

道徳教育についての一考察

—— トランスパーソナル心理学の立場から ——

村 島 義 彦

岡山理科大学教養部

(昭和63年9月30日 受理)

はじめに

道徳および道徳教育をテーマとした論考は今日、驚くばかりの数に達している。けれども、実践と具体的に結びついたりアルでパワフルな理論と方法を備えた形の論考は、残念ながら、きわめて数少ないのが現状ではあるまいか。

一昔前には、いわゆる道徳的心情を育成し道徳的判断を訓練し道徳的態度を身につける上で大いに貢献した生活の基本的土台が、少くとも確在したように思われる。それは、たとえば核家族ならぬ3世代家族であり、都会的ゲゼルシャフトならぬ村落的ゲマインシャフトであり、他給自足的な消費型肥満社会ならぬ自給他足・他給自足的な一応のバランスある儉約型健康社会であった。今日ではしかし、こうした土壌そのものが大きく変容を被りつつある。さらには、各種機器の生活世界への進出に伴ってそれを行使するわれわれの内に知らず識らず浸透する、自然科学的なものの見方・考え方の蔓延がある。量ないし数への極端な還元の姿勢、徹底した効率の追求、あるいは経済的合理性の信奉等はそうした具体例であろう。

こうした現状をまさに現状として見据えた上で、その内においてなおかつ効果的な道徳的心情、道徳的判断、道徳的態度の育成に向かうには、現行のような道徳教育の理論と方法で果たして十分と云うのか否か。あまりに強かつ激しい社会の構造的変化を考える時、現行の道徳教育は、理論の面でも方法の面でも少くとも一時代は遅れていると言わざるを得ないであろう。この小論では、トランスパーソナル心理学の立場からかなり大胆に、道徳および道徳教育の抱える問題への斬り込みを企ててみた。サイコ（魂）のもつ個我を超え出た地平、つまりは「トランス・パーソナル」な超個の地平に着目するこの心理学には、今日的ないわゆる Have 型社会の力と哲学に対抗して、それとは異なる今ひとつの力と哲学に他ならないフロムのいわゆる Be 型社会のそれ²⁾、を導き出すに足る具体的な理論と方法が認められると思われるからである。この立場からの斬り込みが果たしてどの程度に功を奏するか——これは、トランスパーソナル心理学の有効射程距離を見定めようとする私の一貫した試みのひとつでもある。

内容の構成はまず道徳そのものについて、道徳と宗教の異同、道徳の核心にあるもの、

道徳における一応のゴールと究極のゴール（あるいはその必要条件と十分条件）等に触れつつ考察を加え〈I〉、そこに導き出された道徳上の問題に今度はアイデンティティの観点から光を投じて、アイデンティティの拡大に関わる問題との交点を探り〈II〉、そうした考察を踏まえつつ最後に、今後の道徳教育のあり方についていささかの提言を行なう〈III〉といった形をとるであろう。

〈I〉 道徳への考察

一口に道徳といってもそこにはさまざまなレベルないし次元がある。固有の欲求と好悪を備えた個々人が相互に折れ合い譲り合って、衝突の少ない生活をあい共に営むために工夫された社会ルールのレベルから、それらをさらに高め上げ結晶化させた『論語』等に説かれる道徳哲学のレベルにまで及ぶ道徳の地平に、レベル上の深浅ないし高低の差の認められることは改めて指摘するまでもあるまい。けれども今、レベルの差に目を閉じて説かれる内容そのものに目を転じるならばどうか。そこに共通して問われているのは、「ゾーオン・ポリティコン」(ζῶον πολιτικόν：ポリス的あるいは社会的存在としての人間)³⁾というアリストテレスの人間定義に基礎を置いた、そうしたゾーオン・ポリティコンないし社会的存在によるこの世での営みの質であろう。

ところで、「社会的存在によるこの世での営みの質」を問うのは、何も道徳に限った事柄ではない。世に宗教として説かれる内容もその大枠において、個々人による「この世での営みの質」をやはり問題として取り上げ論じているからである。仏典ではそれは、たとえば「諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教」(諸々の悪しきことを為さず、善きことをのみ実践すれば、その心はおのずからに浄化され、これこそはまさに仏の説く仏になるための教えである)⁴⁾と説かれ、福音書では、「汝の敵を愛せよ」⁵⁾「他の人からされたいと願うことを他の人に対して為すべし」⁶⁾といった形で説かれている。こうした内容の基本線はしかし、「父母ニ孝ニ、兄弟ニ友ニ、夫婦相和シ、朋友相信シ、恭儉己ヲ持シ、博愛衆ニ及ホシ、学ヲ修メ、業ヲ習ヒ、以テ知能ヲ啓発シ、徳器ヲ成就シ、進テ公益ヲ広メ、世務ヲ開キ、常ニ国憲ヲ重シ、国法ニ遵ヒ、一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ」と説く『教育勅語』に比べ、果たしてどれだけの差をそこに見い出しうるであろうか。少なくとも、『勅語』を色どる「忠」と「孝」の強調にイデオロギー的な過敏反応さえ控えるなら、その差はほとんどないと言わざるを得ないであろう。道徳に説かれる内容と宗教に説かれる内容の間に内容自体の大枠においてさしたる差が認められないとするなら、道徳と宗教は、では何をもって分かつたればよいのであろうか。

