

コメニウス教育思想の哲学的基盤

——コメニウス—デカルト関係再考——*

相 馬 伸 一

(受付 1999年 10月 6日)

は じ め に

本稿の課題は、ヤン・アモス・コメニウス (Jan Amos Comenius; Komenský, 1592–1670) における教育思想の哲学的基盤を、彼のルネ・デカルト (René Descartes, 1596–1650) との邂逅をとおして理解することにある。本稿が、コメニウス理解のためにデカルトとの関係に着目するのは以下の理由による。

* 以下の引用文献は下記の略号で示し巻数とページ数で引用を示す。

AC: *Acta Comeniana*. チェコのコメニウス研究誌。1910年にクヴァチャラによって創刊された。第1号から第14号までは、『J. A. コメンスキーの生涯と著作についての研究のための記録』(*Archiv pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského*) との表題で刊行され、1940年まで刊行された。第二次世界大戦後、コメニウスの『教授学著作全集』の出版300年にあたる1957年に『ヤン・アモス・コメンスキーの生涯と全著作についての研究のための記録』(*Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*) との題で復刊し、『コメニウス誌』(*Acta Comeniana*) との副題が付いて1968年まで継続した。1969年からは、『コメニウス誌——コメニウス研究の国際評論』(*Acta Comeniana Revue Internationale des Etudes Comeniologiques*.) と改題されて、1993年刊の第10号(通巻34号)まで続き1995年刊の第11号(通巻35号)からは、「コメニウス研究と近代初頭思想史研究の国際評論」(*International Review of Comenius Studies and Early Modern Intellectual History*) との副題が付いている(同研究誌の変遷については、1987年の日本教育学会における太田光一氏の配付資料が参考となる。)。本稿での引用は、表題はACの略号で示し、巻号はクヴァチャラ編研究誌からの通し番号で示す。

AT: *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Nouvelle presentation, Paris, 1964–1973. ↗

第一に指摘されるのは、コメニウスの教育思想における哲学的関心である。1632年、コメニウスは、およそ8,000の語彙を1,000の文章にまとめ、ラテン語と母国語を対照させながら学ぶことができるようにした言語教科書『開かれた言語の扉』(*Janua linguarum reserata*)を出版する。この書物は、各国語に翻訳されて普及¹⁾し、彼は教育方法の改革者として一躍名声を得ることになる。さらに、みずからの教育実践や理論的省察に基づいた『教授学著作全集』(*Opera Didactica Omnia*, 1657)の発刊によって、彼は教育史上「諸国民の教師」と見なされている。しかし他方、彼には、1611年にドイツ・ヘルボルンでヨハン・ハインリヒ・アルシュテット (Johann Heinrich Alsted, 1588–1638)に学んで以来、百科全書主義的な知の再編への志向があった。未完に終わった青年期の『全事物界の劇場』(*Theatrum universitatis rerum*, 1616–1627)から、後半生がその完成にささげられた全7部からなる『人間に関わる事柄の改善についての総審議』(*De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, 1645–70. 以下、『総審議』と略記)²⁾に至るまで、彼の哲学的関心は持続していた。その意味で、彼が教育の原理・内容・方法・制度にわたる体系的な理論を提示し得たのは、彼が社会の総体変革、とくに学識 (Eruditio)、政治 (Politia)、宗教 (Religio)

➤ 著作集：増補版『デカルト著作集』(白水社、1993年)

CC: *De Rerum Humanarum Emendatione Consultatio Catholica*, Tomus I–II, Praha, 1966.

ODO: *Opera Didactica Omnia*, Pars I–IV, Amsterdam, 1657. reprinted in Praha, 1957.

OO: *Johannis Amos Comenii Opera Omnia*, Praha, 1969–.

SzC: Hrsg. von Klaus Schaller, *Schriften zur Comeniusforschung*, 1971–1992.

- 1) 『開かれた言語の扉』は、ヨーロッパのすべての言語、およびアラビア、トルコ、ペルシャ、モンゴル、ムガル、アビシニア、アルメニア等の言語に翻訳された(井ノ口淳三、「コメニウスの教科書観」、藤田輝夫・編、『コメニウスの教育思想』、法律文化社、1992年、83頁)。
- 2) この表題の Consultatio の訳語については論議があるが、太田光一の研究に従って「審議」とする(『汎覚醒』の研究——コメニウスの『総勧告』研究ノート(その3)——,『高知大学教育学部研究報告』,第1部第41号,1989年,146頁)。

の改善を志向する独自の学問体系としての汎知学（Pansophia）を構想したことによっていると理解されよう。

彼の生きたヨーロッパ17世紀は、フィリップ・アリエス（Philippe Ariès）以来の教育社会史研究が指摘するように、大人が子どもを教育対象として意識した歴史的画期と見なされている³⁾。しかし、ここで普及した『子育て書』『礼儀作法書』は実践的知識を集成したものであり、論理的一貫性が欠如していた⁴⁾。ゆえに、ここに体系的・理論的表現を与え、教育的行為の確実性を理論的に定位することは、当時の社会的要請でもあった。コメニウスは、言うまでもなく、当時の教育思想家のうちでも指導的な人物であり、「明晰判明（clare et distinct）」な知識の探求によって哲学的思考の意義を画そうとしたデカルトは、彼にとって避けて通れない思想対象であった。そうした意味で、コメニウス教育思想の哲学的特質は、デカルトとの対照によってよりよく理解されよう。

第二に、教育は、コメニウスばかりではなく、デカルトにおいても関心が払われた共通の課題であったということが指摘されよう。デカルトは、教育に関する特別な著作を残しているわけではない。しかし、彼の著作や書簡を読み込んでいくとき、彼の教育的関心が彼の哲学と深く結びついているのに気づかされるのである⁵⁾。彼が、『方法序説』（*Discours de la Méthode*, 1637）冒頭でその哲学構想を吐露するにあたって、みずからが教育を受けたイエズス会学校の批判から出発した事実は、「理性を正しく導く」⁶⁾という初発の目的が教育的関心と深く結びついていたことを示している。そして

3) P. アリエス、杉山光信・杉山恵美子・訳、『〈子供〉の誕生——アンシャン・レジーム期の子供と家族生活——』、みすず書房、1980年。

4) 北本正章、『子ども観の社会史』、新曜社、1993年、53—55頁。

5) デカルト哲学の教育学的意義については以下の論考がある。

H. パーキンソン、拙訳、「ルネ・デカルトと近代教育」、『西洋教育史研究』、第23号、筑波大学外国教育史研究室、1994年、51—67頁。

D. ガーバー、拙訳、「アメリー・ローティ編、『哲学者の教育観』」、『広島修大論集』、第40巻第1号（人文編）、1999年、383—408頁。

6) *Discours de la Méthode. in AT*, 6, p.1. 著作集、1、11頁。

彼は、晩年の著作『情念論』(*Les Passion de l'Ame*, 1645年執筆。1649年刊)で、「よき教育は、生まれながらの欠陥を正すのに大いに役立つ」⁷⁾と述べるように、その教育的関心を生涯維持した。ゆえに、教育は、コメニウスーデカルト関係を理解する共通の基盤と見なされるのである。

さて、コメニウスとデカルトとの関係は、コメニウスが両者の邂逅を回想して書き記した自伝的著作『続・兄弟の警告』(*Continuatio Admonitionis Fraternae*, 1669-70)⁸⁾が、19世紀末から20世紀前半にかけてコメニウス研究を進展させたチェコの研究者ヤン・クヴァチャラ (Ján Kvačala) によってロシアのザンクト・ペテルスブルクの公立図書館で発見されたことによって、実証的に考察されるようになった。

1656年、コメニウスは、ラウレンティウス・デ・ヘール (Laurentius de Geer, 1614-1666) の庇護を受けて、当時もっともリベラルな都市であったオランダのアムステルダムに移り住み、余生を送ることになる。彼が『教授学著作全集』を同市に献呈したことからも分かるように、彼はここで、それまでの思想的営為を落ち着いた環境のもとで集成することができた。

コメニウスがその逝去まで滞在した家は、アムステルダムのカイザー運河123番地の「ハウス・メット・デ・ホーフデン (頭のある家)」として知られるオランダ・ルネサンス様式の瀟洒な邸宅で、コメニウスが居住したことを示す銘板が掲げられている (写真1)。

ところで、アムステルダムは、リベラルな都市であった一方で、改革派プロテスタントの牙城であり、デカルト派哲学がもっとも早く受け入れられた地でもあり、彼はしばしば神学的・哲学的論争に巻き込まれ弁明を余

7) *Les Passion de l'Ame. in AT*, 9, p. 453. 著作集, 3, 252-253頁。

8) *Continuatio Admonitionis Fraternae. in AC*, 3, 1913, pp. 6-51.

ここには同書の第39節以降しか収められていないが、欠落部分はアントニン・シュカルカ (Anotonin Škarka) によって補われた (Škarka (ed.), *Neznámý začátek polemiky Continuatio Admonitionis fraternae*, AC, 20, 1961, pp. 1-52.)。なお、このパンフレットの表題については『兄弟の警告の継続』とも訳されているが、マレシウスとの論争の続編であることを考慮して『続・兄弟の警告』とした。

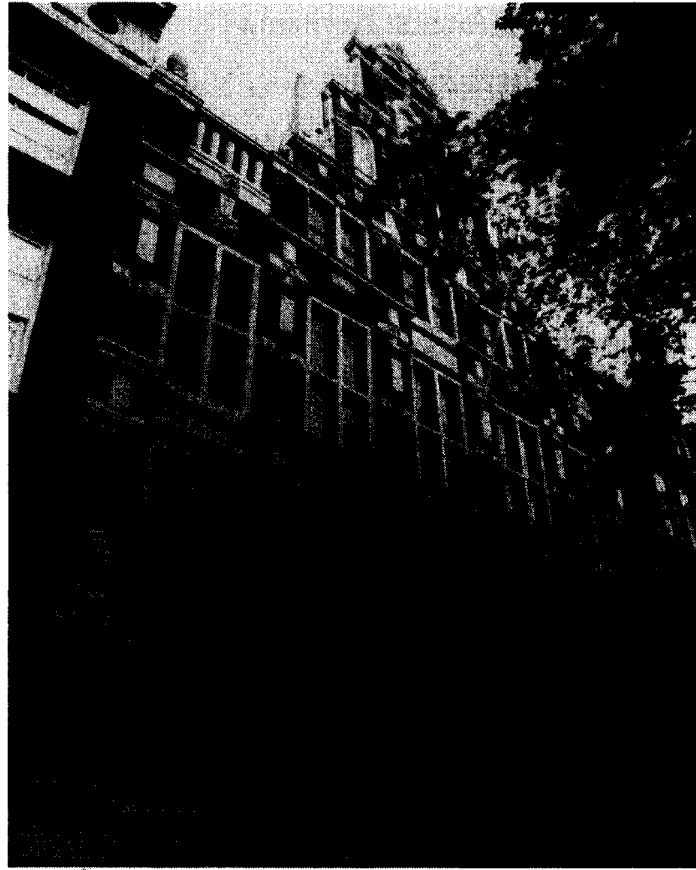


写真1 アムステルダムでコメニウスが滞在した家
(カイザー運河123番地。1999年9月 筆者撮影)

