

J. H. ペスタロッチにおける
教育学的「子ども」の構成と教授学の成立

鳥光 美緒子

J. H. ペスタロッチにおける
教育学的「子ども」の構成と教授学の成立

鳥光 美緒子

論文目次

序

序章 問題設定

- 第一節 近代教育学の祖としてのペスタロッチ？
- 第二節 システム論の挑発と教育思想史研究
- 第三節 近代の教育学的言説はいかにして可能になったのか：完成概念の系譜とペスタロッチ
- 第四節 本論の構成と概要

第一章 完成の主題——「隠者の夕暮」(一七八〇)

- 第一節 墮落としての「奢侈」——「わが祖国の都市の自由について」(一七九九)
- 第二節 「完成」へ向かう生成と「完成」から遠ざかる生成——「隠者の夕暮」(一七八〇)

第二章 克己の主題の展開——「リーन्हルトとゲルトルート」(一七八一～一七八七)

- 第一節 フンメルの改心のエピソード
- 第二節 道徳性の基礎としての自己衝動
- 第三節 グリューフィの人間学とアーナーの立法計画

第三章 自己愛の人間学への途上で

- 第一節 動揺から予感へ：ニコロヴィウス宛の書簡(一七九三)
- 第二節 救済は「民衆」に期待される：「然りか否か」(一七九三)

第四章 自己愛の人間学——「人類の発展における自然の歩みについての私の探究」(一七九七)

- 第一節 自己愛の人間学の教育学的帰結
- 第二節 没落の診断と救済の計画：ルソーとペスタロッチ

第五章 学習する「子ども」の誕生——「シュタンツ便り」(一七九九)

- 第一節 国民教育制度の創設とシュタンツ
- 第二節 「教育的島」としてのシュタンツ

終章 救済の教授学——「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」(一八〇一)

第一節 言語を媒介にして「真理」へと導く：知的教育のプログラム

第二節 「愛」が世界を救済する：道徳教育のプログラム

結語

補論 「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」における言語陶冶論

引用・参考文献

序

「危機はその源においてせきとめられなければならない」(I-234[1-351])。祖国チューリヒの現状についての歴史的社会的分析にもとづいて、一七七九年、ペスタロッチ (Pestalozzi, J.H.) は、その後、彼の生涯において何度となく繰り返すことになる、この言葉を記した。

最初は、チューリヒにはびこる「奢侈」が彼の危機意識を刺激した。一見した経済的繁栄の背後に、彼は虚栄心にかりたてられた欲動の流動化を感じとる。フランス革命とそれが及ぼした余波としてのスイス革命に際して彼が読みとったのも、同じ欲動の流動化であった。民衆の暴動と国王の圧政の双方に彼は、同じ利己心の躍動の二つの顔を見出す。彼の眼前にはヨーロッパ世界は、我欲の跳梁する舞台として、没落の危機に瀕しているものとして映っていた。

放置しておけば世界はいずれ没落する。この切迫感と、そしてこのような危機にあっても平然と嘲笑している周囲の人々に対するいらだち。これらが彼を生涯、活動的にする。何かがなされなければならない。だが何がなされるべきか。

すべては新しく開始されなければならない。没落の循環は断ち切られなければならない。「子ども」によって。

この改革主義的情熱においてペスタロッチは、近代主義者となる。歴史観においては生涯、旧封建制下の諸身分と諸職業の力の均衡を理想として主張する復古主義者であった彼は、それにもかかわらず、破壊のもとでのみ得られる革新を追求することで、近代主義的な教育学の代表者の一人となった。

子どもは、未来を形成する存在でありうるためには、その過去から断ち切られなければならない。生活世界の伝承の要請から解放され、新しい教育的「家庭」において、自己愛を刺激され続ける「子ども」は、彼の「メトーデ」を学ぶことで「完成」へと導かれる。そして、ペスタロッチは「メトーデ」をとおして世界の救済者となる。

ペスタロッチは、どのようにして、「メトーデ」による世界救済計画へと到達するに至ったのだろうか。そのプロセスを以下では、人間学的前提の成立と教授学の成立、その二段階に分けてたどる。

ペスタロッチの教育学を、没落の診断と救済の計画のカップリングにおいて捉えるという視点については、デ・ハーン(de Haan 1992)と、そしてヴュンシェ(Wuensche 1985)に学んだ。救済の教授学の成立の前提となる自己愛の人間学の概念史的系譜については、とりわけ、ルーマンとシヨル(Luhmann/Schorr 1979)から示唆をえた。本論は、これらの諸文献から学んだ近代教育学を捉えるための分析視点を一つの手がかりにして、ペスタロッチのテキストとの対峙を試みるものである。

序章 問題設定

第一節 近代教育学の祖としてのペスタロッチ？

ドイツ教育学において、ペスタロッチは、フンボルト (Humboldt, K.W.von) と並ぶ近代教育学の祖として位置づけられてきた (例えば Blankertz 1982)。その際、フンボルトの功績とされたのは、人間の固有の自律性を教育の基礎であり目的であるものとして認めたことだった。彼の陶冶概念にそくしていえば、個人は、客観としての世界との対峙をとおして、普遍的であると同時に個性的でもある人間性へと導かれる。ドイツ教育学界において主流の理解によれば、こうして、フンボルトにおいて、それまで支配的だった、社会的有用性と社会適応をめざす啓蒙主義的教育学は決定的に乗り越えられたとされる。

そしてその際、教養階層の自己教育を念頭おくフンボルトの陶冶理念に対して、それと同じ理念を民衆教育に対して適用したのが、ペスタロッチであるとされた。その結果、ペスタロッチは、スイスの教育者でありながら、ドイツ古典主義教育学=近代教育学の完成者の一人として位置づけられる。このドイツ教育学的文脈の内部においていえば、もしペスタロッチの「メトーデ」が評価されるとすればそれは、自己覚醒の教授学の誕生を告げるだったからであり、「頭と手と胸」の調和的発達が見られるとすればそれは、そこにおいてフンボルト的な調和が教育の目的として提示されているからだった。

このようにドイツ的な「陶冶」の理念にそってペスタロッチを解釈する解読を、もっとも一貫して遂行したのが、シュプランガーである (Spranger 1935 [1973]; Spranger 1959 [1969])。彼のペスタロッチ論は、ペスタロッチの史実や思想の来歴に関する実証的な知見を明らかにしたことにおいてではなく、むしろ、彼以前の諸研究の知見を「陶冶」という理念のもとに統合的に解釈し、そしてそれによってペスタロッチの教育学的価値を意味づけたことにおいて、大きな影響力をもった¹。

シュプランガーの解読をとおして明らかになるペスタロッチは、まるで、啓蒙主義的教育学から新人文主義的教育学へという、一九世紀世紀転換期のドイツ教育学の理念の上昇史を身をもって生きた人物であるかのように振る舞う。環境教育学、つまり環境による環境への教育の主張から、自己活動と自己覚醒の教育学へ。十八世紀から十九世紀への世紀転換期のドイツ教育学において、新人文主義教育学への決定的な転換点になったのが、教育学の基礎原理としてのカント哲学の導入であったとすれば、ペスタロッチにおいて自己活動の教育学への転身を促したのも、カント哲学との接触の影響下に遂行された「道徳的自律」思想の達成であるとされる。しかもこのようなペスタロッチの教育学的理念の上昇過程は、

同時に、封建制度から民主主義的市民社会へという彼の社会観念の上昇的転身によっても支えられる。

シュプランガーの研究の白眉をなすのは、「探究」(「人類の発展における自然の歩みについての私の探究」一七九七)の読解である(Spranger 1935 [1973])。

「やがて私は環境が人間をつくるということを知った。だが同時に私は、人間が環境をつくるということ……を知った」(XII-57[87])²。この、「探究」の代名詞ともいべき文章が、ペスタロッチにおけるカント的な道徳的自律思想の達成を祝すものであるとされる。そしてその上でそれにもかかわらず、ペスタロッチはやはり、カント的な、「純粹」で個人的な道徳性には耐えられないとのコメントとともに、「動物的に近い対象」の力を借りて個人が道徳性への跳躍を遂げるとペスタロッチが述べている箇所が強調的に取り出される。

一人の個人内部での、道徳的反省への到達にあたって感性的な力を借りること(純粹でないこと)と、外的環境をとおして道徳性へと誘導すること(「社会的関係としての教育」³)とは、まったく別の事柄である。にもかかわらずそれら両者が一括して「連続性原理」として名づけられ、そしてその双方ともどもが、純粹で個人的な道徳性と、対置される。

このような、純粹な道徳性と社会的介入としての教育とを対置させる解釈の背後にあるのは、自由と強制のアンチノミーという、カント以降のドイツ教育学に伝統的な問題構成である。この問題構成は多くの場合、予定調和的に、自由と強制の弁証法的統合としての「陶冶」構想へと帰着されてきた。ペスタロッチの「メトーデ」もまた、自由と強制の、すなわち、カント的な道徳的自律性と「連続性原理」との、その統合としての「自己活動の教育学」として解釈される。

このようなシュプランガーの解釈は、ペスタロッチのテキストとの整合性においてというよりも、むしろ、解読を支える「陶冶」理念的枠組みがドイツ教育学において、さらにはその影響を受けたわが国教育学において広く受け入れられているがゆえに、より多くの信奉者をもった。そのような解釈には合致しないペスタロッチのテキストの少なからぬ諸側面は、その際、ペスタロッチ自身のちよつとした間違いとして片づけられるか、あるいは、よりそのような解釈と合致するペスタロッチの他のテキストが参照されることによって切り抜かれた⁴。

戦前戦後をとおして、このようなシュプランガーの標準的な解釈の支配が続く一方、戦後の研究史において、大きな話題をよんだ最初のもの、一九六〇年代後半のラングとマールブルク学派による「政治的ペスタロッチ」の問題提起である(Rang 1969; Froese 1972)。

それらは基本的に、ペスタロッチの政治的関与を、マルクス主義的な尺度を前

提に、進歩的＝状況変革的、保守的＝状況維持的、という二項対立的視点から捉えるようとする。だが、社会の変化を、封建制度から啓蒙絶対主義、市民社会への段階的な進化と捉えた上で、ペスタロッチの社会観をこの進化の尺度にそくして位置づけることはすでに、シュプランガーのみならず、ペスタロッチ研究史においても自明のことだった。

「政治的ペスタロッチ」論は、市民社会以降の共産主義的社会への変化をも視野に入れるとはいえ、社会構造の進化論的捉え方そのものには、変更をもたらすものではない。ラングのようにペスタロッチの政治的進歩性を強調するにしろ、あるいはマールブルク学派のようにペスタロッチを保守的と判定するにしろ（とくにKrause-Vilmar1970）、結果的に、封建制度・啓蒙絶対・市民社会という、ペスタロッチ自身とは無縁の今日的な尺度を絶対化することにおいては、従来の諸研究との断絶を示すものではない⁵。

これに対して、戦後のペスタロッチ研究史を彩る第二の異説は「脱神話化」を旗印として掲げる。脱神話化は、九〇年代以降、ペスタロッチ研究の中心的なトピックスとなっているのであるが、これは、基本的に以下の二つの異なる系列からの問題提起の合流として捉えることができる⁶。

