

純粹意識と人間形成

—教育学的見方を超えて—

中川 吉晴 同志社大学社会学部*

Pure Awareness and Human Development:
Beyond Pedagogical Perspective

NAKAGAWA Yoshiharu

はじめに

本考察では、教育学的思考にかかわる基本的な枠組みを問題にし、さらに、既存の枠組みを超え出る視点を考察することとする。すなわち、教育学的思考の限界を明らかにし、それとは異なる見方の可能性について検討する。

たしかに教育学は、これまで広範な発展をとげ、豊かな様相を呈しているが、それ自体が暗黙の前提とも言うべき思考の枠組みによって規定されており、その意味では依然として狭い視野にとらわれている。教育学の内部にあっては個別現象の分析や研究に焦点が向けられるため、教育学全体を覆う思考様式は自明な前提として個別テーマの背後に隠されており、それがあえて問われることはほとんどない。しかし、その場合、教育学は人間の現実の半面のみを扱っているものであり、その意味で限定された視野しかもっていない。

これから進めていく考察は、通常のエドゥアール・シュペッター、アドヴァイタ・ヴェーダーンタ、ゾクチェン)に依拠しながら行なう。教育学の議論として、その

ような異質な資料をとりあげることの妥当性については議論の余地があるであろうが、今日、教育学という巨大な容器のなかで細分化や洗練化の作業が主流となっていること自体が、教育学の危機を招いていると考えられる。この場合の危機というのは、教育が人間の可能性を、教育学的思考に合わせた特定の方向に条件づけ、結果的に人間の可能性を損なっているということである。教育が人間の可能性を開くというのであれば、それは、それが前提としている見方から離れて、可能性そのものに目を向けなくてはならない。それゆえ本考察では、そのような可能性を示していると思われる資料をとりあげることにした。

1 教育学的思考の本質

教育学的思考とは、どのようなものであろうか。それは端的に言えば、人間の生を「人間形成」の視点から見るということである。人間形成とは、人間が成長し、発達していくという、生の動的な過程を意味している。したがって、教育の活動や実践は、人間形成を何らかのかたちで意図的、無意図的に援助し導くものとされる。たとえば、よく知られているように、ルソーの教育論『エミール』は人間の発達段階に即して描かれており、またジョン・デューイは『民主

* yonakaga@mail.doshisha.ac.jp

主義と教育』のなかで、教育を成長そのものと
同定した。

人間の成長や発達については、思弁的議論から
科学的研究（発達心理学や人格心理学などの
知見）にいたるまで多種多様な見解が提出され
ている。また多くの場合、成長や成達は、階層
的、段階的にとらえられている。たとえば、ピ
アジェによる知能の発達論、コールバークによ
る道徳性の発達論、エリクソンのライフサイク
ル論、マズローの欲求階層論、さらに、シュタ
イナーの人智学における七年周期発達論、ウイ
ルバーのアートマン・プロジェクト論など、さ
まざまなものがある。

教育学のなかでは、成長や発達に加え、関連
分野の議論を引きながら、しばしば、開花、成熟、
自己実現、進化、変容などが語られる。たと
えば、成熟（オルポート）、自己実現（マズロー、
ロジャーズなど）、生成（オルポートなど）、プ
ロセス（ホワイトヘッド）、個性化（ユング）、
進化（ド・シャルダン、ベリーなど）、自己組
織化（ヤンツ）といった概念を援用して、奥行
きのある議論が展開される。これらの概念で意
味されていることは、それぞれ意味深長である
が、それらすべてに共通しているのは、人間の
生を動的な形成の視点から見ることである。
このように人間形成という視点は、教育学を
教育学たらしめる固有な視点だと言えるであ
らう。

人間の生を人間形成の視点から見るとい
うのは、生の諸現象に内在している人間形成
的意味を明らかにするということである。それ
は生のさまざまな局面に人間形成という視点
を導入することによって、生の教育学化を果
たすことになる。さしあたり教育や教育学に
かわりのないように見える現象であっても、
それを人間形成というコンテクストに流し込
んで見ていくのである。こうして教育学の扱
う範囲は拡大することになる。たとえば、現
代ドイツの教育哲学

者ボルノー（1977）が提唱した個別現象の
人間学的考察法は、そのような側面をふくんで
いる。それは本来、個別現象が生全体に対
してもつ意味を解明する方法であるが、その
ようにして明らかにされた人間学的意味は同
時に、形成されるべき教育課題としても提
示されるものであり、それゆえ個別現象の
人間形成論的局面が引き出される。

人間形成の視点は、人間の生を動的な
変化の相のもとで見えていくものである。
もちろんこれは、教育学固有の優れた視
点として認められるが、ここで指摘したい
のは、人間の生を変化の相において見ると
いうことが、決して柔軟な見方だというこ
とではなく、そのように見ること自体が
ひとつの固定した見方になっているとい
うことである。つまり、教育はもっぱら
成長や発達や、生成や成熟に目を向け、
そのような変化の相から人間を見ている
が、それはむしろ視野の限定としてとら
えられる。このように、それとは知らな
いうちに特定の見方や思考様式へのとら
われが起こっているのである。教育学に
従事する専門家や教育者は、どのような
現象に対しても、そこから発達や成長や
学習といった意味合いを読みとろうとす
る。これはむしろ当然なことであり、重
要な知的貢献である。しかし、一歩引
いてみれば、そのような思考様式が
ひとつの限定であることは、容易にわか
るであらう。

変化するのは人間だけではない。世の中
にあるすべてのものが変化している。た
えず変化する世界のなかで、個々の人間
もまた変化する。本考察では、変化に
着目し、生の変化をとらえようとする
教育学的見方を「世界内」の視点と呼
んでおきたい。それは、変化する世界
のなかで、その内側から、人間の変
化する姿を見ているからである。教育
学は世界内の立場に立って、人間と
世界の変化をとらえる営みを展開して
きたのである。

この世界にあっては、あらゆるものが生まれては滅し、来ては去り、何も永続するものはなく、たえず変化している。あらゆるものが一時的な現象として存在するにすぎない。人間もまた同様である。人間の身体はもとより、感情や思考もたえず変化のなかにある。教育学は、成長や発達という名のもとで、そうした変化の法則性を見いだそうとしてきた。

ところで、仏教では、こうした変化する相をとらえて「無常」ということが言われる。無常の世界（此岸＝世界内の現実）は、変化の世界、サンサーラ（生死、輪廻）の世界である。これに対し、仏教ではニルヴァーナ（涅槃）ということが言われる。生死輪廻を離れた涅槃——それは変化のない世界である。つまり、ニルヴァーナは世界内の視点を超えているのである。このようにサンサーラとニルヴァーナを対にして考えると、教育的思考がサンサーラにのみ向けられていることがわかる。したがって、ここで問いたいのは、もう半面の、ニルヴァーナの視点から見ることの可能性である。