道徳と対比して宗教を考える時、宗教を特徴づける固有の事柄としてまず念頭に浮かぶのは他でもない、不治の病に冒された病人に生じる医学的常識を超えた不可思議な快癒等にみられる奇蹟的現象、5感を超えた能力に訴えての予言、テレパシー、透視、念力といった超常現象、死者の霊との交信といった降霊現象等々であろう。これらは、少なくとも道

徳に固有の事柄ではありえない。道徳の大家中の大家である孔子は、弟子から「鬼神に事^{つか}える」道を問われて「未だ人に事うること能わず、いづくんぞ能く鬼に事えん」と答え、さらにはまた「死」を問われて、「未だ生命を知らず、いづくんぞ死を知らん」と答えたこと『論語』先進篇11には記されている。このように、「鬼神」や「死」に関わるこの世を超えた事柄よりは、「人」や「生」に関わる他でもないこの世の事柄こそは、道徳の扱うアルファでありオメガであるといつてよい。孔子の言葉を再び借りるなら、「怪力乱神を語らず」（妖怪変化、腕力沙汰、醜聞、超自然の霊を話題に選んで語らない⁷⁾が道徳の基本姿勢であるとすると、宗教の姿勢は逆に、こうした「怪力乱神を語る」ところにあると言っているのではあるまいか。

では、道徳に説くところと宗教に説くところが、一方では共に仏典にいう「諸悪莫作、衆善奉行」的な内容に集約されるにもかかわらず、他方では、「怪力乱神を語らぬ」姿勢とそれを語る姿勢として区分されるとするなら、こうした類似点と相異点はどのように整理されればよいのであろうか。今、仏教を例にとってこの点を吟味すると、そこでは「諸々の悪しきことを為さず、善きことをのみ実践すべき」理由として、この種の積徳的行為がわれわれの背負うマイナスの因縁を逆転させ、ついには業（カルマ）そのものからの解脱をも可能にする功德が一般には挙げられている。「諸悪莫作、衆善奉行」という行為的内容が、業からの解脱と関わって、魂の輪廻転生を前提に置いて説かれているわけである。福音書でもやはり、そうした行為的内容が「天国」あるいは「最後の審判」と関わって、魂の永生を前提に置いて説かれていることは誰しもの知るところであろう。道徳ではしかし、この種の行為的内容が魂の輪廻転生やその永生に触れることなく、他者と関わって生きざるを得ないわれわれの社会的なあり方に着目して、徹頭徹尾、その地平をこの世に限って説かれ論じられるのが普通である。ゾーオン・ポリティコンとしての各人が、それぞれに異なる希望と要求を叶えるにあたりできるだけ衝突し合わぬように、共同して守るべき基本ルールを社会契約的に定めたのが他でもない、道徳のそもそもの起源であったからである。こうして、「諸悪莫作、衆善奉行」を説くにあたりその視野をこの世のみに限って、この世とのみ関わらせるか、あるいはこの世の外にまで押し広げてこの世を超えたものとも関わらせるかにより、道徳と宗教の基本的な差異も生まれてくると思われる。

ところで、説くに当たってこの世とのみ関わらせるかあるいはそれ以上のものとも関わらせるかはともかく、そこに説かれる「諸悪莫作、衆善奉行」的内容を今、あの孤独なロビンソン・クルーソならぬわれわれのあり方に着目して、道徳次元の問題として具体化するならばどうか。われわれはこれを、たとえば『教育勅語』にも強調された「忠」と「孝」に関わる問題として形象化することもできるであろう。「忠」と「孝」の対象として念頭に置かれているのはそれぞれ、君なしし国と親なしし家族である。こうした「国」と「家族」あるいはその象徴的代表でもある「君」と「親」を敷衍的に解釈し、個々人が掛け値なしにその内に属する当の全体として捉えるなら、忠と孝の強調は要するに、個と全体といっ

た枠組みの中で全体の側に力点を置いて、独立の個としてのインディヴィデュアル (individual: 不可分の独立単位としての個々人) よりむしろ全体の中のパーソン (person: 全体の部分単位としての個々人) という点に照準を合わせたものと見るができるからである。