儀なくされた。そのひとつにサミュエル・マレシウス (Samuel Maresius; Desmartes, 1599–1673) との論争がある。

コメニウスは、マレシウスからの非難への弁明のために、みずからの汎知学思想の発展を自叙伝風に綴ったパンフレットを公にした。そこで彼は、1642年7月、内戦の勃発したイングランドを離れてスウェーデンに向かう途上でデカルトと会談した事実に触れている。ただしここだけからは、コメニウスのデカルト評価を詳細にうかがうことはできない。

しかし、20世紀のコメニウス研究の進展によって、汎知学の体系化にとりこんでいた晩年のコメニウスにとって、デカルトが避けて通れない思想対象であったことが明らかになった。

1935年、コメニウスの生前にその一部が出版されたものの、全体は未刊行のまま忘れ去られていた『総審議』の草稿が、汎愛派の思想家アウグス

ト・ヘルマン・フランケ (August Hermann Francke, 1663–1727) の創設になるドイツ・ハレの孤児院の文書館からドゥミトロ・チジェフスキー (Dmytro Čyževskij) によって発見され、第2次世界大戦を経て、この草稿がドイツ (旧ドイツ民主共和国) からチェコに委ねられ、1966年にプラハからようやく全7部が出版された⁹⁾。また、コメニウス最晩年の断簡『エリアの叫び』 (*Clamores Eliae*, 1665–1670) がジュリエ・ノヴァコーヴァ (Julie Nováková) による入念な文献研究に基づいて編纂された¹⁰⁾。これらの文献には、デカルトおよびデカルト派の哲学的モチーフに対するコメニウスの言及が各所に見いだされるのである。

こうした研究史を踏まえたコメニウス—デカルト関係の研究として評価されるのが、ウーリッヒ・クンナ (Ulrich Kunna) の論考『哲学のガン——デカルト主義に対するコメニウスの論争』 (*Das „Krebsgeschwür der Philosophie“ Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*) である¹¹⁾。「コメニウスとデカルトの関係、なおまた拡大する汎知学と合理主義の主題領域に関する今後の叙述は、いずれにしても本研究に触れないことは許されないだろう」¹²⁾ と評されているように、彼は、両者の交渉を綿密に再構成し¹³⁾、汎知学の行為論的意義を掘りさげ、デカルトの認識論的関心と対照させた。彼は、研究史を総括し、第二次世界大戦後のドイツにおけるコメニウス研究をリードしてきたクラウス・シャラー (Klaus Schaller) の

9) 『総審議』の書誌については、次の論考が参考となる。

太田光一、「コメニウスの『総勧告』研究ノート (その1)」, 『高知大学教育学部研究報告』, 第1部第39号, 1987年, 1–11頁。

10) SzC, 8, 1977. および OO, 23, 1992.

11) Kunna, *Das „Krebsgeschwür der Philosophie“ Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*, SzC, Bd. 19., Sankt Augustin, 1991.

12) J. ベール, 拙訳, 「U. クンナ, 『哲学のガン——デカルト主義に対するコメニウスの論争』への書評」, 『西洋教育史研究』, 筑波大学外国教育史研究室, 第26号, 1997年, 53–56頁所収。

13) 同書の第2章に関連する内容については、以下の論考が参考となる。

佐藤令子, 「コメニウスのエンサイクロペディア (汎知学) とデカルト」, 『京都

「コメニウス教育学の具体的ユートピアの意味内容は、老コメニウスにおいてついには教育学の前に政治学が位置するに至った汎知学の政治化においてとくに明らかとなる」という解釈に依拠し¹⁴⁾、コメニウスを教育者よりも政治的人間としてとらえ、汎知学思想にコミュニケーション的行為論に連なるポテンシャルをみる。他方、彼は、デカルトの倫理思想を、近代科学の政治的制度化に適合的な大勢順応主義と見なし、デカルト哲学の認識論的側面を強調する¹⁵⁾。これによって、コメニウスーデカルト関係は、政治的人間と哲学者との関係として対照的に描かれることになる。

コメニウスが、『総審議』において、哲学・宗教とともに、とくに政治変革を課題とするなかで、『教授学』(*Didactica*, おそらく1632年には完成)および『大教授学』(*Didactica magna*, おそらく1639年には完成し、1657年発刊)での論述との間で、とくに人間的能力のうち意志(*Voluntas*)の位置づけにズレが生じているのは事実である。『教授学』および『大教授学』が1657年の発刊を前に、すでに1630年代にはほぼ完成しているのに対して、『総審議』の第1部『汎覚醒』(*Panegersia*)が1656年にアムステルダムから出版されていることからすれば、1640年代以降、コメニウスにおいて思想的展開があったと見なすのは不可能ではない。その意味で、コメニウスにおける人間的能力の位置づけの変化は、汎知学の体系化において「政治という大きな事柄を人事に含ませた不可避の齟齬」¹⁶⁾と言えるであろう。

しかし他方、第二次世界大戦後のチェコにおける代表的なコメニウス研究者ダグマール・チャプコヴァー(Dagmar Čapková)は、「コメニウスの教育理念が彼の汎知学との弁証法的な関係に発展した方法を分析した」¹⁷⁾。

橘女子大学紀要』, 第21号, 1994年, (124)－(148) ページ。

14) Kunna, *op. cit.*, S. 14.

15) *op. cit.*, Ss. 207–227.

16) 太田光一, 「『汎覚醒』の研究——コメニウスの『総勧告』研究ノート(その3)——」, 155頁。

17) M. ベチュコヴァー, 井ノ口淳三・訳, 「第二次世界大戦以後のチェコスロバキアにおけるコメニウス研究の発展について」, 『日本のコメニウス』, 第8号, 日本

また、日本のコメニウス研究においては、鈴木秀勇と堀内 守が、コメニウスにおける教授学と汎知学の「相互透入関係」あるいは「相互包摂関係」を強調した¹⁸⁾。その意味では、コメニウスの教育的関心に変化があったとしても、それは生涯一貫したものであった。また、すでに述べたように、デカルトには、たとえそれが潜在的であったにしても、一貫した教育的関心があった。その意味で、教育学的アプローチは、両思想家を彼らの共通の基盤である教育という見地から比較することを可能にするであろう。

以下、両者の関係の概括をとおして、人間存在と人間認識の問題を中心に、コメニウス教育思想の哲学的特質の理解を試みていく。

コメニウスとデカルトとの関係

ヨーロッパ17世紀は、しばしば大思想家の時代と見なされる。しかし、その背景には、インフォーマルな知識人サークルの活発な交流があった。デカルトの文通をとりついだメルセンヌ (Marin Mersenne, 1588-1648) は、パリを拠点に知識人のサロンを設け、コメニウスと協働していたハートリブ (Samuel Hartlib, 1595-1662) もまた、ロンドンを拠点に知の交流を進めていた。両サークルの意図は必ずしも一致しないが、双方には活発な交流があった。

デカルトが『方法序説』を出版した1637年、ハートリブは、コメニウスから送られた草稿を、彼には無断で、『コメニウスの試みの序曲』 (*Conatuum Comenianorum praeludia*) として、オックスフォードから出版した¹⁹⁾。これはデカルトにも伝えられ、その結果、汎知学に対するデカルトの見解が二つ伝えられることになった²⁰⁾。このうち、デカルトの主観的な評

↘ コメニウス研究会, 1998年, 54頁。

18) 鈴木秀勇, 「コメニウス教授学の方法——その社会史的規定のために——」, 一橋大学研究年報, 『社会学研究』, 3, 勁草書房, 1961年, 226-227頁。

堀内 守, 『コメニウス研究』, 福村出版, 1970年, i 頁。

19) 同書は『汎知学の先駆』 (*Prodromus pansophiae*, 1639) に改訂された。

20) *Descartes a ?*, Août 1638? in *AT*, 2, pp. 345-348.

↗

価が明確な1638年8月づけとされる書簡を見ておこう。

「著者の主張には、全面的には同意できないことが二つあります。第一は、著者が、宗教及び啓示的真理と、人間生得の推理によって獲得される学問とを、あまりに合一しようとしているかに見えることです。もう一つは、著者が、若い学生に可能な、そして24歳までに習得し得る一種の普遍学を想像していることです。」²¹⁾

ここでのデカルトの批判は二点に要約される。第一は、コメニウスの意図が「私たちの救済には少しも役立たない真理の認識を聖書から抽出しようとする」「聖書の濫用」になるというものである。デカルトは、「明晰判明」な知識の探求を、「思考する私」、その創り主として神、「延長したもの」としての身体を含む自然へと展開し、神学論争を避けた。それに対して、世俗的真理を啓示的真理と一体と見なすコメニウスの立場は、しばしば神学と哲学の融合を図る渎神として誤解された²²⁾。

第二は、恩寵の普遍性を根拠にあらゆる人間が普遍的知識を身につけられるというのは「獲得される真理と啓示による真理との間に大きな相違のあることに気づいていない」というものであった。この批判は、学習可能性問題に関連している。デカルトは、『方法序説』で、「良識なり理性」が「この世のものでいちばん公平に分配されているもの」²³⁾であるとしている

↘ *Judicium de Opere Pansophico*. in AT, 2, pp. 651–652.

『デカルト全集』の編纂者シャルル・アダン (Charles Adam) は、後者の成立年代を1639年としているが、クンナは、ディートリヒ・マーンケ (Dietrich Mahnke) の見解を参照し、後者の書簡が、メルセンヌとハートリブ双方と交流のあったヨハン・ヴィルヘルム・エディング (Johann Wilhelm Eding) が、1637年、デカルトに面談し、汎知学構想を伝えた際のデカルトの所見をまとめたものとしている (Kunna, *op. cit.*, Ss. 55–57.)。ただし、この点はデカルト研究の成果を踏まえて再検討する必要があるだろう。

21) *Descartes a ?*, Août 1638? in AT, 2, p. 346–347.

22) *Continuatio Admonitionis Fraternalae*. in AC, 3, pp. 12–13.

