



哲学会誌

第 XV 号

価値と存在	五十嵐靖彦	1
"Analytica Posteriora" における		
エピステーメー論	岩岡悠紀子	15
シェーラーの人間学における精神と生	横手 登	22
「自己をなろう」といふこと—『正法眼蔵』にみる		
教育の本質	齋藤俊哉	29

1980

弘前大学哲学会

価値と存在

五十嵐 靖 彦

われわれは無数の存在者によってとりまかれている。遙かな山々から身近な街並。生活上必要な諸道具から、人間を含む大小の動植物。これらはすべて一定の形状・大きさ・性質などを具えてそこに存在している。あるいはまた、これら可視的な存在者のほかに、神とかアイデアとかの不可視の存在者もまた実在しているかもしれない。ともあれ、これら諸々の領域に属する無数の存在者がうって一丸となって存在界を形造っているのである。

或物が真に「ある」のか、「いかに」あるのか、あるいは、存在界全体の秩序の中でいかなる位置を占めているのか、等々の問いに答えることは存在論の課題といえよう。個別諸科学によって大いに侵蝕されたけれども、存在論の中核は伝統的に形而上学であったと言えるだろう。

ところでしかし、或物は一定の形状・大きさ・性質をもって単にそこにある、というものではなくて、同時に「よいもの」・「わるいもの」として、われわれにかかわりをもって存在していることも事実である。たとえば目の前の机の上のペンであれ、ライターであれ、これらについては、大きさ、形、色、手ざわり、材質等を指摘することが可能であると共に、「使いよさ」や「美しさ」なども感じとることができるのである。「使いよさ」や「美しさ」とかは、形、大きさ、手ざわり、材質等に並列的に付加されるのではない。それらとは次元を異にした性質である。存在カテゴリーに従う諸記述とは不連続の関係にある不可視的な性質と言えよう。或道具には「使いよさ」が全体として宿っているのであり、或絵は「美しさ」を感じとる機会を提供しているのである。「使いよさ」であれ、「美しさ」であれ、こ

れらは事物の物体としての諸性質の一つではなく、それを感じとるわれわれとのかかわりの中ではじめて有意味となる何らかの性質である。かような事物のもつわれわれにとっての有意味的性質をここでは「価値」と名づけることとする。

価値語の代表的なものは「よい」であるが、これには、漢語で書けば、善・良・義・好・利・芳・宜・嘉・美・吉・可・由・旨・淑等微細な区別がある。「わるい」もまた多義的である。さらにもっと詳細にみれば、たとえば「おいしさ」という味わいのよさにも多様微妙な質差があるであろう。

かようにみえてくるならば、或事物についてわれわれは存在カテゴリーに従う豊かな記述を与えようと同時に、価値カテゴリーに従うそれに劣らず詳細な記述をなしようということに気づかれる。事物は、存在統一体であると共に、価値統一体であり、同じ事物が存在所与・認識所与として同時に、価値所与として、われわれに対して与えられているのである。

かくしてわれわれの前に可視的な存在界と不可視的な価値界との対比が浮かんでくる。この両界はいかに区別され、またいかにかわっているであろうか。

この問題を前にするとき、直ちに思い浮かぶのは、*omne ens est bonum*. (「すべての存在者はよい。’)という命題である。トマスは次のように述べている。「あらゆる本性は、それ固有の存在と、それ自身の完成を希求しているから、あらゆる被造物の存在と完成とは本質的に善であると必然的に言わねばならない。それ故、悪という名で善の欠如が意味されているのである。』(『神学大全』1, q. 48, ad 1) ここには、存在と善の等置、あるいは、悪を善の欠如 (*privatio boni*) とする定義がはっきりとうかがわれる。もとよりこの説はなにもトマスの独創ではなく、ヴァリエーションのちがいはあっても、古代哲学を源流とし、アウグスティヌスを経てスコラ哲学に継承されてきたものである。ここではこの経緯ではなく、存在と善とを等置する把握だけが問題である。

或物は、それが「ある」というだけで果たして「よい」としてその価値が承認されるものだろうか。

事物の存在性は、価値性の保証たりうるか。確かに難かしい神学的・哲学的論議をまつまでもなく、この命題はわれわれの日常体験にある種の支持を受けていることも事実である。高邁な理想・机上のプラン・美辞麗句・皮算用が、この現実という巨大な車輪にいかにもろくも踏みつぶされるのがしばしばであろうか。存在は、「よい」かどうかは別としても、いかんともしがたい重み、粘着力をもっており、軽々な理想論を画餅・空論として斥ける力を発揮する。その意味では現実がいかに醜悪であり、非合理であり、忘れ去りたいものであっても、ともかくもそこから一切が始まる出発点であるということもまた痛感されるのである。「ここがロドスだ、ここで跳べ」というリアリストの訓示は十分耳を傾けるべき説得力をもっているのである。

それならば価値を存在から区別する意義はないのであろうか。現実をふまえること、存在を出発点とすること、存在と善との等置は決して同じではない。後者にはすでに現実との和解が成立している。ここでは価値は存在から導かれる付属物にすぎない。そこにも価値論は成り立ちうるとしてもとうてい独自の意義をもつことはできない。では前者の場合はどうであろうか。これには、価値は存在から演繹されるとみる立場と、相互導来関係を否定する立場との二種がある。現実に深く立ち入り、詳細な認識を築きあげれば、必然的にその理非曲直がひき出されてくるものである。一体現実の詳細な認識とは何であろうか。そこにはすでに無数の対象領域からの一定の価値観に基づく選択が働いていないであろうか。同様にわれわれが名画の美を感じとるのは、その画の画材、テーマ、作者の背景などを詳細に知った後にはあるまい。むしろときとして、認識は純粹な鑑賞を妨げる働きをすることもするのである。

だとすれば価値と存在とは、ある不連続的な対応をなしているとみなされるであろう。存在性は直には価値性の保証ではない。そうみることによってこそ、現実を批判し、再建の道を示し、歴史を不連続的に連続させてゆくことも可能となるであろう。しかもこのことは現実をふまえることと矛盾はしないのである。

る。

哲学史上、「存在」という最も基礎的・基本的な概念をめぐる、種々の枠組で含蓄深い思索がなされてきた。有―無―仮象。本質―現象。本質―実存。存在―意識。存在―存在者。

存在と当為、もしくは、存在と価値という対比を基本認識として独特の価値論を築きあげたのは新カント派である。さらに今世紀に入って価値論を倫理学の分野で大胆に展開したのはマックス・シェーラーである。

「価値」概念を中核として哲学を組織しようとする立場、いわゆる価値哲学は、存在と当為の峻別を前提的な出発点とし、当為界の理法の究明を主要な学的関心事とする。

この着想の源はカントにある。かれは、独断論と経験論との争闘に終止符を打つべく、ある表象や表象結合が経験的発生の必然性を超える高次の必然性と普遍性を要求するのはいかなる制約によってあるか、を問題とした。認識の事実問題 *quid facti* をではなく、権利問題 *quid juris* を問うたのである。ここに哲学は認識の自己批判、批判主義として立ち現われることとなった。カントの解答は、認識は時空世界の限界内においてのみ妥当性を有し、その背後の物自体界は認識の貫入しえない道徳的確信・宗教的信念の領域である、というものであった。かれは知識を制限し道徳や信仰に席を設けたのである。

新カント学派（西南学派）の価値哲学は批判主義の創造的復活を図ろうとする。その間に百年の時が介在している。急速な社会変化と危機意識の進行、すなわち資本主義の諸矛盾の噴出と社会の水平化による個人の魂の圧殺、従来の西欧文明を支えてきた価値理念そのものの危殆、がかれらの興隆を説明するであろう。もはや存在するものの聖化につながりやすいヘーゲルの形而上学には満足しえない。存在界ではなく、あるべき価値界へと眼差を上げようとするのである。

創始者ヴィンデルバントは「私は哲学を普遍的に妥当する価値に関する批判学と理解する」と宣明す

る。(Was ist Philosophie?) 哲学の対象は普遍的に妥当する諸価値であり、方法は批判主義となる。ここに「価値」が、事實的妥当性を越えた「あるべき」権利上の妥当性、すなわち普遍的妥当性 Allgemeingültigkeit として確定されることとなり、哲学の支柱として据え置かれるに至ったのである。

かれら西南学派の多彩な活動の最大公約的な成果として次の三点を挙げることができよう。

第一に、存在と価値との関係についての解答。或物の現存が、その価値性の保証たりうるか、については存在概念と価値概念との範ちゆう的区別という答えが与えられた。価値は存在するのではなく、妥当するのである。妥当性とは実体概念ではない。事物が存在する、とは語りえても、価値が存在するとは語れないのである。この明確な識別が重要な功績と言えるだろう。或事物が存在するからといって直ちに妥当しているわけではない。国家や社会の現存は、それ自身を聖化しはしないのである。「社会の単なるむき出しの現存は、それ自体いかなる倫理的価値ももたない」のであり、「社会の現存は最高目的ではなくて、最高目的のための手段なのである」(Windelband, Vom Prinzip der Moral) 高目的は当為としての価値の実現である。価値は超越的理念的客体であり、存在界とは異った次元の領域に属している。もとよりこの領域が、何らかの担い手と結びつき存在界に現実化されることもあるであろう。逆に実現されないこともあるかもしれぬ。ともあれこの存在界の存亡とは相対的でない、理想的な妥當な領域なのである。

第二に、価値認識の客観性という論題が挙げられる。事物が存在所としてと同時に価値所としても与えられることは先にふれた。ここに存在認識と価値認識とが生ずることとなるが、その場合、価値認識の方は個人差がきわめて大なるものがあるのはまぎれもない事実である。価値観は神話や伝説、宗教的・道徳的確信、歴史的伝統、状況、實際的必要、好悪等、科学的に確定しえない諸要因によって規定され易い。だとすれば、主観的な歪みを免れた客観的な価値認識は確保しうるのであろうか。これに

対しては、たとえばヴィンデルバントは、規範意識 Normbewusstsein という概念によって客観性を確保しようとしている。かれは、われわれの意識のうちには、 \wedge ある事柄が、いついかなる時にも、つまり超歴史的超個人的に、真とし、善とし、あるいは、美として妥当するとみなす、一切の主観的制約を超えた意識一般の立場に立った評価意識 \vee が内在するとみなし、これを規範意識と命名するのである。