明治23年に渙発され、昭和20年の終戦に到るまでほぼ55年近くの歳月を「教育憲法」の形で君臨してきた『教育勅語』には⁸⁾、成立当時の国家的事情を反映して中央集権的国家体制の確立に向けてひときわ強く、全体の中の個人という点が、「忠と孝」の形をとって訴えられていたことはわれわれのよく知るところである。ところで、『勅語』にみられるまことに徳目的な全体の強調にプロテストして、この極への傾斜を中和する目的を担って意図的に、今ひとつの極への同様に極端な傾斜を示して昭和22年に作成された『教育基本法』でも、個人主義と民主主義を前面に押し出すインディヴィデュアルの強調や、それと呼応した義務に属する事柄に比べ権利に属する事柄が圧倒して多い特色はあるものの、個々人をゾーオン・ポリティコンないし社会的存在として捉える基本線そのものは、「平和的な国家及び社会の形成者として」(第1条)あるいは「勤労と責任を重んじ」(第1条)等々の語句の内にやはりはっきりと前提されて見られる。こうした全体の中の個人という観点は、「第3の教育改革」を謳い、「個性重視の原則」「基礎・基本の重視」等8項目にわたる改革の基本方向を打ち出した昭和60年の『臨時教育審議会第1次答申』では、いっそう強く訴えられていると思われる。自らを「第3の教育改革」として位置づけ、明治の『勅語』体制を「第1の教育改革」、戦後の『基本法』体制を「第2の教育改革」と命名する姿勢の底には、21世紀に向けて大々的な転換を遂げつつある社会・経済的な構造を見据えつつ、そうした舞台的变化に適応した教育のあり方を求めるというオモテの姿勢⁹⁾に並行して、「第1の改革」で全体の側に大きく傾斜した偏よりを、今度は逆に個人の側に大きく傾斜させて、偏よりの中和を図ろうとした「第2の改革」も一応はその任務を終了したと思われる現時点で、個人の側に傾斜の過ぎる『基本法』体制を今一度バランスのある状態に揺り戻そうとする狙いをもったのが他でもない、「第3の改革」であるという無言の自負がかなりはっきりと読み取れるからである。「しつけと自己規律」「他人への思いやり」「個人と集団の調和」「自然や超越的存在を畏敬する心」第々を¹⁰⁾を訴える『第1次答申』の内容は、その横に『基本法』の内容を並べ置く時、この自負をいっそう鮮明に浮き上がらせはしないであろうか。

「全体」の意味のこうした見直しは、むしろ教育の全体に関わる問題であり、道徳教育にのみ限られた問題ではありえない。とはいえ、これを直接かつ中心に扱うのは、やはり道徳教育を措いてないことも事実であろう。さて、道徳教育で涵養の図られる当の道徳性は、『学習指導要領』では、「道徳的心情」「道徳的判断力」「道徳的態度」等の総合として捉えられている¹¹⁾。ここにいう道徳的心情、道徳的判断、道徳的態度をより平易に言い換えるなら、それらは、全体の中の自分を常に念頭に置いた、この自覚を核に据えての心情であり判断であり態度であるということができよう。道徳のエッセンスないし核心はこのよ

うに、常に全体と関わらせて考え感じ行為する姿勢そのものにあるといっても過言ではない。

ところで、「常に全体と関わらせて考え感じ行為する」姿勢は、われわれに天賦の自然的な本性であるとはとうてい認め難いのが現状であろう。およそ何と取り組むにせよ、いささかでも熱中し我を忘れた状態に入ると、途端に消え去るのが全体と関わらせる姿勢であり、代ってごくスムーズに現われるのがこれとは逆の、自己とのみ関わらせる姿勢だからである。考え感じ行為するにあたり全体と関わらせる姿勢は、このように、たとえわずかの間といえども維持することはむづかしく、かすかな油断とスキを衝いてエゴの姿勢は逞しく頭をもたげる。道徳にいう姿勢は、こうしたエゴを意識的に抑えつける努力を介してかろうじて実現されるに過ぎないため、われわれは、こうした姿勢を義務ないし当為あるいは一般的に言って「ねばならぬ」の領域に割り当てざるを得ない。だが、いかに全体と関わらせて考え感じ行為するにせよ、そうした営みがいまだ義務の観念からまさに「ねばならぬ」の次元を抜け出ない形で展開されたのであれば、当の道徳性は、果たして真に道徳性の名に値するものかというのかどうか。タテマエとホンネの間にはっきりと溝の介在する以上、それは、形としては道徳性であっても正真正銘の内なる道徳性とはやはり認め難いからである。

たとえば或る人が収賄に負けない志操の堅固さを示したとしても、その自制がしかし、得られるであろうより先のより大きな収賄に比べて今回のより小さな収賄が手控えられた結果に過ぎないとすればどうであろうか。この種の自制は、結果としては自制の形をとるにせよ、つまりは収賄の比較秤量に他ならない以上、収賄そのものへの真の強さとはむろん言い得ない。収賄の是非は何ら問われず、それは、いうならば「アコーン」(ἀκῶν : unwillingly)の次元での自制であって、真にそれを善いと知って進んでなされる「ヘコーン」(ἐκῶν : willingly)の自制ではないからである¹¹⁾。そこに内発性ならぬ強制の要素が介在する以上、自制の徳もいまだ本物とは言い難い。道徳性についても同様に、「アコーン」から「ヘコーン」への次元的移行を伴ってはじめて真に完成を見たということができよう。『論語』為政篇4において孔子は、自らの歩みの跡をふり返り、「吾十有五にして学に志す、三十にして立つ、四十にして惑わず、五十にして天命を知る、六十にして耳順う、七十にして心の欲する所に従えども矩を踰えず」と述懐しているが、「而立」「不惑」「知命」「耳順」の各段階を経てようやく70にして到達することのできた「心の欲する所に従えども矩を踰えず」の境位こそは、上にいう道徳性の完成に他ならない。エゴそのものが浄化され、個人の欲するところと全体の定めるところに隙間がなく、思いのままにふるまってなおかつ全体の意に反しないという文字通り自在に向けて解放され切った状態——道徳性の究極のゴールは、これを措いてありえない。われわれは、道徳を論じ道徳性を評するにあたり、そこでの一応のゴールと究極のゴール（あるいは必要条件と十分条件）を混同してはならない。

