に基礎となっていた。したがって、まず、《個体のモデル》は、《自覚のモデル》と《形成・表現モデル》の両者の思考枠組みの基礎として位置づく。しかし、《個体のモデル》はそれが他のモデルと位相を異にする抽象的なモデルがゆえにそれは人間理解の重心とはならない。

他方、《自覚のモデル》と《形成・表現のモデル》は如何なる関係にあるのか。木村はつぎのようにいう。“ただ表現的自覚的な存在が在るだけなのである。それが根源的に具体的な存在なのである。表現的自覚性をみずからの本質とする方法は、その本質の必然性に依って形成的表現に即してみずからを具体的に自覚する。そこにこの存在は必然的に自己を過去の即未来的に、伝統即創造的に媒介するのである。そしてそこに歴史的生命の現在があるのである” (B113)、つまり、「表現的自覚的存在」は具体的な形成的表現に即して自覚がおこなわれるのである。

この即してにはいかなる意味があるのか。それは木村によれば単に表現をみずから知っておこなうことに尽きるのではなく、“表現ということなしには自覚そのものが本来成立することができない”という意味である (B94)。それでは表現活動が自覚を成立させているのであるということは、《表現・形成のモデル》が人間理解の重心であるということができるのであろうか。それは、まずは、否定される。なぜなら、大西氏が指摘するように、そもそも、表現が〈汝的外〉の呼びかけをきくのは自覚に基づくからである (A152)。しかしながら木村はつぎのようにもいう。

“最も具体的な実在としての歴史的生命の本質的性格を、我々は表現的自覚として把握してきた。歴史的生命は本来自覚的であり、それは表現活動に即してのみその自覚性を具体的にもつのである” (B166)。自覚性の具体化は“表現活動に即して”なのである。木村の自己に課した課題が、“理想主義的立場の抽象性に関する批判的發展として、従って文化と教育とに関する我々の理解を具体的に進めていくもの” (B93) であるならば、まさに、《形成・表現のモデル》こそが、彼の求めた人間理解の重心となる。なぜなら、そこに於てこそ《自覚のモデル》の具体性は発揮されるからである。木村が、《形成・表現のモデル》を人間理解の重心におくということ

は、「表現愛」の構造が、木村の人間理解の重心であるということである。すなわち、この「表現愛」の構造こそが木村の人間理解の特質であるということになる。

“具体性”の追求は、後期、西田哲学がになった課題、すなわち、歴史的世界の具体的把握、実践、およびマルクス主義との対決と共有した課題でもある。

木村の《形成・表現のモデル》が彼の人間理解の到達点であることは、木村の人間理解の考察が〈表現的外〉、〈表現的内〉、そして「表現愛」と進んで行く過程で、自覚がそれらの考察において、常に僅かな取扱いしか受けていないということにもあらわれている。大西氏はこの《自覚のモデル》と《形成・表現のモデル》の間に構造的、内容的一致をみた。しかし、木村は『国家に於ける文化と教育』では両モデルの契機の対応を一つ一つ分析していない。ただ、第四章第二節「文化と宗教 表現愛」の中で、僅かに“外に対する内としての主体をみずからの自覚面としてもつ絶対無が、明白であるように、あたかも自覚的存在における我に於ての契機にほかならない”と述べるのみである (B173)。

B. 西田幾多郎の「人間的存在」と木村

我々は木村の人間理解の特質が《形成・表現のモデル》すなわち、「表現愛」の構造にあることを指摘してきた。これは彼の師である西田幾多郎の晩年の論文「人間的存在」(昭和13年)との比較において、一層、明確になる。

西田は“我々の歴史的生命は客観的表現によって呼び起こされるものでなければならない”という (C345)。西田もまた、人間を「歴史的生命」と捉えていた。その意味するところは“客観的表現によって媒介されない生命というものはない”と述べるように、**表現**にある (C345)。そして西田もまた“作られたものから作るものへの形成作用”としてこの**表現**を捉えている。

