

聖価値の創造再考：全人教育思想の批判的継承のために

長谷川洋二（文学部）

全人思想・全人教育思想・聖価値の創造・小原國芳

1.

一般的に言って全人教育と言えば、小原國芳（以下では「小原」と略記）そして彼の教育実践と固く結びついて言及されることが少なくない。小原は自らの目指す教育をそのように命名した当の人であるし（小原 1995：127）、彼の生涯にわたる教育実践すべてが、しばしば全人教育とみなされて論じられることから、全人教育は小原の名と切り離すことができないものようである。

けれども、全人思想や全人教育思想となると必ずしもそうではない。小原自らが述べている通り、全人思想も全人教育思想も歴史的系譜の中で掴まえることが可能である（小原 1975＝全集 33：355-357）。小原は『師道』で自分の教育を、古代ギリシャの哲学者プラトンの人間観や教育思想の流れをくむ教育と位置づけていることからみても、全人教育が歴史特殊的に現れるものであることに自覚的であったようにみえる。

全人思想にせよ全人教育思想にせよ、それらを系譜学的に語るができるならば、小原の全人思想も全人教育思想も歴史の中で相対的にとらえる可能性が開かれてくる。改めて言うまでもないことかもしれないが、小原の全人教育も小原による全人教育としてその独自性、歴史性を論じることができるはずだ。

このように言うと、全人教育の歴史性を簡単に取り出すことができるようにみえるが、実際にはそれほど容易ではない。対象の考察に当たっては、考察者の立場の歴史性と、考察者の前に現出する対象自体のもつ歴史性が絡み合い、その考察を複雑にさせている。全人教育を探究する者にとって、小原の教育にかんする論考の歴史性をどのようにして際立たせるかという問いは、絶えず問いつづけ、またそれを解き明かす努力を続けなければならない事柄に属するが、こうした二重の歴史性ゆえに考察者の行った考察それ自体を歴史的なものとして扱われなければならないということもまた知っておかねばなるまい。

全人教育について論ずるとき、全人教育を小原の教

育と分けて考えることができないとする立場も確かに一つの見識であると思う。しかし、ここではそうした見方ではなく、全人教育を歴史的系譜の中にあるものとみなし、こうした視座のもとで全人教育理解の歴史特殊性を解き明かすとともに、全人教育の持続的展開可能性について考えてみたい。

そこで今回論じてみたいことは、全人教育における宗教教育の掴まえ方にかんする問題圏にある。小原によれば、宗教教育は全人教育にとってなくてはならないものだ。『全人教育論』の読者ならだれでも知っていることだろうが、宗教教育は全人教育の重要な要素となっている。それどころか、宗教教育は「いうまでもなく全人教育なのです」（小原 1995：32）とまで言われる。こうした言い回しからみても、小原が全人教育にとって宗教教育を自身の目指す教育に必要なものと捉えていたことがよく分かる。小原は、大学における卒業論文「宗教による教育の救済」に始まり、人生の晩年にいたるまで一貫して宗教教育の重要性について訴え、ことばに書き留めてきた。

しかしながら、宗教教育は総じて教育にとって必要不可欠かと問われたとき、人々の立場は必ずしも一致しない。私の個人的経験に過ぎないが、実際、教員として日常的に大学生と接する中で、積極的に宗教教育に賛意を述べる学生に出会うことはごく稀である。

もっとも地下鉄サリン事件（1995年）やアメリカ同時多発テロ事件（2001年）報道に身近に接してきた世代なら、「宗教」ということばの響きに身構え、そこに人間の伸びやかで自由な態度を拘束する何か窮屈な気分や印象を条件反射的に感じ取ってしまうとしても、それは無理もないことかもしれない。あるいはそもそも「宗教教育」ということばが狭い意味で特定宗教の信仰生活へと導くこととしての宗教への教育のことなのか、それとも「人間の本性に根ざす宗教的要求を解明し、これにもとづいて児童、生徒の宗教性を陶冶し、宗教的情操の涵養を通して人間形成の根幹を確立する」（小原 1965＝全集 20：383）教育のことなのかはつき