〈II〉 アイデンティティの観点からの眺め直し

常に全体と関わらせて考え感じ行為する姿勢を「アコーン」ならぬ「ヘコーン」の次元で確立するといった至難のゴールは、ところで、先哲中の先哲ともいべき孔子においてすら70にしてようやく到達することのできた境位であった。孔子ならぬわれわれにあっては、こうした姿勢を自らに義務づけることですら、つまりは「ヘコーン」の次元でのその遵守を図ることですら得てして十分になされているとは言い難いのが実情であろう。全体の中の自己を常に念頭に保っておく困難はところで、視点を変えてアイデンティティの問題¹³⁾に置き換えて眺めるなら、“自己として同一視できる範囲”をどこまで広げることが可能かというアイデンティティの拡大に関わる困難として捉え直すこともできるのではあるまいか。孔子の語った「心の欲する所に従えども矩を踰えず」のゴールは、構造的にみる限り、自己として同一視される地平が広がって当の全体と同じ規模に及び、全体のすべてを覆い切ることのできた時、まさにそこに実現されてあるからである。構造的にはそうなるにしても、こうしたアイデンティティの拡大は果たして、現実にも可能なのであろうか。

アイデンティティが現実にもどの範囲まで拡大可能であるかを考察するに先立ち、われわれはまず、アイデンティティそのもの（あるいは“自己として同一視される範囲”）が何ら固定したものでなく、時に応じ場合に依りて、拡大と縮小をかなりひんぱんにくり返している事実をはっきりと確認しておく必要があるであろう。こうした拡大と縮小は、実に、われわれには自明の日常的体験の一部でもあるからである。では次に、最も日常に体験され誰知らぬ者のない「愛」の中にこの実例を探ってみよう。

愛とは何かを抽象的に論ずることはさておき、これを今、現象的・経験的に吟味するならばどうか。われわれの周囲に広く認められるものとして、たとえば愛用の辞書、愛車、愛犬、愛する家族等々は具体的に、単なる辞書、単なる車、単なる犬、単なる他者等々などのように異なるのであろうか。不注意から愛用の辞書を破損した時、われわれは、辞書そのものが明らかに自己とは別物であるにもかかわらず、当の瞬間わが身を走る痛みに似た感覚を鋭く体験する。これが単なる辞書であると、「しまった」とは流石に思うであろうが、それ以上に何ら特別な感情を覚えないのが一般である。愛車についても同様に、マイ・カーとして慈しむ気持ちが強い程マイ・カーそのものは、所有物としての単なるマイン(mine)の域を超えて、所有者としてのアイ(I)に限りなく接近する。結果として、走行ミスによりボディに被むるスリ傷は、ドライバーとしてのわれわれに、自らの皮膚がザクリと削ぎ取られたかのような感触を生々しく与えるのである。これが単なる車であると、こうした感触の生々しさを覚えることはほとんどない。また、愛犬のあげる悲鳴はわれわれに、助けを請い求める切実なサインとして居たたまれぬ思いを抱かせるが、単なる犬の場合であると、雑音を聞くとは言わぬまでもそのままに聞き流して平静であることは容易である。さらには、親愛に固く結ばれた家族の誰かの幸と不幸は、他でもないわが身の幸であり不幸であると共感されるが、見知らぬ他者の場合であると、あるいは嫉妬心あるいは優越

感を喚起されることはあっても共感はさほど覚えないのが現実である。およそこうした事例に目を通すだけでも、愛の名で呼ばれる体験には共通して、われわれの覚える生々しい身内感覚ないしアイデンティティ感覚がひととき強く確認されることは明らかであろう。愛用の辞書、愛車、愛犬、愛する家族は明らかに、客観的には自己ならざるものであるにもかかわらず、主観的には自己の一部ないしその延長として、自己として体験される範囲の内にはっきりと捉え込まれているのである。この時われわれは、アイデンティティが皮膚という境界を超えて辞書、車、犬、家族にまでその範囲を拡大したとすることができる。愛とアイデンティティ感覚はこのように、まさしく一体の関係にある。愛とは、われわれに親しいあの自己同一の体験に与えられた俗称に他ならないと考えても、あながち極端とはいえないであろう。