我々は西田のこの論文においてもまず、《形成・表現のモデル》を抽出することができる。彼が形成作用について説明しているからである。“絶対に相反するものご自己同一として物が作られ、作られたものは自己矛盾的として亡び行く、しかもその亡び行くということそのことが条件となってまた新たな物が生まれるということである。故に絶対否定が媒介となる、絶対無が媒体となるということである”という (C345)。作られたものということが条件となって新たなものがつくられる。そこには絶対無が媒介となるというのである。この限りにおいては木村が「歴史的生命」の形成について述べたモデルと同一である。木村の形成もまた、“作られたものから作るものへと”とそして「絶対無の媒介」として表現

されていた。

一方、「自覚」と「歴史的生命」の関係はどうか。西田のこの論考では“我々の人格的自覚は、無限なる歴史的形成的世界から生まれるものでなければならない”

“個人的自覚の発展には、作られたものから作るものへとして歴史的・社会的形成の自己矛盾が前提とならなければならない。”と述べ (C363)、西田もまた、ここでは形成・表現を、すなわち、「歴史的生命」に重点をおいていることがわかる。

それでは木村の人間理解は西田の人間理解と同一なのか、木村は西田の人間理解をもとに教育学を構想したのであろうか。そうではない。我々は両者の論文との間に決定的な相違を次の2点において確認するのである。まず、木村の形成モデルは西田より具体的であり、〈表現的内〉と〈汝的外〉、〈絶対無〉という形成の契機を示している点である。特に木村が強調する〈汝的外〉は西田にはあらわれない。また、逆に西田がこの歴史的形成作用を「行為的直観的」とであると強調する点に対して、木村はふれない。

両者の違いの第二はつぎの点である。木村の「歴史的生命」はつねに否定される“悲劇性”をもっていた。それに対して西田はどうか。西田はいう。“我々の生命は表現作用的に物を作るにあり、絶対否定によって媒介せられるが故に、生命は自己矛盾であり、何処まで労苦であるのである。” (C346)。この「労苦」はまさに「悲劇性」であるといえる。この、「絶対否定」とは「作られたもの」が否定されるということである。

それでは、このような「労苦」に対して西田はいかに救いを設定しようとしたのか。彼は言う。“人間が真に人間であろうとすればするほど、人間は危機の上に立つのである。—略—人間が人間自身を否定する所に、真に人間の生きる道があるのである” (C387)。つまり、西田は救いの途を途としてとどめることによって人間の真のありかたを表現した。木村はどうか。すでに見てきたように彼は〈絶対無〉を「アガペ」としてとらえ、「歴史的生命」の救済を設定する。そして、このエロスとアガペの両者は“相互に媒介する弁証法的関係”として「表現愛」の構造を形づくるとした。ここに木村と西田の決定的な違いがある。そして、このことは木村の人間理解の特質が「表現愛」の構造にあることを示している。

おわりに—教育学の特質への展望

本稿は木村の教育学の特質を明らかにするには、彼の人間理解の特質がその基礎となるという立場から、木村

の人間理解の特質を解明することを目的とした。以上のように、彼の人間理解は《個体のモデル》と《自覚のモデル》と《形成・表現のモデル》を《形成・表現のモデル》に重心をもつ「表現愛」の構造として描きだした。それでは、このような人間理解は彼の教育学に如何に特質としてあらわれるのであろうか。彼の教育論の検討は今後の課題である。ここでは本論から得られた新たな人間理解をもとに、彼の教育学の特質を仮説的に提示してみよう。

大西氏は本稿のはじめに指摘したように、木村の教育学の特質を〈表現としての教育〉として導きだしていた。それは、氏が木村の個的主体を「表現的生命の自覚点」、主体を「表現的生命」と捉えたことから導かれている。それは形成・表現の特に〈表現的内〉と〈汝的外〉と〈絶対無〉のエロスの方向を強調していたということになる。事実、氏がとらえた〈表現としての教育〉は、教育目標のもれ方は形成・表現のアイデアのもたれ方として、教育の対象（被教育者）の把握に関しては、《形成・表現のモデル》における〈表現的内〉と〈汝的内〉として、二つの面から特徴づけられていた。