第一に、「偉人伝」「軌跡史」の時代は終わったと宣言する、シュタートラーの研究をあげることができる。

シュタートラーは、教育学研究者ではなく、歴史学研究者、スイス史の研究者である。彼の研究は、「歴史的伝記」を標榜し、ペスタロッチに、現代スイスの生成の前提となる、「中間層」民主政の社会的政治的心性の代表を見るときにも、ペスタロッチをとおしてスイス史の一断面を描こうとする（Stadler1988;1993）。

シュタートラー自身も明確に述べているように、彼の関心はペスタロッチの教育学にではなく、むしろ、その政治的社会的活動と業績にある。とはいえ、おそらく、この仕事は、一世紀前のモルフのペスタロッチ伝(Morfl 1864-1889[1939-1941])がペスタロッチ研究に果たしたのに類比する業績として評価できるものと思われる。これをとおして私たちは、ペスタロッチの、言説的諸コンテクストについての豊富な情報を与えられるとともに、時事論文として書かれた多くのペスタロッチの諸業績の、時局にそくした意味について多くを教えられる。

第二の系譜が、エルカースとオスターヴァルダーを中心とする脱神話化論である（Oelkers/Osterwalder1995;Osterwalder1996a他）。

ここにおいて初めて本格的に、近代教育学とペスタロッチの教育学という、これまで自明のこととして結びつけられ、相互補強的にその妥当性効果が高められてきたその二つの結合項の双方に、同時に疑問符が付される。シュプランガーによって提起された、近代教育学の祖としてのペスタロッチという構図は、近代教

育学の理論的達成ともども、その自明性を剥奪される。

エルカースによる近代教育学の史的脱構築 (Oelkers1990b;Oelkers1992a)と、オスターヴァルダーによる近代教育学の前史としての敬虔主義研究 (Osterwalder1992)。これらが、近代教育学を、よくも悪くも代表する存在としてのペスタロッチの「脱神話化」論に合流する。この、エルカースとオスターヴァルダーの脱神話化論は、ペスタロッチ研究史の文脈においてよりも、むしろ、近代教育学批判の系譜の文脈においてよりよく理解されうるものである(鳥光1997a参照)。以下では、近代教育学批判の系譜の戦後史を一瞥するとともに、エルカースらの脱神話化論が、ルーマンとショルの挑発を受けた、近代教育学説史の再構成の動向の一貫をなすものであることを示す。

第二節 システム論の挑発と教育思想史研究

近代教育学批判の系譜は、戦後に視野を限定してみても、三つの局面が区別される。第一に一九六〇年代の科学論的な立場の相互論争。第二に七〇年代後半の反教育学からの批判(鳥光1990参照)、そして、第三局面がルーマンとショルによるシステム論的観点からのドイツ教育学説史記述のもたらした衝撃である(Luhmann/Schorr1979)。

第一局面における科学論的な諸立場からの批判は、戦前戦後とドイツ教育学の主流であった精神科学的教育学を対象とするものであり、経験科学的教育学からの批判はその方法論的な問題点をつき、他方解放的教育学からの批判はその社会的批判力の欠如をつく。とはいえ、これらの批判はいずれにしろ、教育とは、子どもの主体形成をとおして未来を創造すべきものであり、教育学はそれを援助するという、基本的な近代教育学の自己理解の前提に関しての変更をもたらすものではない。むしろ、それらの批判は、その自己理解を追求するための方法論にかかわるものであったと見ることができる。

これに対して近代教育学の自己理解そのものが議論の遡上に載せられたのは反教育学からの批判をとおしてである。だが、この反教育学の問題提起は、ドイツ教育学において伝統的な自由と強制の問題構成を問題として設定する代わりに、むしろそれを急進化した。反教育学は、自由と強制の統合としての教育を、改めて、教育と反教育という、二つの対立不可能な二項対立へと変容させる。結果として、その問題提起はドイツの大学教育学側からはナイーブなものを受けとめられ、ドイツ教育学に固有の自由と強制の統合の価値を、一度確認させるという結果に終わる(鳥光1988参照)。

これに対して近代教育学の自己理解を揺るがす決定的な震源となったのは、ルーマンとショルによる、システム論的観点からのドイツ教育学史記述である

(Luhmann/Schorr1979)。

それによって、自由と強制の弁証法がその上で統合のゲームを演じてきたところの人間学的問題設定そのものが、もはや有効ではないと宣言される。

このように近代教育学の前提そのものに対して懐疑の目が向けられたことは、教育学説史に携わる研究者の感受性を刺激した。基本的に、三つの形でその衝撃を吸収しようとした試みが見出される。

1) 第一に、教育学的な知を、機能システムとしての教育システムの反省知と捉える、システム論的観点を前提に、反省知としての教育学的知を、それが教育システムの分出と維持に対してどのような機能を果たしたのかといった視点から、捉える方向が見出される。このような視点においては、諸教育言説は、その真理性と妥当性においてではなく、その時事的な局面における強度として捉えられる。その際、強い言説と弱い言説を分けるのは、それがどの程度システムの要請に対応することができたのか、あるいはシステムの要請をそれがどれだけ明確に反省しえたのかである⁷。

ペスタロッチ研究との関連でいえば、「メトーデ」の発展、あるいはその発展阻害を、近代教育学システムの要請との連関で捉えようとしたオスターヴァルダの論考を、このような方向の研究の一例としてあげることができるだろう

(Osterwalder1995c,198ff.)。そこにおいてオスターヴァルダは、ペスタロッチが、一方に教会側からの、他方に教育関係者からの「メトーデ」批判にどのように答えたのかを検討している。そこに見出された結論は、「メトーデ」は国民教育制度の創生期において機能したものの、その後の、多様化する知を前提とする近代の国民教育システムの発展には機能しえなかったというものだった。

2) もし第一の方向での展開が、システム論を構成する諸理論のうち、とくに社会進化論に焦点化したシステム論受容であるとすれば、それに対して、むしろコミュニケーション理論に焦点化したシステム論受容が区別される。

つまり、システム論において頻繁に提出される、「いかにして・・・は可能か」という問題構成である。ここでいえば、それは端的にいつて、いかにして教育は可能か、という問題構成として定式化される。

このような問題構成はそれ自体、教育を自明のものとして捉えないことを前提とする。自明のものとされている教育的コミュニケーション様式は、どのようにして自明のものとされるようになったのかが問題として提起されるのである。

このような視点は、従来、ドイツ教育学においては反教育学として展開されてきた諸傾向へと受容されていった。ヴュンシエ(Wuensche 1985)、デ・ハーン(de Haan1992)が代表的だろう。

これらは一般には反教育学として分類されている。だが、反教育学的議論は、すでに示したように、自由と強制のアンチノミーの延長上にあったのに対して、ヴンシェ以降明らかに、問題構成が変化することに注意したい。そこにおいて問題にされるのは、教育作用の非人間性でも、主体阻害性でもない。主体形成をその課題と掲げ、現状に対して改革的に働きかける教育学運動が、いったいどのようにして成立したのか、である。

近代の教育学的コミュニケーションの特徴として捉えられるのは、改革的情熱といらだちによって支えられた教育学運動としてのその特徴である。教育学的言説は、近代以降、たえず現状にいらだちつつ、改革を提起することで自己維持しつづける。

そしてそのような教育学的コミュニケーションは、再生産システムの内部における教育の機能の破壊において、そこにおいて機能していた父子の伝承のシエマの破壊において初めて形成される。その中核をなすのは生徒と教師からなる新しい教育学的シエマである。この新しいシエマの周辺に、未来を形成する教育と教育学への展望が開かれる。

3) これに対して、同じく「いかにして・・・可能か」という問いから出発しながら、エルカースは、教育という言説の成立の背後にさかのぼる問題関心を、近代以前の社会における教育システムの分析にではなく、むしろ、近代教育学を構成してきた思想的系譜の分析に向ける (Oelkers 191990b;1992a)⁸。

人の教育過程とはごく、常識的に考えれば無限に継続するプロセスである。にもかかわらず、教育学的議論においては教育過程はたえず、「完成」=主体形成へともたらされることによって終焉することが、自明のごとくに語られる。このような自明性は、いったい、どのようにして可能になったのか。

エルカースはこのように設定した問いに対して、感覚論と敬虔主義という二つの思想前提のもたらず言説的効果を指摘する。だが彼の記述はこの時点で、「いかにして教育は可能か」という問題構成からは微妙にずれていく。彼にとっての最大の関心は、むしろ、この「いかに」の問いの形を借りつつ、完成図式の虚偽を暴露することにある。

その際、それが虚偽であるとの判定の基準になるのは、経験的実証性という経験科学的な基準である。結果的にエルカースの企図は、分析哲学者であるブレツィンカ(Brezinka1977[1980])が現代の教育学のスローガンに対しておこなったのと極めて類似したものであることが明らかになる。異なるのはエルカースが、そのような分析されるべき言説のスローガン性の歴史性に着目したことである。スローガンとしての主体形成は、近代の産物であることが明らかにされる。

近代教育学の成立の時点において、敬虔主義と感覚論が重要な思想的潮流とし

て作用したとの指摘は必ずしも目新しいものではない。エルカースにおいて特徴的であるのは、これまで、教育学的諸概念の「深遠な」意味を指摘するべく持ち出されてきた思想史的伝統を、むしろ逆手にとって、教育学的諸概念からその「深遠さ」をはぎ取り、経験可能性を唯一の妥当性の判断根拠とする、経験科学的な概念へと転化することである。とはいえ、おそらく、教育学そのものを経験科学へと組織しなおそうという意図においてではなく、むしろ、形而上学的な負荷を抱え込んだ現在のドイツ教育学を批判するための手段として。

ペスタロッチの「メトーデ」は、エルカースにとって、それ自体、経験的に考えて不可能であるはずの「完成」図式をあたかも可能であるかのごとく思わせる、隠喩効果をもたらしたものとして、とりわけ注目されることになる。完成図式は、「メトーデ」における、教育の初歩点から完成への連続的な教育課程の構成のもたらす言説効果において、あたかも現実に可能であるごとく提示される。

本論は、第二と第三の系譜の出発点にあった「いかにして教育は可能か」という問いを受け継ぐ。

未来の形成を可能にする教育と教育学の成立は、一方において、父子の伝承のシエマの破壊の上に成立する。とはいえそれは、一定の思想財の伝承と変容において初めて可能になる、未来を形成する「子ども」という人間学的問題構成なしには不可能であっただろう。

そのような人間学的問題構成はどのようにして可能になるのだろうか。

ルーマンとショルは、教育学的思考の基礎となる人間学的問題構成の思想財を、神学由来の「完成」概念に求める。このことの意味するのは、教育学的思考を弁神論的な問題構成の変容の帰結として捉えることである。以下において、彼らによって提示された「完成」概念の系譜を参照しつつ、教育学的思考様式の成立の前提をなす思想史的系譜のスケッチを提示する。

第三節 近代の教育学的言説はいかにして可能になったのか：完成概念の系譜とペスタロッチ

「子ども」の教育を通して世界を救済することができる。このような世界救済のテーゼを主張する限りにおいて、十八世紀の教育学は神学の末裔である。そのような思考様式の成立は、「完成」概念と、そして完成概念によって語られてきた弁神論的テーマの変容という文脈に位置づけられる。

完成はもともと、「神を含めた諸存在」全般、つまり、「自然的技術的過程」の諸事象を特徴づける概念だった。それは、まずは弁神論的テーマとの関連において、その形を表す。つまり、世界の悪という問題をどのように説明するのか、という問題とかがわってである。