2 世界外の視点

(1) 世界外の現実と純粹意識

世界内の立場から生の変化について語ることは、現実の半面しかとらえていない。これに対し、神秘思想はしばしば、世界内で変化する生ではなく、それとはまったく次元を異にする、世界そのものを超出した現実について語っている。そこでは、何も変化しない、普遍的で絶対的な相が語られる。しかし、人間形成を主たる関心事とする教育学は、そうした面にふれることがない。つまり、両者は決して相性よく並び立つようなものではなく、むしろ著しい対称をなしている。教育学の言説は、変化しない絶対相をとらえることはなく、他方で、絶対相につ

いての語りは、変化する局面に着目することはない。神秘思想においては、変化する局面は真に存在するものではなく、あらわれや幻想とみなされる。このように両者はまったく対称的な見方を示すのである。

こうした変化しない絶対相への着目を、ここでは「世界外」（出世間）の視点と呼んでおきたい。この視点では、変化する世界（世間）のなかからではなく、そうした世界を超え出たところで現実を見るからである。ただし、この呼び方自体は、あくまでも世界内の立場から、そうした見方をとらえた相対的な呼び方にすぎない。世界外の絶対的視点では、それに対するいかなる外部も存在しない。実際には、世界外として括られる特定の領域があるわけではない。

また、本考察では、そうした世界外の現実を「純粹意識」ないし「純粹な気づき」（pure awareness）と呼んでおきたい。それが物質的現実ではなく、意識そのものであり、その意識が個々の意識内容に限定されておらず、純粹なので、純粹意識（気づき）と呼んでおく。世界外の純粹意識は、すでにいつでもあるものであり、生じて滅するものではなく（不生不滅）、変化することなく（不変）、限りがない（無限）。これに対して、私たちの通常の日常意識は、分節化され、個々の意識内容に同一化し、さらにその内容を対象化してとらえている。こうしてさまざまな対象からなる日常的現実がつくりだされる。

以下の考察のなかで注目していくのは、禅思想、アドヴァイタ・ヴェーダーンタ（不二元論）、チベット仏教のヅクチェンであるが、これらは総じて世界外の純粹意識のことを語っている。なお以下の考察は、すでに述べたような問題意識のもとで進めていくので、これらの思想に関する個別の専門的な議論に踏み込むものではないことを、あらかじめおことわりしておく。

(2) 禅思想における「心」

禅では、世界外の純粹意識として「心」について語られる。たとえば、黄檗希運のいう「一心」は、この意味での純粹意識にほかならない。『伝心法要』のなかでは、以下のように述べられている。

あらゆる仏と、一切の人間とは、ただこの一心にほかならぬ。そのほかのなんらかのものは全くない。この心というものは、初めなき永劫の昔よりこのかた、生じることもなく、滅ぶこともなく、形体もなければ、相貌もなく、有るとも無いとも粹づけできず、新しいとも古いとも定められず、長くもなく短くもなく、大きくもなく小さくもなく、どのような計量と表現のしかたをも越えてあり、どのような跡づけかたと相対的な接近法からも遠く離れてあり、つまりは、そのものそのまがそれであって、それについての思念が働いたとたんに的をはずすことになる。それはちょうど涯もなく測りようもない虚空のようなものだ。ほかでもないこの心こそが実は仏にほかならぬ。仏と人間とは、だからなら異なるところはないのだ。(入矢、1969、p.8)

ここでいう「一心」は普遍的で本質的な純粹意識をあらわしているが、それは生まれることも滅することもなく、変化することのないものであり、どのような限定をも超えて純粹であり、測ることのできない、限りない、虚空のようなものとされている。黄檗はこれを「本源清浄の心」(p. 22)と呼ぶ。本源にある純粹意識ということである。

このような心は個人のなかに内在しているのではなく、個人を超えており、むしろ反対に、限りない心のなかに個人が存在している。心は、

人の生死にかかわりなく存在する。黄檗によれば「ただ本源の真心のみは姿かたちをもたず、去ることも来ることもなく、わが身が生まれた時にそのもの自体が宿り来たったのでもなく、わが命果てる時にそのもの自体が離れ去るのでもない」(p. 41)。つまり、心は、個人を構成している要素ではない。それは感情や思考ではなく、自我や人格でもない。

このような心は、人間にのみ存在するのではない。『伝心法要』のなかでは、こう述べられる。

ほかならぬこの本源清浄の心こそは、生きとし生けるものや、もろもろの仏たち、さては山河大地や、相あるもの相なきものの一切とともに十方世界にあまねく、すべて平等であって、彼我の差別の相はない。この本源清浄の心は、つねに完全な輝きに満ちて、あまねく一切を照らす。(p. 22)

心は人間に限定されず、あらゆる存在を貫いて顕現している。このトランスパーソナルな心を自覚すると自他の区別は消え去り、すべては心のうちで生じ、心そのものとなる。黄檗の弟子にあたる臨済は「法とは心である。心は形なくして十方世界を貫き、目の前に生き生きとはたらいっている」(入矢、1991、p. 48)と述べている。

したがって、必要なことのすべては、すでにここにある心に気づき、それに目覚めることである。言いかえれば、人間はそもそも仏なのであり、段階的な形成過程をへた結果として「仏になる」(心を形成する)のではない。ところが、人は自分の外に仏を求め、それを修行によって獲得しようとする。黄檗はつぎのように述べる。

このように世の修行者たちは、おのが本心を見失って、それが仏であることを悟らず、そのためおのれの外に仏を求めて、修

行に努めはげみ、一段一段と目標めざして、永劫の求道の旅をつづけるが、しかし永久に道を成ずることはない。そんなことよりも、いま即時に無心になることだ。……その成道の証見は、おのが本心仏（本来心＝本来仏）を証見することにほかならぬ。永劫に積みかさねた修行は、すべて空しい努力にすぎぬ。（入矢、1969、p. 23）

純粹意識そのものはすでに完全に存在しているのであり、修行によって新たに形成されたり獲得されたりする何かではない。大切なのは、いまここで、その失われていない心を証見することである。臨済はつぎのように言う。

このごろの修行者たちが駄目なのは、その病因はどこにあるか。病因は自らを信じきれぬ点にあるのだ。もし自らを信じきれぬと、あたふたとあらゆる現象についてまわり、すべての外的条件に翻弄されて自由になれない。もし君たちが外に向って求めまわる心を断ち切ることができたなら、そのまま祖仏と同じである。君たち、その祖仏に会いたいと思うか。今わしの前でこの説法を聴いている君たちこそがそれだ。君たちはこれを信じきれないために、外に向って求める。（入矢、1991、p. 35）

純粹意識はすでに全き姿でここにあり、そこに何も不足しているものはない。臨済はくり返し、何も不足しているものはないということを強調する。「君たちにはちゃんとひとりの主人公がある。このうえ何を求めようというのだ」（p. 44）。したがって、何らかの不足感にもとづいて求めようとする動きは、「頭の上にもう一つ頭を載っけよう」（p. 100）とするに等しく、根本的にまちがっている。それゆえ、臨済は「なにごともしない人こそが高貴の人だ。絶対に計

らいをしてはならぬ。ただあるがままであればよい」（p. 47）と述べる。純粹意識に対して何か計らいができるわけではなく、ただあるがままに純粹意識であるよりほかはない。