(Normen und Naturgesetz.) 規範意識は心理的事実として常時われわれの意識に随伴する事実的意識ではなくて、ひとたび生起するや否や、消し去り難く、抗い難くその意義が重みを増してくる類の、従ってその意味では潜在的には常時心理的事実としての意識の規範とみなしうるような、当為的意識である。規範意識は良心 Gewissen と異ならないとも言えよう。(Das Heilige.) 良心が誤ることがないように、規範意識もまた、決して個人的にしか妥当しえない価値を告知しているのではない。かくして、価値意識の客観性ということも西南学派の成果の一つとしてよいであろう。

第三に、諸価値を列挙し、関係づけ、価値哲学を体系的に組織する、という問題がある。ヴィンデルバントは、「普遍的かつ必然的妥当性をもって、真理の価値を有する思考は存在するか?」、「普遍的かつ必然的妥当性をもって、善の価値を有する意欲や行為は存在するか?」、「普遍的かつ必然的妥当性をもって、美の価値を有する直観や感覚は存在するか?」という三つの問いを立て、哲学をそれぞれ当該の規範意識に照らした意識の自己批判として構想している。(Was ist Philosophie?) かくして論理学、道徳学、美学という三つの批判学が成立する。これら三部門は、究極的には、真・善・美の帰一する聖価値を取り扱う宗教学へとまとめあげられるのである。(Das Heilige.) リッケルトにおいては、「哲学の体系I」(一九二一)で、価値と財の体系表が提示され、七つの価値領域が、全面的世界観学へと通入する所以が説かれている。

ともあれ、真・善・美・聖という価値区分、及びそれをもととした哲学の組織化はかれらの業績とみなせるであろう。

ところで価値哲学の意義は、現実の存在界への埋没から目を転じ、より広い眼界を開拓する、ということに尽きるのではなく、しかる後にそれを携えて再び現実に帰ってくる、というところにあるのでなければ十分とは言えないであろう。すなわち、存在から価値への方向と、価値から存在への両方向、理論的部門と実践的部門の両方向にあると言わねばならない。西南学派にあっては、文化哲学が後者の課題に依っている。文化哲学はある意味では存在論への回帰とも言えよう。ここにあつては、自らの規範意識に導かれ、いかなる世の反対に遭おうとも、真・善・美・聖なる価値をこの社会に実現し、もって文化を創造すること、これが個人の最高の倫理的使命として強調される。「倫理的行為が、自然として与えられた世界を理性的意識の命令に従って選択し、秩序づけ、一箇の新たなより高次の形象物へと造り上げることへと向けられていることは、いかなる説明も要さないほど自明である」(Windelband, *Kulturphilosophie und transzendentalen Idealismus*.) より高次の形象物とは文化価値の現実化にはかならないであろう。価値哲学は文化哲学によっていわば止揚されるのである。「存在から価値へ」と「価値から存在へ」という両方向、理論的な価値哲学と実践的な哲学(文化哲学)という両部門は形式的にはシェーラーにも受け継がれている。

それでは、西南学派の問題点はどこにあるであろうか。もとよりシェーラーを意識した上でなら種々の点を指摘できる。たとえば、価値質は真・善・美・聖で尽きるであろうか。たとえこれらが四大価値であるとしても、その中にはさらに微細な諸段階があるだろうし、それらに含まれない価値質も種々あるであろう。あるいは諸価値の間の関連づけという点でも十分なものと言えるであろうか、という問題もある。シェーラーの如き価値序列とまでは言わないまでも、価値間のあれか―これか、の対立関係があるかもしれないのである。この点はウェーバーの問題であるが、また、存在所与と価値所与との規定関係がどこまで徹底しているか、という疑点もなしとしない。もつともヴェインデルバントはこれについて一定の線を出している。当初からかれは事実判断 *Urteil* と価値判断 *Beurteilung* の別より出立してお

り、『思考と追考』では、一切の思考が究極には意志によって規定される旨、論述している。これによって間接的には価値所与の存在所与に対する優位という理解が示されたことになる。とはいってもこの同じ問題に対するシェーラーの断定的とも言える明確さに比べるとやはり不十分とみなせるのではないだろうか。

以上の点はしかし、かれら自身に即した批判とはならないであろう。

ところで前述のように価値哲学には価値界を存在界から区別し、価値界の理法を解明する部門と、諸価値を存在界に実現する道すじを示す実践的部門とがある。それならば、第三に、この世界には価値がより多く浸透してゆくかどうか、という世界生成の問題への飛躍が迫られることにならないであろうか。価値哲学がその使命を終えることになるかもしれない新たな存在論、形而上学への道である。その点からすると新カント派ははなはだ歯切れが悪いと言わねばならない。そのよって立つ批判主義的な超越論的観念論の立場では、おのずと限界があるからである。理性に対しアプリオリな総合判断の可能性を示すことを主務とする批判主義は、あくまで認識論的枠内にとどまるものであり、世界がいかにあるか、は手に余る問題と言わねばならないであろう。「現実的な実在界には、価値あるものが存在すると同時に価値無記的なもの、否反価値的なものすら存在する。かかる二元性を理解することこそ哲学の任務であり、職分である。これを脱せんとすることは学的思索の範囲を越える事柄である。この問題はそれ自体の本質として解決不可能である。」(Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, 終章)これは、カントと同じ結論であり、形而上学の断念が示されているのである。文化哲学をもってしても結局、要求的・課題的性格を脱しきることはできず、存在論の地平には立ちえないと言えるであろう。

価値論はそれが批判主義にとどまる限りは、現実がいかにあるべきかを示すことには先鋭的な武器となりえても、かくして現実がいかなるものであるのか、という存在問題には十分対処しえないのではないだろうか。

以上をふまえ、マックス・シェーラーの価値論を検討してみることとしたい。

シェーラーの名著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』は、内容上、価値論と人格論とに分かれているが、これは価値哲学の二部門、理論的価値論と実践的価値論とに対応しているとみることができる。もとより『倫理学』と銘打たれている如く、道徳的価値論、人格論の基礎づけが終始一貫行論を導く主関心であることは言うまでもないが、これはまた前半の価値論を基礎とせずには成り立ちえない、という依存関係をなしているのである。

かれの価値論の基本性格を(1)価値客観主義、(2)価値情緒主義、(3)現象学的方法、という三点からおさえしておくこととしよう。

(1) 或る存在者は存在所与・認識所与として与えられると同時に、「よいもの」(財)・「わるいもの」(禍)として、つまり価値所与としても与えられることは先にふれた。シェーラーは、「よし」「あし」という価値質と、それを含む財・禍との関係について客観主義をとる。客観主義とは価値質の財・禍からの独立性の主張を意味する。すなわち、価値質はなるほど財・禍において現実的となるとはいえ、財・禍世界の生成変遷からは独立している理念的客体であり、財・禍があつてはじめて価値が生ずるといふものではないのである。財・禍はあくまで価値認定の手懸りにすぎないのであり、財・禍なしにも価値質が感得されることもあるのである。これは、存在と価値をカテゴリー上から、相互導来関係を否定せよ、ということであり、シェーラーにとっては学位論文以来一貫した考え方である。かれはかような理念的境界としての価値界について新カント派がなしえなかつた多様な価値質の列挙とそれらの間に成り立つ、アプリアリナ諸合法則性とを与えている。価値には、積極的価値と消極的価値との両極性があること、また価値質はその様態からみれば、快適価値、生命価値、精神価値、聖価値という高低の序列があること、などはその中心的内容といえよう。この二点は、道徳的価値を考える際に、重

要きわまる役割を果たしている。

(2) 財・禍から独立した理念的客體たる価値質をわれわれは何を通路として体験しうるか、という価値体験の問題については、シェーラーは情緒主義をとっている。ヴァインデルバントは先にみたように規範意識をもって客観的な価値意識とした。その背後には主義主義が働いている。シェーラーに従えば、価値に対しては合理的認識は盲目である。価値は知覚や思考という認識作用によって知られるのではなく、価値感情という情緒的な直覚作用（とはいえ、これはその都度の状態感情とはちがう。これについては(3)で述べよう。）によって感得されるのである。非合理的な感情を重視するシェーラーは、愛・憎を中心とする情緒生活の多層面を実に詳細に分析している。しかもそこには、この価値感得作用が、合理的な存在認識に先立ち、それを導くという主張すらかがわれる。「対象の価値が、対象の特殊な本性の最初の「先触れ」なのである。価値所与の存在所与に対する優位というこの主張が情緒主義の積極的内容である。この主張は諸々の論文でくり返され、彫琢の度を増してゆく。「愛と認識」では、情↓知↓意という規定関係が説かれ、近代的な主義主義が敵視されている。

(3) シェーラーにおいては、フッサールにあって特有なタームをなしている純粹意識、還元、本質直観、志向性等の諸概念は独創的に把握・転用されている。純粹意識は、論理的意味を含まず、全面的に情緒的な価値意識と受けとられている。また還元もしくはかっこ入れは、その都度の経験的な諸関心からの脱却を意味する。価値心理主義は明確に否定されているのである。価値質はその都度の主観の情緒的な体験作用の相関者ではない。感得は志向作用なのである。本質直観は、財・禍の本質たる価値質の直観となる。この場合注目すべきは、価値質は本質直観によって感得されるわけだが、しかしこの感得という事実から、価値を意識内在的に取り扱ってはならぬ、ということであろう。すなわち、価値は感得に基づく、というように主観主義的に取り扱ってはならず、価値論はあくまで対象論として展開せねばならないのである。ここにも客観主義をうかがうことができよう。「価値の感得それ自体において、

価値がその感得作用とは異なったものとして与えられること、またそれ故に感得作用の消滅が価値の存在を無にしない、ということが現象学の実態である」からである。かくして志向性とは、ノエマ面としての財・禍から独立した客観的な価値質と、ノエシス面としての感得との必然的な本質的連関を意味しているのである。

さて以上の基本性格からシェーラーの価値論が新カント派以来の価値哲学の諸問題（価値と存在との関係、価値意識の客観性、諸価値の列挙と関連づけ）に、十分答えているのみならず、一層大胆に押し進めていることは明らかであろう。シェーラーは生に即した充実した価値アプリアリを説明し、われわれの多彩な価値生活に照明を与えたと言えよう。

