

# ペスタロッチーにおける宗教と教育

——『探究』の「最良の宗教」の概念を中心として——

小野寺 律 夫

## On the Relation between Religion and Education in Pestalozzi's Thought : A Consideration based on the Conception of "the best Religion" of Pestalozzi's *My Inquiries*

ONODERA Ritsuo

**Abstract :** The purpose of this paper is to bring out the logical connection of the view of religion in Pestalozzi's *My Inquiries* and to examine the relation between religion and education that can be found in his view of religion. Leonhard Froese says, "The manifold efforts about understanding of Pestalozzi's religiosity haven't been able to bring to light an image as a whole." In this paper was this image brought out by interpretation of the conception of "the best religion" in Pestalozzi's *My Inquiries*, and in the structure of "the best religion" was the relation between religion and education pointed out. All of this amounts to saying that this conception is composed very pedagogically.

### はじめに

『探究』(*Meine Nachforschungen*, 1797)の内的連関や意図はおそらくまだ一度も十分に解釈されていない。(Spranger, S.91)——かつてシュプランガーはテキストの難解さのために停滞する研究状況をこのように喝破した。「内的連関」とは個々の命題や概念の相互のつながり、「意図」つまりテキストが語ろうとする意味に覆われてつながる一つのまとまりである。残念ながら当のシュプランガーも同じ轍を踏んでしまった。筆者は先にシュプランガーが提起しながら積み残した課題に挑戦し、まずテキストの意味については、現在のわれわれが聴きとる意味が社会学のおよび人間学的という教育の二つの次元の検討にあること。次に内的連関については、意図つまりテキストが語るそのような意味に覆われてつながる一つのまとまりであること、これら二点をテキスト内在的解釈によって明らかにした。教育の二つの次元とは一つには社会への適応・同化とりわけ近代社会を構築するモノとしての

知識の操作能力の陶冶という社会学次元であり(「社会化」)、もう一つは近代の大衆組織(国家)による個性や人格性の篡奪にたいする共感的情調の形成という人間学的次元である(「社会的高貴化」)。二つは種および個としての人間の形成のための「二重の働きかけ」として一体であるけれども、人間と環境(社会機構)との作り作られる関係の逆向きの、その意味で互いに還元できない二つの次元であった(小野寺, 18-35頁)。

もっともこのようにして明らかになる一つのまとまりも、いわばマクロ的な内的連関にすぎない。それゆえシュプランガーが喝破する停滞を打開するためにはなお、包括的・マクロ的連関をなすいわばミクロ的な連関を明らかにする必要がある。部分的・ミクロ的な連関としては『探究』の政治(立法)、労働(職業)、宗教などのコンテクストがあげられる。それらは今後、個々順次明らかにされる必要があるが、本稿では宗教の文脈をとりあげ、包括的・マクロ的な連関の中でどのような形で一つのまとまりとして編みあげられているか考察してみたい。

『探究』における宗教のコンテクストも実はシュプランガーにならえば、「おそらくまだ一度も十分に解釈されていない」。これをひきとるかのようにはフレーゼは「ペスタロッチーの宗教性の認識をめぐる多様な努力はまとまった像を明らかにすることができなかった。このテーマをめぐる研究および解明における差異・対立・矛盾は、対象によってひきおこされている。ペスタロッチーの宗教性はそれ自体、揺れと不合理と矛盾で満たされている」(Froese, S.346)と指摘する。これはペスタロッチーの生涯にわたる宗教性にかかわっているが、『探究』の錯綜したそれにもあてはまる指摘であろう。実際、『探究』の論理的な欠陥や矛盾、冗漫なくり返しや、風変わりな誇大な表現はつとに読者の悩みの種として語られてきた(Litt, S.35. Liedtke, S.104)。とはいえ「まとまった像」が明らかにできない理由がペスタロッチーの「揺れと不合理と矛盾」にもとめられるならばフレーゼの勇み足であり、もしそのようなもので満たされているならば、内的連関の解明など課題としてはありえない。他の作品は知らず、『探究』については「揺れと不合理と矛盾」はシュプランガーのいう「難解さ」と言いなおしたほうがよい。

以下、まず、(1)「宗教の本質」をめぐる『探究』の宗教哲学的な「宗教」理解を明らかにする。次に、(2)このような「宗教」理解のうえでくりひろげられる「最良の宗教」という教育学的な宗教概念の構造を解明したうえで、最後に、(3)このような教育学的な「宗教」理解から放たれる「無神論」批判の矢とりあげる。以上の三点によって、『探究』のペスタロッチーによる「宗教」理解の内的連関、「まとまった像」を浮き彫りにしたい。この像はペスタロッチーの宗教と教育をめぐる基本的関係を浮かびあがらせるにちがない。

## 1. 「真の宗教」

### (1) 「道徳的状態」の定立

宗教とは何か、『探究』ではこの問いは、「真の宗教」をもとめる宗教哲学的な追究の形で設定される。この種の本質追究は啓蒙主義以後の近代の人間理性と歴史意識によって顕在化するもので、18世紀特有の問題意識としてこれまで自明であったものが自明性を失う歴史的状況を背景としている(森田, 425-6頁)。『探究』の「宗教哲学的」な本質追究もそのような流れと無縁ではなく、さしあたり啓蒙主義的な歴史

意識のもとに自然法論ないし社会契約説の理論図式が駆使され、「宗教学的」な宗教の生成・発展史を介して追究される。もっとも『探究』では社会契約説の挫折の印象が深く刻まれており、近代の人間理性と歴史意識に特有な不遜かつ楽天的で単純な啓蒙の「物語」は影をひそめる。ペスタロッチーの場合、自然法論の自然・社会状態シェーマを吸収・変形する人間存在の第三のカテゴリーの定立によって、ホッブス、ロック、ルソーなどから一線を画される。自然状態・社会状態に道徳的状态 *sittlicher Zustand* がくわわる「三状態論」の構想がそれである。では、なぜ第三のカテゴリーであったのか。