心とは、達成して得るべき何かではない。心を到達目標として設定してしまえば、そのような思考そのものが心を遠ざけ、隔たりを生みだし、心を覆い隠してしまう。しかし、これは通常の意識の働き方である。したがって、必要なのは、通常の意識を止めることであり、それは無心ということである。

無心としての心が純粹意識であり、無心と対比される通常の意識は、妄心である。通常の意識（妄心）は、私たちの日常的現実（意味的世界）をつくりだす意味分節化（分別）の主体として働いている。分別する意識が、世界内の諸対象を分節化しつつ現出せしめ、対象的現実の世界を生みだし、さらに自己をそのなかに位置づけ、自己自身をも対象化し、実体化する。このような意識の働き自体が迷妄としてとらえられる。無心ということは、このような対象創出の働きがないということである。そのため、無心では純粹意識だけが存在することになる。

純粹意識が目覚めるとき、日常の行為はどのようなのであろうか。実際のところ表面的には大きく変わることはないかもしれないが、その体験的なリアリティは根底から異なっている。黄檗は「一日じゅう飯を食っていても、一粒の飯粒も噛むことなく、一日じゅう歩いても、一片の土も踏むことがない」（入矢、1969、p. 91）と述べている。行為そのものは途切れなく、つぎつぎに発生しても、純粹意識においては行為主体（自我）は存在しないので、何かを為すということはない。黄檗によれば「一日じゅう一切の事から離れずにいながら、しかも一切の境に惑わされることがない」（p. 91）のである。

純粹意識としての心が覚醒すれば、すべてのものが心にほかならず、あらゆる生起する現象

が純粹意識のあらわれとなる。どの現象も世界外の純粹意識から離れてあるのではなく、それとひとつになっている。黄檗によれば「山河も大地も、日月も星辰も、すべて君の心の外にあるのではない。三千世界はすべて君という自己にほかならぬ。そのほかにはどこにもくぐくぐしいものはなく、心の外に法はないのだ」(p. 122)。世界内に存在するあらゆるものが、じつは世界外の意識のなかで生じるあらわれにほかならない。このように認識するとき、世界内の諸事象は透明になり、そのままで究極の存在となる。

日本の禪者からも一例をあげておくと、江戸時代に生きた盤珪は「不生」ということで純粹意識のことを述べている。盤珪によると、純粹意識、すなわち仏心は不生にして靈明なものにほかならない。

さて、皆の衆へいひまするは、親の産み付けてたもつたは、仏心一つでござる。余の物は、一つも産み付けはさしやりませぬ。その親の産み付けてたもつた仏心は、不生にして靈明なものでござって、不生で一切の事が調ひまする。(玉城、1982、p. 66)

盤珪にとっては、不生こそが人間存在の根源である。「不生なが一切の本、不生なが一切の始めでござる。不生より一切の本といふものなく、不生より一切の始めといふものもござらぬ故に、不生なれば、諸仏の本で居るといふものでござる」(p. 68)。不生という言葉は、仏心が世界外の不変の存在であることを示している。盤珪は、不生と言うだけで、あえて不滅について語る必要を認めない。

ところで、不生にして居ますれば、最早、不滅といふもむだ事でござるによつて、身共は、不生というて、不滅とは申しませ

ぬ。生ぜぬ物の滅するといふは無きことにて、不生なれば、不滅なものとは、云はいつでも知れたこととござる。(p. 68)

このように仏心は不生であり、一切の本にあり、誰にでもある。この仏心に目覚めることで人は悟る。盤珪は「その不生にして靈明なる仏心に極まつたと決定して、直に不生の仏心のままで居る人は、今生より未来永劫の、活如来でござるわいの」(p. 66)と述べている。

最後に、可藤豊文(2004)は、純粹意識の意味での心について議論するなかで、「心の教育」について以下のように述べている。

心の教育という場合、ここ〔心の真実の相〕まで視野に入れて心を理解する必要がある。一面的、表層的に心を理解して、心の教育がただ妄心(分別心)の教育に終始するならば、本当の意味で心の教育とはならない。本来、心の教育は、妄心から真心へ、心から心性へ、心から心の本源(心源)へと辿るものでなければならぬが、そうになると、もうわれわれが心の教育ということと理解している範疇を遙かに超え、文字通り宗教の領域に入ってくる。(p. 180)

ここでいみじくも述べられているように、心を妄心(心生滅)ではなく、不生不滅の真心(心真如)ととらえる「心の教育」は、世界内の教育を超え出ていくものとなる。

(3) アドヴァイタ・ヴェーダーンタにおける真我

アドヴァイタ・ヴェーダーンタ(不二元論)の伝統からは、アシュターヴァクラ、シュリ・シャンカラ、ラマナ・マハルシ、ニサルガダッタ・マハラジをとりあげてみたい。

インドでは、アシュターヴァクラ(からだに

八つの曲がった部分をもつ人という意味)は伝説の聖者とされているが、その名を冠した聖典『アシュターヴァクラ・ギター』では、存在の本質が「純粹意識」(純粹な気づき)であることがくり返し述べられ、それが世界外にあることも示される。

私は世界のなかにはいない
世界は私のなかにはない。
私は純粹である
私は限りがない。
執着から自由になり
欲望から自由になり
静かである。
それでも私はある。
なんと素晴らしいことか！
私は気づきそのものである。(Byrom, 1990, pp. 20-21)

純粹な気づきにおいては、変化は存在しない。

あなたはすみきった気づきの空間
純粹で、静か
そこには誕生もなく
活動もなく
「私」もない。
あなたは一にして同一のもの
変化することも、死ぬこともありえない。
(Byrom, 1990, p. 39)

ニサルガダッタ・マハラジは34歳で師につき、37歳で真我の実現にいたったというが、彼の問答集『私はそれである』は、現代におけるアドヴァイタ・ヴェーダーンタの聖典である。マハラジにおいても、真我は「気づき」であり、純粹な気づきが存在の本質である。日常意識は存在の表層次元であり、それは生滅を免れないが、気づきは、生じることも滅することもない

根本的な実在である。

気づきは根源的である。それは原初の状態であり、始まりなく終わりなく、原因がなく、支えがなく、部分をもたず、変化もない。〔これに対し〕意識はふれられるものであり、表層へ映しだされたものであり、二元的な状態である。気づきなしに意識はありえない。しかし、深い眠りにあるときのように、意識がなくても気づきは存在しうる。気づきは絶対的であり、意識はその内容において相対的である。意識はいつも何かに対する意識である。意識は部分的であり、変化するが、気づきは完全にして不変、静かで、沈黙している。そして、それはあらゆる経験の共通の母体である。
(Maharaj, 1982, p. 29)

唯一存在するのは純粹な気づきだけであり、そのなかでは、世界は存在しない。『アシュターヴァクラ・ギター』では、こう述べられる。

あなたは純粹な気づきである。
世界はひとつの幻想である。
それ以上ものものではない。
これを完全に理解すれば
欲望は消え去る。
あなたは平安を見いだす。
なぜなら、本当に
何も存在しないのだから。(Byrom, 1990, p. 40)

気づきのなかで、世界が幻のごとく現れては消えていく。「あなたは果てしない海である。/ そのなかで、すべての世界は、波のように/ 自然に立ち現れては消えていく」(p. 38)。