23) AT, 6, p. 1. 著作集, 1, 12頁。

にもかかわらず、コメニウスが恩寵の普遍性に基づいて学習可能性を無前提的に認めるのを批判する。コメニウスがこれらの批判を看過できなかったことは想像に難くない。

その後、1641年9月、コメニウスは、教育改革の期待を担ってイングランドに招かれ9ヶ月間滞在する。しかし、1642年の内戦勃発によってイングランドを離れることになる。彼は、オランダの政商ルイ・デ・ヘール (Louise Gaillarmont de Geer, 1587-1652) の援助を受けスウェーデンに移るが、その途上、同年7月にオランダのライデン郊外エンデヘースト城(写真2)に隠棲するデカルトと会談の機会をもった。コメニウスはのちに、会談の模様を以下のように回想した。

「ある日、友人が、郊外の優美な隠棲所に住んでいるルネ・デカルト氏との対談に私を連れていくと決めたのです。私たちはおよそ四時間会談し、彼が彼の哲学の秘密を私たちに説明すれば、私は、単なる感



写真2 コメニウスとデカルトが会談したエンデヘースト城
(オランダ・ライデン近郊, 1999年9月筆者撮影)

覚と理性的推論による人間認識はすべて不完全で欠陥があるとの見解を擁護しました。私たちは友好的に別れました。私たちは彼の哲学の原理を出版するように請い(それは翌年に出版されました)、彼も同様に私の研究を完成するように励ましたのですが、こうつけ加えたのです。『私は哲学を越えてはいかない。ですから、私に残るのは、あなたが扱われる全体の部分に過ぎません。』と。』²⁴⁾

デカルトが、世俗との関わりを避け、彼との接触は主として文通によって可能だったことからすれば、この会談は、デカルトが相当にコメニウスを意識していたことを示している。しかし、この会談ののち、デカルトはメルセンヌに、コメニウスおよびその関係者との接触を断る旨を伝える²⁵⁾。他方コメニウスも、デカルトとの会談で話題に出た『哲学原理』(*Principia philosophiae*, 1644) が出版されると、それを読了するが、「デカルトはデカルトで自らを見失った」と失望を語る²⁶⁾。その後、デカルトの予想外に早い死去(1650年)のため、その後両者が直接に出会うことはなかった。

こののちコメニウスは、『教授学著作全集』と『総審議』の著述にあたるが、そこで彼はそれまでの言語を媒介とした世界理解(言語主義)から、形而上学原理を媒介とした事物そのものを理解する方途(事物主義)を模索し、デカルト哲学とは異なった哲学的見地を示していく。

まず目を引くのは、コメニウスのデカルト自然学批判である。1656年、デカルト派が台頭するアムステルダムに移った彼は、神学・哲学論争に関与するなかでデカルト自然学を扱った二つの著作を残した²⁷⁾。彼はここで、神が直接に創造した原理は物体・霊・光の三つであると考え、そこから物体の運動を光(熱)の所産であるとし、運動が力によって起こされる

24) *Continuatio Admonitionis Fraternalae*. in AC, 3, p. 18.

25) Kunna, *op. cit.*, S. 79.

26) 1645年2月8日づけヤン・ヘヴェリウス(Jan Hevelius)宛て書簡(*op. cit.*, S. 79.)。

27) *Cartesius, cum sua naturali philosophia a mechanicis eversus*, 1659.
Judicium de Petri Serarii Responsione, 1667.

というデカルトの主張を拒否した。チェコのコメニウス研究者パヴェル・フロス (Pavel Floss) が指摘するように、コメニウスは、デカルトの形而上学ではなく自然学を批判することで、数学的世界理解を機軸としたデカルト哲学を批判しようとしたかに見える²⁸⁾。ただし彼が、デカルト的自然学を理解することができなかったのは明らかである。

しかし他方、彼は、デカルト形而上学のモチーフを汎知学のなかに採り入れようとする。すでに述べたように、言語主義から事物主義への展開のなかで、彼は事物そのものを理解する方法を模索し、言語教科書『開かれた言語の扉』に対して『開かれた事物の扉』(*Janua rerum reserata*)を構想する。これは、イングランド滞在中の草稿が残されている²⁹⁾ことから明らかなように、何度も執筆が試みられたが、生前には刊行を見ることがなく、死後の1681年になって出版された。ここには、コメニウスがデカルトを受容したかともとれる表現を見ることができる。

「まだ地上に何も存在していないし、地上そのものも存在していないということを想像しなさい。それから、それらが生み出されようとしていることについて考えられているということを想像しなさい。またあなたがそれを思考したり自分自身の考え方さえも吟味したりすることに関わっているということを想像しなさい。……ただ、あなたの諸感覚をすでに生み出されたことから引き離しなさい。……もしもあなた方が存在しなければあなた方は行動することができない。ところが、あなた方は思考することで行動している。ゆえに、あなた方は存在している。」³⁰⁾

28) P. フロス, 拙訳, 「デカルトの自然科学著作に対するコメニウスの論争」, 「コメニウス—デカルトをめぐる諸論議 (2)」, 『日本のコメニウス』, 第6号, 1996年, 49頁。

29) *Janua rerum reserata*. in Turnbull (ed.), *Two Pansophical Works John Amos Comenius*, Česka Akademie věd Umění ve Státním Nakladatelství Učebnic, Praha, 1951, pp. 151–167.

30) *Janua rerum reserata*. in *OO*, 18, p. 178.

ここからコメニウスが、人間性における思考の意義を重視しているのは明らかである。にもかかわらず彼は、「事物は、それ自身によって存在する。たとえ理性や言語がついてこなくても、存在する事物は存在する。」³¹⁾「存在はあらゆる事物の基礎である。」³²⁾との見解を維持した。ここで彼は、存在を所与の客観的基底とみなしており、それを裏づけるように、デカルトのコギト命題「私は思考する。ゆえに私はある。」を意識し、それと対置させたと思なされる「私たちが存在しないのなら、私たちは思考することができないだろう。」³³⁾との言明を残した。これについては次節で検討するが、存在を事物の客観的基底とみなすコメニウスには、デカルトのコギト命題は確実なものとは映らなかった。

1670年、死の床にあったコメニウスは、最晩年の断簡『エリアの叫び』に、「デカルト派は、哲学における最悪の伝染病である。……デカルト主義によってなおさらに、(賛否両論を通して)悪魔が教会に毒を吹き込んだのだ。」³⁴⁾等の言及を残した。これらの激しい批判の対象は、主として聖書の脱神話化を企てるデカルト派であり、デカルト本人ではない。しかし、デカルト自身が意図しなかったにせよ、彼の哲学によって知的世俗化の端緒が切られたのは事実である。ゆえに、コメニウスによるデカルト派批判は、デカルト哲学がはらんでいた普遍性要求を間接的に衝くものとなる。

以上に見たように、コメニウスは最終的にデカルト哲学を拒否した。しかしコメニウスが、コギト命題を採り入れようとしている一方で、哲学的実在論を擁護しているのは、どのように理解できるのだろうか。

31) *Didactica magna*. in *ODO*, 1, p. 178. 鈴木秀勇・訳,『大教授学』, 2, 明治図書, 1962年, 121頁参照。

32) *Lexicon reale pansophicum*. in *CC*, 2, p. 523.

33) *Pansophia*. in *CC*, 1, p. 216.

34) *Clamores Eliae*. in *OO*, 23, p. 34.

「私は思考する。ゆえに、私はある。」

「私たちがいないのなら、私たちは思考できないだろう。」

コメニウスが結果的にデカルト哲学を受容し得なかったことの意味をとらえるため、コメニウスが「私たちがいないのなら、私たちは思考することができないだろう。」と述べた意義について、今一步立ち入った検討を加えよう。というのは、この言明は、ミラン・ソボトゥカ (Milan Sobotka) も指摘するように³⁵⁾、デカルトのコギト命題との象徴的なコントラストと見なされるからである。

この言明は、一見コギト命題と対立するように見えるが、他方、デカルトが、「思考する私」が知られるのは「彼が存在するのでなければ、彼が思考することはあり得ないということを自らのうちで経験すること」³⁶⁾ によると述べているのと酷似している。コメニウスの言明を、デカルトのコギト命題の対偶と見なし、このデカルトの言及を、思考に対する存在の優位とか、思考の前提としての存在を言っているものと解せば³⁷⁾、両者の違いはほとんど解消してしまう。

しかし、デカルトにおいて思考に対して存在が優位にあるといった理解は、コギト命題の意義を誤解したものであろう。コギト命題については、それを直観、推論、行為遂行等と見なすさまざまな解釈がある³⁸⁾。デカルト自身、コギト命題は「精神の単純な直観によって自ら知られた」³⁹⁾ と述べているが、その直観に先立つ何らかの知が潜在的にせよ前提されていたという

35) M. ソボトゥカ、拙訳、「J. A. コメニウスと彼の時代の哲学」、『広島修大論集』、第36巻第1号 (人文編)、1995年、353-354頁。

36) *Secundae Responsione*, AT, 7, p.140. 著作集, 2, 172頁。

37) たとえば、F. アルキエの解釈があげられる (Ferdinand Alquié, *Descartes l'homme et l'œuvre*, Hatier, Paris, 1956, p. 91.)。

38) 山田弘明、『デカルト『省察』の研究』、創文社、1994年、39-74頁。

小林道夫、『デカルト哲学の体系』、勁草書房、1995年、123-174頁。

39) *Secundae Responsione*, AT, 7, p. 140. 著作集, 2, 172頁。

のが推論説の主張である。たしかに彼自身、コギト命題に先立つ単純概念として「『思考するものが存在しないことはありえない』ことを、知っておかなければならないことを否定はしなかった」⁴⁰⁾と述べる。それに対して、「私はある」との存在確証が、数学的真理をも疑う普遍的懷疑によって得られているのを強調するのが行為遂行説である。デカルトは、『第一哲学についての省察』(*Meditationes de Prima Philosophiae*, 1641. 以下、『省察』と略記)で、「私は私に、世界のうちには、天空も、大地も、精神も、物体も、全く何一つとしてないということを、説得した……私もないと、説得した」と述べ、普遍的懷疑とは自己説得であることを明かし、そして「何かを私が私に説得したというのであれば、確かにこの私はあったのである」とする⁴¹⁾。その意味で、コギト命題は自己説得行為の遂行と見なされるという。

コギト命題についてさらに立ち入った考察を加えることは、本稿の課題を越えた哲学プロパーの問題である。しかしながら、ここで銘記されるべきことは、コギト命題の理解として、デカルト自身が述べるように、それが「すべての人間に生得的な内的思考」⁴²⁾によって「自らのうちに見いだす意識すなわち内的証言」⁴³⁾として獲得されるということである。ゆえに、懷疑は、人間の内的経験として高い意義をもつのであり、「精神を感覚から引き離す最も容易な道」⁴⁴⁾なのである。人間やそれを取りまく外界の存在は、「健全な精神を有する人は誰も本気で疑ったことがないこと」⁴⁵⁾である。にもかかわらず、それらが懷疑に付されるのは、デカルトが、真理の根拠を「経験に先立つ合理的知性に求めようとする」⁴⁶⁾からにほかならない。そこで、懷疑による心身分離が意味をもち、人間認識における理性の優位が確