アイデンティティはところで、拡大する以上、縮小することもむろんあると言わねばならない。極度に気分の落ち込んだ折など、われわれは、ふだんは強いアイデンティティを覚えるヒトやモノに対し、本来の他者性をひととき強く意識することがある。この時われわれのアイデンティティは、そうしたヒトやモノから撤退しその範囲を縮小させたといえることができる。アイデンティティの撤退ないし縮小は、皮膚という境界の外側においてのみでなくその内側にも及ぶことが少なくない。髪の色、顔の形、鼻の格好、マユの位置等々はふつう皮膚という境界の内側に属し、ひととき強い身内感覚を掻き立てるものではあるが、時としてこれらに馴染むことのできない人たちもいる。彼らには、そうした部分はまさに自らの部分でありつつも当の同一性の薄さから、自己の内の他者として実感されざるを得ない。この時アイデンティティは、こうした部分から撤退し即ち縮小に従ったといえることができる。この種の撤退はところで、髪、顔、鼻、マユといった身体の諸部分にとどまらず、われわれのもつ心的特性の一般にも及ぶ。たとえば、自己の内にならざる当の自己ですら持て余し気味の、できうれば拒否したいタイプの性格特性などはこれに当たるであろう。アイデンティティはこのように、われわれの不調や落ち込みに応じ、さらには背負ったハンディの種類に応じて自己という名のテリトリーの全体から忌み嫌う部分を削除して、部分に向けて縮小していく。こうした縮小の行程は、拡大の行程と同じく個人の間には程度の差は認められるものの、日々に体験されるごく普通の出来事に他ならない。要するに、自己として体験されるアイデンティティの範囲は、何ら固定したものでなく、状況に応じ気分に応じてその都度に拡大と縮小をくり返しているわけである。

ところで、アイデンティティの拡大と縮小が日々の事実であるとするなら、常に全体と関わらせて考え感じ行為するといった姿勢を「アコーン」ならぬ「ヘコーン」の次元で確立するといった道徳の課題は、われわれがこのアイデンティティをどの範囲まで、自らのコントロール下において拡大できるかの問題に置き換えて考察することが可能であろう。道徳の問題は、先にも少し触れたように、構造の上では少なくともアイデンティティ拡大の問題と軌を一にするからである。それゆえ、いかにすれば確実に効果的にアイデンティ

ティの拡大が図られるかに焦点を絞った他でもない拡大のメカニズムの究明と、それに立脚した具体的な拡大のメソッドの開発こそは、今からのち、道徳教育の中心課題のひとつに加え入れられる必要が強くあるのではあるまいか。

アイデンティティはむろん、特殊なトレーニングに訴えなくともそうした拡大を促す特定の環境に身を置くなら、ある程度まではごく自然に促進されるのが通例であろう。この種の環境として、たとえば核家族ならぬ3世代家族や、都会的ゲゼルシャフトならぬ村落的ゲマインシャフトといった要するに規模そのものもさほど大きくはなく、環境の全体を視野の内に修めることも十分に可能で、メンバーはそれぞれ互いを知悉し、加えて運命共同体的な意識ないし自負の強く共有された小世界の類いを挙げることができるかもしれない。「ギリシアのポリスはそれ自体が教育力であった」¹⁴⁾とイエーガーも指摘する古典ギリシア期のアテナイやスパルタ、あるいは規模を縮小して寮歌に名高いわが国の旧制高校の世界などは、こうした条件を一応は満たしていたのではあるまいか。この種の環境に身を置く時、われわれは、その中で営まれる生自体を介して知らず識らず、自己として体験されるアイデンティティの範囲をそうした環境の全体にまで及ぼしていくことが可能である。だが、それへの帰属意識ないし身内意識をわれわれの内に育くみあげる環境は今日、押し寄せる現代化のうねりの中で、構造的な解体の危機に瀕しているのではあるまいか。それゆえ、こうした環境の再建を新たな土俵で図ろうとする試みは、むろん一方において積極的に押し進められなければならない。だが、単にこれのみで十分というわけではない。この種の外的な条件の整備をいっそう効果あらしめる意味でも、他方において、アイデンティティの拡大を促す実質的・具体的なトレーニングの様式を当のメカニズムの究明と相俟って積極果敢に開発していく作業は、何としても欠かすことのできない今ひとつの必要条件であるからである。そして、外的な条件整備と内的な能力開発といった2柱のうち、今日の社会の動向を考えるならまず第1に着手すべきは、むしろ後者の方ではあるまいか。

内的な能力開発に焦点を絞る時、当然に考えられてよいのは、アイデンティティの拡大と縮小がわれわれに備わる生来の能力であるとともにわれわれの営む生活の質に大きく作用する基本要素であるとするなら、アイデンティティという言葉は用いなかったにせよ、こうした能力に着目してそのメカニズムを究明し当の能力の拡大を図る具体的なメソッドを見い出そうとする興味ないし関心は、はるかな昔から洋の東西を問わず、精神世界のパイオニアたちに共通して認められたのではなかったかということである。覚者の境位を得たシャカは、その境位から目にされる自然の風物を評して「山川草木悉有仏性」（山川草木ことごとくに仏性がある）と説き、神の子の自覚を携えたイエスは、この自覚から生じる他者へのあり方に触れて、「汝の敵を愛すべし」「裁くなかれ」「惜しみなく与えよ」¹⁵⁾と説いたと伝えられている。山川草木をも含んだ生きとし生けるもの・在りとし在るものはすべて仏の性を備えた自己と同等の存在であると映す平等智、他者と自己の間に何らの境界も見ず他者をまさに自己自身として扱う平等愛は、これを口にする当の本人のアイデンテ

ィティが山川草木や他者をも含んだ大いなる全体を完成に覆い尽すまでに拡大した結果でなければ、とうてい権威ある言葉として口にすることはかなわない。その意味では、シャカとイエスの教えはあるいは仏教あるいはキリスト教としてさまざまに伝えられてはいるものの、その核心にあるのは、自己として体験されるアイデンティティの範囲が極限にまで拡大を遂げるといかなる世界がそこに開けるか、またそうした拡大に向けてわれわれはいかなる道を歩めばよいかの直々の教示であったと言うこともできよう。