この点について、ニサルガダッタ・マハラジは「私は、純粹な気づきの大海であり、普遍的

な意識の表層に、現象的世界の無数の波が、始まりも終わりもなく立ち現われては消えゆくを見た」(Maharaj, 1982, p. 30)と述べている。マハラジは、あなたは誰なのかという問いに対して、以下のように答えている。

あなたにとって、私は個人に見えるかもしれないが、あなたの使う言葉の意味での、個人ではない。私はそのなかですべてが生起する無限な意識の大海である。私はまた、すべての実存と認識を超えていて、存在の純粹な至福である。私から分離していると感じられるものは何もない。それゆえ私はすべてである。私はいかなるものでもなく、したがって、無である。(p. 222)

真の自己(アートマン)は純粹意識そのものであり、現象的世界をすべて超える実在である。「すべては気づきのなかに存在している。そして気づきは死ぬこともなければ、生まれ変わることもない。それは不変のリアリティそのものである」(p. 262)と、マハラジは言う。気づきのなかですべてのことが起こるのであり、気づきそのものには始まりも終わりもない。真に存在するのは純粹意識であり、現象的世界は「無知」によって立ち現れる。ここでいう無知とは、根源的な純粹意識を忘却し、対象を分節化して現出せしめ、それを現実的存在とみなす日常的意識の働きを意味している。アドヴァイタの教えでは、無知によって生じる現象から離れて、純粹意識としての真我を知ることが真の課題となる。

アドヴァイタ・ヴェーダーンタを代表する哲人シュリ・シャンカラは、ブラフマン(宇宙の本質)とアートマン(真我)とが同一であることを説く。『ウパデーシャ・サーハスリー』のなかでは、以下のように述べられている。

見(=純粹精神)を本性とし、虚空のようであり、つねに輝き、不生であり、唯一者であり、不滅であり、無垢であり、一切に遍満し、不二である最高者〔ブラフマン〕——それこそ私であり、つねに解脱している、オーム。(シャンカラ、1988、p. 37)

このようにブラフマンとアートマンは、不生不滅、常住不変であり、一切に遍満し、無垢で汚れない、と言われる。これは世界外の純粹意識の特徴である。さらに、シャンカラのいう「見」(純粹精神)は、純粹な気づきそのものを意味する。

私は清浄な見であり、本性上不変である。本来私には、いかなる対象も存在しない。私は、前も横も、上も下も、あらゆる方角にも充満する無限者であり、不生であり、自分自身に安住している。(p. 37)

宮元啓一は『ウパデーシャ・サーハスリー』の解説のなかで、「見」を認識ととらえ、自己(アートマン)は認識主体であり、認識そのものであるという。そして、こうした自己が「世界外存在」であると明確に指摘する。「認識主体=認識=気づき=自己は、世界外存在であり、見るものであって、他のいかなるものからも見られないことがない」(宮元、2008、p. 167)。世界外存在としての自己こそが真の存在であり、一方、世界は無明(無知)によって生じる幻影である。宮元は「自己という認識主体は世界外存在です。そして、その認識対象である世界とはいえば、シャンカラによれば虚妄、幻影にすぎないのです」(p. 143)と述べる。

この点について、シャンカラ(1988)は「一切のものは無明から生じる。それゆえに、この世界は非存在である」(p. 108)と述べている。無明とは、断片的性質をブラフマン(アートマ

ン)に付託し(上重ねし)、その断片的性質を
実在そのものと誤認することである。このよう
にして現象的世界が現出するが、それは私たち
の通常の認識にはかならない。しかし、世界外
の見方では、真の実在はブラフマンであるため、
こうして生じる世界は虚妄で、非存在である。

インドにおける20世紀最高の聖者と称される
ラマナ・マハルシは、17歳のとき、彼のいわゆる
「死の体験」のなかで真我の実現にいたり、その後、
南インドの聖地アルナーチャラ山に移ってからは、
生涯その地を離れることなく、彼のまわりに集まる
人たちに教を説いた。

ラマナ・マハルシは「真我探究」(ヴィチャラ)
を説く。それは「私は誰か」を問い、「私」を構成
するあらゆる要素がすべて真我には「あらず、
あらず」(ネーティ、ネーティ)と否定していく道
である。この否定の道は、すでに古代ウパニシャ
ットの哲人ヤーージュニャヴァルキヤによって示さ
れていたものであり、シャンカラによっても踏襲
されている。アートマンは「〇〇にあらず」とい
うように、否定的にしか捉えられないのである。
私たちがふだん「私」だと思っているものは、
自分の特徴づける何らかの部分要素であり、
それゆえ「私は〇〇だ」と同一化できるものは
すべて、「〇〇は私(真我)ではない」として否定
される。ラマナ・マハルシの有名な小論『私と
は誰か』のなかでは、すべての自己同一化を否
定し取り去ったあとに残るのは「気づき」(Aware
ness)である、と語られている(Maharshi, 2009,
p. 37)。

真我探究の作業では、意識の中心を目撃者
において、自己およびそれと相関する世界を
観察する。目撃者の視点から見られるのは、
通常の自己存在のすべてである。言いかえ
ると、それは「私」と結びつくあらゆる
想念を見るということである。ラマナ・マ
ハルシによれば、精神(マインド)の本体は
想念であり、精神が身体を「私」

と同定することによって、「私」にかかわる
自我想念が生まれ、それに呼応して「世界」
にかかわる想念が生まれる。それゆえ、
想念を離れて「私」も「世界」もあるわけ
ではない。「私」や「世界」が存在する
とき、真我は隠されたままである。この
点について、ラマナ・マハルシは以下の
ように述べる。

精神が真我から外に出るとき、世界は
現れる。それゆえ、世界が(実在として)
現れるとき、真我は現れない。真我が
現れる(輝き出す)とき、世界は現
れない。人がたえず精神の本性を
探究しつづけると、精神は真我を
あとに残して尽き果てるだろう。
(Maharshi, 2009, p. 38)

目撃者にとどまり、見ることが、
想念としての自己と世界を解消し、
純粋な気づきとしての真我の自覚
につながる。ラマナ・マハルシ
はこう述べる。

あなたは気づきである。気づきとは、
あなたのもうひとつの名前である。
あなたが気づきなことから、それ
を得たり、育んだりする必要は
ない。あなたがしなければなら
ないことは、真我ではない他の
ものを意識するのをやめること
だけである。もしそれらを意
識するのをやめれば、純粋な
気づきだけが残り、それが真我
である。(Godman, 1985, pp. 11-12)

ここでラマナ・マハルシは、真我が
獲得されたり、作りだされたりする
ものではないことを指摘している。
真我はつねにいつでもあるもので
あり(私たちが真我を離れてある
ことはない)、「私たちが言うところ
の、真我の実現と呼ぶ状態は、
新しい何かを達成したり、はるか
彼方にある目標に到達すること
ではなく、ただ単

に、つねにあなたであるもの、つねにあなたであったもののままに存在する、ということである」(Godman, 1985, p. 12)。真我に到達する方法を問われて、ラマナ・マハルシはこう答えている。