40) *Principia philosophiae*. in AT, 8A, p. 8. 著作集, 3, 37頁。

41) *Meditationes de Prima Philosophiae*, II. in AT, 7, p. 24. 著作集, 2, 38頁。

42) *Sextae Responsiones*. in AT, 7, p. 422. 前掲訳書, 483頁。

43) *La Recherche de la Vérité*. in AT, 10, p. 524. 著作集, 4, 328頁。

44) *Meditationes Synopsis*. in AT, 7, p. 12. 著作集, 2, 21頁。

45) *op. cit.*, p. 16. 前掲訳書, 25頁。

46) 山田前掲書, 70頁。

定される。そして人間の内的経験である懷疑は、「一人称の行為者によって生み出され、その限りで成立し検証される」⁴⁷⁾。デカルトの思考は「私」の思考なのである。

さて、これに対して『総審議』第3部『汎知学』（*Pansophia*）での「私たちがいないのなら、私たちは思考することができないだろう。」とのコメニウスの言及は、どう理解されるだろう。もう少し前からこの言及を見る。

「すでに見たことを単に私たちの思考の群れであると仮定しましょう。私たちが、その群れを見て、それを何度も繰り返すと、少なくとも、本質において、精神的なるもの (*mentalis*)、言語的なもの (*verbalis*)、実在的 (*realis*) なものとの間の違いが見えてきます。今までの私たちの知覚はすべて精神的要素であり、そのすべてに対応する語を見つけたがゆえに、それはまた言語的要素でもあります。それで私たちは今、実在的構成要素を捜します。あなたは、私たちがすでに非常に実在的な要因を得ているのに気づくでしょうが、それはすなわち私たち二人がこれらの事柄について思考し、話しているということです。というのは、非存在の事物が（思考も話すことも）何もできないように、私たちがいないなら、私たちは話すことはもちろん思考することもできないでしょうから」⁴⁸⁾。

ここで言われている精神的・言語的・実在的という三段階の区分は、「精神における概念、舌による会話、それら自体の実在性という存在の三様式と密接なアナロジーをなす事物の新しいトリロジー（三幅対原理）」⁴⁹⁾をさし、それぞれ観念と言語と事物とに対応する。ここからただちに明らかとなることは、コメニウスが人間存在を三重のパースペクティブからとらえていたということである。

すでに引いた『開かれた事物の扉』での言及⁵⁰⁾で、コメニウスが読者に

47) 小林前掲書、129頁。

48) *Pansophia*. in CC, 1, p. 216.

49) *op. cit.*, p. 205.

50) 註30参照。

対して感覚を事物から引き離すことを求めているのは、上のトリロジーの精神レベルの存在確証に対応する。また、「精神の光」が「いかなる書物からも外的には得られず、個人的に私からあなたに吹き込まれることもなく、あなた自身の精神からあなたに流れ出す」⁵¹⁾と規定されている限り、精神レベルの存在確証はデカルトと同様に個人の内的経験に対応する。

これに対して、『汎知学』のここでの言及は、対人格的關係において言説が交わされる瞬間に同時に確証される言語レベルおよび実在レベルでの存在確証にかかわっている。これは、発話や聞き手という他者の存在を前提にしたプラグマティクスのレベルであり、思考が言語行為と不可分の関係においてとらえられている。それは、この記述が、「私たち二人」の対話形式となっていることで明らかである。

これに対しては、デカルトがコギト命題の定立にあたって、『方法序説』等における一人称形式ばかりではなく、彼の死後に発見された未完の著作『真理の探求』(*La Recherche de la Vérité*)で対話形式をとり、「疑っているところの君が存在することもまた真実です」⁵²⁾と述べているという指摘がなされるかもしれない。しかしこの言及は、対話のパートナーであるポリアンデルに、コギト命題が個人の内的経験をとおして確証され、人称を問わず万人に共有されることを説得するなかで言われているのであり、言語行為をとおして存在確証がなされるというコメニウスの視点とは次元を異にする。

いずれにせよ、コメニウスは、意識レベルの存在確証と同時に相互人格的な対話に言語レベルの存在確証の基底を見るのだが、これは、デカルトのコギト命題を行為遂行と見なす解釈に先鞭をつけたヤーッコ・ヒンティッカ(Jaako Hintikka)の理解に近い。彼は、コギト命題が成り立つのは、デカルトが『私は実在しない』と言って誰かをだますことができるとは思

51) *op. cit.*, p. 214.

52) *La Recherche de la Vérité*. in *AT*, 10, p. 515. 著作集, 4, 315頁。

もよらなかった理由とまったく同じである」⁵³⁾とする。これは、コギト命題の卓抜な解釈とされる一方、「私」の存在が、懷疑という個人の内的経験によって得られるのを看過するものとして批判されている⁵⁴⁾。ヒンティッカ的な理解は、むしろコメニウスのような見地に妥当しよう。

さて、コメニウスはさらに、「知性と意志と精神の光は、人間の思考と言説と行動を、制御したり指導する不断の源泉として機能するだろう。」⁵⁵⁾と述べる。ここで、精神的・言語的・実在的という区分は、思考・言語・行動に対応させられる。こうして、コメニウスにおける人間存在の確証は、個人の内的経験としての思考と対人格的關係における言語行為にとどまらず、行為一般にまでその基底が認められることで完結する。

ここにコメニウスが、「デカルトは彼の全哲学を麦わらの基礎の上に築いたのだ。」⁵⁶⁾と述べた理由も理解される。個人の内的経験としての思考に人間存在の確実性の本質的な基盤を見るデカルトのコギト命題は、コメニウスには確実なものとは映らなかったのである。この差異は、人間的諸能力の位置づけの問題へと展開されていく。

感覚・理性・意志ないしは信念

人間的能力をめぐる両者の洞察について全体的にとりあげることは、本稿の課題を越える。ここでは、コメニウスとデカルトが、人間的能力の基本的要素として共通してとりあげている感覚・理性・意志の三項の位置づけに着目する。その前に、両者の用語法を簡単に整理しておこう。

感覚 (Sensus) については、両者の用語法にとくに差はない。理性 (Ratio) については、デカルトは、「私とは、何といたっても思考するものでしかなく、言いかえるなら、精神 (Mens) であって、これを心 (Animus)

53) J. ヒンティッカ、小沢明也・訳、「コギト・エルゴ・スムは推論か行為遂行か」、デカルト研究会・編、『現代デカルト論集』、2、勁草書房、1996年、30頁。

54) 小林前掲書、142頁。

55) *Pansophia*. in CC, 1, p. 216.

56) *Judicium de responsione Serarii*. in OO, 18, p. 45.

と言っても知性と言っても理性と言ってもよい』⁵⁷⁾と述べ、理性と知性をほぼ同意義にとらえる。コメニウスは、理性を言語 (Oratio) と行為 (Operatio) とならぶ人間の生得的能力のうちの認識能力に位置づける⁵⁸⁾。ちなみに、『総審議』第1部『汎覚醒』(Panegersia)で人間の生得能力が論じられる際、理性は知性 (Intellectus) に対応させられている⁵⁹⁾。最初、イギリス滞在時に執筆され、のちにロンドンの王立協会に宛てられた『光の道』(Via Lucis, 1668)では、あらゆる物理的被造物が知性によって認識されると述べている。しかし、同時に彼は、「生得的観念、衝動、能力の無数の特徴の間の認識と区別には、外的感覚も内的感覚も助けとはなり得ません。ただ理性のみが、魂の内的な光または目として関わることのできるのです。』⁶⁰⁾と述べて、理性に外的感覚とも内的感覚とも異なった特有の役割を認めている。それ故に、コメニウスにおける知性とは、理性よりもより広い意味を有していると見なされる。

デカルトにおける意志 (Voluntas) については、研究者によって見解が分かれている。というのは、彼の哲学が一般に合理論の典型と見なされるにもかかわらず、彼自身、意志の固有の意義を認めているからである。これは単に彼が「乳母の宗教」としてのカトリック信仰を維持したことによるばかりではなく、彼の哲学の本質に由来しているだろう。彼は、とくに『哲学原理』で、人間認識における誤謬の原因が意志の及ぶ限界が知性の及ぶ限界よりも広いことによるという見解を維持しながらも、意志の優越性を強調して、「自由に、すなわち意志によって行為することは、人間の最高の完全性である。』⁶¹⁾と述べている。

57) *Meditationes* II, in *AT*, 7, p. 27. 著作集, 2, 41頁。

58) *Novissima Linguarum Methodus*. in *ODO*, 2, p. 17.

59) 知性とともにあげられているのは意志 (Voluntas) と行動能力 (Facultates Operatibus) である (*Panegersia*. in *CC*, 1, pp. 50–51.)。訳語については、太田光一の研究を参照した (太田前掲論文, 149–150頁。)

60) *Via Lucis*, Amsterdam, 1668, dedicatio: 16–17.

61) *Principia*. in *AT*, 8a, p. 18. 著作集, 3, 52頁。

コメニウスも、人間の三つの生得的能力をあげ、意志を「自発的に事物に向かったり事物から離れたりする、行為の内的自由」⁶²⁾と見なしている。さらに『光の道』では、理性と意志の協働を強調して、「行為の女王である意志は、いつでもどこでも自分の忠告者である理性に従う」⁶³⁾と述べる。しかしながら、コメニウスは同時に、「意志は神の似姿として造られ、善への愛を放棄することはできない」⁶⁴⁾として、神の啓示なくして意志が存在し得ないことを信じていた。『総審議』第2部『汎啓明』(*Panaugia*)では、この点を明確にして、「意志が、真の光である神に背くなら、いかにその他の快樂があろうとも、事物ではなく陰をもつ原因となる。」⁶⁵⁾と述べている。この意味で、コメニウスにあっての意志は、信念(*Fides*)ないし啓示(*Revelatio*)と不可分であることが銘記されよう。「自由は神性の特徴である」⁶⁶⁾。この点を踏まえ、両者の人間的能力への洞察を検討していこう。

デカルトは、「目を閉じ、耳を塞ぎ、すべての感覚を遠ざけ」⁶⁷⁾、人間性の内奥に帰還し、理性的魂の考察から神の存在と魂の本性を把握し、神によって定められた数学的真理が、人間に理性的魂として与えられているという一種の生得観念論に到達した。それによって、「物体それ自体は本来、感覚によって、あるいは想像する能力によってではなく、ただ知性によってのみ知られる。」⁶⁸⁾とし、人間認識における理性の優位を認める。この理解は、感覚や意志の位置づけにどのように反映されるだろうか。

『省察』では、感覚と意志は、人間的能力にあって、ともに誤謬の原因と見なされている。「感覚はしばしば欺く」⁶⁹⁾とされ、しばしば偏見の温床と

62) *Panegersia*. in CC, 1, p. 78.

63) *Via Lucis*, p. 14.