『探究』によれば、人類の自然状態から社会状態への移行は新しい形の万人闘争の産出である。もっともそれは非歴史的・非社会的な物語ではなく、その歴史意識の深層にはフランスの「8月10日の革命」(1792)で予見される国家解体の不安がきざしている。すなわち、社会的権利(法)の支配する近代国家が多数者とその代表たる市民的権力による社会的権利への不誠実によって解体する不安である(SW 12., S.51 f., 57., 132)。さらにいえば伝統的中間集団から析出される個人が計量可能な単位へアトム化される過剰抑圧——そのような抑圧で解発される本能(自己保存の欲求, 快を求める傾向性)が、ルソー的な万人平等主義のもとでいっそう過剰な本能の満足を求めるベクトルとして解放されるばかりか、没個性の大衆の集団要求の形で万人に強要されるとき(S.84., 97., 105., 149), 平等になったかわりに自由を失う逆説が国家解体の不安としてペスタロッチーの脳裡をよぎるわけである。

『探究』の社会契約説的な構想は近代の政治社会(国家)を正当化する論理だけで終わらない。政治社会のさき想定されるものをみちびくいわば「作業仮説」的な構想である。思考の順序からいえば、社会的権利(法)への不誠実というパラドックスをえぐりだすために社会契約説的な国家構想にたちかえる。道徳的状态を第三のカテゴリーとして定立するための仮説として、社会契約の挫折の「物語」にとりくんだわけである。「三状態論」の構想は新しい形の万人闘争にむきあう概念装置なのである。

道徳的状态の本質は世界を表象する「視点」にもとめられる。『探究』は視点としてその本質を次のように規定する。

「私は、この世界の万物を私の動物的欲望や私の社会的関係から独立して、ただひたすらそれらが私の内的高貴化にどう寄与するかという視点においてのみ表

象し、また万物をただこの視点においてのみ求めたり、避けたりする力を私自身のうちにもっている。この力は私の自然の最も奥深いところに存在している。この力の本質は決して私の自然の何か他の力の結果ではない。」(S.105)

すなわち、道徳的状態とは「私の動物的欲望や私の社会的諸関係から独立して」はたらく世界解釈と世界支配の権利をめぐる視点、世界解釈が「真理」として主張され、結果として世界の万物を操作・支配する要求が「権利」として正当化される視点であり、「真理と権利」という『探究』の鍵概念はそのような遠近法的表象が一对の概念として名辞化したものである(S.66 ff.)。視点としての本質は自然状態および社会状態についても同様である。両者は環境世界に対するプラグマティックな関心からの視点であり、そのかざりにおいてニーチェの遠近法主義の構想と重なる。すなわち自己の生にとって有益か否かの点からながめられる世界の表象がそのまま真理であり、実在との一致という意味での真理とは無縁である。なるほど社会状態は悟性を用いて言語によって意味づけられる形で世界を表象するけれども、やはり有用性から表象される視点として、「我欲の眼にとまる世界の見方で安心する」人間認識の「感性的・動物的傾向性」(S.129., 161)、自然状態でみられる生物学的必然としての遠近法主義から自由ではない。

しかるに道徳的状態は「私を世界から、世界を私から分離する力」(S.122)「錯覚からの解放を企てる誠実な意志」(S.112)として、プラグマティックな視点の限界を自覚して立つ。それ自体すでに世界にぞくしない超越論的主観、なお遠近法の特定の中心ではあるが生物学的必然としての遠近法主義は脱する視点なき視点、要するに「死すべき人間のもち分とはならない」実在の世界が「無邪気という汚れのない財産」として現象の彼方に遠望される、遠近法主義のニヒリズムの限界を自覚して立つ視点である(S.111)。

『探究』における政治・立法、労働・職業、宗教・教育などの文脈は「自然状態にとって、社会状態にとって、道徳的状態にとって」という形で個々吟味される。それぞれの文脈は三つの状態ないしこれらの状態の自我の当体としての「本能」「悟性」「良心」の相関者として、三つの視点(状態)にそくして検討される。宗教についても同様であるが、具体的には宗教の生成・発展の三つの次元として対象化され吟味される。道徳的状態はさしあたりそのような「宗教学的」仕方で、「真の宗教」が導かれる概念装置として定立

されるわけである。

## (2) 宗教の三つの次元

『探究』は大きく三つの部分、「私の探究の基礎」「本書の本質的なものへの移行」「私の最も本質的な原則と最初私の問題を目にしたとき私の心に浮かんだ単純な視点との一致」から構成されている。これをシュプランガーが分析する構成表にならって、第1部、第2部、第3部と区分すれば(S.779 f.)、第1部「私の探究の基礎」では冒頭のこの節のプロットの記述にふくまれる『探究』の主要概念が検討される。これらの概念は第2部「本書の本質的なものへの移行」では自然状態から社会状態をへて通時的・段階的に道徳的状态に転換する三つの視点にそくして吟味される。さらに第3部「私の最も本質的な原則と…」ではこれらは再度検討される形になっているが、注意を要するのはこの節では三つの視点が「三状態 Zustände」から「三作品 Werke」(「自然の作品」「人類の作品ないし世界の作品」「私自身の作品」)に言い換えられていることである。

この言い換えは実は、第2部の最後であらかじめ示されていた。そこに見られるのは世界表象の視点としては、社会状態という名辞よりも「人類の作品(世界の作品)」のほうが「世界から分離されずに世界の作品である」世界内のそのような個体をあらわすにはふさわしいという判断であったようだ。同じように「私を世界から、世界を私から分離する力によって、私は私自身の作品となる」というそれ自体世界に属しない超越論的主観をあらわすには、道徳的状態よりも「私自身の作品」のほうがふさわしく、自然状態を「自然の作品」と言い換えるのもこれがもっぱら環境世界に対する生物学的「必然性の作品」の地点にとどまるからであったと思われる(S.122)。「真の宗教」をめぐる宗教学的アプローチが「自然の作品としての宗教」から「人類の作品(世界の作品)としての宗教」をへて、「私自身の作品としての宗教」にいたる三つの次元の生成・発展として記述されるのは、そのようなわけである。