真我に到達するということはない。もし真我が到達されるものなら、真我はいまここにはなく、いずれ獲得される何かであることを意味する。新たに得られたものは、いずれ失われるであろう。それゆえ、それは永遠ではない。永遠でないものには、そのために努力する価値はない。だから私は、真我は到達されないと言う。あなたは真我である。あなたはすでにそれである。

(Godman, 1985, p. 20)

真我は未来に到達される目標ではない。ただ必要なのは、誤った自己認識(無知)を捨て、いまここで端的に真我としてあることだけである。「誤った知識とは、真我を身心と同一化することである。この偽りの同一化がなくなればならない。そうすれば、真我だけが残る」(Godman, 1985, p. 20)と、ラマナ・マハルシは言う。ここには、獲得や形成や達成といった教育学的視点はいっさい入ってこない。

真我に目覚めた人は、他者や社会に対してどんな意味を有するのか。ある問答のなかで、ラマナ・マハルシはつぎのように答えている。

質問者 私の〔真我の〕実現は、他者の助けになるでしょうか。

マハルシ そのとおりである。それは、ありうる最高の助けである。しかし、そこに助けられる他者はいない。というのも、覚った人はただ真我だけを見るからである。(Godman, 1985, p. 27)

ここでラマナ・マハルシが「可能なかぎり最高の助けである」と言っているのは、真我のみが他者をして真我に目覚めさせる契機となるからである。ニサルガダッタ・マハラジは、同様の問いに対して、つぎのように答える。

自己を知る人だけ、世界を超えた彼方を見た人だけが、世界を改善できる。私的な個人にとって、彼らの価値ははかり知れない。というのも、彼らは解放への唯一の希望だからである。世界の内にあるものは、世界を救うことはできない。もしあなたが本当に世界を救おうとするなら、そこから出なければならない。(Maharaj, 1982, p. 207)

マハラジは、世界から出ることと言及し、世界の外へ出なければ世界を救うことはできないと言っている。世界を救うというのは、世界を超えて真我に目覚めることを意味し、それ以外には根本的な救いはない、というのである。

これに関連して、ラマナ・マハルシが賢者の活動について述べている点もあげておきたい。

賢者の活動が他者の目のなかにのみ存在し、賢者自身には存在しないように、たとえ膨大な仕事を成しとげようとも、彼は実際には何もしていない。それゆえ、彼の活動が、無為の道と精神の平安を妨げることはない。というのも、すべての活動は彼の存在のなかで起こり、彼は何もなさないという真相を知っているからである。したがって彼は、起こっているすべての活動の、沈黙の目撃者としてとどまる。

(Godman, 1985, p. 137)

賢者のなかでは活動の主体(自我)は存在しないので、決して誰も何もなしてはいないのである。ニサルガダッタ・マハラジは、パキスタ

ンにおける流血の惨事にまつわる対話のなかで、つぎのように言っている。

質問者 あなたの目の前で、いつの日にか暴動が起こるかもしれません。おそらく人びとは殺しあうでしょう。きっとあなたは、何も起こってはいないと言って、超然としているわけにはいきませんよ。

マハラジ 私は超然としているなどと一度も言っていない。あなたは、私が争いのなかに飛びこんでいって誰かを助け、殺されるのを見るかもしれない。それでも私にとっては、何も起こらない。(Maharaj, 1982, p. 233)

純粹意識そのものには何も変化は生じないのである。このようにアドヴァイタの神秘家たちは純粹意識の次元に立って、その次元から語っているが、自己や世界を実体視することが常態化した日常意識においては、そうした発言を的確にとらえることはできない。マハラジの対話集は、彼と質問者とのあいだの意識レベルの違いを如実に例証したものにほかならないのだが、私たちに必要なのは、マハラジの言葉を私たちの意識水準に引きつけて理解しようとするのではなく(それは必ず誤解へと導く)、たとえ推測以上のものにならないにせよ、マハラジが伝えている意識水準を理解しようと努めることである。

(4) ゾクチェンの教え

ゾクチェン(大いなる完成)は、チベット仏教ニンマ派とボン教に伝承されている教えであるが、その内容は禪やアドヴァイタ・ヴェーダーンタと非常によく似ている。ゾクチェン自体は、宗派や組織とは関係のない、文化的制度を超えたものであり、禪やアドヴァイタと同様に、普遍的な事態を明らかにしている。ゾクチェンは、

すでにいつでも存在する完成された境地にかかわる。ゾクチェンを現代に伝えているナムカイ・ノルブは、ゾクチェンの意味について以下のように述べている。

ゾクチェンの教えは、本質的には、存在の原初の境地にかかわる教えである。この境地は、そもそもの始まりから、一人ひとりの個人に固有な本性である。この境地に入ることは、あるがままの自分を、宇宙の中心として——通常の自我という意味においてではなく——経験するということである。通常の自我中心的意識は、まさしく鳥籠に囚われたようなものであり、ものごとを分けて見て、自分自身の真の本性の経験を締め出してしまう。それこそが原初の境地の空間であるというのに。この原初の境地を理解することが、ゾクチェンの教えを理解することであり、ゾクチェンの教えの伝授とは、この境地を伝えるということである。それを悟った者、すなわち以前には潜在的にすぎなかったものを現実化した者から、二元的なあり方にとらわれたままの人たちに、それを伝えるのである。「大いなる完成」を意味する「ゾクチェン」というその名も、この境地がそれ自体で完璧であることを意味している。この境地は、はじめから根本的に純粹であり、拒否したり取り入れたりしなくてはならないものは何もない。(Norbu, 1986, pp. 12-13)

自己の本性は「原初の境地」にあり、それはもともと完成しているので、進歩したり発展したりすることはない。原初の境地は「土台」とも呼ばれる。

この〔原初の〕境地においてこそ、個人は、土台とひとつであるという経験を回復

する。それが土台と呼ばれるのは、それがそもそも始まりからそこにあり、純粹で、それ自体で完全で、構築される必要がないからである。(Norbu, 1986, p. 57)

土台ということで、それがすでにいつでも存在し、純粹で、完全で、完成されている点が強調される。土台は、経験的世界に影響されることのない基盤を意味しているので、原初の境地は世界外の現実をさしている。

原初の境地とは悟りの境地のことであり、悟りは本性として人間にそなわっている。しかし、私たちは文化的・社会的条件づけや思考の雲に覆われて、それをすっかり忘れ去っている。ゾクチェンにおいても、修行におけるラマ(師)の必要性が強調されるが、ラマは弟子をして、この原初の境地に目覚めさせようとする。

悟るというのは、はじめから自分の条件であるもの、すなわち土台を現実化することを意味している。悟りとは、構築されなくてはならない何かではない。それは、そもそも始まりから人に備わっている条件である。とくにゾクチェンにおいては、それが段階的な方法ではないから、その修行の道というのは、原初の境地に入ることである。この境地は土台であるとともに、成果でもある。(Norbu, 1986, p. 116)

ゾクチェンでは、原初の境地の特徴として「明知」(リクパ)ということが言われる。これは鏡のような意識のことであり、純粹意識を意味している。ナムカイ・ノルブは、リクパについてこう述べる。