64) *ditto*.

65) *Panaugia*. in CC, 1, p. 141.

66) *Panegersia*. in CC, 1, p. 79.

67) *Meditationes*, III, in AT, 7, p. 34. 著作集, 2, 51頁。

68) *Meditationes*, II, in AT, 7, p. 34. 前掲訳書, 2, 48頁。

69) *Meditationes*, I, in AT, 7, p. 18. 前掲訳書, 30頁。

なる伝承とともに誤謬の原因と見なされる。また、意志については、「いかなる限界によっても局限されてはいない」⁷⁰⁾ とし、意志が神のそれに匹敵することが強調される。しかし他方、人間が過誤をおかすのは、「意志は知性よりもいっそう広い射程を有するために、私が意志を、知性と同じ限界のうちに引き留めず、私の知解していないものにまで拡張する」⁷¹⁾ ことによるとする。この限りで、意志もまた誤謬の原因と見なされる。

しかしデカルトは、感覚や意志を人間認識から排除するわけではない。「意志や知性や想像力や感覚の作用のすべては思考なのである。」⁷²⁾ とする。これは一見矛盾のようであるが、ここでの感覚や想像力は思考の一部を構成するのであって、外界の対象ではない。それが、『哲学原理』で思考の定義をして、「私は思考という言葉で、われわれによって意識されて、われわれのうちに生ずる、しかもその意識がわれわれのうちにあるかぎりのすべてのもの、と理解する。したがって、理解すること、意志すること、想像することだけでなく、感覚することもまたここでは考えることと同じである。」⁷³⁾ と述べられる理由である。彼は、精神をみずからの身体を含む世界から切断した上で、感覚と意志と想像力を「思考するもの (res cogitans)」としての精神のうちに包摂させる。ここにデカルトが、人間認識における理性の優位のもとで、感覚と意志にも、それらが「意識される」限りにおいて、人間認識における座を与えたことが理解される。とくに意志については、『哲学原理』で、「判断するためには、悟性だけでなく、意志もまた必要である。」⁷⁴⁾ と、その重要性が強調されることになる。というのは、意志とは「まったく確実でも解明されてもいないものを信ずるのを常にさし控え、そうすることによってけっして誤りをおかさないように用心するこ

70) *Meditationes*, IV. in *AT*, 7, p. 56. 前掲訳書, 76頁。

71) *op. cit.*, p. 58. 前掲訳書, 78頁。

72) *Secundae Responsione*, *AT*, 7, p. 160. 前掲訳書, 196頁。

73) *Principia*. in *AT*, 8a, p. 7. 著作集, 3, 36頁。

74) *op. cit.*, p. 18. 前掲訳書, 51頁。

とができる自由」⁷⁵⁾であり、意志に支えられてこそ懷疑が遂行できるからである。

他方コメニウスも、神学的アプローチをとる点では異なるものの、デカルトと同様に、人間性の再解釈を人間性の内奥への帰還から開始した。それは、三十年戦争の勃発によって、逃避行や妻や子の喪失を経験した1620年代のいわゆる『慰めの書』のうち、チェコ国民文学の傑作とされる『地上の迷宮と心の楽園』(*Labyrint světa a ráj srdce*, 1623年執筆, 31年刊)にうかがうことができる。そこでは、ひとりの若者が天職を求めて遍歴し、現世の虚偽と憎悪に絶望し、死のうとして死の現実をみるが、その恐怖をとおして胸中の神と出会うプロセスが綴られている⁷⁶⁾。

その後、彼は、人間認識の問題を哲学的に掘り下げていく。『第一哲学』(1628-30)では、物体のカテゴリー分析から始めるというアリストテレス的形式をとりつつも、万物の本質が、統一—真理—善からなるというイデア論を提示した⁷⁷⁾。問題は、この見解が人間認識にかかわってどのように展開されたかということである。デカルトは、神の創造になる永遠真理が人間に理性的魂として与えられているとし、物体に対する精神の優位を定位した。この見解は、真理を神に先在するものとは見なさない一方、精神のうちにイデアを見る限り、哲学的観念論に連なる要素をもっている。これに対してコメニウスは、精神にも事物にもイデアを見た⁷⁸⁾、言い換えれば人間性を精神と世界の並行性において理解したのである。この点をコメニウスが用いる「精神の光 (*Lux mentis*)」というアレゴリーの両義性からおさえておこう。

コメニウスは一面において、「精神の光」に「生得観念」⁷⁹⁾としての固有

75) *op. cit.*, p. 6. 前掲訳書, 35頁。

76) *Labyrint světa a ráj srdce*. in *OO*, 3.

77) *Prima philosophia*. in *OO*, 18, pp. 13-14.

78) *Pansophia*. in *CC*, 1, pp. 199-208.

79) *Panaugia*. in *CC*, 1, p. 112. コメニウスの「生得観念 (*Notiones innatae*)」論については、太田光一の論考がある(『汎啓明』の研究——コメニウスの『総勧告』)

性と能動性を強調する。彼の認識論と言われる『汎啓明』では、人間を照らす光源として、魂（精神）とともに、世界（自然）および神の言葉があげられる。精神の光については、このように述べる。

「人間の魂にはある種の驚くべき内的な光が内在している。……人間は、ヤマネコやワシの目をもってしても獣には見ることはできないことを、無限の事物において見る。その理由は何か。人間には、外部感覚で事物を感じると同時に、事物に必然的に伴ってはいるが感じられていないことを示す内部から光るある種の光が内在しているからではないか。」⁸⁰⁾

しかし同時にコメニウスは、人間認識のプロセスが不可視であるゆえに、外的な光の分析からアレゴリーによる理解を試みる。彼にあって光とは、単に事物を照射する現象ではなく、「光はそれ自身に、光が流れ出る主体と、光が流れて行く対象と、また通過して行く媒体をもって」おり、「発光体、透明体、不透明体」といった物体も光としてとらえていた⁸¹⁾。人間認識は、これが適用され、「知的な光・認識が、事物から来て、感覚を通過し、精神に至る」⁸²⁾ プロセスとされる。ここを見る限り、透明体に対応する感覚は単なる媒介的役割を担うに過ぎず、不透明体に対応する精神は外的刺激を受ける受動的客体と見なされることになる。こうした精神の理解は、白紙としての精神が観念に応じた事物を認識するというものであり、生得観念論からは明らかに乖離している。

「精神の光」の両義性は、コメニウスが、世界と精神の間に並行関係を見たことによるが、それは、デカルトが精神の考察において精神を世界から切断したのと著しい対照をなす。その背景にあるのが、言うまでもなく、彼

↘ 研究ノート（その4）——,『高知大学教育学部研究報告』,第1部第42号,1990年,130-132頁。)

80) *Panaugia*. in CC, 1, p. 111.

81) *op. cit.*, p. 133.

82) *op. cit.*

が生涯にわたって維持した「神の三書（Tres Libri Dei）」という見解にはかならない。

「知恵の三つの漏斗となるものは、Ⅰ．生来の知覚に満ちていて、理性に照らされるべき健全な精神、Ⅱ．被造物に満ちていて、感覚に征服されるべき世界、Ⅲ．啓示された秘密に満ちていて、信仰によって掘り当てられるべき聖書です。」⁸³⁾

「神は私たちに授けて下さった三冊の本だけでもすべての事柄を体得するために間に合うようにして下さったのです。それは、まず御業に満たされている地上で、私たちの周りにあるものです。また、理性に満ちた精神で、私たちの内奥にあるものです。また、真理である方がなさって、それを聖書の中で述べられた啓示で、それは私たちの前にあります。」⁸⁴⁾

ここにコメニウスが、精神のみならず、世界と聖書にも光を見ようとした意図が理解される。彼は、人間的諸能力を、理性が主要な役割を果たす精神のうちに包摂させるのではなく、精神を神（聖書）と世界との連関においてとらえた。それは、感覚および意志（信念）があつてこそ、精神は神と世界に連関できるからである。この見解はすでに『自然学綱要』（*Physicae Synopsis*, 1632年執筆, 1633年刊）で、

「哲学の唯一の真実で純粹で明白な方法は、感覚・理性・聖書から万物を取りだすことである。……死すべき者たる人間が、真理がいたるところに散乱しているのを、視力で見ることができ、感情で感じることができる大いなる証拠と確實性をもって万物が存在し、感覚・理性・聖書に向けて作られているという調和的な還元法によって、哲学は改

83) *Unum Neccessarium*. in *OO*, 18, p. 102.

84) *Pampaedia*. in *CC*, 2, p. 46. このほか, *Praecognita*. in Turnbull (ed.), *Two Pansophical Works John Amos Comenius*, p. 87. および *Panaugia*. in *CC*, 1, p. 107. 等に「神の三書」についての言及がみられる。

革され完成されうる。』⁸⁵⁾

と表明されていた。ここに、人間認識の完成は、神の三書（世界・精神・聖書）と人間の内的能力（感覚・理性・意志／信念）の並行性のもとで保証されるという彼の理解が明らかとなる。それ故に、『光の道』では、知性ばかりでなく、意志や感情（*Affectus*）も内的な光と見なされるのである⁸⁶⁾。

かくして、コメニウスの立場が、反合理論でも純合理論でもなく、また、人間的能力における啓示としての意志の優位を強調するカルヴィニズムとも異なることが理解される。シャラーとクンナが指摘するように、コメニウスが汎知学の体系化にあたって哲学と宗教のみならず政治の改革を課題とした段階で、コメニウスの行為論的側面が示され、政治的人間と哲学者とのあいだの差異はたしかに際だつ。しかし以上にみたように、両者の差異は、人間の存在確証を考察し、人間認識の确实性を定位しようとした段階にすでに認められるのである。

「自 己 教 育」

「あらゆる人にあらゆることを教授する普遍的な技法」

コメニウスとデカルトとの間の人間的諸能力の理解をめぐっての差異は、彼らが人間認識の完成のためにどのような課題を提示したのかという問題に連なってくる。

デカルトは、「自分の理性を可能なかぎり常に正しく使用し、最も善いと認識することをすべて遂行しようとする堅固な強い意志をもつ」⁸⁷⁾ ことに人間の知恵の完成を見た。ここに明らかなように、デカルトの人間理解は単に事物の受動的な認識のレベルにとどまるものではない。この点で、クン

85) *Physicae Synopsis*. in *OO*, 12, p. 76.