ところで、価値から存在への今一つの方向からみればどうであろうか。人間は単なる観照家、享受者には止まらない。禍があれば直したいと思うし、財に対しても一層のよさを付加したいと欲する。さらには、財なしにも自己に感得される価値質を財としてこの世に実現したいと願いもする。これらは実践家の態度である。この両者は一箇の人間にあっては統一されているであろうが、その方向性は逆である。実践家は価値より出発し存在へ向かおうとする。この説明を任とするのは実践的価値論である。

このテーマに臨むとき、シェーラーが掲げている「ある積極的価値の存在は、一つの積極的価値である」という公理がカギをなしていると考えられる。ここには「存在の価値」という注目すべき概念が登場している。これは理念的客体としてこれまで述べてきた価値質とは区別されるものである。これをもって、シェーラーの価値論は不斉合なり、とする批判もあるが（和辻哲郎『人格と人類性』）、ここではそのことは問題としない。ここで語られる「存在」（Existenz）の語義の考察に絞ることとしたい。

この場合の「存在」は、もとより対象的存在一般、すなわち財世界としても解釈しうるであろう。シェーラー自身、脚注でこの公理をもって、「何かがあることがすでに積極的価値である」という楽観主義、あるいは「何かがないことがすでに積極的価値である」という悲観主義として転釈してはならない

と付言しているところからみても、当然この公理で存在者の世界を問題としてみるとみうるからである。そしてそれについては、存在者はそれが存在するというだけでは、積極的価値が保証されているわけでもない、より高い（最高の）価値を実現しているわけでもない、とみなされているのである。存在が積極的価値を有しうるのは、「積極的」価値の実現たる限りにすぎないのである。

ところで、さらに考えると「存在」とは、積極的価値を「あるに至らしめる」作用、積極的価値の実現作用を意味するとも考えうるであろう。なぜなら、この公理に続けて、公理Ⅱ、Ⅲが掲げられ、かような作用に直接言及されているからである。シェーラーにとってかかる作用こそが、この公理をめぐる本来の問題だったはずなのである。だとすれば、「存在」は非対象的な作用存在の謂であり、先の公理は、「何らかのよさを実現する作用はよい」と語っていることとなる。ここには、二種の「よさ」が現われている。前の「よさ」は価値一般であり、後のよさは、かような価値一般を実現する作用に付着して現出する「よさ」である。シェーラーは、ほかならぬこの種の別格的、二次的な「よさ」を道徳的価値たる善と規定するのである。かくして価値から存在への方向における中心的論題は、道徳的価値論となる。また、善・悪の担い手は、物件ではありえず、作用存在としての人格であるところから人格論ともなるのである。

シェーラーによれば、善悪は特殊な価値である。それ自身が意志の実質とならず、他の諸価値を実現しようとする作用の「背に乗って」現われる。もとより、すべての価値実現作用がそれ自体で善なのではない。感得される何らかの価値質を存在にもたらそうとするのはむしろ人間の自然的態度といえよう。自然性自体は善に適中することもあれば（徳）、しないこともある（背徳）。善悪の決定上重要なことは、いかなる動機に基づいて価値実現をなそうとしているかにある。その点ではシェーラーもまた心情論理に立つ。しかしかれにあっては、法則への尊敬の念を規定根拠とする、合法的たらんとする意志が善なのではない。善とは、一方では「積極的価値の実現に付着するところの」、他方では「より高い

(最高の) 価値の実現に付着する」意欲の領域における価値なのである。ここには価値界の秩序から、善悪がおのずと実質的に規定されるはずだ、という把握がみられる。

道徳的態度にあって規定的影響力をもつのは、消極的価値・より低い(最底の) 価値を顧慮した上で、その否定に立って積極的価値・より高い(最高の) 価値を選びとるか否かの価値比較的な優劣感である。その意味でシェーラーはかかる優劣感を道徳的認識 *sittliche Erkenntnis* と呼ぶのである。道徳的認識が確固たるものであれば―正しく「愛の秩序」に応じていれば―何をいかにすればよいかの実践知もおのずと生じ、そこから行為への意欲も充実に規定されてくる、というのがかれの言わんとすることなのである。以上の主張は、かれの情緒主義と呼応していることは言うまでもないであろう。しかるに現実の歴史を顧みると、各時代の道徳体系は異なっている。典型とされる人間像の変遷に伴って、徳目もまた変化してきた。「絶対的倫理学」を一体何が歪めるのであろうか。人間の理念はいかに変わってきたのであろうか。こうした付随的に起ってくる諸疑問に対してシェーラーは休む暇もなく取り組んでゆく。(『ルサンチマン』論、「人間の理念」)

さて、道徳的認識には、先取・後置と愛・憎とが含まれるが、愛は直接に最高価値を告知する。聖価値の開示作用を果たすのは愛なのである。ところで愛は何らかの形象物に向かうこともあるが、本来的には人格的存在に向かうことは事実であろう。その点からすると人格的存在こそはまさに聖価値の保有者ということになるであろう。これについて今少しみよう。

シェーラーは、善悪の担い手を、単なる人格の諸作用のみ、としていない。これは注目されることである。かれは、根源的には人格の存在自体を善とみなしているのである。愛に導かれ、世界において価値実現を図る主体としての人格の存在自体は、まさに価値中の価値、価値本質 *Wertwesen* である。人格の存在自体のもつ善なる価値は、これによって聖価値に列せられることとなる。

これはもとより人格論ではあるが、カントや新カント派を超えるものを認めることができるのではな

いであろうか。かれの人格論は人格を単に個的人格としてではなく、総体人格、親密人格としても考えている、という点もそうである。しかし、存在論への萌芽をも秘めている、という点で一層そうである。主意主義的人格論では、作用に力点が置かれる。人格の存在を善たらしめるのは、人格の諸作用である。徳は、そうした諸作用の積重ねによって形成される。人格の存在自体の善は、何を為すか、の前には決まらぬのである。しかしシェーラーにあっては逆である。善なる人格から善なる行為が生ずる。しかも、個々の行為は悪たりえても、人格自体は善なのである。

これはある意味では、かのスコラ哲学の命題の再興だが、全て同じなのではない。シェーラーにあっては人間があくまで中心となっている。人間なしには世界も神も生成されないのである。

主著の道徳的価値論、人格論のうちに萌芽的に内在している人間存在論への飛躍の可能性を、後年シェーラーは「人間とは何か」に答える人間学として研究を深めてゆく。ここでは批判主義では限界問題とされた新たな形而上学の建設が構想されている。これによってわれわれが設定している三つの問題分野、すなわち、「存在から価値へ」の理論的価値哲学、「価値から存在へ」の実践的価値哲学、さらに世界や神、人間の存在を取り扱う形而上学、がシェーラーの思索の遍歴の中で正しく問題として受けとめられていることが知られるであろう。

この形而上学―かれの急死によって未完に終わっているのが―がいかなるものであるか、についてふれることは今後の機会にまつこととしたい。

本稿は第14回大会における公開講演（同演題）草稿を素材としているが、起稿に当っては大はばな要約と加筆を余儀なくされ、かなり変更した形となっている。

（弘前大学人文学部助教授・倫理学）

“Analytica Posteriora”におけるエピステマー論

71 a 1 — 11を中心に

岩 岡 悠 紀 子

我々が日常、「あらゆる三角形の内角の和は二直角である」とか「すべての広葉樹は落葉性である」ということを「知っている」という場合、それらのことは、厳密には一体、いかなる意味でそういえるのか、また、どのようにして以上のような知識は知識として得られるようになったのか、いつ、いかなる仕方であるものとなったのだろうか。即ち、帰納にせよ、演繹にせよ、正しい知識を得るために必要な論証を構成する条件とは、どのような条件なのだろうか。これらの問題について、厳格、且つ詳細に探究されたものが、アリストテレスの「分析論後書」なのである。アリストテレスは、この「後書」で、「前書」での、いわゆる伝統的三段論法の詳細な論理を基にして、さらに論証の構造を吟味し、その論証によって得られる知識が、一体いかなる性格をもち、単なる知識、つまり学問的知識以外の厳密な知識とは異なって、どのようにして得られるのかを明らかにしている。従って、論理学は、言うまでもなく、アリストテレスにおいては、思考の道具（オルガノン）であるから、その論理を成り立たしめる原理と構成要素・項系列等について

も詳細な探究がなされているが、それらは一応、アリストテレス自身によって明言された事実として考えられるから、ここではその原理や条件が導き出され、吟味されるまでの思考過程で、最もその根幹となっているエピステマーについての一考察を試みたいと思う。

アリストテレスは、「後書」で、単なる知識とエピステマー、即ち学問的知識とを明確に区別している。エピステマーが存在するのは、証明、特にこの場合、三段論法の形式をもつ論証から生み出される場合である。そして、その論証が進められる際、考えなければならぬのが、出発点となる知識なのである。というのは、数学やその他の諸学問も、それらが演繹にせよ帰納にせよ、いずれも全く、すでに存在している知識によってその学問の知識を得たり、認識するからである。即ち、我々が感覚の働きによるのではなく、アリストテレスの言葉をそのまま借りると、「思考の働きによった推論によって、知識を伝えたり、獲得したりするのはすべて我々の内にすでに存在している知識から生じる」のである。

では、この「すでに存在している知識」とは、一体いかなるものなのだろうか。それは、一つには、「それらがあるという事実」についての知識であり、一つには「そこで言われている言葉の意味」についての知識である。たとえば、前者の例として「すべてのものは、真に肯定されるか否定されるかのどちらかである」という排中律については、我々はこれを「すでに前もってある」「真実である・その通りである」ということを知っていなければならないし、また後者の例として「三角形とは、これこれのものである」という場合も、その意味をあらかじめ知っていなければならないのである。また、アリストテレスは、以上、二つの予備知識・存在と意味の例として「 τ 」をあげている。即ち、それが何を意味しているかということと、その意味に応じた何かが存在するということを知っておかなければならないのである。

さて、我々は、この「すでに存在している知識」を出発点として、即ち前提として論証を行うわけであるが、結果として出てくる命題のうちでも、推論によって得られた結論と同時に認識されるものもある。即ち、我々がそれについて知識をもっている普遍の下にあげられる個物の場合である。たとえば、「あらゆる三角形の内角の和は二直角である」という普遍的前提を、人はあらかじめ知っていたわけだが、「半円の中に描かれるこの図形が三角形である」という命題については、「この図形の内角の和は二直角である」という結論を引き出すと同時に知るようになるのである。ところがこれに