ゾクチェンの教えにおいて「明知」あるいは「明知の境地」というのは、鏡のような意識の境地を指している。そこにどんな像

が映し出されても、その本性が汚されることはない。私たちが、真の本性の明知のなかで自己を見いだすとき、私たちが条件づけるものは何もない。生じてくるものはすべて、みずからの原初の境地に固有な特質の一部として経験される。それゆえ根本的な点は、相対的な条件を捨てたり変容させたりすることではなく、その真の本性を理解することである。そのためには、私たちがたえず自分自身に対して適用している、誤った概念や歪曲をすべて洗い流す必要がある。(Norbu, 1989, p. 12)

アドヴァイタ・ヴェーダーンタの場合と同じように、ゾクチェンでは、誤った見方を捨て去り、リクパに入ることが決定的に重要である。それは原初の境地(純粹意識)に目覚め、そこにとどまることである。ゾクチェンではリクパから始めるため、その修行は悟りの境地から出発するものとなる。ゾクチェンの修行のなかで大切なのは、すべての行為においてリクパの境地を保つことである。どのような状況にあっても、覚醒した純粹意識のなかにとどまり、くつろいでいることが重要なのである。ナムカイ・ノルブはつぎのように述べている。

ゾクチェンの修行というのは、自分がどんな状況にあっても、ずっと覚醒した存在を保ちつづけながら、くつろぐようになることを意味する。このように、完全なる境地のなかで、生じてくるエネルギーの無限のあらわれと関係しながら、人はくつろいで存在しつづける。(Norbu, 1989, p. 55)

自分をつねに原初の境地に置くということは、世界外の常住不変の基盤に置いているということである。そして、原初の境地から現れてくるエネルギーが現象的世界として経験される

のである。また、くつろいでいるということは、このとき目的志向的な精神が働いていないことを意味している。

(5) 目覚めるということ

本節を締めくくる前に、世界外の視点の意味を、教育との関連で確認しておきたい。世界外の純粹意識はすでにここにあるので、それは教え込まれたり、学習されたりするものではない。それは種子のように可能性としてあるのではなく、すでに完成されているので、発達したり、成長したりしない。また、自分の外にあるわけではないので、到達されたり、獲得されたりしない。このように純粹意識は、通常の教育学的概念ではとらえることができない。つまり、本考察でとりあげた神秘思想家たちが語っている世界外の現実、教育の基本的思考様式を根底からくつがえすような事態なのである。そこにおいては通常の教育学的概念や言説はもはや意味をなさず、それらはいずれも非本質的で相対的な事柄を扱っているようにしか見えない。

自己形成、人格形成、自我の確立、アイデンティティの確立といった諸理念は、しばしば教育の目的として語られるが、世界外の立場から見れば、これらはすべて、無知や無明による断片的アイデンティティへの誤った自己同一化を意味している。形成される自己、自我、アイデンティティは、人の存在全体をあらわしているのではなく、世界内における断片的自己でしかない。したがって、人間形成は断片化にほかならず、むしろ反対に必要なことは、この断片化をとりやめ、本来の純粹意識に目覚めることである。

純粹意識については、すでにここにある純粹意識に立ち返ること以外になすべきことはない。靈性修行もまた、それに目覚めるためである。それは、純粹意識の達成といった目標を彼方に掲げて、将来の目標達成のために努力する

ということではない。このような目的達成的な行為は、実際には精神（マインド）によって、それ自身の存続のために創出されるものであり、純粹意識とは無関係である。それは、チョギヤム・トゥルンパのいう「靈性の物質主義」にほかならない。つまり、そこでは靈性修行を積み上げることによって、それとは知られずに、精神やエゴが強化されてしまうのである (Trungpa, 1973, p. 15)。

スティーブン・ボディアンは、修行における「段階的なアプローチ」を批判して、以下のように述べている。

靈的な開花への段階的アプローチは、よいものに見えるかもしれないが、実際には、いま直ちに起こる覚醒の可能性を損なうことがある。それには、さまざまな理由が考えられる。あなたが自分の焦点を覚醒から、覚醒へ導くとされている修行のほうに移すように勧められると、何年もかけてその形式を完全なものにし、熟練した瞑想家やヨーガの教師になれるかもしれないが、すぐ手元にあった真実には、ついに目覚めないままに終わってしまうかもしれない。
(Bodian, 2008, p. 42)

臨濟は、修行について「君たちの世間では、仏道は修習して悟るものだと言うが、勘ちがいはならぬ。もし修習して得たものがあつたら、それこそ生死流転の業である」(入矢、1991, p. 76) と言う。もちろん段階的アプローチによって形成されるものはあり、それには微細身などもふくまれるが、それはそれ自体として評価されるべきものであり、純粹意識と同一視されてはならない。

これに対して、ボディアンは、いまここで直ちに真の本性を指し示す「直接的なアプローチ」をとりあげる。真の本性とは「あなたが

つでもすでにそれであった、純粹で永遠の、妨げのない、限りのない気づきである。あなたは、それから一度も、一瞬たりとも離れたことがない。だから、あなたは、それに接近していくことはありえないし、ましてや努力や進歩によって達する、ということは決してない」(Bodian, 2008, p. 48)。したがって、それを形成するのでもなく、獲得するのでもなく、それに目覚めるということが重要な契機となる。

グルジェフが言うように、日常生活は一種の眠りであり、忘却である。眠りとは、精神が日常的現実を投影し、そうして作りだされた現実を実在と同一視していることである。「彼は真の世界を見ていない。真の世界は想像の壁によって彼から隠されている。彼は眠りのなかで生きる。彼は眠っている」(Ouspenski, 1987, p. 143 強調はウスペンスキーによる)。したがって、こうした意識の眠りから目覚めることによって、純粹意識が想起される。グルジェフは「自己想起を始めることによって、人ははじめて真に目覚める。……覚醒と、覚醒に導くものだけが、現実のなかでは価値をもつ」(p. 143)と述べている。

これまで教育学のなかでも、覚醒や想起は教育学的概念として語られたことはあるが、それは、ごくわずかの例外——プラトンの『国家』で描かれた神秘主義的教育論、クリシュナムルティの気づきの教育論など——を除いて、こうした永遠の哲学の観点から語られたものではない。

3 世界内と世界外の統合的把握

これまでの議論で、まずはじめに、教育学が世界内の立場から人間的生の変化の諸相をとらえていることを述べ、つぎに、これとは対称的な視点として、世界外の立場から常住不変の純粹意識について語る神秘思想をいくつかとりあ

げてきた。ところで、世界内と世界外の立場については、これまでも両者を統合するような視点が提出されてきた。実際のところ、両者は別々の場所に存在しているわけではなく、表裏一体の関係にあり、相互に浸透し、不可分に一体化している。両者はたしかに次元をまったく異にしているが、それらをたんに二元的にとらえるのは、世界内の立場から見たときのことである。世界外の立場からすれば、両者は非二元的統一のうちに見てとられる。