さて『探究』によれば宗教は「墮落した自然の作品」の相関者として、人類の自然状態の墮落した状態で発生する。墮落以前には人類は宗教をもたない。犠牲を捧げず祈らず十字を切ることも神を冒瀆することもしない。そのようにして仮構されるこの宗教以前の状態から叢生してくるのがアニミズムとしての「自然宗教」であり、『探究』によればこれが「墮落した自

然の作品」の相関者、宗教の第一の次元である。もっともこれは「誤り」であり、「無知」や「欺瞞的な我欲」の同伴者として「迷信 Aberglauben」と規定される (S.151)。宗教はさらにここから「人類の作品 (世界の作品)」の相関者へと生成・発展をとげる。宗教の第二の次元である。これは個々の政治社会の統合の中心ともいべき市民宗教として「国家宗教」と称される。国家宗教は「妬み深い eifrig 国家の神」への信仰であり、「国家権力の侍女」として国家の欲求、状態、利益に応じて容易に我欲的、敵対的、復讐的、暴力的、欺瞞的になることから「欺瞞」と断じられ、「狂信 Eiferglauben」と規定される (ebd.)。この規定にはルソーの「市民宗教」批判が反映している (Wernle, S.84, 89)。しかし生成する宗教の第三の次元はペスタロッチーをルソーの単純な追随者から区別する。

「私自身の作品としてのみ、宗教は真理である。」 (S.151) ——宗教は「私自身の作品」の相関者であるとき、自然宗教 (迷信) や国家宗教 (狂信) を超え、「真の宗教 wahre Religion」として生成する。平等になったかわりに自由を失う近代の逆説に向きあうペスタロッチーは、それゆえルソーを超えて「私の動物的欲望や私の社会的諸関係から独立する」視点の相関者としてあらたな次元を開く必要があった。「真の宗教」がそれであり、これはまた宗教の本質をもとめる宗教哲学的な問いに対する答えでもあった。『探究』の宗教学的記述は宗教の第三の次元の開示によって、宗教哲学的な追究に答えを用意するわけである。

もっとも、宗教学的記述はなお論を進めて、「人間が自然宗教の誤りや国家宗教の欺瞞を知らないならば、そのかぎりそれ以外のどんな形式でも、宗教の礼拝的なものが彼の感覚性の源泉にさしのべる感覚的援助を享受できない」 (SW 12., S.153) とか、「イエス・キリストの教えを感受しやすくするため、ユダヤ人やギリシア人の誤りや不正がこの教えに先行しなければならなかった」 (S.157) と続けるとき、自然宗教 (迷信) も国家宗教 (狂信) も「真の宗教」が生成・展開するための「感覚的な援助」である。ギリシアの多神教やイスラエルのユダヤ教は自然宗教や国家宗教として、「真の宗教」としてのキリスト教が生成するための前提だというわけである。

以上が「真の宗教」の追究の形ですすむ宗教の本質をめぐる論理的連関である。しかし『探究』の要点はこのような宗教哲学的問いではなかった。問題は「最良の宗教 beste Religion」をめぐる「教育学的」問い

にあった。「最良の宗教」とは「真の宗教」が本質的な部分をなして構成される概念、以下にのべるような教育学的に意味づけられる宗教の概念である。

## 2. 「最良の宗教」

### (1) 共感的情調の形成

『探究』では宗教の本質は「真の宗教」の本質として示される。「私自身の真理と本質についての私自身の内的判断」あるいはまた、「私自身の中で私自身を裁き、罰し、赦す、私の自然と私の力の神的な火花」 (S.42) ——これがさしあたり宗教 (「真の宗教」) の本質である。「私の自然と私の力の神的な火花」すなわち「良心」による「私自身の中で私自身を裁き、罰し、赦す」「内的判断」をもって、宗教の本質と規定されるわけである。しかし宗教の本質としては、「裁き、罰し、赦す」評価機能を越えて、良心の自己立法機能にも注意する必要がある。「人間は自分自身で与える法則にしたがうとき、私たちが知るすべての本質から区別される」 (S.39, 130) という良心による自律の機能への目配りである。一体、『探究』は宗教の本質について補完して、「宗教は道徳性の事柄でなくてはならない」 (S.155) と規定する。しかるに道徳性とは良心による自律、良心の法則への自己準拠の一致を意味するので、補完的な規定のほうが「私自身の中で私自身を裁き、罰し、赦す」「内的判断」よりも宗教の本質規定としてふさわしい。要するに良心という人間の内部神性、内面的理性原理による「内的判断」および「自律」が「真の宗教」の本質であるといつてよい。

『探究』には天上の神にもとづく啓示宗教に対して、内在性の宗教ともいう多分に啓蒙主義的な道徳的・内面的宗教の立場がみてとれる。啓示宗教は「宗教の外的なるもの」として、良心 (神的な火花) の世話や保護にあたる二義的手段として相対化されている (S.42)。またここで「真の宗教」と道徳性が並行する「宗教」理解については、キリスト教的プラトニズムの影響をみてとる解釈もある (Hager, S.185 ff.)。

さて、「最良の宗教」とは「真の宗教」のこのような本質——良心による「内的判断」および「自律」——が本質的部分をなして構造化される次のような概念である。

「最良の宗教はその本質において最も神的であり、しかし形式においては最も礼拝的でなく、しかしながらやはり人類のおかれてある文化のおのおのの段階に

応じて、人類の動物心に対抗してその感覚性によって援助の手をさしのべるに十分なほど礼拝的である。」(S.156)

この概念は神的「本質」と礼拝的「形式」の二つの部分から構成される。両者のあいだには後者が感覚的「援助」として、「真の宗教」の本質たる前者の「良心による内的判断および自律」に手をさしのべる関係が見られる。自然宗教（迷信）や国家宗教（狂信）については先に、「真の宗教」が生成・展開するための前提だと述べた。「最良の宗教」の概念は通時的・段階的なそのような宗教学的な三つの次元が共時的な一過程におきかえられる形で組み立てられている。神的「本質」と礼拝的「形式」のあいだの「援助」でむすばれる連関として構成されたものである。