86) *Via Lucis*, p. 23. この『光の道』第8章での言及は、献呈状第17節における言及（註60）と矛盾しているように思われるが、これは、コメニウスが、知性における理性の役割を重視している一方で、人間的能力一般を外的な光に対する内的な光と見なしたことによっていよう。

ナのデカルト理解には問題があろう。デカルトにあっては、理性の優位のもとに意志を一致させることが課題だったのである。なぜなら、意志は自由な懷疑の遂行を支える役割を担うものの、堅固な理性認識なくしては、妥当な判断も行為もできはしないからである。そして、この一致を実現するものこそ彼の哲学にほかならない。ゆえに、『哲学原理』において、知恵の完成のための一種の教程が示されるとき、道德・数学を経て、彼の哲学は最高の段階に位置づけられることになる⁸⁷⁾。

ところで、彼の哲学が、精神を感覚から引き離す思考（懷疑）によってこそ得られる存在確証にほかならない以上、それはいかなる意味でも他者から教授されるものではあり得ない。「思考する私」にはいかなる延長もないからである。ここに、デカルトが、著作や書簡で、彼の哲学の目的が「自己を教育する (m'instruire moi-même)」⁸⁸⁾ ことにあると繰り返し強調する根拠がある。ここに、コギト命題が、世界を理解する学習者として人間を定立していることが理解されるが、この自己教育が教育関係を介さない内的経験として行われるかぎり、そこから教育や教授といった外部世界からの意図的な作用を認める論理はくみとられ得ない。

他方コメニウスは、デカルトが読んだであろう『汎知学の先駆』(*Pansophiae Praeludium*) で、「感覚、理性および神の啓示の三つ以外ではありえない認知の諸原則を等質化して、それを踏み固めて不動の堅固なものにすること」⁹⁰⁾ という課題を提示する。前節で触れたように、ここでの啓示とは意志に対応する。この三項の調和的な発展の要求は、コメニウスが精神を神と世界との連関においてとらえた限り当然の帰結であろう。彼は『光の道』で、人間性の完成のための三つの学校を提示する。

87) *Principia*. in AT, 8a, p. 2. 著作集, 3, 12頁。

88) *Principia*. in AT, 9b, pp. 13–14. 前掲訳書, 24–25頁。

89) *Discours*. in AT, 6, p. 27, p. 66, p. 75. 著作集, 1, 34頁, 66頁, 73頁。
Principia. in AT, 9b, p. 17. 著作集, 3, 27頁。「ひとつの私的な教育」

90) *Prodromus pansophiae*. in ODO, 1, p. 410. この見解は、『総審議』第4部「汎教育」(*Pampaedia*)でも維持された(CC, 2, p. 29, p. 55, p. 56.等)。

「最初の学校では、すべての事物が、第二の学校では、人間自身が、第三の学校では、霊を通して神が、私たちに示されるのです。このために、最初の学校では、*ο υ τ ο δ ι δ α κ τ ο ι* 事物の教育、第2では、*α υ τ ο δ ι δ α κ τ ο ι* 自己教育、第3では、*θ ε ο δ ι δ α κ τ ο ι* 神の教育と呼ばれるのです。」⁹¹⁾

ここに明らかに示されるように、コメニウスは「自己教育」を教育の全体系における一部と見なしていた。ただし、彼の言う自己教育にしても、人間認識が精神レベルのみならず、言語レベルおよび行為レベルにわたって完成されるという彼の人間存在に関する洞察と対応していることは言うまでもない。それは『世界図絵』に「人生の塩 (SAL), つまり, 認識 (Śapere), 行為 (Āgere), 言語 (Īloqui)」⁹²⁾として示されるとおりである。

ところがここで、コメニウスが、理性と意志と感覚を等しく重視するとき、その人間認識が感覚的誤謬から免れ得ないという問題が生ずる。コメニウスは、デカルトが『方法序説』を公刊する以前に、理性固有の価値を認めて、こう述べていた。

「理性は、事物の釣り合いを観察することによって、似ているものを似ている、異なったものを異なっていると結論づけ、感覚の欠点を補い、誤謬を正すので、適用される必要がある。」⁹³⁾

しかし、デカルト的観点からすれば、コメニウスが感覚をあらかじめ人間認識のうちに包摂させたとき、言い換えれば、感覚を精神のうちに留めるのではなく、世界との連関においてとらえるとき、コメニウスの人間認識は、感覚的誤謬から逃れ得ないということになる。デカルトは、精神を

91) *Via Lucis*, dedicatio: 20.

92) *Orbis pictus sensualium*. in *OO*, 17, p. 59, 62. 井ノ口淳三・訳, 『世界図絵』, 平凡社ライブラリー, 1995年, 11頁参照。

93) *Physicae Synopsis*. in *OO*, 12, p.77.

感覚からいったん引き離さない限り、人間が世界の内で正しく認識し行為することはできないと考え、ゆえに、いかなる延長もない個人の意識のうちに人間認識の原理を包摂させようとした。たしかに、矛盾した世界にあって人間認識を完成させるのは不可能なことであるだろう。これに対して、コメニウスが、人間存在を精神、言語、実在という三つの側面からとらえるかぎり、その人間理解を具現化するためには、矛盾の世界からいったん切り離され、人間性のより高い普遍性を体験できる空間ないしは関係が必要となるのであった。

以上のように理解したとき、コメニウスの教育実践の意義を別の角度から理解することができよう。すなわち、彼は、自身の哲学的観点を維持したがゆえに、教育に関わらざるを得なかったのであり、彼の教育実践は、彼の哲学的基盤が要求したものだったのである。彼は、矛盾の世界のなかで感覚と理性と意志をそなえた人間を括りださなければならなかった。そのためには、いわば現実にある矛盾の世界のなかに、人間性の普遍的な意味が体现された教育的空間を構築しなければならなかったのである。これは、一種の租界にたとえられようが、具体的にそれは、彼がとりくんだ教育実践や教科書改革にほかならなかった。

ゆえに、『大教授学』での「神は、天と地とすべてのものを創造した時の知恵を表わして、見捨てた神の樂園すなわち人類を、いま一度あわれみの垣根で囲んでくれた。」⁹⁴⁾ と言及は、矛盾した世界のうちに「垣根」を設けるべきことの認識として読みとられるだろう。コメニウスの教育実践は、クラウス・モレンハウアー (Klaus Mollenhauer) が理解したように、「生活諸形式そのものはもはや十分な教育力を内包していないのであるから、後進のための陶冶世界がいわば『構成』されねばならない。」⁹⁵⁾ という認識に

94) ODO, 1, p. 10. 鈴木前掲訳書, 1, 30頁参照。ジャン＝ジャック・ルソー (Jean-Jacques Rousseau) の『エミール』(Émile) にも見られるように、「垣根」は教育思想を成り立たせるメタファーとしての意義をもとう (今野一雄・訳, 上, 岩波文庫, 24頁。)

95) K. モレンハウアー, 今井康雄・訳, 『忘れられた連関』, みすず書房, 1987年, ㄱ

支えられていた。そしてコメニウスの教育空間は、『世界図絵』に示されるように、文字による伝承を克服して事物に向かわせるために、彼の聖書的世界観を絵画によって媒介しようとするのであった。また、同じく教育的空間としての学校は「人間性をつくる製作場 (officina)」⁹⁶⁾ であり、その方法としての教授学は、生徒を用紙とみなし、生徒の精神に知識が刷り込まれる教刷術 (didacographia) になぞらえられた⁹⁷⁾。

これは、一見、精神を受動的にとらえているように見えるが、すでに論じたように、彼は、精神に生得的な能動性を認めていた。ただそれは、潜在的なものであり、矛盾した世界にあつては顕在化し得ない。その顕在化の方途は、「事物のいちばん奥底にあるゆるぎない自然」⁹⁸⁾ への洞察をとおして技法として得られる。そして、この技法に則った人間の営為、すなわち外部からの意図的な教育的行為のみが精神の可能性を実現する。それこそが「あらゆる人にあらゆることを教授する普遍的な技法」としての教授学であり、鏡や白紙といったアレゴリーは、人間の内的自然に大きな可塑性を認める積極的な理解に支えられていた。

コメニウスもデカルトも、生得観念論に立ち、人間の学習可能性を信頼してやまない。しかし、世界を理解する学習者として人間を位置づけるデカルトの見地からは、外部からの意図的な作用としての教育を定位する論理は引き出され得ない。それに対して、コメニウスが教授学者として教授論のみならず教材論や学校論を展開し得たのは、世界と精神の並行性を前提とし、感覚にも意志（信念）にも、言語にも行為にも、理性と対等の価値を認めていたからであった。彼が、「あらかじめ感覚のなかになかったもので知性のなかにあるようなものは何もない」⁹⁹⁾ と強調するのは、アリストテレス的感覚論の単なる受容ではない。彼はそこに、「教育されなくては、

↘ 77頁。

96) *Didactica magna*. in *ODO*, 1, p. 45. 鈴木前掲訳書, 1, 104頁参照。

97) *op. cit.*, pp. 186–187. 前掲訳書, 2, 137頁参照。

98) *op. cit.*, p. 7. 前掲訳書, 1, 20–21頁参照。

99) *op. cit.*, p. 67. 前掲訳書, 1, 146頁参照。

人間は人間になることができない」¹⁰⁰⁾ という人間存在の本質的特徴，すなわち教育必要性を読み込んでいたのである。

デカルト的部分とコメニウスの全体

コメニウスとデカルトは，その哲学的見地の断絶にもかかわらず，ヨーロッパ17世紀という危機の時代を共有していた。アメリカの哲学史家リチャード・ポプキン (Richard Popkin) が指摘するように，ヨーロッパ17世紀には，前世紀における宗教改革とギリシア懐疑主義の復興によって知的危機が蔓延していた¹⁰¹⁾。くわえて三十年戦争は，当時の総体的規範喪失を象徴する惨劇であった。デカルトはこの戦争に従軍し，コメニウスは祖国を追われ二度と帰還することはできなかった。両者はともに，こうした状況に直面し，人間性の内奥に帰還し，人間性を再解釈しなければならない限りにおいて，同じ地平に立っていたのである。ただしそのアプローチは異なっていた。デカルトは世界から精神を切り離すことによって人間認識の確実性を定位しようとし，コメニウスは世界と精神の並行性に立脚して人間性のより高い普遍性を体験できる空間を構築しようとした。

コメニウスの回想によれば，二人がエンデヘースト城で別れたとき，デカルトは，「私は哲学を越えてはいかない。ですから，私に残るのは，あなたが扱われる全体の部分に過ぎません。」と語ったという。従来この言葉は，「汎知学に対する友情をこめた承認」であるとか「決別の意味を含めたアイロニー」であると解釈されてきた¹⁰²⁾。しかし，こうした解釈は皮相的であろう。この言葉は期せずしてコメニウスとデカルトとのコントラストを示しているのである。

デカルトは，スウェーデン駐在フランス大使で，デカルトがスウェーデ

100) *ditto*, p. 34. 前掲訳書，1，81頁参照。

101) R. ポプキン，野田又夫・岩坪紹夫・訳，『懐疑—近世哲学の源流』，紀伊國屋書店，1981年。

102) Kunna, *op. cit.*, Ss 77-79. 佐藤前掲論文，(136)頁，(146)－(147)頁。

ン女王クリスティーナ（Christina, 1626–1689）の招きでスウェーデンに渡航する仲介を行ったエクトルーピエール・シャニュ（Hector-Pierre Chanut, 1601–1662）に宛てての書簡で、愛について触れている。