りしない限りにおいては、この問いへの答えが一致しようとしまいと大した意味をもつものでもないのかもしれない。玉川大学の学生に限って言えば、彼らは、教育については物わかりよくダブル・スタンダードの立場を心得ていたということなのだろうか。宗教教育は全人教育には必要とされても、教育には必ずしもそうではないと、そのように考えたのだろうか。

言うまでもなく、小原にとって教育は「絶対に『全人教育』でなければならぬ」ものであった（小原 1995:10）。このことは、小原が教育を論ずるとき、彼には常に全人教育というモノサシがあったということの意味する。仮に学生たちの捉え方にダブル・スタンダードが当てはまることがあったとしても、小原にそうした理解は当てはまらないことは言をまたない。だとすると、全人教育と教育を分けて考える人々と小原との間での宗教教育理解の違いは、少なくとも人を「全人」とみなす、まさに全人理解に関わる問題に起因すると考えることができると思うのである。

少々先を急ぎ過ぎたかもしれない。「全人」をどのように理解するかは、全人思想研究のアルファでありオメガにあるに違いない。本来なら微に入り細に入った検討をすべきところだが、今の私にはその力もない。だが、昨今の教育改革の流れの中で、専ら国の牽引する政策ばかりが喧伝され、それに比べて自学の教育理念からの改革提言が皆無に等しい学内状況を考えたとき、非力を承知で微力ながら思うところを書き記しておくことを思いついた。以下は全人教育における聖価値の創造について改めて考えてみたことである。叙述は包括的議論を促すほどの配慮に欠け、荒削りの域を出ないが、解釈上特に問題となると思われる箇所を絞って考察を進め、論点が明確になるよう試みたつもりである。小原のテキストからの引用は極力『全人教育論』をもとに行うことを心がけた。著者が晩年一冊の著書としてまとめあげ、普及版として出版したこと、今も学生たちが手にする機会の多いテキストであることを考慮してのことである。大方の御批正を乞うばかりである。

2.

「全人」の内容をどう掴まえるか。宗教教育とのかかわりで言えば、「聖」価値の意味するところを探ることは不可避である。

小原によれば、聖とは、人間文化の方面の一つである宗教の理想とする価値、すなわち宗教的価値である（小原 1995:12；同:16）。人間はこの聖価値を備えた

者であることが願われている（小原 1995:23）。聖について、小原のもっとも基本的な考え方はたとえば次のような箇所に示されている。

・・・「聖」は真善美という普遍妥当価値とは別種のものではなくて、むしろ、これらが超感覚的実在に關係する限りにおいて、これら一切の価値そのものなのです。よくふつうには学問と宗教とか、道徳と宗教とか対立的に考えますが、それはいけません。それらの一々が深まったところに、つまり価値が超世界的超感覚的になって行くところに、宗教の世界が開けてくるのです。（小原 1995:17）

教育の理想は、「真、善、美、聖、健、富の六つの価値を創造すること」（小原 1995:12）だとは、玉川学園ではよく知られたフレーズだ。真、善、美、聖4つの絶対価値に健、富2つの手段価値を加え6つの価値の創造こそ教育の目指すところということである。

だが、上に引用した見解もまた小原の叙述になるものである。この記述によれば、真善美の価値は、聖価値と別ではない。真が極まれば聖に、善が極まれば聖に、そして美が極まれば聖になるということである。この引用箇所のすぐ前にも次のように述べられている。

知情意の三作用に対し、価値としての真善美の三つがあります。・・・（中略）・・・われわれの心意活動の全範囲は知情意の三方面で尽き、此等の範囲のいずれにも属しない価値は決してないにもかかわらず、宗教的価値の世界が、さらに、あるのは何のわけであるかというに、それは学問でも道徳でも芸術でも一々突き詰めていけば、いずれも超世界的な、超感覚的な神秘境に触れ、それら一切の価値が宗教的形式を取り得るからであります。（小原 1995:16）