中世スコラ哲学においては、自己中心化された完成を担いうるのは、神のみであり、他方、諸存在は基本的に分割不可能なものとして把握されていた。つまりそれは神によって一挙に創造されたものであって、歴史的過程的に変化しうるもの、変化しつつあるものとは捉えられていなかった。このような存在観のもとにおいては、「自然的技術的過程」の諸事象において、日々現実に感じられる不完全さと、完全なる神との関係をどう折り合いをつけるのかという問題が成立する。これに対してスコラ哲学は、地上の国と神の国を分離するとともに、自然と恩寵の共同作業によって、その存在段階の差異を超越することができる、とした。

ここから、教育による世界の救済というテーマへの距離は、相互補完的な二重の変容プロセスによって補填されなければならない。まず第一に、存在（自然的技術的諸過程）についての「歴史的過程的」理解、つまり歴史的時間的な完成理解が浸透するようになることである。つまり諸事象は一挙に創造されたのではなく、いわば分割可能であり、徐々に上昇過程をたどって完成に接近することができるという理解である。ライプニッツ (Leipniz,G.W.)のモナドにその先駆を見出す、この「歴史的過程的理解」は、十八世紀になって一般化する。そしてこのような思想との関連で、人間もまた上昇可能な存在であるとの理解が浸透する。

第二に、自己中心化された完成の思想が、人間に対しても適用されるようになることである。つまり人間は単に完成へともたらされるだけでなく、自らを完成することができるという捉え方が可能になる。

自己中心化された完成の思想はまずは、否定性として人間において認識される。つまり、人間のみによっては完成はなしえない、という自覚においてまずは、人間もまた自己中心的完成へと向かう存在であるという理解が現れる。ルター (Luther,M.)において強調された原罪説を想起しよう。

これに対して十八世紀において、一方に原罪の崩壊を基礎に、他方に人間についての歴史的過程的な理解を基礎に、とりわけルソー(Rousseau,J.-J.)において、完成の自然から、完成性への移行が遂行される。人間の現実か、それとも完成かという二項対立図式にかわって、完成へと向かう可能性の条件とそのプロセスが問題になる。

ルソーにおいて自己中心化された完成は、否定性の否定として、つまり、人間自然の否定性の、自然による否定として概念化される。つまり、利己心という自然の、自己愛による否定と乗り越えによって、人間は完成へと向かうとされる。人間は完成可能な存在となる。「自己愛が今や完成性と関係づけられ、それによって発達の時間的観点のもとに引き寄せられ、それによって所与の存在の欠陥を越え出ていく。したがって教育は、人間が自分自身の中で愛するものを見出す程度においてのみ、援助する」(Luhmann/Schorr 1979,S.63)。

教育学的思考の成立を弁神論的テーマの変容の文脈において位置づけるということは、もちろん、ルーマンとショルが初めて提起したことではない。ペスタロッチ研究においてもすでにデレカートの古典的研究において、ペスタロッチの教育思想を弁神論の人間学的変容として捉えるという試みがなされている(Delekat1928)。

その際、ルーマンとショルの図式において特徴的であるのは、ルソーに教育学的思考の基点を見出している点だろう。デレカートの研究は、基本的にカッシラーの「啓蒙主義の哲学」(Cassirer 1932[1962])をその思想史的把握の基盤におくとともに、ルーマンとショルの言い方でいえば、「上昇可能であるが単純な」(分割されない)人間自然にこそ、啓蒙主義の哲学の最大の達成を見る観点をも受け継ぐ。つまり完成へと到達することが予定調和的に定められている完成可能性こそが、もっとも高く評価される。デレカートは実際、その路線に沿ってペスタロッチをも解釈しようとしている(Delekat1928)。

これに対してルーマンとショルは、近代の人間学的問題設定が、予定調和的に完成に到達することが定められている完成可能性を越えた、変容可能性へと道を開いたことを示唆する。ここに完成へと到達しないことに対する実存的な「不安」が胚胎するとともに、他方では完成をめざす「方法化」の努力も胚胎する⁹。このとき、ペスタロッチの「メトーデ」はそのような「方法化」を徹底的に押し進めたものであることが、ルーマンとショルによって示唆される。

本論はこのようなルーマンとショルの示唆を受け継ぐものである。本論は、すなわち、ペスタロッチの「メトーデ」を、そのような「方法化」を徹底的に押し進めた帰結として捉える彼らの解読を受容する。これまで、カッシラーの路線にそった解読が「メトーデ」に関して多くの困惑を見出してきたとすれば、むしろこのルーマンとショルの示唆を積極的に受けとめることによって、私たちはその困惑から解放される。

第四節 本論の構成と概要

このようなルーマンとショルの知見にもたらず示唆をもとにして、本論は、ペスタロッチがどのようにして、徹底化された完成の「方法化」へと導かれていったのかを、「隠者の夕暮」から「メトーデ」へといたるペスタロッチの思考の歩みにそくしてたどり、それを再構成する。その概要は以下の通りである。

ペスタロッチの生涯の活動と思索の出発点にあったのは、工業化の問題であると指摘したのはシュランガーだが(Spranger 1959, 34f, [1969, 19f.])、しかし、「隠者の夕暮」(一七八〇)と同時期に書かれた「わが祖国の都市の自由について」(一七九九、以下「自由演説」)が示すのは、ペスタロッチにとって問題だったのは、むしろ、「奢侈」であり「大富豪」の出現という社会的現象であったこ

とである。当時のチューリヒに出現しつつあったそれらの現象の背後に、ペスタロッチは、欲望の流動化を解説し、「自由演説」において、道徳主義的な観点を強調した没落の歴史を、提示する。第一章においては、このような没落の診断に発する危機意識にかられつつ、ペスタロッチが「隠者の夕暮」において、人間の「完成」という主題のもとで人間学的問題設定についての考察を開始するのを見る。その際、この時期の彼の人間学的考察の特徴として抽出されるのは、完成へと向かう人間生成と完成から無限に遠ざかるそれとの、二つの生成プロセスの併存である。従来この時期のペスタロッチの人間学については、ルソー的、楽観的といった評価が一般的であったが（Delekat 1928; Wernle 1927 他）、これに対して本論では、二つの相対立する生成プロセスの併存を強調するとともに、それらが、この段階では未だ人間学的には媒介されず、最終的には神人キリストにその媒介が託されることを明らかにする。

続く第二章においては、小説「リーンハルトとゲルトルート」の第一版（一七八一～一七八七）と第二版（一七九〇～一七九二）を扱う。一般にこの時期のペスタロッチの人間観は、「隠者の夕暮」期の楽観的なその延長であるとされてきた。本論では、小説の最初の二部におけるフンメル像とフンメルの改心のテーマを、「隠者の夕暮」の人間学の延長線上に理解する。すなわちフンメル像を、「奢侈」を契機に引き起こされる欲動に支配される人間像の典型と捉えるとともに、改心のテーマを、神学的な説得の手法の延長上に位置づける。だが、小説の形成期において注目されるのは、この間に、人間の自己保存衝動そのものを道徳性の基礎として捉えようとする、これまでになかった思考傾向が入り込んでくることである。自然法概念圏との対峙を通して、この新しい思考傾向が成立する過程が、「自然と社会の状態についての断片」（一七八三）と「人類の発展における道徳的諸概念の成立について」（一七八七）に確認される。小説第四部のアーナーの立法計画はこのような新しい思考傾向にもとづくプログラムである。

だが人間の自己保存衝動そのものを水路づけて、道徳性へと導こうとするアーナーとグリューフの計画に関しては、小説の第二版において、職業陶冶の指導のもたらす帰結と道徳性との間の埋めることのできない「隙間」があることが指摘されるようになる。このような人間観の変化を受けて、第三章においては、一七九三年のニコロヴィウス宛の一連の書簡にペスタロッチの当時の内面世界を解説することが試みられる。とくに一七九三年十月一日づけの手紙はこれまで、ペスタロッチが、ドイツ理想主義に固有の「高次の人間性」の理念に最初に接したものであり、「探究」への突破口となったものであることが強調されてきた。本論はしかしドイツ理想主義との接触がもたらしたのは、むしろ社会的有用性と高次の人間性とを、排外的な対置図式において捉える、ペスタロッチの思考様式とは無縁の対置構造であったと解釈するとともに——高次の人間性という理念に

ここにおいて初めて接触したということは常識的に考えてありえない——、この図式に由来する批判を契機にペスタロッチが彼自身の状況を点検し直すのを見る。同時にその末尾に、新しい可能性の予感について言及されていることに注目するとともに、そこに予感された新しい可能性が、同時期に書かれた「然りか否か」(一七九三)において、民衆に「完成された人間性」の可能性を期待する、という形で表明されるのを見る。「然りか否か」において彼は、専制主義の暴政と民衆の暴動とともに、「無差別平等化」という同一のプロセスのもたらした二つの側面として批判しつつ、没落へと向かうヨーロッパ大陸の救済を、民衆に、しかも、現実に囚われることにおいてしかありえない自己の在り方に対する、民衆の自己反省に期待する。

第四章では、「然りか否か」にかいま見られた自己愛の人間学の可能性が、「探究」(一七九七)に展開されるのを見る。特徴的であるのは、いまや、否定的とされた自己衝動の乗りこえが、自己愛に託されることである。これと関連して、道徳を「個人的」と捉える見方と「純粹には存在しない」という、道徳性に関する二つのペスタロッチの見解を、一方をカント的、他方をペスタロッチに固有の思考様式と捉えるシュプランガーの捉え方は、否定される。道徳の個人性も、その純粹性の否定も、自己愛の人間学を捉える別様の表現にほかならない。

解説の指針となったのは、自然、社会、道徳の三状態は、我欲と社会契約と自由意志の言い替えであるとのエルカースの示唆(Oelkers1987)である。これを受けて、本論は「探究」を、没落史の診断と救済の計画の先駆者としてのルソーの企図との対峙のもたらした帰結として捉える。道徳的自律は、社会契約と自由意志にもとづくそれへの服従を、現にある社会的状態において実現することについての思考実験をつきつめたことの帰結に他ならない。だがこのような不確実で、一回的な道徳的高貴化に、人類の救済の可能性を託すことはできない。救済の可能性は、このとき、不確実な完成を確実にするための「人為の術」の要請に見出される。「エミール」が手がかりになる。事物と記号の透明性にもとづく「真理」への教育と、良心による自己克服への教育という、「エミール」においては児童期と青年期とに分かれて継起的に展開される二つの教授学習プロセスが、「メトード」においては同時的に遂行されることで、完成が約束されることが示唆される。

だが、完成へと向かう連続的で確実な上昇が可能になるためには、子どもは、再生産と伝承のシエマにもとづく生活世界からあらかじめ解除されている必要がある。紙上実験としての「エミール」においては解決済みのこの問題に、ペスタロッチは、シュタンツにおいて直面する。第五章においてはペスタロッチが、荒廃した世界の直中における「教育的島」としてシュタンツを構成するとともに、子どもたちに対して、おやの属する生活世界とペスタロッチの提示する新しい世界との二者択一を迫るのを見る。そしてこの時の経験がペスタロッチに、学習す