「愛の本性とは、自分が愛する相手と一体であり、自分はその全体の一部にすぎないと見なすようにさせるところにあるのであり、かつ、つねづね自分のためにもちいていた配慮を、このような、全体を維持することのほうへ移し、自分一己のためについては、その一部分だけをとっておくこと、そしてその部分の大小は、自分が愛情を捧げている全体のなかにおいて、自分のしめていると信ずる部分の大小によるというのが、愛のはたらきにほかなりません。」¹⁰³⁾

ここに明らかなように、デカルトにあっては、「全体」と「部分」という対比は、ことに愛に関して彼の道德観をうかがわせるカテゴリーなのである。

『方法序説』第2部での「私は、ある個人がひとつの〈国家〉を作り変える目的をいだき、あらゆるものを土台から変え、立てなおすためにひっくりかえしてしまうなどということは、実のところまったく道理にかなったことではないだろうと確信しました。そればかりでなく学問全体の組織なり、学問を教えるために学校で確立されている秩序なりを作り変えようとすることも同様です。」¹⁰⁴⁾との論及や同第3部で表明されたいわゆる「暫定道德（*morale provisoire*）」の「私の国の法律と慣習に従うこと」¹⁰⁵⁾という第1格率から、デカルトの道德論は、しばしば大勢順応主義（*conformism*）を支持するものであったとされる¹⁰⁶⁾。

たしかにデカルトが、道德問題への発言にはきわめて慎重であったのは事実である。ややあとに記されたシャニュ宛て書簡では、

103) *A Chanut*, 1 Février 1647. in *AT*, 6, pp. 611–612. 著作集, 3, 394頁。

104) *Discours*. in *AT*, 6, p. 13. 著作集, 1, 22頁。

105) *ditto*, p. 23. 前掲訳書, 30頁。

106) *Kunna, op. cit.*, S. 211.

「道德について自説を記すことをかねがねお断りしているのは本当で、これには二つの理由があります。ひとつには、悪意をもった者が、そこから中傷の種をひきだすのにこれほど容易な題材はないからであり、いまひとつは、他人の行状に口だしして、とやかく規制することは、君主か、君主によって許された者だけにふさわしいと信ずるからです。」¹⁰⁷⁾

と述べており、オランダの神学者フランス・ビュルマン（Frans Burman, 1628-1679）からのインタビュー（1648年4月16日）に答えては、

「著者はすすんで倫理を書いているのではなくて、教育者やそのような人々のためにこれらの規則を書き加えるように強いられたのです。なぜならば、そうしないと彼らは、著者が宗教も信仰もなく、彼の方法によってそれらをくつがえそうとしていると言うでしょうから。」¹⁰⁸⁾

と告白している。

しかし他方、『方法序説』の第三部でいわゆる「暫定道德」を示したのち、『哲学原理』で、

「哲学全体は一本の木のようなものです。この木の根は形而上学であり、幹は自然学であります。そして、この幹から出ている枝が他のすべての学問にあたります。これらの他の学問は三つの主要な学問にまとめられます。すなわち、医学、機械学、道德です。私の言う道德とは、最高かつ完全な道德であって、それは他の学問の欠けるところのない知識を前提し、知恵の最後の段階であります。」¹⁰⁹⁾

と明言し、学問体系が道德を含んで完成すると述べているように、決して道德問題を回避したのではない。

107) *A Chanut*, 20 Novembre 1647. in *AT*, 5, pp. 86-87. 著作集, 3, 419頁。

108) *Entretien avec Burman*. in *AT*, 5, p.178. 著作集, 4, 392頁。

109) *Principia*. in *AT*, 9B, p. 14. 著作集, 3, 25頁。

デカルトが『哲学原理』を献呈したボヘミア王女エリザベート (Elizabeth, 1618-1680) との文通やその交渉の結実としての『情念論』に、彼の道徳論は展開されることになる。

「いかに弱い精神でも、正しい指導を得ることによって、情念に対し絶対的な指導力を獲得しうる。」¹¹⁰⁾「知恵の主要な有用性はまさに次の点に存するのである。すなわち、みずから情念の主人になって、情念を巧みに処理することを教え、かくて、情念の引き起こす悪を十分耐えやすいものにし、さらには、それらすべての悪からかえって『喜び』を引きだすようにさせることである。」¹¹¹⁾

ここに明らかなように、デカルトの道徳論は基本的に、感情の統御によって理性と倫理への道を開こうとしたものであった。そしてこの道徳は、彼自身が、「私が手にいれようと努めた、とるにたらぬ自然学上の概念も、道徳の堅固な基礎をうちたてるのに大いに役立ってくれました。」¹¹²⁾と記しているように、自然学的原理に裏打ちされるべきものであった¹¹³⁾。

このデカルトの道徳論の性格をいかに評価するかは、論者によってまちまちであり、たしかにクンナのように大勢順応主義と見なすこともできよう。ただし、彼がこうした道徳論を採るのは、純粹科学としての哲学の確立のために伝統的な道徳・宗教問題と政治問題に対して意識的に距離を置

110) *Les Passions de l'Ame*. in AT, 9, p. 368. 著作集, 3, 191頁。

111) *ditto*, p. 488. 前掲訳書, 278頁。このほかに、たとえば、1645年9月1日づけエリザベート宛書簡での言及がある。「私は、肉体の完全性を完膚なきまでに軽蔑しなければならないとか、まして、情念をもつことからまぬかれなければならないという人たちの意見には、くみすることができません。情念は理性にしたがわせるだけで十分なのであり、かついったんこのようにして制御したうえは、ときとして情念は、過度に傾けば傾くほど、ますます有益なものとなるのでございます」(AT, 4, p. 287. 著作集, 3, 333頁。)

112) *A Chanut*, 15 Juin 1646. in AT, 4, p. 441. 著作集, 3, 368頁。

113) この方向性は、バルフ・デ・スピノザ (Baruch de Spinoza, 1632-1677) などによって展開されるところとなる。

く知的禁欲によっていたことを看過してはならないだろう。それは、1646年5月に記されたエリザベートあての書簡で、

「私はひたすら隠者の生活をいとなんで、公共の事柄に手を染めることからはずねに遠く離れておりますので、もし私が市民生活において守らなければならない格率をここで書こうといたしますと、それはハンニバルの面前で将帥の心得を説こうとした、あの哲学者に劣らぬ無作法を犯すことになってしまうでございましょう。」¹¹⁴⁾

と、述べられる。そしてこれは、すでに『方法序説』において記されたストア的禁欲への憧憬¹¹⁵⁾に見られるように、古代ローマの詩人オウィディウス(Publicus Ovidius Naso, BC 43-AD17)の「よく隠れし者こそよく生きたり(Bene qui latuit, bene vixit.)」という章句を掲げるデカルトの一貫した姿勢でもあった。こうしてみると、「自己を全体の一部にすぎないと見なす」という態度は、単なる大勢順応とは見なされないだろう。むしろ、デカルトには、人間的営為「全体」への奉仕は、知的禁欲に立脚し、人間的営為の「部分」としてのみずからの哲学的省察への没入をとおして可能になるという自覚があったのではないだろうか。先に見たシャニユ宛て書簡での愛の本性についての言及は、社会的生に展開されていく。

114) *A Elizabeth*, Mai 1646. in *AT*, 4, p. 412. 著作集, 3, 364頁。

115) 「あの〈哲学者たち〉の秘訣も主にここにあったのだと信じます。あの人たちは、むかし〈運命〉の支配からのがれ、苦悩と貧困のなかにいながら、自分たちの神々と至福を競うことができたのです。というのも、その哲学者たちは、〈自然〉によって決められた限界を考えることにたえず打ち込んでいて、自分たちの考えのほかには自分たちの力で扱いきれるものは何ひとつないとすっかり信じこんでいて、それだけで、ほかのことにどんな執心を燃やす気にもなれなかったからです。また彼らは自分の考えをどこまでも自由に使いこなしていたので、ほかの人たちのだれよりも自分たちのほうが豊かで、強くて、自由で、幸福だと考えたのもその点ではいくらか理由があったのです。ほかの人たちは、こういう〈哲学〉を少しも持っていないので、〈自然〉と〈運命〉とからどんなに恩恵をうけることができようとも、何でも望むことがそんなふうにつけて自由にはならないのです。」(*AT*, 6, p. 26. 著作集, 1, 33頁。)

「一個人がすすんでその君主や、国家と合体するさいも、話はおなじでありまして、その愛が完璧である場合は、ひとは自分が相手と構成する全体のなかで、自分をその極微の部分とのみ見なさなければならず、したがって肉体の他の部分がより健康になるためには、腕からなにほどの血液をとりだすことも恐れてはならないのと同様に、君主や国家のためならば、生きて還る望みのない死生のはざまへ赴くことも、また恐れてはならないのでございます。」¹¹⁶⁾

デカルトの道德論から、「全体」と「部分」というカテゴリーを検討してきたが、ここからすれば、デカルトがコメニウスに告げた別れの言葉は、社会や世界への参画は、人間的営為の「全体」のうち、みずからが確実に参与できる「部分」としての哲学的省察をとおして可能となるという自覚が表明されたものであったと理解されよう。これは、彼が、「万能の教養人 (uomo universales)」¹¹⁷⁾を理想とするルネサンス的な人間像ではなく、機能分化が進行した近代社会における「専門人 (Fachmenschen)」を志向していたことを示すものであろう。

他方、コメニウスは、デカルトとはまったく異なった道德論に立っている。とくにそれは、『総審議』で、学識、宗教、政治にわたる人事の総体的な改善というテーマが示されたときに際だったものとなる。彼は、『汎覚醒』で、改善の対象として、「人類全体 (totum scilicet humanum genus)」を志向して、

「あらゆる事があらゆる人に回復される必要がある。すべての人間は、すべての肢体と関連している一つの身体のようなものだからである。……人間社会の身体全体が回復に努めるとき、ある回復した部分によって回復を期待するのは無益である。常に新たな感染菌が付近の部分から流れ出て、治療が前進しないからである。前進したように見

116) *A Chanut*, 1 Fevrier 1647. in *AT*, 6, p. 612. 著作集, 3, 394-395頁。

117) E. トレルチ, 内田芳明・訳, 『ルネサンスと宗教改革』, 岩波文庫, 1959年, 47頁。

えても、死んだ身体が生きた身体と混じり合う、すなわち病気の部分が健康な部分と混じり合う間は、長続きできない。」¹¹⁸⁾

と述べて、社会の総体的な改革への志向をみずからの道徳的態度に据えている。そればかりではない。彼の「全体」への志向は、道徳論にとどまらず、彼の学問的方法論を反映したものであることが指摘されなければならない。

彼は、『汎啓明』で、「事物を正確に、誤りの恐れなしに見る三つの方法」として、「分析 (Analysis)」、「総合 (Synthesis)」、「類比 (Syncrisis)」をあげている。このうち、分析を「全体の中に隠れている部分に光が当てられる」方法、総合を「すでに知られている部分から全体が認識される」方法として、それぞれの意義を認めている¹¹⁹⁾。その上で彼は、「全体と部分の両方の効用をよりよく明らかにする」¹²⁰⁾ 類比の方法の意義を強調する。

「今日の哲学者は分析と総合の二つの方法だけを使用している。しかし実際、第三の比較の方法 (συγκριτικηνと呼ぶことができよう) はもっとも有効である。もっとも、像よりも事物そのものを洞察する方が確実であるという点では劣るかもしれない。望遠鏡や顕微鏡が発明された後でも鏡を捨てたわけではないように、アリストテレスによる分析と総合の学問的方法の発見によって、愛すべき好ましい古代の類比の方法を放棄してはならない。」¹²¹⁾

ここにコメニウスが、新興科学を受容する一方で宗教原理を堅持し、アレゴリーを縦横に用いた根拠も理解されよう。新興科学の方法としての分析と総合は、コメニウスにとっても魅力的なものであったが、人間認識や超自然的な神観念などの認識には、「そのものが見えなくても、同じような

118) *Panegersia*. in CC, 1, pp. 81–82.