よく4つの絶対価値と言われるが、上述の内容理解にもとづいて考えるならば、絶対価値は1つとも言えるが、さりとて真善美の3つということも誤りとは言えないだろう。注意すべきは、むしろ真善美聖を4つの価値要素とみなし、絶対価値をそれぞれの独立した要素の集合として捉えようとすることである。そして聖価値を真善美3つの価値とは異なる4つ目の価値とみなすことである。小原自ら4つの絶対価値と記していることが、かえって理解を困難にさせている節がないとは言えないが、ここでは、聖と真善美の關係に注目することがなによりも肝要となる。すべての価値を要素還元的に掴まえることは、全人概念について看過

しがたい誤解を招きかねない。そうした理解に基づいて整備される教育活動が全人教育の名のもとに誤った教育実践を産み出してしまふことになることは言うまでもないことである。

ならば、改めて聖の意味するところとは何か。真善美と別ではない、「これら一切の価値そのもの」という聖とはいかなるものなのか。

3.

聖とは、小原にあって、宗教の理想とする価値であることは先に述べたとおりである。そして全人はこの聖価値を創造する者のことでなければならない。

繰り返すが、聖とは真善美と別ではない、「これら一切の価値そのもの」のことであった。小原によれば、真が真の真となるために、善が真の善となるために、そして美が真の美となるために、それぞれの価値は聖価値との結びつきを要求する。人間の追求する価値は、究極的には聖価値となつてはじめて絶対価値となると言ってもよい。

しかしこうした掴まえ方の難点は、聖と他の諸価値とがどのように結びつくのかを十分説明することが難しいということにある。小原の解き明かすところも、現代社会に生きる私たちにとって決してわかりやすいものとは言えないだろう。価値が「超世界的超感覚的になって行く」とき、価値は一切の価値そのもの、すなわち聖となるということ、私たちはどのように理解したらよいのか。

宗教の側から理解に到ろうとしても事態はさほど変わらない。宗教とは何か。この問いに答えて小原は『宗教教育論』で次のように言明する。

宗教とは神と人との関係である。宗教心には主観と客観との二つの両極がある。即ち自分と宗教心の対象である神仏との二つがなければならない。神仏が何であるかということは後に説こう。ただここでは人力以上の力としておこう。(小原 1975=全集 33:137)

ここで述べられている宗教とは、つまり、人と人を超越するものがまずあって、そうした前提のもと両者が結び合うことだとする。したがって宗教の価値としての聖は、この結合を何らかの仕方で支える働きを指示するもの名として用いられていると言えるだろう。結び合うこと、結合は、宗教 religion の語源 religare が示す意味とも響き合う。両者を結び付ける働きは、小原にあっては「宗教心」と呼ばれる。

だが、厄介なのは「人力以上の力」、言い換えれば人を超越するものの存在をどのように知ることができるか、という点であろう。その意味で、聖価値は超越するもののイメージをどのように示すことができるかがやはり問題となる。小原にとって、宗教の根本的事実は「概念的理解を超えた、即ち、概念以前の知識以上の世界」(小原 1975=全集 33:164)であつて、「宗教的体験の秘儀 mystery」と記されるに留め置かれる。

では、聖の意味するところについて、小原の見解とは別に、一転して他の方面から考えてみることはできないものか。二つの方面からの接近を紹介したい。一つはドイツの宗教哲学者オットー (Rudolf Otto: 1869-1937) の考察、今一つはフランスの思想家バタイユ (Georges Bataille: 1897-1962) の思索を手がかりにしてみる。

聖について探ろうとするとき、オットーの考察から多くの示唆を受けることができるように思う。オットーと小原の影響関係がどの程度のものであったかは、今後のさらなる調査を待たねばならないが、小原は『ペスタロッチを慕いて』において早くからオットーの著作に注目しているところからして、オットーの聖なるものについての分析に何がしかの接点を認めることができるかもしれない (小原 1969:18)。

オットーによれば、聖 (das Heilige) は「語りえぬもの」(オットー 2010:18)に当てられることばである。オットーはそれをヌミノス (numinos) [ヌミノーゼ (das Numinöse); numen (lat.) 「神霊」「神の意志」に基づく] と呼ぶ。オットーによれば「まったく倫理的 (道徳的) 要因を差し引いたもの、さらに付け加えるならば、合理的要因をすべて差し引いたもの」(オットー 2010:20)を「聖なるもの」と言うのである。この「聖なるもの」は、一切から隔絶した「まったくの他者」である。いかなる人間的なものも、これに比すべきものはない。「聖」とは「概念的把握の不可能なもの」だという。