反して、何かある基体に述語されることのないもの、即ち述語とはなり得ないところの個物は、中名辞(メソン)によって認識されるというわけにはいかないのである。たとえば、「ソクラテスは死すべきものである」「人間は死すべきものである」故に「ソクラテスは人間である」ということにはならないのである。なぜなら、「ソクラテスは人間である」ということが言えるためには、他に前提がなければならぬからである。(ソクラテスは犬であるかもしれないし、人間とは限らないから。)

さて、このような前提から導かれる結論を含んだ三段論法、特にここでは論証(アポダイクシス)によって生じる知識が、エピステーメー(学問的知識)なのである。我々は、いかなる時に、エピステーメーをもつと言えるのか、またエピステーメーとはいかなる事物を対象にするのか、その本質を次に考えてみよう。

我々は、ある事実の原因を、まさにその事実の原因であると知っており、その事実が他の仕方ではあり得ないことも知っていると思う場合、ある事実についてのエピステーメーをもっていると考える。つまり、付帯的ではなく、端的にある事実を知っていると考えるのである。従って、原因を知る時にだけ、エピステーメーを持つのであるから、そのエピステーメーを生み出す論証の前提が真なる原因でなければならぬことになる。学問的知識があり得るためには、必然的に論証的証明がなければならないから、真で、原初的・直接的な、

つまり結論よりもよく知られ、より先なるもので、結論の原因であるような前提でなければならぬのである。なぜなら第一に、真でないものを知ることが不可能だから、前提は真でなければならぬ。また、原初的・直接的という意味は、もしも中名辞（媒介項）を必要とする間接的なものならば、必ず中間に媒介項がなければならぬこともないのだから、そういう媒介項が主語と述語の間に入らない直接的な前提から出発しなければならぬのである。さらに、原初的とは、それ以前にさかのぼって論証できないもの・他の前提がそれより先になぬという意味である。なぜなら、もしそうでなければ、論証がそこから始められる前提についての証明がさらになければ、知識をもつはずがないからである。先に見たように、我々は、「その事物の原因をまさにその事実の原因として認識している」場合にだけ、エピソードを持っていうことだった。この故に、前提は原因でなければならなかった。従って、前提は、他に依存することが少ないという意味で、より先なるものであり、結論の原因なのである。では次に、「結論よりも、いっそうよく知られるもの」とは、正確にはどういう意味なのかを具体例をあげて考えてみよう。たとえば、「CはAである」「BはCである」という前提から「BはAである」という結論が論証によって得られた時、結論「BはAである」という知識は、前提二つの知識に依存しているが、一方、前提の各々「CはAである」「BはCであ

る」は、それ自身において明らかであり、結論「BがAである」に依存していない。従って、前提の各々は、結論よりもいっそうよく知られるものなのである。

ここで一言すれば、「より先なるもの」とか「いっそうよく知られるもの」という語は、言うまでもなく、いわゆるアリストテレスの術語であり、以上みた外に特殊な意味で言われるのである。即ち、「より先なるもの」ということは、「本性上より先なるもの」と「我々にとって先なるもの」とが、「より知られるもの」ということも、「本性上より知られるもの」と「我々にとってより知られるもの」との二義にとられるのである。つまり、感覚により近いものは、「我々にとつて」より先のものであり、より知られるものであって感覚からより遠いものが端的により先なるもので、より知られるものなのである。従って、この意味からすると、感覚から最も遠いものが最も普遍的なものであり、感覚に最も近いものが個物である。このように、「より先なるもの」という意味は、明らかに時間上、先行するというのではなく、事物の本性上、より根本的という意味であり、「より知られるもの」という意味も、「あらかじめ知られる」とか「時間上より早く知られる」とかいう意味ではないのである。さて、我が事物についてのエピソードをもつのは、真なる前提に基づいた論証的証明がなされる場合であるから、我々は、論証がそこから出発する第一の原理をあらかじめ知らなければならぬだけでなく、その原理を結論よりもいっそう知っ

ていなければならぬ。次に、この第一の原理とはいかなるもので、それを出発点とする論証の結論として得られたエピステーメーの対象とは、どのような仕方でも獲得されるのか考えてみよう。

事物の知識を得るためには、その事物がそこから出発する第一の原理を知らなければならぬ。というのは、もしこの第一の原理（命題）がなければ、我々はその前の命題に基づいて後の命題を知ることができず、知識をもつための論証を無限にさかのぼらねばならず、結局は、知識は存在できなくなるからである。従って、第一の命題があるとすれば、これについては証明が存在しないのだから、この命題は、論証的な意味では知られないものである。ところで、もしこの第一の命題が上述の意味で知られないならば、これから帰結される命題も、同様の意味で知られえず、ただ第一の命題だけが端的に（直観的に）真であると知られるだけだ、という考えもあり得る。しかし、これは誤っている。なぜならば、先にみたように、論証によってエピステーメーを得るためには、論証がそこから出発する前提命題の知識をもたねばならず、より先の前提へさかのぼることは無限ではなく、必然的に出発点となる第一の前提があるからである。即ち、あらゆる知識が論証され得るものではなく、第一の前提命題は論証されない（必要ない）のである。故に、ある事物についてのエピステーメーがあるだけでなく、そのエピステーメーにはアルケー（出発点）があるのである。従って、論証も、無限

にその述語の系列が上方へさかのぼることはなく、あらゆることが論証によって証明されるといっても、その証明の過程は、言うまでもなく有限なものなのである。また、あらゆることが、相互から論証できるとする循環的なアルケーの考え方もある。ここで、「相互から」というのは、ギリシア語の表現であって、その意味するところは、次のようなものである。もし、論証が結論よりも先のものから、即ち結論よりもいっそうよく知られるものから出発するのでなければ、同じものに対してより先のものと共にと共に、より後のものがあることになるからである。また、もしそういうことがあるとするならば、同じそういうことがあるに他ならないことになる。アリストテレスの例をあげると、たとえば、AがあるならばBがあることが必然であり、BがあるならばCのあることが必然であるならば、AがあるならばCがあることになる。この時、もしAがあるならばBがあることが必然であり、BがあるならばAのあることが必然であるならば、このAをCとおけば、BがあるならばAがあることは、BがあるならばCがあるということになって、AがあるならばAがあるということになる。つまり、存在が円環をなすのだから、あらゆるものが相互から、即ち循環的に論証できるといっているのである。だから、普遍から個物が論証されるとしても、普遍も個物によって論証されるということになる。とすれば、これは、アリストテレスの存在の階層秩序とは全く一致しないことになる。従って、互いに一方が他方の述語とならないも

のは、どのようにしてもこれを循環的に証明することはできないから、この考え方からは、論証が成立しないのである。

さて、厳密な意味で知られ得るもの、即ちエピステーメーの対象となるものは、それがいまあるところと異なった他の仕方ではあり得ない必然なものであるから、論証によって得られた知識も必然なものでなければならぬ。従って、論証は、必然な原理から生じなければならぬのである。つまり、端的な意味での知識は、述語（属性）が述語されるもの、即ち、主語の本質のうちに含まれるという場合と、主語が述語のうちに含まれている場合、即ち類と種の場合とがある。（たとえば、「ソクラテスは人間である」「人間は動物である」などの場合）知識の対象は、その事物の全体（たとえば三角形一般）について、そのうちの任意のどれをとっても（二等辺三角形や不等辺三角形）、端的に直接にあてはまることが証明される場合、即ち普遍的なものである場合である。たとえば、内角の和が二直角であることは、三角形について、それが三角形である限りにおいてあることであって、任意の図形についてではない。つまり、三角形の普遍的な属性であるが、一般的な図形の属性とはいえないのである。また、二等辺三角形を例にとれば、その内角の和は、確かにどの二等辺三角形も二直角であるが、それは第一のものとして二等辺三角形である限りにおいてそうなのではなく、三角形である限りにおいてそうなのである。

さて、エピステーメーの本質とその対象が以上で大体明らかにされたので、最後に、論証の出発点となる直接的な第一の原理を認識しない限り、論証的知識を我々は持ち得ないから、その第一の原理を認識する能力は、我々の内に生得的に具わっているものか、後天的なのか、あるいは、もともと我々の内に生得的に具わっているのだが、知られないままであるのかどうかをみてみよう。まず第一に、その能力が現に我々の内にあるものならば、論証よりも明確な認識をもっているのに、それを知らずにいるという不合理な帰結となる。一方、我々の内にはもともとなかったのに、後で獲得するとすればどうであろうか。最初に述べたように、我々は、すでに存在している知識にもとづいて、知識を伝えたり認識したりするのであった。従って、もしこの能力が後天的であれば、一体どのようにしてそのすでに存在している知識にもとづくことなく知識を獲得したり認識できるのだろうか。故に、これも不可能なのである。とすれば、やはり、プラトンが我々に示した如く、もともと我々の内に生得的に具わっているのだが、日常それに気づかずにいるのであり、知識を伝えたり学んだりするのも、魂が肉体に宿る以前に獲得した知識を思い出すに他ならないのであろうか。アリストテレスによれば、我々は、生来、論証や第一の原理（エピステーメー）を知る能力よりは、明確さにおいて劣る種の潜在的な認識能力をもっていなければならないという。実際、すべての動物は、感覚という生得的な判断能力をもっている。この感覚によつ

て、動物の内に感覚内容が残存して、魂の内に保持され得、
そうして記憶が生れ、同じものについてくり返し得られた記
憶から経験が生じるのである。そして、この経験から、普遍
が魂の内定着する場合、即ちすべての事例の内に同じ一つ
のものが含まれている時、それが魂の内において多から離れ
一として定着する場合、人間におけるテクネーとエピステー
メーのアルケーがそれぞれあるのである。そうすると、エピ
ステーメーの名に価する命題を獲得する能力が始めから確固
たるものとして、我々の内に生得的にあるのではなく、また
認識の点でよりすぐれた他の諸能力から生じてくるものでも
なく、感覚から我々に生じてくるのである。それは、たとえ
れば、アリストテレスの持ち出している例をかりると、戦い
の中、戦列に総退却がおこった際、一人が立ち止まると、も
う一人が立ち止まり、次々と立ち止まることが波及して、つ
いには最初に退却した者にまで及ぶようなものである。
このような素質を魂は具えているのである。つまり、個物が
普遍の一例としてつなぎ止められる時、同じ普遍に属する他
の個物も同様に止まって次々と同じことがおこり、一般的
ものが生じてゆくのである。このようにして我々は、第一の
原理を、いわゆる帰納法によって知ることを余儀なくされる。
しかしながら、この帰納法については、言うまでもなく、様
様なアポリアがあって、それですべてが片付くわけではない。
というのも、確かに我々は帰納によって記憶から経験（知識
の前段階のもの）を生じ、この経験からエピステーメーを生