およそこうした観点から古来のオーソドックスな宗教に説かれるところを現代の専門用語に翻訳し、新たな枠組みを用いて内容の整理と浮き彫りに取り組む人物のひとりにトランスパーソナル心理学の代表的理論家K・ウィルバーがいる¹⁶⁾。ウィルバーは、自他がいまだ無意識的な融合の内にある個の確立以前の文字通り「プレパーソナル」なレベルから、自他の区分が鋭く意識される個の確立としての「パーソナル」なレベルを経て、自他の融合が意識的に達成される個の確立以後（あるいは以上）の「トランスパーソナル」なレベルへと続く意識発達の全行程を視野に修めた自らの「スペクトル心理学」を用いて、アイデンティティの拡大過程をかなり詳しく跡づけているからである。われわれのアイデンティティがその範囲を拡大し、「ペルソナ」的レベルから「エゴ」的レベルへ、「エゴ」的レベルから「ケンタウロス」的レベルへ、さらには自他の区分的ゆらぎを体験しつつ「トランスパーソナルな帯域群」へ、最後には「すべてのすべて」と同一規模にまで拡大を遂げる姿は、その著『無境界』に詳しい。そして、その中で報告される各レベルでの実感内容としての「大いなる自由感」「今への集中」「意味の確信」（以上は「ケンタウロス」での実感内容）、「客体のすべてに覚える親近感」「完全な主人性の確立」「自己の不死性の感得」（以上は「トランスパーソナルな帯域群」でのそれ）、「今とこのみの世界」（以上は「統一意識」でのそれ）等¹⁷⁾は、「山川草木悉有仏性」と語るシャカ、「汝の敵を愛せよ」と語るイエス、「心の欲する所に従えども矩を踰えず」と語る孔子がそれぞれ、そうした言葉を無理なく口にできる当の境位に備わっていないとみられる諸々の属性とみることができよう。こうした実感がまさに実感として内にある時、上の言葉は、その実感の素直な表明としておのずから口にされるであろうからである¹⁷⁾。

〈III〉 道徳教育への一提言

道徳的心情、道徳的判断力、道徳的態度等の総合に他ならないあの道徳性の涵養を目ざす道徳教育は、ところで、戦前の徳目主義への反発から生活主義の立場を採って、あくまでも習慣形成に訴える形で全体と関わらせて考え感じ行為する姿勢の醸成にこれまで努めてきたとあってよい。むろんこれもひとつの方法ではあるだろう。だが、習慣形成以上の哲学をもたぬ原理面での乏しさ、幅と深みに欠けるその人間把握等は果たして、その上にリアルで実り豊かな方法論を展開するに足る十分な土壌といえるか否か。今日の道徳教育ひいては教育一般が暗黙に前提する人間の基本イメージをウィルバーの言葉を借りて描

き出すなら、おそらく、「パーソナル」と「プレパーソナル」の局面からのみ構成され、あの「トランスパーソナル」な局面をほぼ完全に欠いた人間の姿が現われ出ることであろう。こうした人間把握は、内的な発達の上限をパーソナルな局面での「ケンタウロス」に定めざるを得ず、アイデンティティの拡大についても、その範囲を自/他の区分の内にとどめおかざるを得ない。当然の結果として、「ケンタウロス」を超え出た局面での発達が招来する自/他の区分的ゆらぎと解消を介したアイデンティティの全体に向けての拡大、つまりは個と全体の融合ないしは合一に他ならない「心の欲する所に従えども矩を踰えず」という道徳性の完成は、いうところの論理的要請として抽象的な形而上学的目標の次元にとどまらざるを得ないことになる。

ところで、人間把握からトランスパーソナルな局面が洩れ落ちる事態の根はきわめて深いといわねばならない。それは、一方では今日の高度機械社会を強力な後ろ盾に仰ぐ「人間＝生体機械」論を直接に反映するとともに、他方では、それを欠いた生活などおよそ考えも及ばないわれわれの言葉に内在する構造上のマジックを間接に反映してもいるからである。「人間＝生体機械」論については、その内容を改めて詳説するまでもあるまい。広く生活世界の各分野にオートメーション型機器の登場をみた結果、それらを行使するわれわれの内に知らず識らず形成される、用いる当の本人も基本的にはこの種のオートメーション型機器と同様各種のパーツから組み立てられた部分的全体に他ならず、そうしたパーツの摩滅や解体に伴ってその機能を停止し無に帰する、精密無比な物的装置以上のものではありえないといった人間把握がそれである。この種の人間把握は、機械そのものがますます自動化の度を加え生体の機能をコピーしていっそう生体化を進めるつれ、今以上に主役の座を占めることであろう。だが、生体機械に類比される人間には、化学的な生理作用と結びついた「プレパーソナル」な局面やあるいはせいぜい「パーソナル」な局面までは存在を是認されるにしても、精神性ないし意識性のきわめて濃い「トランスパーソナル」な局面は、自己の間尺を超え出た文字通りの「論外」として等閑に附されざるを得ないのである。