る子どもの可能性を実感させる。その際、このようなペスタロッチの教育実験が、スイス史上初の中央集権国家として、はじめて国民学校教育制度構想を提示したヘルベチア共和国政府と、生活世界からの子どもの脱コンテクスト化の企図において共働することが示唆される。

このシュタンツでの経験の記述を受けて、終章においては、世界救済を宣言する彼の「メトーデ」の見取り図の概要を提示する。第一に言語を媒介とする「真理」への教育をとおして、曖昧な直観から明晰な概念への、連続的で隙間ない教授課程が構築される。その際、「メトーデ」を経験的な試行錯誤の結果として提示しようとするペスタロッチの強調的な身ぶりにもかかわらず、むしろそこで展開される教授課程は、フーコーのいう「表象」の時代 (Foucault 1966[1974]) の言語学と言語観の習得の結果として論理的に構成されたものであることが示唆される (なおこれについての詳しい論証は、補論において提示する)。この教授課程の連続的階梯の構築はしかし、受け手である子どもの感受性が、あらかじめ教授学化されていること、つまりすでに学習へと動機づけられた「子ども」であることを前提として初めて機能する。ここにおいて、言語を媒介とする「真理」への教育と道徳教育が連動する。精神の諸階梯の隙間ない発展は、母の手をとおして行われる、我欲に対する理性の支配の達成に依存する。だが他方、我欲に対する理性の支配は、誕生直後の世界の聖なる表象の保持によって達成されることから、それ自体、事物と感覚的理性との透明な関係、つまり「真理」が、精神発達 of 諸階梯の連続的で隙間ない発展によって確保されていることを前提とする。知的教育が道徳教育を前提とし、道徳教育が知的教育の達成を前提とするというこのアクロバティックな関係は、「メトーデ」によって導かれた、あるいはより正確には、「メトーデ」にそった未だ完成していない手引き書に導かれた「母」によってつなぎとめられる。

この見取り図を前にペスタロッチは自己を世界の救済者と宣言する。「メトーデ」をとおしてペスタロッチは、母親たちの「母」になる。しかしすでに、「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」(一八〇一)においても言及されていた言語のもつ両義性——認識の代償としての無邪気の像の喪失——は、後期においてはいっそうその深い亀裂が認識される。それによって、真理と神聖さを同時に媒介するものとしての言語にもとづく「メトーデ」はその基礎を掘崩され、ペスタロッチは、「メトーデ」の際限のない修正へと追い込まれていく。

以上のようなペスタロッチ教授学の成立過程の再構成を受けて、結語においては、「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」以降、ペスタロッチが、救済を実現することよりもむしろ、救済を実現可能なものとして提示することを選択することを示唆する。

注

- 1 ペスタロッチ研究の蓄積には膨大なものがあるが、精神科学的教育学の標榜する歴史的体系的な研究、すなわち、歴史的な手法として学的水準をクリアしつつ、しかも同時にその教育学的意味を体系的に基礎づける研究というのは、決して多くはない。シュプランガーのそれは、その代表的なものであり、今日のドイツ教育学の主流のペスタロッチ解釈を規定しているものとして、ここで強調的にとりあげた。
- 2 「社会的関係としての教育」という用語はOsterwalder(1995c,168f.)に由来する。オスターヴァルダーは、「探究」の道徳性を自己再帰的な関係として把握し、このような道徳性把握によって、道徳性が、社会的関係としての教育の目標から剥落し、せいぜい自己教育の目標としてしか捉えられなくなると指摘する。この解釈は基本的にルーマンとショル (Luhmann/Shorr1979)の示唆に従ったものである。なおオスターヴァルダーの「探究」論については、本論第四章注2をも参照のこと。
- 3 ペスタロッチの引用は、原則として批判版と邦訳全集に従うが、「探究」からの引用については虎竹訳「探究」玉川大学出版一九七三をあげている。
- 4 最大の困惑をもたらしたのは、「メトーデ」の言語陶冶論である。その解釈については本論の補論を参照のこと。
- 5 「政治的ペスタロッチ」論は、もともと、Rang(1967)の問題提起から開始された。ラングの問題提起は、むしろ、ペスタロッチの政治的進歩性を強調するものであったのに対して、マールブルク学派の若手研究者を中心に、ラングの研究では、ペスタロッチの実際の政治的社会的活動の分析に関して不十分であるとの認識のもとに、シュテューファー事件などのペスタロッチの実際の関わりについての研究がなされ(とくにKrause-Vilmar 1972)、結果として、民衆の味方であったはずのペスタロッチの「保守性」がむしろ明らかにされた。しかし、今日シュタートラー (Stadler 1988)の研究をすでに知っている私たちからすると、スイスの史的発展の文脈においては、そもそも、進歩的か保守的かの二項対立的問題設定そのものに無理があるように思われる。現実には存在していたのは、旧制度支持派對改革派の愛国者という対立であり、それに対してフランス革命の影響が明らかになる九〇年代以降、改革派の間で、都市の愛国者を中心とする穏健な立憲派と従属地域である地方出身の徹底的な急進主義者との対立が鮮明になっていく。ペスタロッチは、このような対立の文脈にそくしていえば、改革派の中の穏健派の一角に位置づけられるといえる。シュテューファー事件などの関わりにおいて彼の一貫した努力は、地方急進主義者と旧制度保守派との媒介者であろうとすることに向けられていた。もともとそれが有

効に機能したかどうかは、また別の問題であるが。なお、マールブルク学派グループの諸研究は、Froese (1972) にまとめられている。なお、「政治的ペスタロッチ」をめぐるドイツにおける議論については、森川 (1993)、とくにその10以下、107、120以下を参照のこと。

- 6 脱神話化についてはすでに我が国でもいくつか紹介がでている（例えば、鈴木1997、鳥光1997aほか）。オスターヴァルダの翻訳も一部だが公刊されている (Osterwalder1995a[1997])。
- 7 代表的には、ルーマン自身による汎愛派から新人文主義への理論交代の分析 (Luhmann1981)。その他の例としては、例えば、Oelkers(1989)など。なお、このようなシステム論的観点の思想史研究への適用の可能性については、今井1999を参照した。
- 8 詳しくは鳥光1997aを参照のこと。
- 9 弁神論的テーマの変容過程として実存の不安の系譜を扱っているものとしては、プーレ (Poulet1950[1969])を参照のこと。

第一章 完成の主題——「隠者の夕暮」(一七八〇)

ペスタロッチの生涯の活動と思索の出発点にあったのは、工業化の問題であると、シュプランガーは指摘する(Spranger 1959, 34 f. [1969, 19 f.])。だが、「わが祖国の都市の自由について」(一七七九、以下「自由演説」と略記)が示すのは、ペスタロッチにとってむしろ問題だったのは、「奢侈」であり「大富豪」の出現であり、そしてそれらによって、神聖であるはずの身分制度の壁を突き破る欲望の流動化であったという事実である。

この社会学的分析において、ペスタロッチは、祖国チューリヒに生じつつあった社会的変化を的確に抽出する。時事論文として書かれた「自由演説」のねらいはこのとき、いまだ、多くの人々には気づかれてないこの現象へと愛国者の注意を促し、失われつつある旧チューリヒの憲法の精神を蘇らせるべく、その努力を呼びかけることだった。

自由の支配する過去と、その失われつつある現在とが対置される。一方において支配しているのは、各身分と職業の間の「力の均衡」である。この旧秩序においては、実業の精神が尊ばれていて、手工業者の生活の享受を保証することが第一の統治の課題であることが、統治者にも明確に自覚されていた。

そしてそのような「自由」の支配の帰結が、産業の隆盛だったのである。ところが産業の隆盛は、地位の不平等をもたらし、相互の独立と尊重にもとづく諸身分と諸職業の壁を越えて、金銭にもとづく奢侈へと欲望が、人々を襲う。

その解決策として過去への回帰を訴えたペスタロッチは、「隠者の夕暮」において、この過去と現代の社会的習俗の対置を、二つのタイプの人間の完成という問題構成へと発展させた。

一方にあるのは、完成へと向かう内的祝福力と素質であり、そのような完成を支えるものとしての、父子関係の精神に融合する「個人的境遇」である。これに対して、無限に完成から遠ざかる消耗的な衝動が対置される。一方において、ルソーの自然人と自然状態を思わせる至福の世界が展開されるのに対して、他方には、それと交わることのない欲動の躍動が対置される。「隠者の夕暮」に続く小説期においては、自己保存の衝動をいわば連続的に道徳性へと導く構想が検討され、さらに、「探究」においては、この二つの衝動の対置は、神の力に依拠しての個人的な「飛躍」によって超克される可能性が構想される。だが「隠者の夕暮」においては、この二つの力、二つの生成は、人間自身によっては媒介されず、その結末部において、神人キリストに究極的な救済が仮託される。

第一節 墮落としての「奢侈」——「わが祖国の都市の自由について」(一七七

九)

一八世紀当時のチューリヒの政治体制は、公式的には、貴族民主政をとっていた。ただしそれは市民権のある市民に関してのことである。当時、市民権は厳しく制限されていて、一七六二年時点で、市民権のない、周辺従属地方からの転入農民が四〇パーセントに昇っていたという。貴族民主政とは、このとき、市民権を有するすべての市民の政治参加を前提とする階層的支配構造をさす。この原則にもとづいて、一二のツンフトと貴族のそれぞれの代表が議会を構成していた¹。

チューリヒは、歴史的には、手工業を中軸とする都市であったが、一八世紀以降、商業都市、請負産業都市へと変貌し、都市民の生活も、また従属地域である周辺農村の生活も一変しつつあった。今日なら、チューリヒはプロト工業化段階を迎えていたというだろう。この経済的変動は社会的変動を呼び起こさずにはおかなかった。社会的階層構造そのものが揺らぎだす。地方民の家内労働にもとづく織物産業によって蓄財をとげた大商人、銀行家といった、それまでには知られなかった新しい支配者階層が出現した。封建体制下においての支配が、土地と人の所有にもとづいていたとすれば、一八世紀段階において出現した新しい支配階層は、金銭の所有によって頭角を表してきた人々である。

ペスタロッチの危機意識を駆り立てたのは、このような社会的変化だった。つまり、身分制度の壁を突き破る「大富豪」と「大市民」の出現、そしてかれらの惜しげもない「奢侈」である。それは一見、都市の繁栄の証拠であるように思える。それまで眼にしたこともないような、大邸宅の出現、さまざまな金びかの品物、神聖ローマ帝国の宮廷都市を思わせる豪華な「奢侈」。だがペスタロッチは、そのような繁栄の背後に、さまざまな社会的亀裂が広がっている事実を目をとめ、それにこそ、「愛国者」の目を向けさせようとする。

私たちの父親たちの時代には、とペスタロッチは指摘する、「市民的出自と市民的職業」の間には、確乎たる力の均衡が支配していた、と²。

ある個々の職業や身分のみが優遇されるような事態は、このような政治的支配を担当する人々の父親的な配慮によって、あるいは選挙制度のさまざまな仕組みによって、あらかじめ防止されていた。

とりわけ、私たちの父親たちが第一に配慮したのは、ツンフトを構成する手工業者たちを保護することである。その際、配慮の中心に置かれたのは、彼らの「日々の糧」を保証することである。「人は日々の糧のためにこそ、自由を求める」(I-214[1-328])。憲法もまた、そのような「自由」を市民に保証することを第一の目的とする。職業からあがる収益にもとづく経済的な安定の享受とその