じるのだが、アリストテレス自身の探究過程をたどってみて
も、第一巻では数学をその代表として演繹的推論がその大部
分を占め、第二巻では、生物学や天文学の領域でも、厳密な
意味でのエピステーメーであるためには論証を基にした分析
が必要であることをくり返し述べているのだが、その帰納に
ついては先にみたように、第一の前提を認識する能力の起源
を示唆するにとどまっている。そして、さらに、我々が思考
に関する能力によって真理を得る場合、ヌース以外にはいか
なるものも論証による知識よりも真なるものはなく、ヌース
がエピステーメーのアルケーであると言っているからである。
即ち、我々は経験によって個々の例を普遍の下に認識するの
だが、それがエピステーメーとして認識される場合には、対
象の素材を捨象して形相化するという作用を、即ち、可能態
としてある知識を現実態としてある知識にする作用を行うヌ
ースが必要となってくる。たとえて言えば、光が、可能態と
してある色を、現実態としてある色にする作用をもつのと同
様に、あらゆるものを作り出す現実的状態としてのヌースが
必然的になければならなくなってくる。これが、ポイエーテ
イコス・ヌースいわゆる能動理性に他ならない。能動理性は、
魂から独立し、いかなる作用も受けることなく純一で、その
本質は現実態であり、不死であり永遠なヌースであるから、
当然、他から作用を受けることもない故に、我々に何もその
記憶がないのである。こうしてみると、我々の第一前提の認
識というものは、帰納によるのだが、得られた個々の例が積

み重なって、それがエピステメーとなるまでには、断定を許さない様々の問題があることがわかる。分析論後書それ自体は、非常に難解で、テキストを読む上ではいろいろ困難を感じさせられるアリストテレス独自の術語がある。特に、論証の原理や項系列が議論されている箇所は、論理そのものは明快なものなのに、わかりにくい点が多いのである。これに比し、第二巻以降は、定義や原因論を始め、論証に関連した多数の興味深い様々の問題を含む議論がなされているが、それだけに、先の帰納法の問題も含め、三段論法によるエピステメーに関する議論ほど明確な形では述べられていない。未解決のまま我々に投げかけられた形で終わっているものが多いためである。第一前提の問題にしてもヌースについても、プラトンの哲学との比較検討をぬきにしては考えられないものもあり、枚挙にいとまがないのである。その一例として「ポリテイア」や「パイドーン」で述べられているディアレクティケーの議論において、問答者が互いに問答を続けていって、互いに同意を与えながら一致する点(ホモロゲーマ)に到ろうとするのだが、その出発点とその一致する点は、ヒュポテシスと考えられるのであり、このヒュポテシスを次々とさかのぼっていくと、その究極に善のアイデアがあるのである。つまり、ヒュポテシス(仮定・前提)を立てて問題を考察するのだが、ヒュポテシスを基にして、より上への仮定へさかのぼって、最後に仮定ではない原理であり無前提の始元へと、即ち善のアイデアに到達するというものである。これは、我々

が前にもみたアリストテレスの存在の階層秩序において、類の最高概念である存在とを合わせて考えれば、何かそこに、古来、プラトンと対立させて考えられる傾向にあったアリストテレスの思想も非常に興味でプラトニックであることがわかる。従って、この両者が、類似しているという点からヒントを得て、証明ができれば、様々な認識論上のアポリアが解決されるのではないだろうか。だが、ここでは、本論からもそれ、単純には述べられない大問題であるから、今後の課題として、以上で終えることにしよう。

参考文献

- Aristotle's Prior And Posterior Analytics,
W. D. Ross, Oxford
Aristotle's Posterior Analytics, Jonathan
Barnes, Oxford
The Basic Works of Aristotle, Richard
McKeon, Random House
Aristotle II Posterior Analytics, Hugh
Tredennick, Harvard
Aristotle: The Growth & Structure of
His Thought, G. E. R. Lloyd, Cambridge
(「アリストテレス」 川田殖訳 みすず書房)

(柴田女子高等学校入弘前V・非常勤)

シェーラーの人間学における精神と生

横 手 登

価値倫理学の創始者で知られているマックス・シェーラーは、その晩年、哲学的人間学の探究に全力を注いだ。彼は『哲学的人間学』と題する一大論文の執筆刊行を意図しながら、それを完成し得ぬままに他界したため、その思想の大部分は、極めて圧縮した形でまとめあげられた『宇宙における人間の地位』を始めとして、後に遺稿集として編集されたいくつかのシェーラーの晩年における論文、講演の中から汲み取るほかない。

本題に入る前に、シェーラーの哲学的人間学について留意すべき点をかい摘んで述べておくと、まず第一にカントが「私は何を知りえるか」「私は何をなすべきか」「私は何を希望してよいか」の三つの問いを発し、更にそれらに関連を持つ第四番目の問い「人間とは何か」に着目し、それに答えるべき学問として人間学を提示したのであるが、シェーラーも出発点をそこに帰着させ「人間とは何か、宇宙における人間の地位はいかなるものなのか」という問いのもと、これまでの様々な哲学思索を哲学的人間学へと収斂させ、その構築を試みたのである。彼自身の言い方によれば、それらの問題

は(彼の)「哲学的意識がはじめて目覚めて以来、他のどのような哲学的問題にもましていつそう本質的、中心的にたずさわってきた問題」であった。第二に哲学的人間学の構築に際して、そのアプローチとして彼は人間についての諸学際的研究(例えば人間について探求する学問にも哲学を始め、生物学、生理学、医学、心理学など様々な分野がある)、それも当時としては最新の学説をもとに批判や評価を下しながら、それらをうまく統合整理し彼独自の形にまとめあげていることである。一例を挙げるならば、ユクスキュルの環境世界説を引きあいに出しながら人間の場合その説とは全く別の立場をとることを示したり、フロイトが心理学用語として用いた「昇華」という概念を換骨奪胎して使用している点などである。第三に当時哲学的人間学に対するハイデガーの批判により、哲学的人間学の評価は惨憺たるものであったが、それにもかかわらず、シェーラーの提唱した哲学的人間学が今日様様な形をとって現われて来ているという点から見れば、記念碑的役割を果たしたものであるということから見るならば、つけ加えるならば、ハイデガーの批判は哲学的人間学を含め

てこれまでのすべての人間学は、歴史的な人間についての一定の地平に留まっており人間をすでに人間として定立しているという点にあるのだが、ハイデガーの批判から積極的に問題提起をしていくという今日的立場からの見方での哲学的人間学も現われてくるのである。

以上の点を先ず踏えた上で『宇宙における人間の地位』、その他の論文を参考としながら彼の哲学的人間学、なかでも特に重要な精神と生の概念、その両者の関係についてこれから述べてみたいと思う。

『宇宙における人間の地位』という論文は、一九二七年「人間の特殊地位」と題されたダムシュタットの「知恵の学園」における講演に基づくものである。その講演に先立つ一年前、シェラーは「人間と歴史」という論文の中で、人間の理念についてヨーロッパですでに支配的となった五つの類型について分析している。簡単に述べるならば、その一つは、人間は神の姿に似せられて創られたとするユダヤ教およびキリスト教にみられる宗教的人間観、その第二は、人間は理性を所有することによって動物から区別されているとするホモ・サピエンス論、第三は、人間は動物と本質的な差異がなく、両者の違いはただ程度の差があるのみであるとするホモ・フアーベル論、第四のもの、これは前の三つの人間観にみられる進歩、向上とは逆に人間を「生命一般の背棄者」と把える

類廃的人間観、最後のものは、人間の責任と自由の課題のため神の存在はあってはならないと要請する無神論的人間観である。以上五つの人間観にシェラーはこれまでのヨーロッパにおける様々な人間の理念を分類したのである。

これが『宇宙における人間の地位』に到って、ある視点から更に大きく二つの人間観に色分けされる。それが積極的理論と消極的理論である。前者は人間の精神とか理念とかに積極的な意味を付与するもの、後者は人間における精神的なものは副次的に生じて来たもので、人間の衝動とか生的なるものの方を重視する考え方である。結論を先に述べるならば、シェラーは両者のある面は正しいとしながら両者の誤謬をも指摘し、そこから彼独自の理論、精神と生の相互作用による人間生成というテーゼを導き出すに到るのである。

両者の違いおよび両者の考察からひきだされてくるシェラーの結論をもう少し詳しくみてみよう。積極的理論としては理念とか精神に対して固有の法則性ばかりかその活動性をも認め、そこに人間の本質を見、又それが他の動物と区別される点であるとする「理性的存在者」としてのホモ・サピエンスの考え方が、消極的理論としては心的な精神的な一切のものはすべて二次的に生じてきたもので、サルと他の動物に對して人間のサルに對する差異がいかに比較にならないほど大きいものであるにしたところで、人間はあくまで動物が進化したもの、動物の延長であって、その本質的なものは動物と同様生的なるものや衝動であるとする「衝動的存在者」としての考え方が思い

浮べられるだろう。これは先に述べた五つの人間観のうち、第二番目のものと第三番目のものであるが、もちろん完全にイコールで結びつくわけではなく、第一、第四、第五番目のものもそれぞれこのどちらかの理論に分類される。考えていく上でこの二つのものに近いというだけに過ぎない。前者の理論は古典的理論とも言われているが、シェーラーの指摘によるとそれはギリシア人の発明によるものであって、プラトン、アリストテレスを経てトマス・アクィナス、スピノザ、ライプニッツ、カント、そしてヘーゲルに到るまで、これまでのヨーロッパにおける多くの思想中に示されている人間についての理念である。それらの哲学者たちの間の相違が異なるものであるにせよ、人間は理性的存在者であるとする点（もちろん言い方や表現のしかたの違いはあるが）では一致している。なかでもヘーゲルの精神観、すなわち純然たる諸理念の連続的展開、神的理性と人間の理性を同一視し理性の全能を唱える点に触れ、ホモ・サピエンスとして人間を把握する最高のものであるとしている。後者の方は、精神や理性の絶対的優位に対するアンチ・テーゼとして古くからいろいろ唱えられているが、比較的以前者の後に生まれて来た考え方であり、一般的には近代における自然主義的ないし実証主義的教説に端を発する考え方でもある。ダーウイン、ラマルクの進化論、ベーコン、ヒューム、ミル、スペンサーなどの実証主義、更に時代を下ってフォイエルバッハ、ショーペンハウアー、ニーチェ、そしてフロイトとその名を連ねることが