119) *Panaugia*. in CC, 1, pp. 125–126.

120) *ditto*, p. 127.

121) *ditto*.

物が見える」¹²²⁾ 類比の方法が不可欠なのであった。彼は、ルネサンス科学的なこの方法に立脚することで、全体を志向しない部分観、部分に留意しない全体観を超克しようとした。

「学識、宗教、事物と行動の（政治、経済、その他の）秩序において、すべては破壊され引き裂かれた。……その原因は、私たちがどこでも共同で働かず、部分的努力を維持しているからである。」¹²³⁾

「哲学は拡大し、何千もの小部分に分解し、どんな些細なことについても意見を出し、難解な細かいことですべてが乱れ、そこに入り込む人は誰もが目眩から免れることはほとんどできない。果てしない考えによって際限なく動揺し、知識の光のかわりに憶見のもやだけを有しているよりも、ほとんど知らない方がましなくらいである。」¹²⁴⁾

「人間社会に住んでいる私たちは、誰もが社会の規則を保持することを知っている。自分にだけ良くあろうと求める人は誰もいない。むしろ誰もが社会全体に良くあるように求める。身体全体よりも一部分を治癒しようとするのは間違い沙汰である。」¹²⁵⁾

コメニウスは、このように、人間個々の部分的営為の価値はそれとして認めつつも、そこに留まらずに「全体」を志向する。そして、この道徳的観点は、学問的方法論に貫徹されているのである。その意味でも、デカルトがコメニウスに告げた別れの言葉は、両者の人間観および社会観の相違を明確に言い表していた点で正鵠を得たものであった。

結びにかえて

デカルトが、広大な人間的営為のうちの「部分」としての哲学に留まる

122) *ditto*, p. 126.

123) *Panegersia*. in CC, 1, p. 80.

124) *ditto*, p. 69.

125) *ditto*, p. 48.

一方、コメニウスは、社会の「全体」の改善を志向する。そして、そのもとで、人間は、理性ばかりではなく言語と行動をともなった存在としてとらえられていく。しかしながら、歴史の帰結は、コメニウスの全体がデカルト的部分を包摂することにはならなかった。

デカルト的部分は、デカルト自身の知的禁欲を越えて、数学的知性によって世界を解釈し、世界をそのうちにとりこみ新たな「全体」となった。その一方で、理想の世界を体現していたはずのコメニウスの世界観は、教育的空間としての妥当性を否定され、歴史の周縁に追いやられた。

たしかに、コメニウスが、アレゴリーを縦横に用いたり、人間性の完成に天使の介在を不可欠とする点などは、合理論的な見地からすれば荒唐無稽なものに映るだろう。しかしそれは、私たちがベーコン (Francis Bacon, 1561-1626) やデカルトから啓蒙思想へと連なる系譜を所与の前提として、彼を理解しようとしているからである。

17世紀ヨーロッパ哲学は、一般に、大陸合理論とイギリス経験論とに色分けされる。デカルトは、この文脈で、当時の知的閉塞状況を突破し、18世紀啓蒙思想への道筋をつけた合理論の先駆者として評価されてきた。しかし、近年の思想史研究は、ベーコン的经验論とデカルト的合理論とともに、それらと関連しつつも固有性を持った思潮が、17世紀の懐疑主義的危機に対処した役割に着目しつつある。ポプキンは、経験論や合理論と関連しつつも、「神知学的思考や聖書の千年王国主義的解釈によって経験主義と合理主義の要素を結合する傾向」¹²⁶⁾をもった「第三勢力 (The Third Force)」が、17世紀の懐疑主義的危機に対処した役割に着目し、コメニウスをその中心人物の一人に位置づけている。この経験論や合理論とは異なった思想的系譜に近代教育思想の一源泉が求められるとするならば、啓蒙主義的な哲学史叙述に依存してきた従来の教育思想史叙述を異なった基調からとらえ直すことが必要となろう。

126) ポプキン、拙訳、「十七世紀思想における第三勢力——懐疑主義、科学、千年王国主義——」、『日本のコメニウス』、第9号、1999年、78頁。

教育は、人間精神の可塑性を認めるだけでは成立しない。人間精神への外部からの作用を定位することが不可欠である。その定位のためには、精神と外界とを媒介する感覚や意志に、理性とは別個の価値を認めなければならない。教育的行為を定位するためには、デカルトが理性の境界を画定させるために仮想的に切断した世界と精神の関係をいかに妥当的に再構築するかが問題となる。コメニウスの哲学的スタンスは、「感覚的実学主義」¹²⁷⁾とも「合理論の枠の中にある感覚論」¹²⁸⁾とも位置づけられてきた。この解釈のズレは、コメニウスが感覚論と合理論の対立を止揚する第三の位相にあったと見なすことで理解されよう。同時にそれは、教育的行為の定位を可能にする位相であった。そしてまたそれは、純粋に哲学的な観点だけからは把捉できない教育の論理の固有性をかいま見させるものであったといえよう。

〔付記〕 本稿は、1995～1997年度広島修道大学総合研究所調査研究（研究課題「近代教育思想とデカルト哲学の連関についての基礎的研究」）の研究成果の一部である。本稿はまた、1998－1999年に海外研修の機会を与えられ滞在した英国ウォリック大学教育研究所（Institute of Education）のURECA（教育・文化・芸術研究部門）のセミナー（1999年2月4日）での口頭発表をベースにしている。貴重な機会を与えてくださったジョン・バルダッチーノ博士はじめ同研究所に感謝したい。

本稿では、コメニウスが後半生をささげた『人間の事柄に関する改善のための総審議』全7部のうち、もっとも大部をなす『汎知学』を考察の対象としているが、この際、イギリスのコメニウス研究家である故・A. M. O. ドビー氏の未完の英訳草稿が大いに参考になった。ドビー氏は、『総審議』の他の6部をすべて英訳出版されているが、『汎知学』だけは生前に出版を見ることができなかった。しかし、未完の草稿が、同氏の意志によって英国シェフィールド大学図書館に寄託された。シェフィールド大学では、20世紀初頭から第二次世界大戦後まで長く教育学教授を務めたジョージ・ターンプル（George H. Turnbull）が、コメニウスとその周辺の研究に大きな業績を留め、コメニウスと協働したハートリブの膨大な遺稿（ハートリブ文書）も収められており、近代初頭のヨーロッパ思想史研究の一拠点となっている。海外研修中、同図書館でドビー氏の草稿を閲覧することができた。閲覧にあたっては、シェフィー

127) E. カバリー、川崎 源・訳、『カバリー教育史』、大和書房、1985年、289－294頁。

128) 鈴木琇雄、『「大教授学」入門』、上、明治図書、1982年、47頁。

ルド大学図書館で長く司書を務め、ハートリブ・リサーチ・フェローであったウィリアム・ヒッチンス氏、現在、同図書館の司書であるローレンス・アスプデン氏の助力を得た。ヒッチンス氏は、現在もラテン語で書かれたハートリブ文書の英訳に携わられている。厚くお礼申し上げたい。また、ドビー氏の草稿の使用にあたっては、ドビー氏の令嬢であるジャネット・ウォーカー女史の理解にも感謝しなければならない。さらに、ドビー氏の手書きの草稿を、関心をもってトランスクリプトにあたってくれたウォリック大学のジェラード・シャープリング博士にも感謝したい。同氏には、海外研修で滞在中に多くの助力を得た。

コンピュータ環境の進歩によって、電子メールは新たな知の創造のメディアとなっているが、本稿を成すにあたっては、海外研修中、金子 茂教授（中央大学）から電子メールを通じて有益なご教示をいただくことができた。記してお礼申し上げたい。

なお、本稿で用いた資料の入手にあたっては、佐藤令子教授（京都橘女子大学）、井ノ口淳三教授（追手門学院大学）の助力を得たほか、藤田輝夫教授（秋田大学）、太田光一教授（会津大学）によるコメニウス文献の未公刊の御訳業を利用させていただいた。わが国におけるコメニウス研究の基盤の確立に献身しておられる四氏に敬意を表し、本稿をお贈りしたい。

Summary

The Philosophical Foundation of Comenius's Educational Thought ——The Comenius-Descartes Relation Re-examined——

Shin'ichi SOHMA

The purpose of this thesis is to understand the philosophical characteristic of Comenius' educational thought through the analysis of his response to Descartes.

Descartes reached the foundation of human existence *ego cogitans*, and through the separation of mind and body, he included not only reason but also senses and will within the mind. Thus, Cartesian man is regarded as a subject who understands the world.

Comenius surmised the foundation of human existence from three aspects; mental, verbal and real. Whilst he emphasised the role of reason at a mental level, he considered that the verbal and real existence was assured through interpersonal communication and bodily action. For this reason, he understood humanity through the parallel aspect of world and mind. He thought that the certainty of human knowledge was assured under the parallelism between the three books of God (world, mind and the Bible) and human faculties (sense, reason and belief/will).

However, Comenian man, who connects with the external world through sense, cannot escape from sensory falsehood. In so far as Comenius maintained his view, he had to build a specific space where one could relive the ideal meaning of humanity. In order to implement such a space, he tackled educational practice which were crystallised in *Orbis pictus* and *Didactica magna*.

Comenius might be said to be a precursor of modern educational thought on the grounds that he maintained distinct philosophical ideas both from empiricism and rationalism. This fact might urge us to reconsider the modernistic historical description of educational thought.