「最良の宗教」は「真の宗教」と直接的には一致しない。「真の宗教」は宗教学的ないし宗教哲学的理解であるのに対し、「最良の宗教」は教育学的理解、教育学的に最良と見なされる宗教のあり方を示している。したがって最良と見なされる根拠が示される必要があるが、そのためには「何が」（教育の目的）、「どのようにして」（教育の方法）導かれるのか、「最良の宗教」が内包する教育の論理をおさえる必要がある。しかるにこの論理については「導き *Einlenkung*」概念に照準をあわせる吟味が有効である。「導き」という概念は『探究』テキストの五箇所に次のような表現で登場する。「何が」導かれるのか、まず教育の目的から考えてみたい。

- ① 「道徳性の領域への動物の導き」(S.40)
- ② 「道徳性——すなわち私の我欲に対する私の純化され高められた好意の優越——が私の本性に可能となる情調への感覚的動物の導き…、宗教はこの導きの、私の本性に可能な最高の力である」(S.118／傍点は引用者)
- ③ 「我欲に対する好意の優越（社会的好意の優越 S.103）にもとづく形で、好意と我欲の均衡を止揚する情調への導き」(S.118／括弧内は引用者)
- ④ 「自然の作品として、私は迷信の誤りの中に、（真の）宗教への感覚的な導きを見いだす。」(S.152／括弧内は引用者)

これらによれば、「導き」とは「道徳性 *Sittlichkeit* への導き」である①。しかし一方、「情調 *Gemütsstimmung* への導き」ともあり③、「何が」導かれるのかについては「道徳性」か、「情調」かその記述がわかる。しかし、「道徳性が私の本性に可能となる情

調への導き」と規定されていることから②、「導き」は「道徳性への導き」であるけれども、「情調への導き」が先で、「道徳性への導き」は「情調への導き」にひき続いて起ることがわかる。また、情調と道徳性はともに同じく好意と我欲の均衡・調和の状態であるが、情調については社会的好意が優越する状態であるのに対して③、道徳性は純化され高められた好意が優越する状態である②。したがってここでは、まず社会的好意が優越する均衡・調和状態（情調）が導かれ、その上に純化され高められた好意——すなわち自由な良心に準拠する好意——が優越する状態（道徳性）が導かれることがわかる。

ところで、ここにいう「情調」という概念は『探究』の国家論と連なっている。ペスタロッチーもそれ以前の自然権論者と同様、人間の自然（本性）から社会形成の原理を発見し、自己保存の欲求（「未開の動物の人間における自己保存の衝動」と共感（「その一部がなお私の胸中で働く動物的好意」）の二つの原理で人類の社会状態への移行を説明する（S.74）。「情調」概念は社会形成の二つの原理である共感の感情（好意）と自己保存の感情（我欲）の調和・均衡状態として、社会契約説の挫折から立法による万人闘争の緩和の物語に翻案されるペスタロッチーの国家構想の鍵概念である。共感という我欲から自由な感情（S.100）が主軸となる調和、自己の利害を離れて他者を眺める態度様式に固有な情動態として、「友好的で善良な好意的気分」(S.101)「平和で善良な好意的情調」(S.162)「道徳性が私の本性に可能となる情調」(S.118)「道徳的高貴化の基礎とならなければならない情調」(S.119)などと規定される（以下「共感的情調」と略す）。

利己・利他の感情の調和という思想はシャフツペリーなどモラル・センス学派のアイデアである。ペスタロッチーはこれを社会の安定の基礎とみる学派の構想を超えて、個人の道徳性にかかわる調和とみなし、『探究草稿 *Entwürfe zu den "Nachforschungen"*』では「そこにおいて私が私の道徳の力（良心）を最も確実に感じ、道徳的に行為しようとする私の意志をその力によって最も容易に規定する心情状態 *Gemütszustand*」(S.223／括弧内は引用者)と規定している。

「導き」概念はそのような「情調」概念と結びつく。「道徳性」との結びつきは前述のとおり間接的である。「共感的情調」が先にあって、その基礎の上で「道徳性」が生じる。「道徳性が私の本性に可能となる情調」「道徳的高貴化の基礎とならなければならない

情調」などの言表は二つのあいだのそのような関係をあらわす。しかるに『探究』では「情調」概念は「真の宗教の本質が前提とする情調」(S.152)としても規定される。というのも「共感的情調」の基礎の上で生じる道徳性は、良心による内的判断および自律として、同時に「真の宗教」の本質をなすからである。それゆえここで、「何が」導かれるか、「最良の宗教」が内包する教育の目的の論理が析出される。「真の宗教」の本質を自ら本質的部分としてとり込む「最良の宗教」によって一体、「何が」導かれるか。この問いは「共感的情調」が導かれるという形で答えられるわけである。『探究』から後しだいに敬虔主義への傾斜をみる研究はペスタロッターのこの傾きに感情重視の宗教性の方向、「情調」概念への接近を指摘する(Froese, S.351 f.)。しかし「情調」概念は『探究』の啓蒙主義的「宗教」理解においてすでにこのような形で析出される。『探究』理解の本質的要点として銘記されてよい。

## (2) サルト・モルターレ

「どのようにして」導かれるのか、「最良の宗教」が内包する教育の論理を吟味してみたい。「導き」概念には「感覚的(動物的)」という修飾語が付され、きまり文句のような形で「感覚的な導き」という表現が用いられている(①②④)。しかるにそれらのうちの「宗教は感覚的、動物的導きの最高の力」(②)とか、「迷信の誤りの中に、宗教への感覚的な導きを見いだす」(④)といった表現は前述の宗教学的記述——自然宗教(迷信)も国家宗教(狂信)も「真の宗教」が生成・展開する感覚的な援助である——と重ねると理解しやすい。「感覚的な導き」とはすなわち、「最良の宗教」に礼拝的「形式」としてくみ込まれた自然宗教(迷信)や国家宗教(狂信)による「導き」である。しかるにそのような導きの当体が『探究』のいわゆるサルト・モルターレ *salto mortale* をさすと考えられるならば、サルト・モルターレなるものの権能の範囲をおさえることが、「どのようにして」導かれるか、「最良の宗教」が内包する教育の方法の論理を明らかにすることになる。サルト・モルターレとはさしあたりシュプランガーにしたがってペスタロッターが友人ニコロヴィウスを介して受容したヤコービーの「超越的なものへの捨て身の躍入 *Todes-sprung*」という宗教体験の表明と捉えておこう(Spranger, S.111., 114)。