できる。極端なものとして人間は精神を持つに到って退化したとする考え方もあるが、この理念は人間のみが所有する理性というものを否定する。あるいはあるとしてもそれは生や衝動の疾患としてそれから派生したものにすぎず、本質的に人間を動物から区別するものではないとする。人間のうちに作用している動因は動物において働いているものと同じであるのであり、すなわち、積極的理論が排除しようとした感性や生衝動を逆に重視する考え方である。代表的かつ重要な例として、特に無意識的なものに光をあて、衝動抑圧という用語を用いて一方ではノイローゼを説明し、もう一方ではこの衝動抑圧が「昇華」され、あらゆる種類の文化産出的能力を形成するとしたフロイトを取り上げることができ

る。以上を丹念に考察した結果、シェーラーは一方ではヘーゲルを、もう一方ではフロイトを念頭に置きながら、もちろんその他にも重要となる考え方は考慮しながら両者の混淆を唱えるに到ったものと思われるのである。

かくして次のように言われるのである。「一方では精神はたしかに、それ固有の本質と法則性を有するが、しかしいかなる根源的な固有のエネルギーも持たない。けれども他方また、このようにもともと無力であり、純粋な一群の（志向）においてのみ成立する精神のエネルギー化は、たしかに衝動阻止的意欲のあの否定作用の結果として生ずるのではあるが、しかしそれによつてはじめて精神が八生ずるのではない。」

「もともと無力な精神」とか「精神のエネルギー化」とかいふ点については後で触れなければならないが、ここでシェーラーが言わんとしていることは、消極的理論、特にフロイトの言う衝動抑圧の働きを認めるがしかし、それによって初めて精神が生ずるというのではなくて、積極的理論が示す通り精神はもともと存在しており、その本質、固有性は認められるが、しかしいかなる力も権力も精神は持ちえないという点であるということを理解してもらえればよい。

シェーラーはこのことを、積極的理論と消極的理論の誤謬について批判していくことによって導き出すのであるが、当然、逆に両理論からシェーラーの理論に対する批判も出てくるであろう。積極的理論の側からすれば、(シェーラーに言わせれば、それがもともと支配的であるがために、その誤謬に気がつかないのであるが)精神の所有する力をなきものにし、衝動的なるものを重視しすぎているのではないかという批判、消極的理論の側からすれば、(シェーラーの批判は、その論が説明するはずのもの、すなわち精神の固有性をすでに前提にしているという点にあるのだが)あらかじめ精神が存在しているのであるならば、衝動抑圧の作用を認める必要がどこにあるのか、具体的にはノイローゼというようなものに関していかに説明するのかという批判である。両者の批判がいかなるものであろうと、シェーラーは精神の働きをけつして過小評価したのでもなければ、又、過大評価したのでもない。それはもう一方の衝動、いわゆる生についても同様で

あるが、この点は強調されなくてはならない。あくまでも精神とか理性というものは、生的な衝動の裏づけがあつてこそ精神たりうるのであり、あらゆる盲目的な生衝動や欲求は、精神や理性によって統御されているのである。精神そのものあるいは生そのものというより、精神と生との係わりあい方が問題となるのである。

この関係を表わすのが「昇華」である。たびたび触れてきたように、この概念はフロイトが衝動エネルギーの抑圧によつて文化産出的活動性、言い換えるならば精神であるが、それを産み出す過程を説明するために用いた用語である。シェーラーはこの用語をフロイトから借りてはいるが、その概念は多少異なっている。先に触れた「精神のエネルギー化」がある意味でそれを説明している。

すでに彼は「存在形態が高次になればなるほど単に意味と価値においてばかりではなく、力と権力においてもますます増大する」という命題を否定している。そして「強力であるのは根源的に低次のものであり、無力であるのは最も高次のものである」という立場から、根源的に無力な精神、根源的に価値盲目的な生をその本来の姿、純粹な形態であるとしているのである。生ないし衝動が価値盲目的であるというのは納得できるかもしれないが、精神が無力であるという考え方はおよそ承服しかねるのではないだろうか。精神はいかなる固有のエネルギーも持たず、衝動エネルギーを阻止したり、解除したりするだけであると言われても、彼の言う積極

的理論は言うまでもなく、消極的理論においてさえも精神は二次的なものでありながら文化形成能力を有するとされているのであるから、新しい視点ではあるのだからイメージとして浮び上ってくるものがないのである。この点をプーバも指摘して次のように批判している。「いかなる力によって世界根拠は自己の衝動を阻止し、またいかなる力によってそれを解放するのであろうか。そもそもそれは世界根拠のもつ二属性の中の一つ、デイタスの即ち精神の力以外のいかなる力によってであらうか。」

シェーラー自身、それとは別の箇所で「おのれの精神の力によって」とか「精神が力を獲得する」とかいう表現を使用しており、たしかに矛盾しているかのように受けとめられる。しかし、シェーラーが精神の無力を言うのはそれ本来の、あるいは純粹の形態においてだけであり、現実の世界における精神とは区別されなければならない。精神と生は、世界根拠すなわち神の二属性であるともされているが、精神がその属性に留まる限り無力なのであり、又同様に、生がその属性に留まる限り盲目的なのである。

しかし現実の世界は両者がそのままの形態では進行せず、一方が他方へそれぞれお互いに同化していく過程として現われる。「より高次の存在形態はより弱く、より低次の存在形態はより強いという根源的関係の漸進的な逆転」それがすなわちシェーラーの言う昇華であり、それが世界過程を形成しているのである。だから精神のエネルギー化ないし生命化は

同時に生衝動の理念化、精神化でもあり、これら二つの過程は「一つの形而上学的同一過程」なのである。精神が根源的には無力でありながらも権力を獲得すると言うのはこのことであり、この時同時に生衝動はそれを抑止する理念を見出すのである。このように精神と生は昇華によって相乗的に作用しあいながら世界生成、ひいては人間そして神の生成にも関与するのである。

神が人間を創り給うたのではなくて、神の二属性である精神と生が昇華し相乗的に作用しあいながら人間が生成されると同時に神も生成される。人間は神が自己実現を可能ならしめる唯一の場であり、完成された神は人間の歴史の出発点にあるのではなくて、その終極に位置するのだというのがシェーラーの神、もちろん有神論的人格神とは異なり、世界根拠とか絶対的存在者とか言われるものに対する考え方である。そこには世界の隅々にまで神が内在しているとする汎神論的な神観がうかがわれる。しかし神の地位を引き下げ、おとしめたのではなく、神との共同遂行者、共同事業者へと人間の地位を高めたのである。

このようにしてシェーラーの人間学は、人間を宇宙の中のいわば一つの小宇宙であるとする理念に到りつく。「この理念によれば、部分である人間は全体である世界と現存在の上では同一ではないが、本質の上では同一であり、世界という全体はその一部分なる人間の中にそっくり包含されている。」大宇宙―小宇宙の関係で人間を把握する考え方はアリストテレ

スに始まり、ライブニッツらを経てゲーテへと到る汎神論の伝統がある。一般的には世界のあらゆる事物に内在する神を認める考え方であるが、シェラーはそれを人間にだけに限定している。大宇宙である最高の根拠の本質は小宇宙たる人間の中で出会い交差するのであり、更に人間はミクロテオス（小さな神）として神に近づく第一の通路でもあるのである。

以上、シェラーの『宇宙における人間の地位』を中心に彼の人間学について述べてみたわけであるが、当然様々な批判や欠点も指摘されている。主なものを二、三挙げるならばシェラー自身もデカルトの二元論や精神と生を対立の図式の中においたクラーゲスの理論を批判しているが、彼の精神に対してとる立場、評価は違えども、その考え方は精神と生というものに分けている点で新たな二元論であり、デカルト以来の二元論から基本的には脱却してはいないのでないかという批判。又、彼は後期の哲学的人間学の思想において完全に汎神論に近づいたといえるのか、それとも近づいたとはいえず最後にはやはり有神論に復帰しているのではないのかという点。これは現代的に一九二三年の終わりごろから彼はカトリック的世界観から転向するのであるが、思想的にも百八十度転向できたのかどうかという点としても考慮されなければならない。その他にもまだまだ、批判や不備な点、疑問とされている点など数多く挙げられる。これを留保しながらも、シェラーの哲学的人間学について意義を求めらば、一九二〇年代ドイツ・ワイマール期の文化、社会、思想という

様々な面で混乱と矛盾、分裂をやらんでいた時期にあって、彼がそれを体現しつつ哲学的人間学という形をとってその克服、統一を試みたということにあるのではないかと思う。もちろん同様な立場にいながら、彼とは全く別の立場をとったハイデガーやヤスパースらがいる。特にハイデガーの人間学に対する批判を喚び起し、それに対するシェラーの応答を見ることができないまま、彼の死によって哲学的人間学は一時その影を薄めるのではあるが、その後シェラーの手を離れて一人歩きすることから遡って考えるならば、シェラーの哲学的人間学が後世に与えた影響というものは無視できないと言えるだろう。

シェラーは言う、「現代ほど人間の本質と起源に関する見解が曖昧で多様であった時代はない。」現代はまさに「人間とは何かを人間が知らず、しかも自分がそれを知らない」ということを人間が知っている最初の時代」なのである。これが哲学的人間学の出発点ともなった。考えてみるならば、この命題は我々の時代にも当てはまると言えるのではないだろうか。してみると現代の哲学的人間学について考えるだけのみならず、広く現代の基層を探る上からもシェラーに立ち返る努力が試みられなくてはならないだろう。

参考文献

『シェラー著作集13』 小倉志祥他訳

白水社 一九七七

- 『人間とは何か』 マルチン・ブーバー著 旧島洋訳
理想社 一九六一
- 『理想 五〇六号 哲学的人間学』 理想社 一九七五
- 『マックス・シェーラー 人とその思想』 小倉貞秀著
塙新書 一九六九
- 『人間への問いと現代 ナチズム前夜の思想史』
生松敬三著 NHK ブックス 一九七五
- (内藤企画(八盛岡V勤務))