では、われわれの用いる言語に内在する構造上のマジックとは何か。他でもない、およそ文章を構成し言葉を口にするにあたり何としても用いずにはすまない主語－述語の関係様式であり、これと対応した主体－客体（あるいは自/他）の区分様式である。たとえば、眼前に広がる雄大な海原を目にして覚える感動を表明して、われわれは、「私は雄大な海原を見て強く感動している」と語りかつ書き記す。この場合、現にあるのは感動という形での体験そのものであり、見て感動する「私」と見られて感動される「雄大な海原」といった主体－客体の区分様式はいまだ認められないにもかかわらず、いざ表現の段になると途端に主語－述語の関係様式が適用され、見て感動する「私」は見られて感動される「雄大な海原」から区分されて、そこにはじめて言葉ないし文としての表現が可能となる。痛さの体験は言葉に表わされて「痛い」となり、くやしきの体験は、言葉に表わされて「くや

しい」となる。「痛い」あるいは「くやしい」といった述語の主語は、省略されてはいるもののむろん「私」という形で確在する。このように、言葉が言葉としての成立をみているところでは、例外なく主語－述語の関係様式が認められる。主語－述語の関係様式は、言葉の構造そのものに組み込まれてあるからである。こうした言葉を用いて考えかつ表現するわれわれの内に知らず識らず、述語に対応する主語の独立存在性が、そしてまたこの主語に相当する形の客体からはっきりと区分された主体の存在が、確かな事実として常識化されてくるのはまことに自然な成りゆきでもある。だが、ここにみる主体－客体の区分様式こそは、あの「トランスパーソナル」な局面と相容れる点の最も少ないものなのである¹⁸⁾。

こうして、意識のトランスパーソナルな局面は今日、局面としての市民権を確保するのがきわめて困難な状況に置かれているということが出来る。当然の結果としてアイデンティティの拡大も、トランスパーソナルな局面を差し引いた範囲内で構想されざるを得ず、「すべてのすべて」に向けての拡大などおよそ具体的な到達目標として掲げられるべくもない。「具体的な到達目標」とみなされぬ以上、むろん、そこに到る効果的な方途を求めてヨーガや禅といった伝統的な意識開発の諸様式を吟味し比較し改良するパイオニア的な試みは生まれるべくもない。こうした事情を考えるなら、今日の道徳教育は、今ある状況を打開してさらに一步を進める意味でも、何はともあれまず第1に、自らの人間把握に吟味のメスを入れてトランスパーソナルな局面を欠いたその不全性ないし部分性に、それゆえまた当の人間把握のオンリー・ワン (only one) 性ならぬワン・オブ・ゼム (one of them) 性にとにかくも目覚めるところから出発しなければならないであろう。トランスパーソナル心理学——とりわけウィルバーの「スペクトル心理学」——は、われわれがその中に自らを映し出すことによって、自己の人間把握の不全性ないし部分性を改めて問い直さざるを得ない強力な鏡としてすぐれた規範性を有しているのではあるまいか。道徳教育が孔子のいう「心の欲する所に従えども矩を踰えず」の境位を究極のゴールに仰ぐ以上、そしてこのゴールが「すべてのすべて」に向けてのアイデンティティの拡大と軌を一にする以上、トランスパーソナル心理学の知見が道徳教育に与えるインパクトはきわめて大きいと言わねばならない。われわれは、このインパクトを正しく受けとめ、その生産性を豊かに展開していく課題を負わされているのではあるまいか。

参考文献

- 1) 「生涯教育の人間形成論的再考——ラングラン、フォール、答申を吟味して——」(岡山理科大学紀要、第19号B、1984年)の67-70頁を参照のこと。
- 2) Have型社会の力と哲学、Be型社会の力と哲学については、E. Fromm, TO HAVE OR TO BE?, A Bantam New Book, 1982 (邦訳:佐野哲郎『生きるということ』紀伊國屋書店、1982年)を参照のこと。
- 3) Aristoteles, Politica, III, 6.
- 4) 『7仏通戒偈』のこの言葉はまた、「もろもろの悪を為すなかれ、いろいろな善は努めて行なえ、みず