聖をこのように概念的把握の不可能なものとして取り出す企ての背景には、当時、宗教的価値の議論、宗教の次元を、科学の議論、科学の次元と区別して考えるべきものだという主張が色濃く反映されているものと考えられる。近代自然科学の隆盛著しい当時であつて、宗教が科学と同次元で扱われるなら、神学的問題と生物学的問題が混同されて同一の議論の俎上に載せられてしまう危険にさらされることになりかねない。これは人の生が合理や理性の力のみによって成り立っているわけではないという洞察と無関係ではないだろう。両者を区別することで、世界が寄る辺のない混沌

の世界へ回帰する危険がひとまず避けられる。合理の追求は、究極的には混沌の世界の到来に帰着するものなのかもしれない。合理的精神を働かせれば、行きつくところは、詰まるところ、世界が混沌の世界において成り立っていることを見出すに過ぎないのかもしれない。その帰結がいずれのものであるにせよ、宗教の問題を科学とは別の次元の問題とすることで、少なくとも聖価値の正当性を扱う領域が開かれたと言うことはできるのではなからうか。

聖理解のためにもう一つの接近を試みてみたい。そのために宗教体験について内側からの叙述を数多く残したバタイユの考察を手がかりとする。

問題は宗教体験なり聖なる体験とはいかなるものことか、ということである。小原のことばで言えば、例えば「宗教的生活」(小原 1995:32)であり、「宗教的体験」(小原 1975=全集 33:164)などがそれに当たる。『全人教育論』の中にある次の箇所は最もよく知られた箇所の一つである。

その人格経験が幽玄なる神秘なり、偉大なる人格者なり、崇高なる芸術なり、荘厳なる大自然に対して全我を捧げてゆく時、そこに宗教的生活が実現するのです。宗教心だの、宗教生活だのという特別なものがあるのではないのです。われわれの精神生活の総量なのです。(小原 1995:32)

小原はここで「宗教的生活」を、対象に対して「全我を捧げてゆく」ことだと述べている。先に『宗教教育論』から引用したことばを用いるなら、主観が客観に向かい客観との一致を見出そうとすることだと言い換えてもよい。

ではバタイユならどう語るだろうか。彼は、自分を越え出て、自分ではない他と交わろうとすると、あるいは他と合一しようと欲するとき、人々は聖なるものが体験されるとする。こうした契機をバタイユはエロティシズムの体験と言った。バタイユは「エロティシズム」について次のように述べている。

エロティシズムとは、死におけるまで生を称えることだ。(バタイユ 2006:16)

バタイユによれば、私たちは「不連続な存在」(上掲書:24)である。「一個の存在と他の存在との間には深淵があり、不連続があるのだ」(上掲書:20)。人と人との間にはこの深淵が広がっているという。私たちはコミュニケーションをしよう(交わろう)とするが、

どんな交わりも両者の間に横たわる大きな溝を消し去ることはできない。相手が死につつあるときでも、死につつあるのは、私ではなく相手だ、ということだ。人は孤独に死んでいく個体であることに変わりはない。しかし人はこの深い溝(深淵)に虜になることがある。深淵はある意味で死と同じである。溝を覗き込み、互いの不連続性を乗り越えたいと思うことがある、ということだ。人間存在に関するこうした了解に基づいて、バタイユはエロティシズムの体験を説明していく。酒井健はそれをつぎのように解説している。

エロティシズムの体験とは、まず力(フォルス)が湧き出でるのに身を任せ、死(深淵)の一步手前のところまで来て、自己の個体の破れを部分的ながら生きることである(酒井健:1996:242参照)。エロティシズムとは死を生きながらの力の交流(communication)である。力は人間という個体の内部にありながらそこから出ていき、他の人間の力と交わろうとする。他者の力が湧き出るよう駆り立ててまで交流しようとする。このような顕在化しながら広がっていく力をバタイユは「聖なるもの」と呼ぶ(上掲書:243参照)。聖なるものの体験とは、したがって、孤立した存在が深い連続性の感覚に憧れて、自らの不連続なあり方を連続的なあり方へと変えていくことなのである。