「自己をならふ」ということ

―『正法眼蔵』にみる教育の本質―

齋 藤 俊 哉

はじめに

「乱塾時代」「受験地獄」「落ちこぼれ」「教育の荒廃」等々、今日ほど教育が社会問題として、批判や論争のまっただ中に置かれている時代はないであろう。それは、教育の現象面のみをとらえ、本質を忘れた結果ではなからうか。

道元(一一〇〇～一二五三)がその主著『正法眼蔵』において、教育の本質に係る問題についてまとめて述べている箇所はない。しかし、読み進んでいる間に、随所に見られる「仏性」「無師独悟」「面授」「感応道交」等の語は、私にとって教育の本質を突いているように思われてならない。以下に、この問題について考察を進めてみたいと思う。

一、教育についての定義

「教育」についての一般的な定義は、「現代教育用語辞典」(第一法規刊)では、「広義には、人間形成に作用するすべ

ての精神的影響をいうが、狭義の固有の意味では、意識的に人間形成に働きかける過程または社会的機能」とし、「広辞苑」(岩波書店刊)では、「人間に他から意図をもって働きかけ、望ましい姿に変化させ、価値を実現する活動」としてある。これらの定義では、個々の人間に対する他からの働きかけのみが教育の主要な機能となり、この意味での「教育する」「教育を受ける」と言う考えが、社会はもとより、教師間ですら一般化しているように思われる。

しかし、教育とは「人間のあらゆる発達を助長して、人間を真の、望ましい人間たらしめる自然的、意図的な一切の「たらき」(金子武蔵編「倫理学事典」弘文堂刊)でなければならぬ。すなわち「人間を自然性の角度から理解するとき、教育とは人間の自然の発達を助長せんとする人間の営み」(同右)であり、社会性を中心とみると「社会が存続発展のために人間を社会に貢献しその必要を充たしうる社会的人間へと形成してゆく一切の目的作用」(同右)であり、また人格性においては「自然的・社会的人間を、自己目的であり

絶対的価値すなわち尊厳を有する人格として、完成せしめようとする人間のはたらき」(同右)である。この意味での教育においては、人間の自己形成的、他者形成的なものと自己相互形成的な面を有し、教育の目的は自覚的自己形成と言えるであろう。

では、人間の自覚的自己形成に対する教育作用とは、どのようなものでなければならないであろうか。

二、「自己をならふ」―教育の目的

すべての人間は、自己実現の絶対的可能性を有するがゆえに、教育は自己形成的他者形成的な営みである。それゆえ人間は、つねに自覚的自己形成すなわち自己をそのように成らせ育てる存在でなければならない。道元は「現成公案」巻において、学道の目的を、

「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、萬法に證せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。」(大久保道舟編『古本校訂正法眼蔵 全』筑摩書房刊七〇八頁)と述べている。

まず、「仏道をならふといふは、自己をならふ」として、仏道をならう目的を提起している。「自己をならふ」とは、

「自己をつくることをならふ」ことで、その「つくること」とは究極的に「仏になることをならふ」ことである。「仏になる」とは、自己の存在の何たるかをならう、すなわち自己の生き方をならうことである。これこそ、自己実現の真の意味といえよう。

次に、「自己をならふ」者は、「自己をわする」ことが必要である。忘れるとは、あくまでも自己を確立しながらそれを超えること、すなわち「何を忘れ」「何を忘れてはならないのか」を明確に区別することによって、自己を意識しながらその意識を超えて、なすべきことを実践する。それは、主体性の否定でもなければ、自主性の喪失でもない。主体性の否定は責任の根拠の喪失で、無自覚は自己喪失であり、また逆に自己主張に基づく自主的判断と主体的行動は、独断に陥ることによる自己喪失であろう。「自己をわする」とは、「自己をわすれ」て萬法すなわちすべての対象と対決し、対象を動かして自己のものとすることによって自己を得るのである。言い換えれば、自己を得ることによって自己中心的な生き方を捨てて、他者との共在を自覚し他者によって自己の存在を自覚するのである。

それゆえ、自己自身が他者の生き方にかかわることによって、自己と他者が共感し融合する感応道交が生じる。それは主観的真理と客観的真理の統一による真の自己の発見、すなわち自己実現がなされる、この過程を教育作用ということができよう。

三、道を求める者―教育を受ける者

すべての人間は本質的に平等であり、「この法は人々の分上ゆたかにそなわ」（大久保前掲書「弁道話」七二九頁）っているがゆえに、自己実現の絶対的可能性を有するのである。もし、「この法」「生知」がなければ、経巻・正師と出会っても正法を聞くことはできず、また悟ることもできない。それゆえ、「法性」巻において、

「あるいは経巻にしたがひ、あるいは知識にしたがひて参學するに、無師獨悟するなり。無師獨悟は、法性の施為なり。たとひ生知なりとも、かならず尋師訪道すべし。たとひ無生知なりとも、かならず功夫辨道すべし。いづれの箇箇か生知にあらざらん、佛果菩提にいたるまでも、経巻知識にしたがふ」（大久保前掲書四一五頁）のである。

無師獨悟は、仏性それ自体の働きかけによるものであって経巻・知識を媒介として自らの力によって得ようとする自覚的な働きである。道を求める者の仏性それ自体の働きかけがないとするならば、経巻・知識との出会いそのものの意味がなくなってしまうのであるが、すべての人間が仏性を有することによって、その働きかけはすべての人間自らが行うのである。しかし、前掲の文を詳細に読み進んでいくと、道元は無師獨悟について二つの異なった考えを示しているように思われる。

一は、前半の「あるいは経巻にしたがひ、あるいは知識にしたがひて参學するに、無師獨悟なり」と、今一は、「無師獨悟は、法性の施為なり。たとひ生知なりとも、かならず尋師訪道すべし」の二義である。この二つの意味は、結果的には一つの意味に統一されてしまうのであるが、二つの意味とはそれに至るための順序と考えてよいであろう。

第一の無師獨悟は、「法性の施為なり」の場合である。この意味における無師獨悟は、法性すなわち人間に本来そなわる眞理性それ自体の働きかけによる場合である。これは、人間がすべて佛性であるとしても、その仏性が法性を明らかにしようとする働きかけと、法性が仏性に働きかける相互依存関係による発心である。この場合の「法性」は、悟りとなった「法性」ではなく、未だ「法性」そのものであって、それがさらに仏性の生知によって悟りへと向うのである。それゆえ、この場合の無師獨悟は、悟りを求める「発菩提心の無師獨悟」と考えてよいであろう。

第二は、或従経巻・或従知識ながらの無師獨悟である。この経巻は法性それ自体であり、また知識も法性それ自体で、法性は自己以外の何ものでもない。「自證三昧」巻の次の一節は、明瞭にそのことを示している。

「たとひ知識にもしたがひ、たとひ経巻にもしたがひ、みなこれ自己にしたがふなり。経巻おのれづから自経巻なり、知識おのれづから自知識なり」（大久保前掲書五五三頁）

経巻・知識に出会うことによって法性三昧にひたる。すなわち経巻・知識の働きかけによって、自己の法性が明らかにされるのである。これが、悟りである。悟りは、自己自身の問題であって、他によって悟らせてもらうのでもない、無師独悟である。これは、「大悟の無師独語」と考えてよいと思われる。

しかし、無師独悟の以上の二義は、異なるとはいえ一義である。すなわち、自己自身のもつ修証の力を発現し、自己に本来的にそなわっている法性を実現する無師独悟、へと統一されて、はじめて真の意味を見出すと思われる。

さて、無師独悟におけるこの二義は、教育において重要な意味を有する。すなわち、教育を受けようと志すのは自己自身であり、それによって自己実現するのは自己自身で、あくまでもそれは「自己をならふ」ことである。しかるに、教育において現実の問題として大きくわれわれの前に立ちかかっているのは、志を立てて実際に教育を受け出すと同時に、個々の人間のそれぞれの違いが現実化することである。このことについて、現在われわれの社会では、まったく相反する二つの立場が存する。一は、違いはなくすべて平等であるとする立場と、他は現実には個人に違いがあるとする立場である。道元は、このことについて極めて卓越した考えを述べている。道元が、「この法は、人々の分上にゆたかにそなわる」とするのは、人間の平等性を主張していることに他ならない。しかるに、「大悟」巻で「人根に多般あり」として、人間の

素質や能力の多様性を指摘し、更に続けて次のように述べている。

「いはく、生知。これは生じて生を透脱するなり。いはゆるは、生の初中後際に體究なり。いはく、學而知。これは學して自己を究竟す。いはゆるは、學の皮肉骨髓を體究するなり。いはく、佛知者あり。これは生知にあらず、學知にあらず。自他の際を超越して、遮裏に無端なり、自他に無拘なり。いはく、無師知者あり。善知識によらず、経巻によらず、性によらず、相によらず、自を撥転せず、他を互せざれども、露堂堂なり。」(大久保前掲書八二頁)

ここでは、人間の素質や能力である機根として、「生知」「學而知」「佛知者」「無師知者」の四種を挙げている。これらの機根は、それぞれに素質的能力的な差異はあるが、いずれが優れ、いずれが劣っているとすることはできないのであって、それぞれに適した優れた業績を実現するものである。それゆえ、機根の差異を是認しながら、それに適応した悟りの現実化を、すべての人間が普遍的に有していることが真の平等である。

教育を受けようと発心することそれ自体が無師独悟であるとするならば、個個人の機根を見出し、それに触れ、それを伸長させ、自己実現に至らせるための尋師訪道が必要である。それゆえ、正師すなわち教育をする者は、機根に対して無自覚な教育を受ける者を自覚させるための働きかけを、積極的に行なうものでなければならない。この働きかけは、正師に

とって未だ漠然としたものである。特に教育を受ける者には、自己にとって何が問題で、何を解決すべきかが明瞭になってはいない。ただ、自己が現に置かれている状況からの脱出を企図しているに過ぎない。

法は、感覚的な認識によって知り得るというようなものではない。法は、自己の心の問題として、自己自身によって知る以外にない、すなわち無師独悟である。法を真に自己の問題としてとらえ、発展させ、完全に自己のものとして悟りを得るためには、それを触発し、導く経巻・知識が必要である。そこに、教育を受ける者と教育する者との間に相即不離の關係が生じるのである。しからば、教育する者すなわち知識・正師とは、どのような存在であろうか。