帰結としての「独立」の意識。それこそがなによりも重視されなければならない。そのためにこそ、「市民的な職業」の人々に、政治的な発言力が確保されたのだ。

こうして私たちの父祖の時代には、ごく普通の生業につく人々の収入は中程度に達し、市民はそれぞれ家庭的な幸福を享受し、その気風は穏健で節約的であった。

事態を一変させるのは、「産業」Industrieである。だが重要なのは、「産業」はいわば、旧チューリヒの憲法体制において、「自由」が確保されてきたことの、その最初の目に見えた成果であった、と述べられていることである。

「産業」は、いわば諸刃の剣として捉えられる。それは一方からいえば、実業の精神を保護し、そこにこそ都市の基礎を求めてきた旧チューリヒの憲法の精神の純粋な成果である。とはいえ他方からいえば、それによってもたらされた「富」は、それを生み出したはずの実業の精神を破壊し、実業の精神の中核であった手工業者たちを苦境に陥れることにもなった。

そのもたらした変化の目に見えた現れが、「大富豪」であり「大市民」「大商人」の出現である。

「商業」を営む市民が、都市に従属する地方の土地全体を我が物顔に利用し、そこからあがる収益をすべて自分のものにしていく。新しく政治的な支配階層に昇った彼らは、もっぱら自分たちの職業のみを保護し、他方大多数の市民の「名譽」と「糊口の源泉」は、とるにたらない奴隷の事柄としておろそかにされる。

さまざまの身分の人々の不平等は、すさまじい勢いで増大し、誇るべき生計のためにかつては十分だった普通の職業が、たちまち不十分になっていく。少数の裕福な人々は、ますます裕福になり、他の人々はいまだかつて祖国が知らなかったほど、生計に事欠いている。・・・ある特殊な身分の人だけが、古くからの生業に対する敬意と民衆の力と統治能力を踏みつけている (I-222[1-337])。

だがペスタロッチの観点からすると問題は、経済的な不平等の拡大だけではない。より重要なことは、経済的不平等の拡大が、諸身分と諸職業の力の均衡にもとづいていた社会的階層制の根幹の崩壊とあいまって進行したことである。かつては、固有の「神聖さ」によって保護され、犯しがたいものと見えていた諸身分と諸職業の境界線が揺らぎだす。「大市民」や「大富豪」を他の人々と分けているのは、端的に言って金銭の所有である。ということは逆にいえば、金銭さえあれば、大富豪の奢侈はどんな身分や職業の人々にとっても享受可能であるということになる。金銭は、大富豪をして、「野心満々の傲岸不遜の態度」を身につけさせ、「支配者然」とした態度を取らせるだけではない。大市民の奢侈は虚栄

の風潮を一般化させ、その結果、市民は、力も能力もないのにもかかわらず、それを享受する権利は自分にもあると思いきよくなる。欠乏や悲惨を「絹の着物を着て慰める」ことを知ようになる。金銭が、社会的身分の垣根を踏み越え、これまで眠っていた「享樂への熱烈な欲望」をあらゆる身分の人々の内部に目覚めさせ、快樂への飽くことを知らない欲望が、生業の堅実な精神を破壊する。

こうして、中間の階層は最上級をめざして消耗的な努力を重ね、「ますます多面的に自己を際立たせようとする虚栄心への熱烈な衝動」(I-238[1-357])に身をまかせる。他方、市民の最下層構成していた生業部門の人々は、従属地域の勤勉な農民よりも悲惨な状態へと落ちこむ。

しかも最下層の人々がそのような状況に陥ったのは、彼ら自身に咎がないとはいえないのだ。彼はいわば「でっぴり太った嘲笑的な無数の奴隷どもに仕える、やせこけて悩める召使いだ。・・・彼を力づくで卑しめたのは実際の力ではない。それは、絹のぼろに対する、呪うべき居酒屋に対する卑賤な愛着だ。それはあらゆる民衆の中で、その一切の力と祝福を徹底的に破壊した虚栄心への荒廃的な衝動」(I-239[1-357])なのだ。

こうして、経済的不平等の拡大と、諸身分の独立と相互の均衡にもとづく政治体制の崩壊と、そして身分の境を踏み越える欲望の流動化、これらが相互不可分に結びついて進展する。だがこれらの変化は、劇的な「一撃」のように、チューリヒを襲ったのではない。「気づかれないほどわずかな歩み」であるだけに、それは危険なのである。「一撃はいたるところで話題になる。次第に衰弱したら驚愕を呼び起こさない」。そして、チューリヒがいま被っている弱体化は、まさにそのような種類の弱体化である。それは、「一步一步の衰弱」であり、祖国は「墓穴に近づきつつも身を飾り、傲慢にも笑いながら墓穴に向かう」(I-233[1-350])。

祖父の時代にはまだ自由の享受は可能であった。父の時代には少しづつ、憲法精神から遠ざかった。だがまだ、「善意と節度」の名残は今なお、残っている。だからこそ、それが残っているうちにこそ、「危険をせき止めなければならない」(I-234[1-351])。

「自由演説」の冒頭においてペスタロッチは、自由を定義して、自由とは繁栄を享受する権利であり、それが妨害されたときにはその障害物を克服する権利である、と述べていた(I-205[1-315])。今や、最下層の市民達はその経済的自由の保証を奪われ、その固有の自尊心を奪われている。彼らの状態をこのまま放置すれば、いずれ荒廃は、「森林の洪水のような勢いで荒れ狂う」ことだろう(I-234[1-351])。ことがおこってしまったからでは取り返しがつかない。「善意と節度」がいまだ残っている現在であるからこそ、再びかつての憲法精神を取り

戻すことも可能なのである。

産業はすべての場所で、チューリヒのような帰結をもたらしているわけではない。現実には周辺の地域や国外に目を向ければ、中間的な労働者の勤労の成果が、いっそう平等に享受され、産業が自由に力強く発展しているところもある (I-224[1-339])。

もし今、「貴族や富豪が、自己の生活のあらゆる楽しみの源泉であった祖国の自由……を想起」してくれさえすれば、「万人の自由と繁栄が……再び祖国の目標となり、あらゆる組織の中で英知と徳が増大」することだろう (I-206[1-316])。

重要なのは、「土地の賢明な父親」たちが、そして「愛国者」たちが、現在進行している状況に気づくことである。そしてかれらが、旧チューリヒの憲法の精神を、つまり、かつての習俗、習慣、風習、伝統を想起することである。そうすれば、産業のもたらすいっそうの繁栄の基礎にもとづいて、父祖の時代の祖国の「自由」をすべての市民が享受することができるだろう。

二

現代に引きつけた観点からいえば、ペスタロッチが社会的現象の表層に集中させて取り出した諸問題の基礎にあるのは、工業化という経済現象であり、経済構造の変化が社会的現象的な変化を引き起こしたものである以上、その基礎となる問題をそのままに、習俗面のみをかつての体制にもどそうとするペスタロッチの解決は、矛盾に満ちた解決と映るかもしれない。

だが、ペスタロッチの時代は、そのような、今日の私たちに染み着いた通俗化された唯物史観とは無縁であったことを想起する必要がある。そもそも経済学の問題設定自体、十八世紀当時において、「奢侈」という問題との多様な対峙の中から生まれたものだった³。

現在の商業社会における経済的な不平等は、以前の社会的諸段階に比べて圧倒的に拡大しているにもかかわらず、最下層の労働者の基本的欲求が満たされているのは、なぜなのか。「文明社会のもっとも卑しめられている最下層の成員でさえ、もっとも尊敬され最も活動的な未開人が到達できるのはなぜなのか」(ED-5f. [53])、そう問題をたてることで、アダム・スミス (Smith, A.) は、経済学的分析へと導かれていった (Hont/Ignatieff 1983[1990, 1ff] 参照)。

他方、ペスタロッチの分析の特質はむしろ、「奢侈」問題の社会学的な現象面にその分析を集中させたことにある。それによって明るみにだされた、社会的な階層の不安定化とそれと不可分に結びついた欲望の流動化。それは彼によって「墮落」として捉えられ、彼の危機意識をあおった。

その危機意識と切迫感にもとづいて、世界と人間の中にあるからまりあった悪

をどのように説明し、除去するのかという問いが設定される。この弁論的テーマの展開のための出発点が、ここにおいて、祖国チューリヒの歴史的具体的現実の問題に即して構成される。

長い曲がりくねった道をたどりつつ、ペスタロッチは、それを人間学の問題設定に引き受け、やがてペスタロッチは、救済の術としての「メトーデ」へと導かれる。

「自由演説」において、ペスタロッチの呼びかけは、基本的に、愛国者に、「土地の賢明な父親」に向けられていた。気づかない内に進展しつつある変化へと、愛国者をうながし、その覚醒を呼びかけることが、この時事論文の目的だった——はずである。

ところが、その最後の部分において、その論調は微妙に変化する。単に、憲法の精神が強調されるのではない。単に、習俗や風習の改善が要求されるだけではない。結末の部分においては、父心と子心とのおりなす、敬虔主義的信仰によって生気づけられた内的な絆こそが、自由の源泉であるとされる。しかもそれだけではなく、そのような内的絆は、したがって祖国の自由は、最終的には信仰によって初めて与えられるとされる。自由の誓願を願うペスタロッチが、最後に呼びかけるのは、「神」である。

当時のスイスの状況においては、制度的な改革の可能性はほとんどなかったことが、スイス史の研究者によって指摘されている⁴。そのような状況にあって危機の打開を、習俗の改善に期待することは、当時の啓蒙主義者としてはごく当然のことだった。だが、ペスタロッチにおいて特徴的なのは、習俗の改善の呼びかけにとどまることなく、宗教的ともいえる、父心と子心との内的な絆を強調したことである。

「自由演説」をめぐるイーゼリンとの書簡のやりとりの中で、この結末の部分に疑念を呈したらしいイーゼリンに向けてペスタロッチは次のように述べている。

「私は、私の周囲を見て、また人間の心がどのようにして、純粹の正義が要求する克己へと陶冶されるのかを研究しました。そして私が見出したのは、神を恐れ人間を愛する人は、もっぱら経験によってのみ、このような克己へと導かれるということです」。「私たちの父と子どもにあってもっとも偉大な正義はどこにあるのでしょうか。啓蒙ではなく、愛が、それを一般に教育します。したがって、経験によれば私は、正義を啓蒙よりも愛に基づけるべきだと思います」(Br.III-77-78.9.6.1779)。

ヴォルフの啓蒙哲学の後継者であるイーゼリンが、正義の基礎を、啓蒙化された国家に求めたのに対して、ペスタロッチはこの手紙で、「啓蒙ではなく愛が」正義の基礎であると主張する。正義を可能にするのは、克己であり、そして人が

克己へと導かれるとすればそれは、もっぱら愛にもとづいてである、と⁵。

さらにそれに続くイーゼリンへの手紙では、いっそう明確に問題は、政治的体制ではなく、心情の単純さであると述べている。「私は間違っているのでしょうか。一般的な真理の強さ、純粹の人間の法の力、そして健全な市民政策とは、人々が考えるほどに、埃まみれの書類とは関係してないと考えるのは、私の間違いなののでしょうか。自由の内的本質の単純な発展とそれが市民の家政の風習と祝福に与える帰結とは、ジュネーブの人為的な法の証明よりずっと、自由にとって有効な素材であると考えるのは、間違っているのでしょうか。それらが犠牲にされたことによって、土地の虚栄は言葉ときらめきによって満たされ、他方、純粹の自由の享受の内的精神はといえば、地に落ちているではありませんか」(Br.III-82, 13.8.1779)⁶。