しかし、木村の人間理解の根本的特質はすでにみてきたように「表現愛」の構造にあった。したがって、教育学の特質は〈表現愛としての教育〉として捉えられるであろう。〈表現愛としての教育〉は〈表現としての教育〉を含んでいる。したがって、先に大西氏が示した二つの特質もエロスの方向としてこの〈表現愛としての教育〉のなかに存する。しかしながら、我々が〈表現愛としての教育〉を提示するのは、このエロスの方向とその未完性をその都度、絶対的に肯定するアガペの方向の総合においてである。木村の教育学の特質はエロスの形成とアガペ的愛の総合として特色づけられるであろう。教育におけるエロスの方向とアガペ的方向とは何か。これについては木村の教育に関する論述の分析を俟たねばならない。したがって、我々は次の一文を引用するとどめよう。

木村はいう。“教育の一切の活動の真の根底をなすものはひとり教育愛である。そしてそれは表現愛の一つの特殊なる形として、文化を深くその根底から養ひ、歴史的生命を深くその主体的根源から養ふものとして、歴史的生命の形成的表現的なる自覚性そのものの徹底として成立する”（B206）。「教育愛」こそが教育の根本原理なのである。我々は木村の教育学の特質を〈表現愛としての教育〉として把握することになるであろう。

（指導教官 吉澤 昇）

注

- 1) 「木村素衛における『形成・表現』について—木村教育学の研究 I—（「京都大学教育学部紀要」第32号1986）
- 2) 大西氏の論文は論文のタイトルにもあるように木村の「形成・表現」についての考察であり、木村の教育学の根本的特質を提出することを考察の主目的として強調してはいない。また、氏の示された特質は、〈つくる〉モデルと〈成長にゆだねる〉モデルという他の比較における特質として析出されたものである。それに対して本稿は、木村の教育学における、根本的な特質、つまり、木村教育学の軸にある原理としての特質を明らかにすることを主眼としている。
- 3) ここでつけ加えるならば、この〈於いてある〉〈場所〉〈無の普遍〉とは西田の用語であり、ここに我々は木村と西田の具体的な関係を理解することができる。
- 4) 大西氏は個的媒介と普遍的媒介という二つの媒介とその関連構造が木村教育学理論の基底的な理論構造を端的に示すものと捉えられると指摘している（A146）。
- 5) 木村は③の〈汝的外〉を〈真実に表現的な外〉であると考えている（B99）。
- 6) この部分に関して様々な呼び名がつけられるが、大西氏のこの把握を〈絶対無〉としての〈表現的生命〉とよぶことにする。
- 7) 以下、「交渉の場」としての意味では〈表現的生命〉を、主体としての意味では「表現的生命」と、両者の場合は表現的生命と表記する。
- 8) 第三章第一節の最初に“人間の主体の本質を我々は既に（第一章第一節）、自覚的な表現的主体として、そして、かかるものとしてこれを文化的主体として、把握してきた”（B113）という点からも明らかである。この第一章第一節とはまさに「理想主義の立場」を検討した場所である。B71も参照のこと。
- 9) “両者の総合を一つの全体的構造と考える我々の愛の概念は、それ故、これら二つの愛に対して、新しく表現愛と呼ばれて適当であるのでなければならない”（B182）と述べている。尚、〈形成〉の把握によって得られた「歴史的生命」と、アガペとエロスによる「愛」の考察は『文化と教育』執筆以前に『表現愛』（1939年）に収録されている論文「身体と精神」「表現愛の構造」と分析が同じである。「身体と精神」は〈表現的構造〉について書いているのであり、エロスの意味での〈歴史的生命〉の分析に相当する。（『表現愛』岩波書店 1939年 49頁）。一方、論文「表現愛の構造」では、前半は「身体と精神」とほぼ同じ考察が、そして後半では「表現愛」の構造が考察されている。

引用文献

- A 大西正倫「木村素衛における『形成・表現』について—木村教育学の研究 I—（「京都大学教育学部紀要」第32号 1986年3月）
- B 木村素衛『国家に於ける文化と教育』（岩波書店 昭和21年）
- C 西田幾多郎「人間的存在」（『思想』昭和13年 3月／「哲学論集」II 岩波文庫 1988年）