人間は、不連続的存在であるがゆえに、根源的連続性への郷愁をいだくのだと、バタイユは考える。死はこの個別的人間存在の否定である。エロティシズムの体験においては、素朴な陶醉感の先でこの死の危機に直面する。死をもたらすものは、人間のうちにある力(フォルス)である。この領域は、自閉への意志を拒むことによってはじめて開かれてくるのである(バタイユ 2006:42)。

聖なるものへの感情が人においてどのように生み出されてくるのか、バタイユの語りは実に雄弁である。人間が意識をともなった個体をしっかりと定めようとする思い、言い換えれば主体として自分を確立しようとする欲求が、かえって、非個体的なものへの意識を生み出すというわけである。連続性への憧憬によって、非個体的なものが「聖なるもの」と感じられるのであれば、それに対して自己の存在は俗なるものと感じられねばならない。俗なる自己を突き破っていくこと、狭い人間性を超えていくところに聖なるものの感情が体験されるということなのだろう。個体の維持のために役立つこと、あるいは主体(個体)の維持にのみ固執することは、聖なるものへの感情の体験を遠ざけてしまうということなのだろう。

以上、聖なるものにかんする二つの考察を見てきたわけだが、これらより強調して確認しておきたいことは以下の点である。

それは、聖が「語りえぬもの」、「概念把握の不可能なもの」、私とは連続しない「まったくの他者」との交わりにおいて体験されることだということである。小原が「融合」「統一」「合一」などのことばを用いて説き明かそうとしてきたことは、たとえばこうした体験を指していたのではないか、ということである。

小原の著作の読解は、時に読者を惑わす。それはしばしばこうした「融合」「合一」といったことばの出現がきっかけとなって生じるのではないか。そもそも人力以上のものとの合一とは何なのか。合一状態を判定するのは人以外にはない。人が人力を超えたものをいかにして把握できるのか、小原の叙述は、ただただ合一の境地を願うばかりではないのか。

だが、オットーとバタイユの考察にはこの難問を解く鍵があるように私には思われる。それは、むしろ小原の言う合一の願いにこそ示されていたのではないか。人力以上のもの、すなわち超越するものは、どこまでも対象化されて出現することはなく、それゆえ人と合一することがないと考えるのでなければ、それ自体超越するものであることは叶わない。しかし、人に個としての自覚、超越するものとの隔たりの自覚が深まるからこそ、かえって人は連続への憧れに駆られるという事態。

合一可能性をことさらに取り上げることは、「神」の死（ニーチェ）、「人間」の死（フーコー）が宣告された時代における理解にはもはや説得力を持ちえないのではないだろうか。私が強調したいのは、そうではなく、むしろどこまでも超越するものをイメージできる在り方、私とは異なる他者の存在を認めようとする態度、実体化する真理を真理と認めないで真理を問う態度、既知の自分を繰り返し解体して新しい自己を産み出して行く在り方をこそ聖価値の創造の現場に読み込むべきではないのか、ということである。「神の死」の宣言によって、むしろはじめて超越とは何かについて論じることができようになったのであり、「人間の死」によって謎としての人間、怪物としての人間（パスカル）、隠れたる人間（homo absconditus）（プレスナー）が語れるようになったのだと、私は考える。このことは内面に対立が生じながら展開される自己形成の在り方と決して矛盾する事柄ではないのだが、この点についての叙述は他の機会に譲ることにしたい。

引用文献

- 小原國芳（1995 第二版）：『全人教育論』、玉川大学出版部（初版 1969）
小原國芳（1969）：『ペスタロッチを慕いて』、玉川大学出版部
小原國芳（1975）：『小原國芳全集』第3 3巻、玉川大学出版部
R・オットー（2010）：『聖なるもの』久松英二訳、岩波書店
G・バタイユ（2004）：『エロティシズム』酒井健訳、ちくま書房
酒井健（1996）『バタイユ入門』筑摩書房