たとえば、大乘仏教では輪廻と涅槃は一体のものとしてとらえられる。ナーガールジュナは「輪廻(生死の世界)には、ニルヴァーナと、どのような区別も存在しない。ニルヴァーナには、輪廻とどのような区別も存在しない」(三枝, 1984, p. 701)と述べている。これは「色即是空、空即是色」ということである。禪の古典のひとつ『信心銘』では「有即是無、無即是有」と述べられる(梶谷、柳田、辻村, 1974, p. 26)。黄檗の言葉では「一日じゅう一切の事から離れずにいながら、しかも一切の境に惑わされることがない」(入矢, 1969, p. 91)ということになる。ここで意味されているのは、世界外のニルヴァーナや空や無に裏打ちされることによって、相対的な世界内事象(サンサーラ、色、有)がそのまま絶対的な現実(真如)として顕現するということである。

ナーガールジュナは、真理の二重性について述べ、絶対の真実である「勝義諦」と、虚妄のもとに成立する「世俗諦」をいったん分けてとらえる(『中論』24章8, 9)。その解説のなかで長尾雅人(1977)は、勝義が世俗から絶対的に隔絶し、矛盾し、非連続であることを強調したうえで以下のように述べている。

隔絶的だといっても、勝義の世界が世俗とは別な場所に、地球ではない月の世界に、或は生ではない死後の世界にというよう

に、成立つのではない。真如といっても、虚妄の世界を抹消し去って、別に真如があるわけではない。虚妄なるものの真なる姿、虚妄如々が真如である。畢竟、勝義は世俗を離れたものではない、いわば基体を等しくする……ものである。物がら一つである。一つの物がらに於いて、勝義と世俗の反対面がある。それが煩惱即菩提にはたらく基体であり、「即」をいう場所であるのである。(pp. 152-153)

この不即不離の事態に関して、鈴木大拙は「般若即非の論理」、西田幾多郎は「絶対矛盾的自己同一」、そして上田閑照は「二重世界内存在」といった概念でこれを表現している。鈴木大拙(1960)は『金剛般若経』に示される即非の論理を、「AはAだというのは、AはAではない、ゆえに、AはAである」(p. 17)と定式化する。山が山であるのは、山は山でない、ゆえに山である、となる。肯定と否定がひとつに合わさって、無としての世界がとらえられる。上田閑照(1992)は二重世界内存在について、「我々がそこに『於いてある』世界は世界として虚空に『於いてある』。世界内存在としての我々は世界の内に『於いてある』ことによって、同時に、世界がそこに『於いてある』虚空に『於いてある』」(p. 13)と述べている。ここでいう虚空は、世界を超えて世界を包む、世界外の限らない開けのことである。この二重世界内存在論では、世界外の次元が、虚空、限らない開けとして明確にとらえられている。

さらにもうひとつ例をあげれば、ケン・ウィルバーの統合(インテグラル)理論も、二重性をふまえた内容になっている。ウィルバーはAQALマトリックスのなかで、世界内(個人および社会の4象限内)の多様な発達ラインを描きだすとともに、他方では、究極の現実を描きだす。後者においては「スピリット」、「空」、「目

撃者」、「見る者」、「つねに現前する意識」のことが語られる。一例をあげれば、以下のとおりである。

究極の現実とは、何か見られるものではなく、むしろ、それはたえず現前する「見る者」である。見られるものは現れては消える。……しかし「見る者」は、そういったものではなく、現れては消えるものではない。……目撃者は対象ではなく、見られるものではなく、つねに現前する、すべてを「見る者」、ただ単に目撃者である。この目撃者は、スピリットの「私=眼」であり、台風の中心であり、神であるところの開けであり、純粋な空であるところの開けである。(Wilber, 1997, p. 288)

このつねに現前する目撃者は、世界外の純粹意識のことである。世界内のすべての現象は、この現前する意識、空のなかで生起する。すべてのことが純粋な目撃者のなかで起こるとき、そこで起こるすべてのものと目撃者はひとつである。ウィルバーは「単純で純粋な目撃者に安らぐとき、私は、目撃者それ自体が分離したものと実体ではないこと、それが目撃しているものから離れていないことに気づきはじめる」(Wilber, 1997, p. 292)と述べる。このように目撃者である私は、世界にはかならないのである。

ウィルバーは『インテグラル・スピリチュアリティ』のなかで、悟りを「空即是色」の文脈でとらえ、生起する「色」の面を強調する。

「空」は同じままである——時間がなく、不生、非顕現、不滅である。しかし、「色」(形)は進化しつづける。そして、悟りは、その両方——「空」と「色」の両方——とひとつになっているということである。

ある……。 (Wilber, 2006, p. 243)

ここからウィルバーは、「色」の歴史的、進化的な面 (AQAL マトリックス) をふくむ、インテグラルな悟りの定義に到達する。

私たちは、悟りの定義が意味深く延びていくことを見た。こうして私たちは、偉大な「不生」(至高神、法身、アイン)の、非時間的で、不変で、つねに現前する「空」を尊重するとともに、「色」(色身)のたえず「より完全に」なっていく世界の、時間的な進化をも尊重することができる。現代における個人の悟りは、ブッダの悟り以上に自由になることはないが(空は空である)、ブッダの悟りよりは、より完全である。……

これらの点をすべて考慮して、私たちが定義した悟りとは、歴史上の所与の時点で存在する、主要な状態と主要な構造のすべてとひとつであることの現認である。

(Wilber, 2006, pp. 247-248 強調はウィルバーによる)

ウィルバーの議論は、勝義諦と世俗諦という真理の二重性に即しており、このうち世俗諦には進化のすべての局面がふくまれる。

不変相と変化相との二重性を非二元的統一のうちにとらえるとき、世界内の生滅する諸現象がそのまま、不変のリアリティの顕現としてとらえられる。世界はそのとき世界外の絶対的リアリティを反映し、そのありのままの姿で真実の存在(真如)となる。これは、すべてが純粹意識のあらわれであるということ、アドヴァイタ・ヴェーダーンタに従えば、世界はブラフマンにはほかならないということである。

おわりに——人間形成論を超える

ところで、このような統合的理論はいずれも教育学にとって歓迎すべき貴重な理論となるものである。それらに取り組みむことによって、本質的に拡大された新たな人間形成論が成立することになるであろう。ここからは、かつてボルノー(1966)が連続性と非連続性の教育学として描きだした端緒をさらに発展させる、生成の教育学のようなものが生まれてくるはずである。

しかしながら、ここでひとつ注意が必要であるように思われる。仮に世界外の視点を取り入れて新しい人間形成論が成立したとしても、そのようにして人間形成を語ること自体が、ふたたび世界内の視点に立ち戻り、旧来の教育学的思考のパラダイムに逆戻りしてしまうことになりかねない。このとき世界外の視点は、世界内の視点に吸収され、そのなかで解消されてしまうおそれがある。いずれにせよ人間形成や生成を語ることは、それ自体がすでに世界内の視点に立っていることを意味している。何であれ動的ダイナミズムを描くことは、世界内の視点から超越をとらえているということである。しかし、すでに見てきたように、世界外の純粹意識においては動的ダイナミズムは存在しないのである。