四、正師―教育する者

教育を受ける者が生来の知者であっても、その仏性の自己実現を図るためには、触発し導く正師との出会いがなければならない。道元が、「自證三昧」巻において、

「たとひ生知といふとも、師承にあらざれば體達すべからず、生知いまた師にあはざれば、不生知を知らず、不生不知を知らず、たとひ生知といふとも、佛祖の大道はしるべきにあらず、學してしるべきなり。」(大久保前掲書五五五頁)
と述べているのは、まさに正師との出会いの重大性と必要性を示しているのである。

人間の師である正師は、人間であるがゆえに、ただ単に教育を受ける者自身の活動のみを待つのではなく、教育を受ける者に対して自ら進んで働きかける力を有する者でなければならぬ。この働きかける力とは、教育を受ける者を触発し、それぞれに適した方法によって、投げかけるものを受け止め、また迷う者をいかにして本来の道に引きもどし、教育を受ける者の可能性を見通して自己実現に対して、援助を与える力でなければならぬ。道元はこの両者の關係について、「身心學道」巻で、

「感應道交して、菩提心をおこし」(大久保前掲書三六頁)
とし、また「發菩提心」巻に

「感應道交するところに、發菩提心するなり。」(同上六四五頁)

さらに、「帰依佛法僧宝」巻では、

「感應道交するとき成就するなり。」(同上六六七頁)

と述べているように、教育を受ける者と教育する者との間に感應道交すなわち相互作用がなければならぬ。相互作用は、教育を受ける者の心となり、教育を受ける者の心は教育する者の心となる感應道交そのものである。

教育をする者が、教育を受ける者のために法を説くということは、「自證三昧」巻で道元が述べているように、

「自己を體達し、他己を體達する、佛祖の大道なり。ただまさに自初心の參學をめぐらして、他初心の參學を同參

すべし。初心より自他ともに同参してもゆくに、究竟同参に得倒するなり。自功夫のごとく、他功夫をもすすむ」

(同上五五五頁)

べきものであって、自己の初心の頃の参学を思い巡らして、教育を受ける者の初心の参学をいとし憐れみ、初心から自他共手を相携え、自己の修行の如く他にも修行を勤めるのでなければならぬ。また、

「為説はかならずしも自他にかかはれず。他のための説著、すなはちみづからのための説著なり。自と自と、同参の間説なり。」(「自證三昧」同上五五四頁)

とし、さらに

「一法一儀を参學するより、すなはち為他の志氣を衝天せしむるなり。しかあるによりて、自他を脱落するなり。」

さらに自己参徹すれば、さきより参徹他己なり。よく他己を参徹すれば、自己参徹」(同上五五五頁)

するのである。真に教育者としての責任を果たし得る者は、まず自己自身が真の道を求める者でなければならぬ。すなわち教育をする者は、自己の修行・参学に徹した者でなければならず、それによって教育を受ける者にも修行・参学に徹せしめることができ、また他のために説くということは、自己自身が参学することでなければならぬ。教育をする者である正師は、法性(真理)そのもので、法性の絶対性はあらゆる事物の働きかけがなければならぬため、事物のありのままの姿をそのまま見ることができなければならない。

正師であろうと、悟った当初は悟り臭さに自らが酔い、身心に仏法が十分に体得されたように思い込んでいる。しかし、悟り臭さが無くなった時、初めて真実の道にかなない、気取らず、つくらず、多弁に流れず、ありのままの姿を見せることができるのである。そして、仏法が身心に充足しているためにかえって不足しているように思い、道を求めようとするのである。これこそが、真の教育をする者すなわち正師の姿といえるであろう。

五、面授——教育をする者と教育を受ける

者との関係

われわれは、教育によって人格の形成を意図しても、自己に備わる仏性に気付かず、他にそれを求めようとしてかえってその周辺から離れ遠去かっている。そのため、自己の力以上のものを求めて挫折し、他人への関心に終始して自己を見失っていることに気付かないでいる。それゆえ、師に従って学ばなければならないのである。しからば、教育をする者と教育を受ける者との関係は、どのようなものでなければならぬか。道元は「自證三昧」巻で、

「或從知識の正當任歴時、あるいは半面を相見す、あるいは半身を相見す、あるいは全面を相見す。あるいは全身を相見す。半自を相見することあり、半他を相見することあり。」(大久保前掲書五五二頁)

と述べているのは、まさにこの関係の真のあり方といえよう。教育をする者すなわち正師は、それ自身すでに道を得た者で、道それ自体であり、見ることが出来る法そのものである。教育を受ける者は、自己の正師のある時は半面に出会い、あるいは全身に出会い、自己の半面に出会うこともあり、他己の半面に出会うこともある。正師に従うにしても経巻に従うにしても自己に従うことで、それは経巻そのものが自己自身としての経巻であり、正師は自己自身としての正師である。すなわち、自己自身と正師との対決によって、かえってそこに師の半面・全面に自己自身の姿を出して、独悟するのである。

正師は、教育を受ける者からの働きかけを待つのではなく、正師自身が教育を受ける者に対して働きかけ、機根による可能性を見通し、それを実現させようとする働きかけを行うのである。そこに、正師と教育を受ける者との同時参学の意味があり、全人格的な触れ合いによる面授が実現する契機が存する。

「面授とは、師が弟子に面々相對して法を伝授することであるが、道元は、次のように述べている。

「迦葉尊者したしく世尊の面授を面授せり、心授せり、身授せり、眼授せり。

……(中略)……

「面授佛の面授佛に面授するなり。葛藤をもて葛藤に面授して、さらに断絶せず。眼を開して眼授し、眼受す。面をあらはして面に面授し、面受す。面授は面處の受授なり。

心を拈じて心に心授し、心受す。身を現じて身を身授するなり。」(「面授」卷大久保前掲書四四七〜八頁)

面授は、正師の心と教育を受ける者の心との一体化、すなわち正師の心は教育を受ける者の心となり、教育を受ける者の心は正師の心となることによって、正師から教育を受ける者へ、教育を受ける者が正師への感応道交である。しかし、面授に至るまでには、正師と教育を受ける者との間に激しい葛藤もあるが、葛藤こそ心と心の触れ合いであることを知らなければならぬ。葛藤が葛藤を超えて面授が実現するために、正師には道を得た者として、教育を受ける者の可能性を実現させようとする慈悲があるからに他ならない。

さて終りに、前述の無師独悟と面授の関係をどのように考えるべきであろうか。

「自己をならふ」主体は、あくまでも教育を受ける者それ自身であり、また正師それ自身でもある。両者共に仏性・法性を有し、両者の全人格的な触れ合いによって智慧そのものが開発され、やがてそれぞれの仏性がそれぞれに自己実現すなわち無師独悟し、正師より法を自己のものとする面授が実現する。それゆえ、無師独悟は面授であり、面授は無師独悟であって相即不離の関係にあり、ここに心の触れ合いによる自己実現を目ざす教育の本質が存すると思われる。

おわりに

教育の本質とは、正師との出会いと心の触れ合いにより、
機根の可能性を見出して伸長させることによって、自己実現
させることと考えられる。

現在、教育の方法として各種各様なものが提起され、実践
されている。一人ひとり伸ばすための種々の方法論、検査、
教育相談等枚挙にいとまがないが、いずれにしても人間形成
を目ざしている。しかし、これらに通ずる本質的なものが
『正法眼蔵』の文中の端々に見られるということは、何事か
に徹し悟り得た人は、教育の何たるかを知らずして、教育の
真の本質を知り得ていると、いって過言でないであろう。

〔参考文献〕

- 中山延二著「道元の研究」(岩波書店)
高橋賢陳著「道元の教説」(理想社)
田中忠雄編「学道」(「道元禅」第二巻、誠信書房)
桜井秀雄稿「禅における教育論」(講座「仏教思想」第三
巻、理想社)

(北海道恵庭北高等学校教諭)

後記

「哲学会誌」第十五号をお届けします。本号には、ご覧のように、四篇の論文を収めました。これは昭和五十四年度弘前大学哲学会大会において公開講演ならびに研究発表された方々の執筆になるものです。因みに、本号は当初の予定どおり発行されます。

◇ 新聞などですでにご存知でしょうが、人文学部文学科は五十五年度より人文学部人文学科に拡充改組されます。これにともない哲学教室も変更してゆくはずですが、どのようなものとするかについては伊東先生を中心に鋭意検討中です。

◇ 本会会員、弘前中央高校定時制教諭川口光勇氏は財団法人日本教育研究連合会（平塚益徳理事長）から教育功労者

として全国表彰されました。これは同氏の永年にわたるユニークな教育活動が認められたもので、受賞式は二月八日東京私学会館で行われました。――受賞お喜び申し上げます。

前号（第十四号）目次

ヘーゲルとヘルダーリン	岡崎英輔
現代と故郷喪失	平山浩章
ボルノーの「実存哲学」	成田紘治
「教育」について	

弘前大学哲学会規約

第一条 (名称) 本会は弘前大学哲学会と称する。

第二条 (目的) 本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。

第三条 (事業) 本会は次の事業を行なう。

一、毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。

二、研究会・講演会を開く。

三、その他

第四条 (事務所) 本会の事務所は弘前大学人文学部哲学研究室内に置く。

第五条 (会員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会会員とする。

一、弘前大学哲学関係教官

一、弘前大学文学部並びに人文学部哲学専攻の卒業生および在学生

一、弘前大学教育学部哲学倫理学専攻の卒業生および在学生

一、その他本会の趣旨に賛同する者

第六条 (会費) 会員は会費(当分年額一〇〇〇円、ただし、本学学生は当分年額五〇〇円)を納入するものとする。

第七条 (役員) 本会には左記の役員を置く。役員任期は二年とし、重任を妨げない。

一、会長 一名

一、委員 若干名

第八条 (総会) 本会は毎年一回総会を開く。

第九条 (附則) 1. 本会の規約改正は総会の決議による。
2. 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から施行する。

一、幹事 若干名

弘前大学哲学会役員

会長 斎藤武雄

委員

伊東洋一・松居正俊・岡崎英輔
五十嵐靖彦・清水明・栗原靖
宮治 昭・須田 朗・矢島忠夫
三浦秀春・川口光勇・斎藤俊哉
白取 肇・三上 登・二唐賢朗
本田 翠

幹事

岡崎英輔・三浦秀春・川口光勇
成田紘治

哲学会誌 第十五号

昭和五十五年四月二十五日発行

編集兼

斎藤武雄

発行者

弘前大学哲学会

印刷所

弘前市文京町一
弘前大学人文学部内
ヒロサキニュープリント・ヒロサキタイプ
弘前市大町二丁目一の三