「あなた(人間)がおよそ感性的本性であるかぎり、あなたの本性の大胆な冒険、あなた自身の圏外へ

のこのサルト・モルターレを禁欲 *Abtötung* と呼べ、新生と呼べ。それは精神に肉体を支配させる、あなたの本質全体の最高の努力であり、私自身にさからって自ら私の動物的本質に火をつけ、はかりがたい戦いに私の手をあげさせる、私の本性の中に生きているよりよい力である。」(S.39/括弧内は引用者)

『探究』はサルト・モルターレという超越的なものへの躍入のうちに、現前の知覚なしに心像を思い浮かべる想像力(イマジネーションあるいはファンタジー)のはたらきを認め、想像力によって感覚的知覚の限界を超えることを「人間本性の大胆な冒険」と呼ぶ。そして想像力という感覚的能力によって神をイメージし、神と再結合しようとする意志行為、すなわち超越への躍入としてのサルト・モルターレこそ信仰であるという。『探究』では神は「想像力が産む心像」(S.43)と捉えられる。それゆえ宗教ないしその形式面としての信仰は心理学的対象として説明され、宗教(信仰)の起源も以下のように「快を求める傾向性」にもとめられる。

「おお はかりがたい人間!あなたの本性の大胆な冒険、この世で可能なすべての探究や知識の限界をあなたの予感力が超えること——これもまたその起源において、快を求めるあなたの動物的傾向性の子どもである。王冠と笏、神々ようになること、玉座に座すること、飢えも渴きもしないこと、酷暑にも酷暑にも我慢する必要がないこと、気が置けない人たちと宴席をともにすること——これらすべての像は悲嘆のなさに憧れるあなたの本性が考えだしたことであることがわかる。しかし、神々しくはるかに崇められる人類の母よ!あなたの起源のすべての弱さにあっても、あなたの舌足らずの幼い我欲の中にあっても、わたしにとって尊くあれ。」(S.38)

宗教(信仰)すなわち想像力による超越への躍入としてのサルト・モルターレは、その起源において「快を求める傾向性の子ども」であり、「舌足らずの幼い我欲」である。想像力がややもすれば覚醒の方向のみならず、欺瞞と迷妄へと向かわせるならば(長谷, 98-103頁)、想像力による超越が感性的傾向性に起源するからであり、その際、神はあたかもフォイエルバッハのいう至上物に祭り上げられた自己意識の別名として、「あなたの想像力が生む神の像の中にあなた自身の像を見いだす」と指摘される(SW 12., S.43)。もっともここでは「傾向性の子ども」が同時にまた「神々しくはるかに崇められる人類の母」「人類の恵み深い母」であることに目を向ける必要がある。以下のように

な覚醒の方向での「宗教」理解である。

「私の本性の最も大胆な冒険！私の想像力が動物的限界を超えること！私にとって神聖であれ。あなたは私の死すべき肉体を恥ずかしさで赤面させる。悔い改める罪人には涙、格闘し祈る者には強い力、崇高に堪え忍ぶ者には身を捧げる心、謙虚には倦むことのない知恵、克己には人間を変える徳を生み出すのだ。」(S.41)

宗教（信仰）が「人類の母」と言われるゆえんは「精神に肉体を支配させる人間の本質全体の最高の努力」として、単に肉にすぎなかった罪人の新生を可能にするからである。肉体の支配（禁欲 *Abtötung*）という覚醒に向かう方向性が見落とされるならば、サルト・モルターレの権能の正当な評価はできない。ただしこのような方向性を「恐ろしい歩み」と見て、「動物的本性の権力」が以下のように反抗をくわだてるならば、その評価は抑制的でなければならない。

「人間は自分自身に対して、また全人類に対して、自分自身において自分の動物的感性の権利を有罪だと判決するまでは、自分の本性の中に安心を見出すことはできない。しかし、彼は自分の本性のこの欲求に応ずることができないようである。彼の動物的本性全体のすべての権力は、かくも恐ろしいこの歩みに反抗する。しかし、彼は意志の力によってこの本性の権力に対抗する。」(S.39)

すなわち宗教（信仰）は「人類の母」であっても、「傾向性の子ども」であるので、「人間の動物的感性の権利（法）」を断罪することはできない。罪人の新生なるものも実は感性的傾向性から本質的に自由ではなく、この権利が与える「動物的本性の権力」によって常に頽落の危険にさらされている。それゆえここでサルト・モルターレとは別様の、「意志の力によって本性の権力に対抗する」あり方——動物的感性の権利から自由な良心の法則に規定される意志によって対抗するあり方——がもとめられるわけである。サルト・モルターレにおける神との再結合はこのようにして、良心による自律、良心の法則への自己準拠的一致が導かれる「神への畏れという感性的援助」(S.41)の当体として規定される。「正しいことができるために、神を畏れようとする。自ら軽蔑する自然の動物心がもはや人間の最も奥の品位を失わせないために、神を畏れようとする」(S.39)という、「正しいことができるため」の、あるいは「自然の動物心が人間の最も奥の品位を失わせないため」の、すなわち良心の法則への自己準拠的一致として成立する道徳的行為が導かれるた

めの感性的援助として、サルト・モルターレの権能は理解されるのである。

サルト・モルターレという宗教的超越については、「カントの道徳的超越とヤコービーの宗教的超越との一体性」として理解されるむきがある（Spranger, S.114）。しかし以上見たようにそのような理解はペスタロッチーが考えるサルト・モルターレの権能を超えている。良心による自律、良心の法則への自己準拠的一致そのもの、あるいはそこで成立する道徳的行為そのもの、そのようなカント的な道徳的超越としてペスタロッチーのサルト・モルターレの権能は拡大解釈されてはならない。