これらの書簡には、社会的問題を人間学的な観点において捉えるというペスタロッチの問題把握の特徴が明確に示されている。ペスタロッチの観点からすると、祖国の自由喪失における最大の問題は、経済的な不平等でも、社会階層の脱階層化でもなく、その背後にあってそのような表層的な現象を規定している人間の欲望の克己だったのであり、それは法制的な改革に望むことはできない。

人はその欲望をどのようにして克服するのか。「隠者の夕暮」においてはまさにこれが中心的なテーマとして設定される。ただしそこにおいて彼は「克己」という言葉は使っていない。そこにおいて彼は、「完成」という言葉で、この問題を扱う。

第二節 「完成」へ向かう生成と「完成」から遠ざかる生成

「自由演説」では、旧チューリヒの憲法の精神にもとづく体制と、現在のチューリヒの「自由」を喪失した現状とが対置されたとすれば、「隠者の夕暮」では、むしろ二つの人間生成のプロセスが対置される。

一方にあるのは、不可避的に完成へと向かう生成のプロセスである。そして他方には、無限に完成から遠ざかる生成のプロセスが併置される。

完成へと向かう生成のプロセスを、ペスタロッチは、「私」の内奥、つまりほかならぬ彼自身の内奥から取り出してくる。

「私たちの本質の内奥における満足、私たちの自然の力」、それは夢ではない、とペスタロッチはいう。それを追求することこそが、「人類の目標であり使命」であると同時に、「私」の欲求でもある、と。そしてそれを明らかにする真理の鍵は、「私」の内面にある(I-269[1-374])、と。

内奥における満足への陶冶が可能であるということ、それは彼の「内奥」に発

する確信であったのだろう。そして、人間の満足へといたる道は一つの道しかない以上、彼自身の内奥に見出されるその在り方が、すべての人々にとっての真理でもある。いやそれにとどまらず、それこそが、真理をめぐる争い合う何千もの人を結ぶ、唯一の真理である (I-269[1-374])。

だが今日、私たちがその「真理」を理解しようとするれば、それは、そのような「真理」の彼の内奥の確信の前提となっていたと思われるいくつかの想定を想起することなしには不可能である。

内に備わる自己発展し、完成へともたらされる「力」というライプニッツ的な前提、あるいはそれと同時的に共存するイギリス的感覚論的前提。さらに、私たちが「自由演説」において見てきたような、諸身分と諸職業の力の均衡の支配する封建制下における、身分に制限された、しかし身分に固有の独立と尊厳のもとでの理想化された生活習俗、神をもっとも近い存在と感じる神秘主義的敬虔主義的前提、さらには、ルソー的な、感官と言葉以前自然人の至福への共感。

ペスタロッチは、このように多様な、私たちからすると相互に矛盾なしとはいえない諸想定を駆使することで「完成」を可能なものとして提示しようとする。そして、そのことが同時にまた、「隠者の夕暮」に対して多義的な解釈を呼び込むことにもなった。

一方にはシュタイン(Stein1945)以来の、ライプニッツに引き寄せた理念主義的な解釈がある。このとき、諸力の完成のプロセスは、あらかじめ完成へと定められた潜勢力の漸次的実現として捉えられる。

「人類のあらゆる純粋な祝福力」は、「あらゆる人の自然の内面にその基本的素質とともに」あらかじめ備わっており、それは決して「技術や偶然」の賜物ではない (I-269[1-374])。つまり、そのような祝福力は人為的に形成されたのも、あるいは、偶然の素質として付与されたのでもなく、すべての人間自然にあらかじめ備わっている。そして、あらかじめ備わったそれらの「諸力」を、「練習」によって発展させ、「使用」によって成長させることで ([I-2691-375])、あたかも潜在的に存在していた力が表現され自己発展するように、「人間性」へと陶冶される。

とはいえこのような理念主義的な解釈を強調しすぎることについては、「形而上学的側面と心理学的側面」の共存 (Delekat1928,121) あるいは「アプリオリティズムと経験論」の揺れ (Wernle1927,28) にこそ、「隠者の夕暮」の独自性があると主張する側からの批判が寄せられてきた⁷。

確かに、ペスタロッチにおいて、そのような諸力と素質は、人間の内面に備わっているものであるとされているとはいえ、それによって必ずしも外的影響要因によって形成され、影響されることが排除されているわけではない。それらの諸力は、「外部の関係によって外部の関係に向けて」 (I-271[1-377]) 陶冶される。

外部の影響要因に対して開かれてあること、それは今日の私たちの視点からすれば、無限の変容過程へと開かれることである。さまざまな制御しがたい影響要因は、多様な、予測しがたい副次的な影響と効果の連鎖を産む。

だが、「隠者の夕暮」においては——そしてそこにおける完成へと向かう生成過程の記述においては——「外部の関係による外部の関係に向けて」の陶冶は、人間の生成過程を無限の、際限もない変容へと導くことはない。そのような陶冶もまたあらかじめ、人間の「完成」へと方向づけられている。外部の多様な影響諸要因が、「近さ」という限定をこうむることによって。つまり、これらの「外部の関係」はそれがその人に「近い」ものであればそれは、彼の本質を、その定められた使命へと向けて陶冶することに重要な役割を果たす (I-271[1-377]) とされる。

このとき想定されている外部の関係の具体化され形象を、私たちはすでに、シュプランガーがたくみな比喩的表現で表した「生活圏」の世界として知っている (Spranger 1959[1969])。個を中心に同心円上に広がる、父の家、職業世界、そして国家。それらはすべて、父心と子心との呼応する内的な絆によって支配されている世界である。そしてそのような諸領域の中心にあつてそれらすべてを統合するのが、神と人との、父と子にたとえられる内的な絆である。

このような世界に包まれ、育まれることで人は、「外部の関係によって外部の関係に向けて」陶冶されるとともに、同時にそれによって「内的平安」へと導かれる。次のような「隠者の夕暮」のサブタイトルは、生活圏における浄福への陶冶の理念を端的に表現している。つまり、「神の父心、人の子心。領主の父心、民の子心。すべての幸福の源」 (I-265[1-368])。

二

だが、このような完成によって得られる「満足」は、それ自体において独立して「隠者の夕暮」において提示されているわけではない。それは、満足の喪失、内的平安の喪失との対比において提示される。完成へと向かう生成のプロセスと完成から無限に遠ざかる生成のプロセスとは、この意味では相互に相補的である。一方は他方に関係づけられ、他方は一方に関係づけられることによって、両者はその意味を獲得する。内的平安は、内的平安の喪失との対比において、あるいは人間の内面に備わる「祝福力」は、「逆方向的で消耗的な衝動」や、「不可能な遠さへの渇きと衝動」との対比においてその意味を際立たせられる⁸。

このとき、一方は完成へと向かい、他方はそこから遠ざかる、その第一の分岐点を形成するのは、外的な地位の高低でもなければ、知識の多寡でもない。むしろ知識の欠如、「単純と無邪気」こそがその条件とされる。あらゆる人間の「知恵」は、「善良な、真理に素直な心の力にもとづく」のであり、「人間のあらゆる

る祝福は、この単純と無邪気の感覚にもとづく」(I-270[1-375])。

さらにこの「単純と無邪気」は神への信仰と極めて密接に関連している。端的にいて神への信仰とは、無邪気の別名に他ならないとされる。それは、「単純で純粋な感覚であり、神は父であるという自然の呼び声に耳を傾ける無邪気な耳」であるとされる(I-273[1-380])。

「創造の深みにおける賢者の驚嘆も、創造者の深淵の探究」も信仰へと人類を導くことはない。それどころか、「創造の深淵」をさまようことは、探究する者をして自己を見失わせることになる。計り知れない海の源泉から彼をむしろ遠ざからせ、さまよわせる(I-273[1-380f.])。

「単純と無邪気」「子心と従順」、これこそが神への信仰の基礎にあるものであり、同時にその結果でもある。つまり、単純と無邪気こそが神への信仰へと導くとともに、「父心と子心」の内的絆はそれ自体、神への信仰の帰結である(I-275[1-383])。

そして日々の不安のなかで私たちに「秩序」と「平安」へと導くものがあるとすればそれは、まさに神への信仰である(I-273[1-380])。こうして、「単純と無邪気」——「神への信仰」——「内的平安と浄福」へとつらなる生成の系列が形成される。そしてそれとまさに対をなすように別の生成の系列が形成される。

「単純と無邪気」の対立概念を構成するのは、「無知」と「博識」である。無知も博識も、ともに、陶冶された人間性の対極にあるものとされる(I-270[1-376])。博識は、単純と無邪気を、夢の戯れとあざけり、単純と無邪気のうえに築かれる神への信仰をあざける。

無信仰は「服従」の源泉を破壊する(I-278[1-387])。そのもたらす諸帰結とは、「日々高まる悪徳であり、日々減少する父らしい善であり、祝福の目的なしの恣意的な暴力であり、奇怪で不自然な統治の愚劣事」(I-278[1-387])である。もし、完成と浄福へと向かう生成の系列を支えていた「外部の関係」を父心と子心の絆によって結ばれた生活圏世界として具象化できるとすれば、他方、無信仰のもたらす諸帰結を促進するのは、「圧迫的な中間権力であり、民衆の市場での搾取」である(I-278[1-387])。

単純と無邪気から出発して内的平安へと導かれる、その循環的な生成のプロセスにおいては、人は、対人的関係においても、また対物的関係においても、ルソー的、自然的ともいえる至福を享受する。

そこに展開されるのは、言葉と判断の介入以前の直接的な交流である。人と人との間の、直接的な欲求満足の関係であり、あるいは人とモノとの間の、概念の散乱が極度に制限された条件のもとでのみ成立する、直接的な事物と表象との反映関係である⁹。

例えば、親子関係についての次の二つの文を対比してみよう。

一方でペスタロッチは、欲求しその欲求を本能的にかなえてもらうことで生まれる赤ん坊の自己充足的満足に私たちの注意を促している。

満足した赤ん坊は、この道において、母親が自分にとって何であるのかを学ぶ。彼女は彼の中に、義務や感謝という音の響きを聞くことができるようになるより先に、愛を形成し、感謝の本質を形成する。父のパンを食べ、父とともに彼のいろりで暖まる息子は、自己本質の祝福を、この自然の道において、子どもとしての義務の中に見出す (I-266[1-370])。

同時に別のところでは彼は、欲求満足を媒介とする関係における至福を、判断に基づく関係におけるの享受と対比させて次のように語っている。

私の子どもが私の手から食べるパンが、彼の子ども感情を陶冶するのであって、夜通しおきていることや、彼の将来に対する私の心配についての彼の驚きが陶冶するのではない。私の行為についてのさまざまな彼の判断は、無分別であって、その無分別は彼の心を誤って導き、私からそらすかもしれない (I-274[1-381])。