- からを浄らかにするべく努力せよ、仏教の諸派・諸説にいろいろとあるがつつまるところは以上だ」と訳すこともできる。いずれにせよ意味的に大差はない。
- 5) マタイ福音書、第5章44(「敵を愛し迫害する者のために祈れ」)あるいはルカ福音書、第6章27(「敵を愛し憎む者に親切にせよ」)。
 - 6) マタイ福音書、第7章12(「何事でも人びとからしてほしいと望むことは、人びとにもその通りにせよ」)あるいはルカ福音書、第6章31(「人びとにしてほしいとあなたがたの望むことを、人びとにもその通りにせよ」)。
 - 7) 『論語』述而篇20にみられる原文の「怪」「力」「乱」「神」はそれぞれ、「常」「徳」「治」「人」に対応する。道徳において論じられるべきは「怪・力・乱・神」ではなく「常・徳・治・人」、つまりは現実的・具体的・人間的な事柄であるというのが孔子の基本姿勢であった。
 - 8) 『勅語』の渙発は明治23年10月30日であり参議院での失効決議は昭和23年6月19日であるが、実質的な失効を昭和20年8月15日の終戦時に定めると、『勅語』体制の期間はほぼ55年となる。
 - 9) たとえば国際化社会への対応、情報化社会への対応、人生80年型社会への対応など。
 - 10) 『第1次答申』第1部・第3節。
 - 11) 「道徳の時間においては、……生徒の道徳的判断力を高め、道徳的心情を豊かにし、道徳的態度と実践意欲の向上を図ることによって……」と『中学校学習指導要領』(昭52年)第3章「道徳」第1「目標」には記されている(『小学校学習指導要領』「道徳」第1「目標」もほぼ同じ)。
 - 12) 「快適な生を望む者は、自分から進んで放縦に生きることはありえない。すべて放縦な人は心ならずも放縦なのだ」(『法律』734B:傍点筆者)に見られるように、「自発的」「故意」「みずから進んで」を意味する *ἐκῶν* は、論点を鮮明にする効果を狙って「意に反して」「心ならずも」「しぶしぶ」を意味する *ἄκῶν* との対句の形で、プラトンの作品中にかなりひんばんに登場する。
 - 13) 一般には「自我同一性」あるいは「自己同一性」と訳されるこのアイデンティティ (Identity) は、かなり多義的で包括的な概念である。エリクソンによれば、その語源は「われわれユダヤ人としての内的同一性 (innere Identität) を共にしあう者は……」というフロイトの書簡中の言葉にあるという。この「内的同一性」は「内面的に同じ構造をもった者の心安さ」とも説明され、さらに具体的には「自らの属しているユダヤ民族の独自の歴史の中でつちかわれた独自の価値——宗教的・国家的偏見からの自由さと知性の尊重——と、その民族内の各個人の内的な連帯感」としても説明されている。フロイトの体験したこうしたユダヤの同一性こそは、アイデンティティ概念の原イメージに他ならなかった(cf. 小此木啓吾『人類の知的遺産・フロイト』講談社、昭53、369—372頁)。アイデンティティはこうして、外的あるいは内的な諸条件の目まぐるしく変転する中で変わることなく保持される、“わたしはわたしなのだ”という一貫した自己意識あるいは自己同一性の実感の意味で主として用いられている。こうした実感としてのアイデンティティは、当の同一性を保持する自己の側に力点を置いて用いられる場合には、セルフ (Self) の意味での自己とほぼ同じ意味合いをもつことも少なくない。セルフの場合にはしかし、客体に対応する主体としてのニュアンスが強いのに対し、アイデンティティの場合には、時に応じ状況に応じて拡大と縮小をくり返す自己として体験される範囲そのもの(もしくはそうした範囲としての自己)という意味も少なからず含まれているのではあるまいか。この小論でアイデンティティという言葉を用いる時、そこにはおよそこうした含意のあることを指摘しておきたい。
 - 14) W. Jaeger (trans. by G. Highet), PAIDEIA, Oxford University Press, 1943, vol. II, p. 400 (あるいは vol. I, pp. 77, 105f., 321等)。
 - 15) ルカ福音書、第6章27, 37, 38。
 - 16) ウィルバーの「スペクトル心理学」については、その著『The Spectrum of Consciousness』(邦訳:『意識のスペクトル』(1)(2), 春秋社, 昭60)『The Atman Project』(邦訳:『アートマン・プロジェクト』春秋社, 昭61)『No Boundary』(邦訳:『無境界』平河出版社, 1986年)を参照のこと。そこにみられるトランスパーソナルな局面(とりわけ究極の「統一意識」のレベル)の記述はほぼすべて、「古来のオーソドックスな宗教に説かれるところを現代の専門用語に翻訳し、新たな枠組みを用いて内容の整理と浮き彫りに取り組」んだ具体例とみることができる。

- 17) 「生涯教育再考——〈Be〉の概念を吟味して——」(岡山理科大学紀要, 第23号B, 1988年)の164—166頁を参照のこと。
- 18) 主語—述語(あるいは名詞—形容詞)の関係様式を用いざるを得ない言葉の構造的特徴が自然科学的な見方・考え方にどのようなサポートを与えているかに触れたものとしては, たとえば藤沢令夫『ギリシア哲学と現代』岩波新書, 1980年, 77—95頁および藤沢令夫『イデアと世界』岩波書店, 1980年, 30—36頁等がある。そこでは, 近代自然科学に特徴的な没価値型の原子論的世界像が, 主語—述語の関係様式と実体—属性のアリストテレス的カテゴリーの自然な結びつきの上にかに強い日常的な基盤を有しているかが詳述されている。

Some Consideration to the Moral Education

—— From the stand-point of
Transpersonal Psychology ——

Yoshihiko MURASHIMA

Faculty of Liberal Arts and Science,

Okayama University of Science

(Received September 30, 1988)

This paper is composed of three parts. First, I tried to investigate the morality itself, touching some topics like the difference/resemblance of morality and religion, the central core of morality, and the middle/final goal of morality (or the necessary/sufficient condition of it).

Second, I tried to cast the spot-light on the above problems from the viewpoint of Identity, and find out the contact-point between them and those concerning about the enlargement of Identity.

Third, I tried to give some advices to the way of tomorrow's moral education.