では、どうすればよいのか。ひとつの方向は、いかなるものであれ人間形成論そのものから一度きっぱりと離れ、世界外の立場から見るようにする、ということである。世界外の視点の真の意義は、変化論にとらわれた教育学的思考そのものを手放し、停止してみることにある。たしかにこのような試みは、本来不可分な世界外と世界内の次元を区別する悪しき二元論に陥るのではないか、という指摘がなされるかもしれない。また、こうした試みにおいても最終的に

は、世界外と世界内の非二元的統合を論ずることになるであろう (それは世界内に生きる私たちにとって必然である)。しかし、両者の統合に早急に転ずるのではなく、いったんは世界外の純粹意識の視点から見ることを、もっと徹底してみてもうか。神秘思想家たちの言葉にもっと深く思いをはせてみるか。そうでなければ、彼らの伝える存在次元や純粹意識のことは、いっこうに理解されないまま (世界外の視点を欠いたまま)、世界内の現実を絶対化してしまうおそれがある。これはこれで誤った見方である。真に実在するのは純粹意識であり、世界内の現実ではない。それゆえ必要なのは、世界内の見方をいったん手放してしまうことである。もちろんこのときには、もはや教育について有意味に語ることは困難になり、いかなる教育学も成立しないかもしれないが、そういう別の場所に身を置いてみるのが、存在の全体性を問ううえで必要なことのように思われる。

文献

(引用に際しては邦訳を参照した)

- Bodian, S. (2008). *Wake up now*. New York: McGraw-Hill. (ボディアン『過去にも未来にもとらわれない生き方』松永太郎訳、PHP研究所、2009)
- ボルノー、O. F. (1966)『実存哲学と教育学』峰島旭雄訳、理想社
- ボルノー、O. F. (1977)『教育学における人間学的見方』岡本英明訳、玉川大学出版部
- Byrom, T. (Trans.). (1990). *The heart of awareness: The translation of Ashtavakra Gita*. Boston: Shambhala. (バイロン英訳『アシュターヴァクラ・ギーター』福間巖訳、ナチュラルスピリット、2009)
- Godman, D. (Ed.). (1985). *Be as you are: The teachings of Sri Ramana Maharshi*. London: Penguin. (ゴッドマン編『あるがままに』福間巖訳、ナチュラルスピリット、2005)
- 入矢義高訳注 (1969)『伝心法要・宛陵録』筑摩書房
- 入矢義高訳注 (1991)『臨濟録』岩波文庫
- 梶谷宗忍・柳田聖山・辻村公一訳注 (1974)『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』筑摩書房

- 可藤豊文 (2004)『真理の灯籠』晃洋書房
- Maharaj, N. (1982). *I am that: Talks with Sri Nisargadatta Maharaj* (S. S. Dikshit, Ed.; M. Frydman, Trans.). Durham, NC: The Acorn Press. (Original work published 1973) (フリードマン英訳、ディクシット編『アイ・アム・ザット——私は在る ニサルガダッタ・マハラジとの対話』福間巖訳、ナチュラルスピリット、2005)
- Maharshi, R. (2009). *The collected works of Ramana Maharshi* (11th ed.). Tiruvannamalai, India: Sri Ramanasramam. (ラマナ・マハルシ、オズボーン編『ラマナ・マハルシの言葉』柳田侃訳、東方出版、1996)
- 宮元啓一 (2008)『インドの「一元論哲学」を読む——シャンカラ『ウパデーシャ・サーハスリー』散文篇』春秋社長尾雅人 (1977)『中観と唯識』岩波書店
- Norbu, N. (1986). *The crystal and the way of light*. New York: Routledge & Kegan Paul. (ナムカイ・ノルブ『虹と水晶』永沢哲訳、法藏館、1992)
- Norbu, N. (1989). *Dzogchen: The self-perfected state*. London: Penguin. (ナムカイ・ノルブ『ゾクチェンの教え』永沢哲訳、地湧社、1994)
- Ouspenski, P. D. (1987). *In search of the miraculous*. London: Arkana. (Original work published 1950) (P. D. ウスペンスキー『奇蹟を求めて』浅井雅志訳、平河出版社、1981)
- 三枝充恵 (1984)『中論』下、第三文明社
- シャンカラ (1988)『ウパデーシャ・サーハスリー』前田専学訳、岩波文庫
- 鈴木大拙 (1960)『金剛経の禪・禪への道』春秋社
- 玉城康四郎 (1982)『盤珪禪師法語』講談社
- Trungpa, C. (1973). *Cutting through spiritual materialism*. Boston: Shambhala. (トゥルンパ『タントラへの道』風砂子・デ・アンジェリス訳、めぐるくまー、1981)
- 上田閑照 (1992)『場所——二重世界内存在』弘文堂
- Wilber, K. (1997). *The eye of spirit*. Boston: Shambhala. (ウィルバー『統合心理学への道』松永太郎訳、春秋社、2004)
- Wilber, K. (2006). *Integral spirituality*. Boston: Shambhala. (ウィルバー『インテグラル・スピリチュアリティ』松永太郎訳、春秋社、2008)

抄録

本論文は、従来の教育学的思考の限界を明るみにだし、それを超越する見方を、禅思想、アドヴァイタ・ヴェーダーンタ、ゾクチェンの諸思想をもとに明らかにしようとした。教育学的思考が人間形成の視点にもとづき、

生の変化をとらえようとするのに対して、これらの思想では、変化のない究極的現実がとりあげられる。本考察では、前者を「世界内」の視点と呼び、後者を「世界外」の視点と呼ぶことにし、さらに後者の、世界外の現実を「純粹意識」としてとらえた。議論のなかでは、禅思想から黄檗、臨済、盤珪を、アドヴァイタ・ヴェーダーンタからアシュターヴァクラ、シャンカラ、ラマナ・マハルシ、ニサルガダッタ・マハラジを、ゾクチェンからナムカイ・ノルブをとりあげた。さらに、世界内と世界外の両方の視点を統合する試みについて議論し、最後に、世界外の視点を世界内の視点に還元することの危険性を指摘し、世界外の視点を堅持することの重要性を論じた。

Abstract

This essay attempts to scrutinize the serious limitations within educational thinking and to provide a fundamentally different perspective that goes beyond these limitations, by drawing upon Eastern thought such as Zen, Advaita Vedanta, and Dzogchen. While educational thinking attempts to describe progressive changes in human development, these Eastern perspectives are identical in addressing ultimate

reality as one that involves no change. Therefore, this essay regards educational thinking as an “intra-world” perspective and such Eastern thought as an “extra-world” perspective. In addition, the extra-world reality is called “pure awareness.” To expound the extra-world pure awareness, this essay explores some of the essential thoughts offered by Huang Po, Linchi, and Bankei from Zen, Ashtavakra, Sri Shankara, Sri Ramana Maharshi, and Sri Nisargadatta Maharaj from Advaita Vedanta, and Namkhai Norbu from Dzogchen. It goes on to highlight several attempts to integrate these two seemingly opposing perspectives. In conclusions, it points out the danger of reducing an extra-world perspective to an intra-world perspective. Hence, it argues for the importance of establishing the extra-world perspective in order to recollect the wholeness of reality.

Key Words: educational thought, pure awareness, Zen Buddhism, Advaita Vedanta, Dzogchen

本論考を、同郷の先達、吉福伸逸氏に捧げる。