言葉の介在しない、本能的な交流のもたらす直接的な満足をもっともよく体现するのは、乳をほしがる赤ん坊とその欲求を満足させる母親との間の関係だろう。パンを稼ぐ行為はそれ自体すでに社会的行為であり、パンを与え、それを食べる息子との間の交流にはもはや、母子の間に見られたような、直接的な交感の可能性は閉ざされている¹⁰。とはいえ少なくともそこでの関係は、概念的な判断を介在させた配慮のもちこむ虚偽と混乱からは守られている。

一方に直接的で誤りのない交流関係、他方に虚偽と誤謬をすべりこませる危険のある関係。このような二つの関係の対比は、人と事物との関係についても適用されている。自然の道にそって育った子どものしゃべり方は、「完成された事物認識の表現であり結果」 (I-267[1-371]) であるとされる。さらに、対象の現実的な認識の真理と、おしゃべりや言葉の教えのもたらす混乱とが次ぎように対置される。

もし人間が、実際の対象の現実的認識によって、その精神を真理と知恵に向けて、陶冶するのではなく、言葉の教えと意見の混乱に入り込み、現実の対象の真理の代わりにおしゃべりと言葉を精神の方向の基礎とし、諸力の第一の陶冶するならば、人間はそうする（平安を喪失し、内奥の本質の均衡を失

う;補足は引用者) ことになる (I-267[1-371])。

第一に、事物や人間との直接的な関係にはいりこむ言葉と判断力、第二には、「近さ」への制限を突破する好奇心や名誉心、それらは、不満足のもたらす永遠の渴望へと人を追い込む。

逆方向的で消耗的な衝動、真理の単なる影に対する衝動。それは真理の音と響きと言葉に対する衝動である。そのような衝動においては、いかなる興味も刺激されず、いかなる適用も不可能である(I-267[1-372])。

このような逆方向的で消耗的な衝動は、事物と認識との幸福な一致を越えて人を、「言葉の教えと意見の混乱」へと引きずり込む。

三

このような「逆方向的で消耗的な衝動」は、本来は完成に向かうはずの諸力の、ちよつとした逸脱ではない。むしろ、人間はその本性において、自分を「高め」、自分の力を「強くする」ものを欲している。だがそのような、自己の完成を求める欲求そのものが、彼を駆り立て、不満足なままに彼をさまよわせる。そして彼は結局、生涯その願いを全うさせることのないままに、死を迎える。

いたるところで人類はこの欲求を感じている。いたるところで彼らは苦勞して何とかしてはいあがろうとする。それゆえ、あなたがたは人類は不満足なままにさまよい、多くの人類の日々の終わりに、生涯をまっとうできなかったと叫ぶ (I-265[1-369])。

つまり、人間にとって本質的な、完成への欲求そのものが、人間をして、ルソー的自然人の享受していたようなパラダイスを出立させるのである。「不可能な遠さに向かう渇きや衝動」が彼をそのパラダイスから遠ざける (I-272[1-378])。好奇心や名誉心は、もしそれが「平安と静かな享受」という、より高い目的に従属しないならば、人を「むしばむ苦惱と不幸」になる。

地球よ、あなたは人類がその家庭的関係の純粋な祝福から逸脱し、いたるところで知をひらめかせ、その名誉欲をくすぐるために、荒廃したきらめく舞台へと押し寄せるのを、感じないか (I-262[1-379])。

完成へとむかう生成のプロセスにしる、そこから無限に遠ざかるプロセスにし

る、それらの起源にあるのは、「完成」を求める人間の欲求である。それが永遠の不満足の際限のなさの循環へとからめ取られないようにするには、好奇心や名誉心は、「平安と静かな享受」というより高い目的に従属しなければならない、とペスタロッチは語る。

しかしながら、「隠者の夕暮」においては、この二つの生成の系列の本格的な媒介は試みられない。多くの人類は、不満足 of 渇きに苦しめられたままその生涯を終えるしかない。「彼らの終わりは、時が来て満ち、使命をまっとうして冬の安らかさに落下する果実の成熟ではない (I-265[1-369]) 。

植物は、どんな植物であれ、それに備わった機構に従って成熟し、時が来ると、使命を全うして落下する。だがそれがその植物の終わりではない。一つの完成と終焉は、次の完成に向けての萌芽をその内部にはらんでいる。一方、人間にはそのような成熟と死滅のサイクルに支えられた完成は阻まれている。

だがだからこそ人は神を信じる。神を信じることで「不死」を信じるのである¹¹。

神が人間の父であるなら、人間の死ぬ日は、人間の本質の完成ではないことになる。・・・神が人間の父でないか、それとも死が私たちの本質の完成でないかである (I-274[1-382]) 。

一人の人間の生涯のサイクルでは、完成は不可能である。完成は、不死を信じ、自己の死をこえて存続する、別のサイクルの完成としてのみ、可能になる。

「隠者の夕暮」は、「神性の牧師」「神性の力の像」としてのキリストに対する次のような切迫した呼びかけによって幕を閉じる¹²。

聖なる者よ、あなたの力は、神の光である。神の光は愛であり、知恵であり、父心である。・・・ああ、太陽よ。神性の力の像よ。あなたの日は完成した！あなたは私の山のはに沈んでいく。ああ、私の完成の日よ。きたるべき朝の希望よ。私の信仰の力よ (I-280f.[1-391]) 。

ともに「完成」と「救済」を求めながら一方は完成へと向かい、他方は無限に完成から遠ざかる。この二つのプロセスは「隠者の夕暮」においては、人間の努力によっては媒介されえない。人間の原罪の名残をとどめているかのような「消耗的な衝動」は、いまだ、克己の努力の支配下にはない。二つの生成のプロセスを止揚する「完成」と「救済」は、神人であるキリストを呼び込むことによって初めて、可能になる。

それを何とか人間の手によって可能にしようとする努力が、以下、小説形成期から「探究」にかけての歩みを規定している。次章で扱う、小説期においてはペスタロッチは、完成から無限に遠ざかる衝動を、衝動の可塑性という点から捉え返す。そして、自己保存の衝動そのものを基礎に、人を道徳性へと導くというアイデアに熱中する。

注

- 1 以下のチューリヒの当時の状況については、Stadler (1988,45 ff.) および ImHof (1991,79ff[1997,120ff.]) を参照した。
- 2 「自由演説」は基本的に説得性を重視した時事論文であり、反復も多く、論旨はかならずしも、すっきりとは提示されていない。そのため、以下の要約にあたっては、その全文を、全体としての論旨を鮮明にするため、かなり自由に組み替えた。
- 3 これについては松平 (1958) の示唆におう。奢侈論、あるいは、「富と徳」といった問題構成は、十八世紀ヨーロッパの啓蒙言説において中心的なテーマの一つだった。「貧しく有徳な国民」と「豊かなしかし墮落した国民」、スパルタとアテネを諷したこの対比は、すでに古代以来反復されてきたものだが、それが、十七世紀、イングランドとの合邦問題を契機に、スコットランドで、新たな時事問題として浮上し、「富と徳」をめぐる論争が生じる。奢侈論の推移が明らかにするのは、問題は、商業社会への移行をどう捉えるのかである、ということである。英仏圏の著名な論客を交えたその推移は、森村 (1993) にしたがって整理すれば、次第に、商業社会肯定論へ、つまり富も徳もという方向の議論へと方向づけられていったという。その方向を決定づけた代表的な論客がヒューム (Hume,D.) だったとすれば、それに対して改めて、商業社会のもたらす社会的不平等を鋭く提起して、富と徳、享乐的な都市と貧困に沈む農村、奢侈と墮落の問題を改めて取り上げたのがルソーだった。ルソーの最初の二論文が、ペスタロッチの青年時代、熱狂的にチューリヒの愛国者に受け入れられたことは、よく知られているが、「自由演説」においてもペスタロッチは、奢侈の問題構成において、基本的にはルソーに従っている。
- 4 国家的な転覆を視野にいれた革命の概念は、フランス革命をまって初めて可能になる。都市内部における門閥の支配、都市と臣従地域との関係は緊張をはらんだものであったが、それが革命的な転覆の活動につながることは極めて稀であったという (Im Hof1991,86f.[1997,131f.])。
- 5 この部分の解釈と手紙の引用についてはStadlerに示唆をえた (Stadler1988,182)。なおこの手紙自体は、しばしば引用されるもので、す

でWernleもこのイーゼリンへの十二番目の手紙を引用して、同時期の「隠者の夕暮」にまったく見られない、ストイックな「克己」について、ペスタロッチが語っていることに注目している (Wernle1927.33f.)。

- 6 「自由演説」の出版を考えていたペスタロッチは、そのためにチューリヒの何人かにその草稿を委ねたらしい。それに対する反応が「国家論」と「商業論」が欠落している、というものだったという (Br.III-82, 13.8.1779)。上に引用した手紙の箇所にかかわってシュタートラーは、ペスタロッチが批判に憤慨したあまり思わず、その神秘主義的な国家観を吐露してしまっている、と指摘している (Stadler1988,185)。なお、書簡の文中にある、ジュネーブの法の証明とは、ジュネーブの法体制をめぐる闘争を示唆していると思われる。ジュネーブでは、スイスの他の諸都市とことなっており、旧市民層「シトワイヤン」と新しく台頭した企業家である「ブルジョワ」、そして参政権のない労働者層である「アピタン (居住民)」ないし「ナティーフ (土地っ子)」の対立が先鋭化し、一七〇四年から一七八二年にかけてこれら、三つの集団の間で衝突が繰り返され、その際、「市民総会」の権限と「代議権」が焦点になったという (Im Hof1991,84f..[1997,127ff.])。
- 7 なお、「隠者の夕暮」に対しては一般には、理念主義的な解釈が主流であるのに対して、経験主義的な側面を強調する解釈を一貫して押し進めたものとしては、グジヨン (Gudjons1971)。
- 8 なお、以下に展開した解釈、つまり、一方に「単純と無邪気」——「神への信仰」——「秩序と平安」へと向かう人間衝動の発展の系列、他方に「無信仰」——「日々高まる悪徳」——「無限の遠さへと向かう渴望」へと向かう系列、この二つの衝動発展の系列の解釈に際しては、Schurr(1984,84 ff.)から示唆をえた。
- 9 このような解釈は、スタロバンスキーの解読をとおして得られたルソーの自然人についての解釈に示唆をえた (Starobinski1957[1993,41])。その際、スタロバンスキーは、「人間不平等起源論」からの次のような引用にもとづいて、この自然人を、自給自足についての、ストア的理想の「動物的」「感覚的」な異説、という。とすれば、完成へと向かうペスタロッチの人間「自然」と「自然の道」は、その敬虔主義的家父長的異説とよぶことができるかもしれない。なお、その際、彼が引用しているのは、「人間不平等起源論」からの次の箇所である。
「彼の欲望はその肉体的欲求を越えない。・・・かれの想像力はかれになにものも描きださない。かれの心情はかれになにものもを要求しない。かれのささやかな必需品はきわめて容易に手近に見出され、しかもかれはもっと高い知識をえようと望むために必要な知識の程度からは非常に遠いので、かれは先見の

明や好奇心をもつことができない。・・・彼の心はなにものにも動かされず、ひたすら自己の目前の自己の生存についての考えのみに没頭している」(O.C.III,143-144)。