以上、サルト・モルターレという「感性的な導き」の当体の権能の範囲から、「どのようにして」導かれるか、教育の方法をめぐる「最良の宗教」の論理が明らかになった。「神への畏れという感性的援助」がその教育上の機能（論理）である。そしてこの機能を「何が」導かれるのか、「最良の宗教」がめざす教育の目的と組み合わせられるとき、良心による自律としての道徳性を神的「本質」とし、共感的情調への感性的な導きを「礼拝的」形式とする概念が構成されるのである。では、この概念が教育学的に最良と見なされる根拠は何であろうか。それはすなわち、「最良の宗教」のこのような構造がペスタロッチーが最良と考える「人間」理解の基本的枠組みに合致するからである。「動物的、社会的、道徳的諸力が分離されず、互いに織りあわされている」心身の連続性（SW 12., S.109 f.）、精神をとまなう人間の身体というペスタロッチーの哲学的人間学の存在・認識論的前提との一致である。カント的な二元論から離れる『探究』のこの基本的枠組みはシュプランガーによって「連続性原理 *Kontinuitätsprinzip*」と定式化されるが（Spranger, S.100）、「動物から市民をへて人間にいたる道、これは発展の連続性の思想と呼んでよからう。」（Buchnau, S.174）とか、「人間の道徳的高貴化は決して真理と権利の純粹の概念に由来するのではなく、必然的に最も身近な感性的な諸関係に由来する」（Natorp, S.17 f.）といった形でつとに知られていた。

「神への畏れという感性的援助がないならば、真理と権利も私にとって錯覚であり、見せかけにすぎない。」（SW 12., S.41）「真理のためには真理に、権利のためには権利に忠実でなくてはならないのか。それができるまではそんなことは要求してはいけない。彼が動物であるかぎりにはそうできるとも考えてはいけないし、動物的な仕方以外に彼を人間といわれるものにする

ることができるとも考えてはいけない。」(S.40)

ここにいう「真理と権利」は「私自身の作品」(道徳的狀態)が結ぶ世界表象の概念であることはすでにみた。また「真の宗教」が「私自身の作品」の相關者であるならば、「真理と権利」は「真の宗教」が結ぶ世界の表象でもある。では、「真の宗教」が「最良の宗教」の神的「本質」として結ぶこの表象は「どのようにして」導かれるのか。上記引用から明らかなように、そこには心身の連続性の原理が「神への畏れという感覚的援助」の形で貫徹しているのである。

### 3. 無神論の問題

以上、「最良の宗教」が内包する教育の論理を吟味してきた。宗教と教育の関係を考えるうえでとりわけ重要なのは教育の方法上の論理、礼拝的「形式」の教育的機能である。礼拝的「形式」とは「イエス・キリストの祭壇への供犠」(S.156)といった宗教儀式で、「最良の宗教」の論理によれば、自然宗教(迷信)や国家宗教(狂信)は儀礼すなわち定型化された宗教的行為として、共感的情調の形成に作用する。しかし「情調」形成にはたらかなない場合がある。『探究』はこのような機能不全について、「自然宗教の誤りや国家宗教の欺瞞によってこの情調が産出・保持されるかぎり、これらの誤りや欺瞞を尊重しなければならないが、反対のものが産出されるかぎり尊重してはならない」(S.153)とのべたうえで、とくに国家宗教をとりあげ、恣意的権力を正当化するその欺瞞的体質をイデオロギー批判の俎上に載せる。

「社会的不正すなわち恣意的権力は…人類にパンと呼吸の安全を与えないように、良心の自由を与えない。恣意的権力が常に圧倒的な関心をよせるのは、支配権の動物的恣意を人類の適切な政治形式の基礎と認めさせる野蛮の精神からけっして国民が遠ざけられないことである。それゆえ、恣意的権力はまたいたるところで時代遅れの宗教形式について、諸国民の状態全体と調和し、諸国民を宗教および宗教の内的高貴化の本質に近づける力を現実にもっていた時代が過ぎても——今ではそれらの本質から諸国民を遠ざけるのだが——これをいつまでも維持しようとする。」(S.154)

礼拝的「形式」の機能不全の問題は異なる二つのレベルで吟味される。すなわちひとつは自然宗教や国家宗教のレベル、もうひとつは不信仰 *Unglauben* のレベルである。前者については「あまねく権力の不正の産婆である」(S.151)としても、よしんばまた「共感

的情調」に似て非なるもの、否なこれに反するものが形成されるとしても、原理的には礼拝的「形式」としての本質的必然性は否定できない。「真の宗教の本質が前提とする情調に到達するためには、感覚的、動物的な動機、刺激、手段を必要とする」のであり、「真の宗教」への「感覚的な導き」は「迷信の誤り」や「狂信の欺瞞」の中に見いだされるからである。自然宗教や国家宗教は「真の宗教」ないしその本質である道徳性(良心による内的判断および自律)が可能となる前提であり、「誤りに根拠づけられる迷信や、欺瞞に根拠づけられる狂信は…両者とも道徳性と真の宗教の萌芽にあまねく最初の養分を与える」(S.152)というわけである。心身の連続性という原理で支えられる本質的な必然性である。

しかしもうひとつのレベル、不信仰についてはまったく様相が異なる。自然宗教(迷信)や国家宗教(狂信)について「真の宗教」や道徳性が妨げられる場合があるとすれば、不信仰についてはこれがまったく不可能にされるからである。

「動物的無邪気が神や罪の何か知らないのと、教養ある市民が神は存在しない、と口にするのとは全く違う。動物的無邪気は無宗教 *Religionslosigkeit* のために、誰に何も悪いことはしないし、無宗教のゆえに自然の悪意のなさや好意を失なわない。神を否定する市民は市民社会のただ中で本能の自由を要求し、それを生活の確実な指導者として認めることで自らを明かにするが、しかしそれによって自分自身の内的高貴化や確かな社会的形成を可能にするすべての力を自分の中で沈黙させる。」(S.154 f.)

およそ人間は本能(自己保存の欲求、快を求める傾向性)の地点にとどまることはできない。悟性は自我の当体として本能をしりぞけ、良心を選んでこれに一致して生きようとする。人間はこのような内的完成を求める努力のなかで、「自然の動物心(本能)と戦う力を与えてくれる神の像を見ようとして、想像力によって感覚的知覚の限界を超える」のであった(S.40/括弧内は引用者)。これがサルト・モルターレである。しかし不信仰にはこのような宗教的超越が欠ける。人間は市民社会のただ中で、本能の地点で停滞を余儀なくされるというわけである。不信仰と、迷信および狂信とのあいだの原理的な区別は次のように明確である。

「不信仰が真理と権利を感受しやすい情調をあてにするのは、鋏も種も下ろさない畑が期待感をもって収穫を決めてかかるようなものだが、畑の状態は収穫の



可能性すらまったく閉め出す。それとは反対に、迷信と狂信はこの点では悪く耕され、無秩序に蒔かれた畑であるが、畑の状態は収穫の可能性を閉め出さず、収穫への期待を制限するだけである。」(S.154 f.)

もっとも不信仰は礼拝的「形式」とはもともと無縁であるから、そのような形式としての二つのレベルという設定が当をえないかもしれない。しかし不信仰は迷信および狂信の必然的な教育機能と対比されるだけのためにもちだされているのか。「畑」の比喩は「不信仰に隷属する迷信」について、「このような迷信は単に悪く耕された畑ではなく、悪魔が夜陰に乗じて、いら草や毒にんじんを播いた畑」と続けられる(S.155)。不信仰は対比されるだけの対象を超え、迷信および狂信を支配するものとしてその無神論的世界観に照準が合わされる。無神論との対決、狂信としての国家宗教ですら「不信仰との戦い」のために駆りだされるゆえんである(S.156)。『探究』は宗教(信仰)の無神論への隷属、ドストエフスキーの「大審問官」を彷彿させるパラドックスと向きあうわけである。

「世界はわれわれの国家的キリスト教の国家的非キリスト教性によって、ひとりのガリラヤ人が社会的人間の大家をあまねく社会的関係の圏域から連れだし、なにものにも動ずることなく、自分への信仰によって内的独立に近づけようと果敢に試みる以前、ユダヤ人やギリシア人の国家的退化で陥っていたまさにその地点に立っているようだ。信仰は内的独立に近づけることができる。——しかし今はもうできない。われわれは真理と権利に期待するしかない。」(S.157)

「国家的キリスト教の国家的非キリスト教性」をめぐるこの記述は、「われわれは真理と権利に期待するしかない」という結びの言葉から、しばしばペスタロッターの宗教(信仰)からの離反の表明と受けとられる(Wernle, S.89., 91)。しかしこれはそのような退行的な表白であろうか。「最良の宗教」は「真の宗教」を本質として、教育学的に意味づけられた概念である。「イエス・キリストの教えを感受しやすくするため、ユダヤ人やギリシャ人の誤りや不正がこの教えに先行しなければならなかった」(SW 12., S.157)という諸宗教の生成・展開をめぐる宗教学的理解が、神学的「本質」と礼拝的「形式」という形で構造化されたものである。「真の宗教」とはすなわち歴史上のイエスあるいは原始キリスト教の描くイエスの教えであり、これを神学的「本質」とするとき、ローマ教皇制度下の「漁夫の指輪や十字架を国家的身分的象徴に選んだ国家宗

教」はギリシアの多神教やイスラエルのユダヤ教とともに、礼拝的「形式」として位置づけられる。これが「最良の宗教」の概念であった。

しかし上述の「国家的キリスト教の国家的非キリスト教性」をめぐる記述によれば、国家的キリスト教はその非キリスト教性のゆえに、もはやイエスの教えに先行してこれを感じやすくするものではありえない。すなわち、「真のキリスト教はその始まりにおいて行く手をさえぎった不正や誤りによって排除されている」(S.157)。ここに見られるのは連続性原理に貫かれる「最良の宗教」の概念の解体である。ではどのような場合に解体するのか。「迷信が不信仰に隷属し、人民に反して権力の利益をはかる単なる国家操作である場合」がそうであり、「教会の墮落の極値」として無神論への隷属が解体を導かざるをえないわけである(S.155)。

したがって「われわれは真理と権利に期待するしかない」という表明は、自然宗教(迷信)や国家宗教(狂信)がもはや礼拝的「形式」として機能せず、神学的「本質」が阻害・排除される無神論的な状況、啓蒙時代の無神論ないし唯物論がひきおこした時代状況との対決をあらわす。『探究』のペスタロッターがなお次のようにのべるなら、それはけっして宗教(信仰)からの離反の表明ではなかった。

「時代よ！私もまた時代の流れの中で、すべての若者たちと同じ様に、強制や畏れを重苦しい衣服だと投げ捨てたけれどもその礼は言わない。人間的果実は聖なる畏れと敬虔な従順の上に成長する。後世は再び聖なる畏れと敬虔な従順を求めるだろう。」(S.37)

なお『探究草稿』では「われわれは真理と権利に期待するしかない」という表明に重ねられて、「信仰は真理と権利の側面においてのみ——真理と権利によってのみそうできるにすぎない」(S.550)と、ひとりのガリラヤ人への信仰に託される希望が吐露される。イエスの教えと「真理と権利」のあいだの啓示と理性をめぐる神学的議論は措くとして、この希望には「真理を恐れ、権利を憎む神を信じる」(S.43)無神論的な国家宗教に対する痛烈な批判を見てとる必要がある。断念の表明、宗教(信仰)からの離反の決意などを見るのは早計である。

## おわりに

『探究』におけるペスタロッターの「宗教」理解の論理的連関を明らかにし、そこに見られる宗教と教育

の基本的関係に迫ってみた。「最良の宗教」はそのような論理的連関を「まとまった像」として具現するもので、この概念には教育の目的と方法にかかわる論理が編みこまれていた。『探究』の「宗教」理解は第一義的には神学的蘊蓄や個人的信仰告白の披瀝でもなければ、宗教の諸現象を比較する宗教学的記述でもない。宗教は道徳性の領域に導く感覚的な力であり、しかもそのような力の最高レベルのものとして、道徳性が可能となる「共感的情調」を形成する。「共感的情調」の形成という教育機能が『探究』の「宗教」理解の本質であった。宗教のこのような教育学的な理解は『探究』が語るテキストの意味——教育の人間学的な次元の検討——のコロラリーとして、近代国家による個性や人格性の篡奪、近代社会を構築するモノとしての知識の操作能力の陶冶、このような人格の物化特殊化を本質とする「社会化」を超える、「社会的高貴化」の構想として位置づけられる。

『探究』のペスタロッチーの「宗教」理解についてこれを包括的かついわば逐語的に論ずるヴェルンレは、その著『ペスタロッチーと宗教 *Pestalozzi und die Religion*』の中で「宗教にはいかなる独立もなく、その全体的価値はもっぱら道徳性のための援助奉仕にある」(Wernle, S.82)とか、「ペスタロッチーは真の宗教を道徳性と混同したので、せいぜい二義的な意味が神に対する信仰に帰するにすぎない」(S.89)といった批判的な言辭をくりかえす。しかし批判は教育学的な立場からなされなければならない。神学的ないし護教論的立場から「キリスト教に対する喜ばしい肯定的立場にいたらない」(ebd.)と切ってすてるヴェルンレの批判は、すぐれて教育学的なペスタロッチーの「宗教」理解に対していささか妥当性に欠ける。しかしなお神学的批判を言いたるのであれば、『探究』と同時期のペスタロッチーの神学的著作『マタイ福音書注解 *Bemerkung zum Matthäusevangelium*』(1802)に照準が合わされる必要がある。

一体、『マタイ福音書注解』に見られる「イエスへの信仰による道徳的独立の本質と調和する情調」(SW 14., S.37)という「情調」概念は、『探究』の「情調」概念や、「情調」形成が礼拝的「形式」として組みこまれる「最良の宗教」の概念と重なる。したがってヴェルンレの批判に説得力があるとすれば、『探究』と『マタイ福音書注解』の神学上の齟齬——前者から後者への発展ではなく——が指摘されなければならない。『探究』は神学的に見てもイエスの教えとしてのキリスト教に対する肯定的立場にいたらないとは

考えにくい。

それゆえ「われわれは真理と権利に期待するしかない」という表明について、「信仰からの離反をとまなう真理と権利へのきびしい最後の方向転換」(Wernle, S.89)とみる解釈も勇み足の感がある。ヴェルンレによれば、イエスの教えは「社会的状態」の集団には高尚すぎる。したがって集団つまり大衆は信仰から離反して、自ら「真理と権利」を勝ちとるしかないと考えるペスタロッチーにおけるイエスの教えからの離反ないし方向転換をあらわすという。しかしイエスの教えと「真理と権利」は別のものであろうか。これはすなわち、「真理と権利」という遠近法的表象による言いかえ、国家的非キリスト教性から区別する意図をもったイエスの教えのそのような言いかえとみるほうが自然である。実際、人間(大衆)の道徳性を反応としてひきおこすこのガリラヤ人の触媒性について、『探究』以来一貫してかわらない宗教と教育をめぐる構想だと指摘する研究もある(Springer, S.354 ff.)

なお最後にもう一つ。「最良の宗教」の神的「本質」が「感覚的援助」によって導かれる基本的枠組みについて、シュプランガーはナトルプやブッヘナウを受けてこれを連続性原理として析出する。サルト・モルターレはそのようにしてこの枠組みにおいて、「神への畏れという感覚的援助」として理解される。しかしシュプランガーはこの宗教的超越を道徳的超越と一体化して理解している(Springer, S.114)。これは感覚的援助としての宗教的超越と、良心による自律という道徳的超越との混同である。サルト・モルターレという宗教的超越は「共感的情調」の形成に作用する他律的な感覚的援助であり、自律としての道徳的超越とは区別される。もっともこれはこれまでの研究に共通する理解であって、この混同は「共感的情調」という鍵概念が析出されなかったことによる。

#### 引用文献

- Buchenau, P., *Pestalozzi's Sozialphilosophie*. Leipzig 1919.  
 Froese, L., *Pestalozzi und der Pietismus*. In: *Pädagogische Rundschau*, Heft 17, 1963. S.331-354.  
 Natorp, P., *Pestalozzi's Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage*. Wiederabdruck aus den "Deutschen Worten", 1894 Aprilheft. Heilbronn 1894.  
 Hager, F-P., *Pestalozzi zwischen Aufklärung und platonisch christlicher Denktradition*. In: Hager, F-P., Tröhler, D. (Hg.), *Pestalozzi-Wirkungsgeschichtliche Aspekt*. Bern; Stuttgart; Wien 1996. S.165-204.  
 Liedke, Max., *J. H. Pestalozzi*. Reinbek bei Hamburg 1968 (長尾十三二・福田弘訳『ペスタロッチ』理想社, 1985)

- 年)
- Litt, Th., *Der lebendige Pestalozzi*, Heidelberg 1966 (柴谷久雄・杉谷雅文訳『生けるペスタロッチー』理想社, 1960年)
- Spranger, Ed., *Pestalozzis Denkformen*, Heidelberg 1959 (虎竹正之訳「ペスタロッチの『探究』—その分析」『ペスタロッチ全集第6巻』玉川大学, 1969年/吉本均訳『ペスタロッチー研究—教育の思考形式』明治図書, 1962年)
- Springer, S., *Die Bedeutung von Jesus Christus für Pestalozzis Konzept der sittlichen (Selbst-) Erziehung*. In : Hager, F-P., Tröhler, D. (Hg.). 1996. S.343-360.
- SW = Pestalozzi, J. H., *Samtliche Werke*, hrsg. von A. Buchnau, Ed. Spranger, H. Stettbacher. Berlin/Zurich 1927 ff. (“*Meine Nachforschungen*” の翻訳については虎竹正之訳『探究』玉川大学 (1969年) を参照させていただいた。とくに断っておきたい。)
- Wernle, P., *Pestalozzi und die Religion*. Tübingen 1927.
- 小野寺律夫「ペスタロッチーの『探究』における教育の二つの次元—『探究』の新たな批判をふまえて—」『教育哲学研究』第88号, 2003年, 18-35頁
- 長谷正當『象徴と想像力』創文社, 1987年
- 森田雄三郎「キリスト教の本質」佐藤敏夫・高尾利数編『教義学講座2』日本基督教団出版, 1982年, 425-449頁