なおルソーとペスタロッチの対比については、本論第四章第二節を参照のこと。

- 10 母子関係と父子関係を区別するこの解釈についてはシュルを参照した(Schurr1984,96ff.)。
- 11 ペスタロッチにあっては、神への信仰と不死への信仰は、最終的には、人間が自分自身に対してもつ信仰と一つになるのであり、これが、ペスタロッチを神秘家と結びつけているイデーである、とヴェルンレは指摘している。つまり、神を信じるのが結局は自分を信じることであるという(Wernle1927,29)。この解釈が示唆するのは、すでに何度も指摘されてきたことであるが、完成についての神学的問題構成と人間学的問題構成の近さである。「隠者の夕暮」においては救済をキリストに委託し、他方「探究」においてはそれを、神への信仰に依拠しての自己の固有の力に委託したとしても、その両者の解決はともに同一の基盤における強調点の差異でしかない、という。
- 12 この箇所は、「隠者の夕暮」の他の箇所を支配している浄福的な情調とは異質のものであるとして、これまでの研究者の困惑を呼び起こしてきた部分である。ヴェルンレは、この箇所が、ペスタロッチによって出版の前になって追加的に加えられた部分であることに着目する。イーゼリンとのやりとりのなかで、ペスタロッチは、少なくとも結論部にはドグマ的な音調が必要だ、として、この箇所を挿入することを正当化しているという。「人類の愛の努力と愛によって一般に失われた子心を、神に対して再建しようとする神人は、世界の救済者である」(Br.III,89.Nr.526)として。これに対してヴェルンレは、これ以外ではまったく、非ドグマ的な「隠者の夕暮」に暴力的な修正をしているように聞こえる、といふかしさを隠さない。そして、キリストによる救済のみが、私たち神の子を再建することができるという、旧いドグマ的な概念にもかかわらず、ペスタロッチにとってつねに問題なのは、単純な、人間的な思想であることは疑いえないという解釈を改めて強調している(Wernle1927,32f.)。

第二章 克己の主題の展開——「リーンハルトとゲルトルート」(一七八一～一七八七)

「リーンハルトとゲルトルート」の最初の二部(一七八一～一七八三)と後半の二部(一七八五～一七八七)との間で、ペスタロッチの人間観は大きく変化する。

小説の最初の二部に解説される人間観は、未だ神による「完成」に希望を委ねていた時期のペスタロッチの思考様式を示している限りにおいて、「隠者の夕暮」の延長上において理解することができる。小説の最初の二部の中心人物であるフンメルは「自由演説」から「隠者の夕暮」にかけて一貫してペスタロッチが追求してきた、「不可能な遠さへと向かう渴きと衝動」に支配された人物の典型として捉えることができるし、また、第一部のクライマックスを構成するフンメルの克己は、宗教的な「改心」のテーマとして展開される。フンメルの改心のプロセスを誘導するのは、フンメル自身の不安と動揺を契機とする牧師の教導だが、しかし、そのような神の恩寵を期待しての一回性の改心は、その後の継続的な克己に対しては有効性を発揮しないことが明らかにされる。

これに対して小説の第四部、その最終部に登場する、グリューフィの人間哲学とそれにもとづくアーナーの立法改革は、まったく新しい人間観とそれにもとづく教育構想を提示する。ここにおいてはもはや、「隠者の夕暮」においてそうであったように、人間の基本衝動は全くの悪とは見なされない。衝動は善にも悪にもなりうる二面性をもつものであり、したがって教育可能であるという、新しい人間学的前提が提示される。人間の道徳性は、このとき、その自己保存の衝動そのものから、その巧みな誘導において達成されると考えられるようになる。

この新しい思考様式は、自然状態と社会的状態とを対置的に捉える自然法的な諸文献との対峙において登場したものだ。この間のペスタロッチの思考の変容の過程は、とりわけ、「自然と社会の状態についての断片」(一七八三、以下、「自然社会断片」)と「人類の発展における道徳的諸概念の成立について」(一七八七、以下「道徳的概念論文」)という、「探究」の習作とされる二つの未完の断片に捉えることができる¹。

とはいえ、このような自己保存の衝動を基礎とする道徳性の可能性については、すでに小説の第二版(一七九〇―一七九二)において疑いが差し挟まれる。アーナーの立法計画を支えていた衝動の可塑性に対する信頼が揺らぎだす。自己保存の衝動と道徳性との間にあいた「隙間」を埋めるものとして、第二版の小説で提示されるのは、宗教と宗教教育である。だが、次章において明らかにされるように、その解決策は暫定的なものではない。

第一節 フンメルの改心のエピソード

小説の舞台となるボンナル村の墮落の中心人物とされていたのが、代官フンメルである。彼は二重の意味で、ペスタロッチにとって「奢侈」問題の中心人物として設定されている。

まず第一に、彼は、ペスタロッチが、都市と地方との支配服従関係を阻害的なものにして第一の原因と考えていた代官職という社会的役割を体現している。代官職とは、多くの場合都市に居を構える領主層にかわって、実際に地方にあって住民の支配を担当する中間管理層である。小説のボンナル村では、チューリヒの歴史的な実態とは異なって領主は村に居住しているものの、村の墮落は、現領主であるアーナーの祖父が村の運営を代官にまかせきりにしてしまったことが、その最大の原因であるとされている。その際村の荒廃にあって中心的な役割を果たすのが、フンメルの経営する居酒屋であり、居酒屋のもたらす誘惑が、流通し始めていた現金経済下の村人たちの墮落の根源であるとされる。

さらに第二にフンメルはまた、その社会的役割においてのみならず、その人格特性においても、「奢侈」を契機に引き起こされる「虚栄心への荒廃した衝動」(I-239[1-357])を典型的に体現する人物として登場する。フンメルは、この村で「深紅色のジャケットやサボイのさらさを上っ張りに使った最初の男」(II-369[2-547])であった、とされる。フンメルの生涯は、虚栄心において長けている者のみが、他者の中にかぎあてる虚栄心を引きずり回し、それをたくみに誘導することで他者を支配し、その巧みな人間層詐術によってしだいに代官職にまでのし上がっていったプロセスとして語られる(II-370ff.[2-549ff.])。

このような「虚栄心の荒廃した衝動」に支配される悪漢を道徳性へと導くことは、どのようにして可能なのだろうか。

フンメルの改心のエピソードは、完成から無限に遠ざかる衝動を、より高次の目的へと従属させることはどのようにして可能なのかという、「隠者の夕暮」のペスタロッチの関心を、小説上で思考実験したものとして捉えることができる。

ただし、小説自体が、最初から四部構成を意図して書かれたのではなく、むしろ、当初は一部で終了する予定であったのが継起的に、そのときどきのペスタロッチの問題関心に対応して書きつがれていったというその成立事情のため、このエピソードの語られ方もまた、多少とも入り組んだものとなっている。

まず改心の場面自体は、第一部のクライマックスシーンとして登場する。だが、このシーンは、第二部において、牧師の説教をとおして語られるフンメルの生涯の物語をとおして初めて、その改心にいたるプロセスへと位置づけられ、改心の意味が説得的に提示されるという構成になっている。書かれた時期からいえば、第一部の改心のシーンが先行するため、——第一部の、ある種滑稽さをたたえた

フンメル像と第二部に描かれる極め付きの「悪漢」の自己形成との微妙な不整合も見受けられる²。

すでに「悪漢」として自己形成をとげたフンメルのような人物が、改心へと導かれるための前提は、彼自身の「不安」の意識である。フンメルが現在の状況に満足し、その地位を誇っている状況においては、改心への誘導の手がかりはない。

小説の第二部に語られるフンメルの生涯において、フンメルを追いつめたものとして描かれるのは、「死」の影である。彼に対する借金のせいで首をつった男の死骸に遭遇したショック、彼自身の病気、ある嵐の夜、彼の長年の傲慢に対する天罰のごとくに崩壊した彼の家屋、そしてその際、彼を脅かすように響く亡霊の声。

これら、一つ一つが彼を不安へと追い込んでいく。さらに、彼の病気は、村人達に対する彼の支配力の低下という副次的な効果を招き、フンメルは、支配力を失った孤独な支配者の悲哀を味あわされる。もはや、どんな手を尽くしても、いったん弾みのついた支配力の低下を押し止めることはできない。

そして、領主であるアーナーや牧師の改心への教導が、このようなフンメルの生涯の没落に拍車をかける。

牧師は、教会での説教において、村人たちを前に、フンメルに集中的な嫌疑をかける。アーナーは、代官職か居酒屋かのいずれかの権利の放棄を迫る。追いつめられたフンメルは、そのような状況に自分をおいこんだアーナーに対する憤怒をつのらせていく。不安と動揺、同時に明日になりさえすればなんとかなるといった地方役人に特有の日和見主義、その両極の間で揺れを繰り返しつつ、フンメルは、神聖とされていた村の境界石を動かすという策謀に導かれる。

真夜中、フンメルは村はずれの境界石のところへと急ぐ。境界石に対する畏怖とそれを動かすことへの罪の意識にさいなまれていた彼は、実際には偶然通りかかっただけの鶏屋の姿を声を、悪魔と勘違いして、一目散に逃げ出す。

二

ここに登場するのが牧師である。牧師は、フンメルの恐怖の原因がどんなに「愚劣」なものであれ——教養階層に属する牧師にとって「悪魔」は愚劣な迷信にすぎない——、それをフンメルの魂の善導に「利用」できるものなら利用しようとする。

すでに心中、心配と恐怖でいっぱいフンメルは、「神のお恵み」を懇願する。その願いを牧師はたくみにずらし、フンメルの不安をいわば宙づりにしながら、彼を、牧師自身の意図する「告白」へともっていかうとする。

牧師 さて代官！ そのこと（悪魔のこと）にはこだわらないことにしましょ

う。・・・疑いもなく、（それは）無信仰者がその手中に陥る死の永遠な
のです。・・・

代官 ああ、牧師様！ 私は心配と不安のためにどうしたらいいのかわか
らないのです。御願いです！ 悪魔から解き放たれるには、どうしたらい
いのか、何ができるのか、それとも私はもう、まったく悪魔の虜になって
しまっているのではないのでしょうか（II-181f.[2-270]）。

代官が悪魔にとりつかれていることの不安を訴えれば、牧師は、それは無信論
者に固有の不安なのだ、という。代官が、境界石のところに残してきた自分の持
ち物が見つかって罰せられるのではないかという不安を訴えれば、牧師は、そん
なくだらない物についての不安より、ずっと大きな不安があるはずだという。アー
ナーが代官を許すつもりだったと牧師から聞いて、それを知っていたらこんなこ
とはしなかったという代官に対して、牧師は、父なる親切が現れないときでも神
を信頼しなければならぬ、という。代官が、確かに盗みはしたが、それで自分
が金持ちになったかといえばそうではないと主張すれば、牧師は、結果が問題な
のではない、不正をしたことそのものが問題なのだと、指摘する。

ここで牧師がフンメルに告白させようとしているのは、直接的には、境界石を
動かそうとしたという罪、そしてフンメルが以前に犯した偽証の罪である。だが、
牧師にとって問題なのは、その罪を単に告白させることではない。問題はむしろ、
どのように告白するか、である。

悪魔という迷信に脅かされて罪を告白するのでも、現世的な処罰を畏れて告白
するのでもいけない。いや、神の恵みをえることを目的として告白するのであつ
てもいけない。神の恩寵は良心にもとづく告白に、結果としてついてくるものな
のだからである。犯した罪そのものの不正を自覚し、良心に照らしてそれを罪だ
と認めさせること、つまり良心にもとづく悔い改めそのものが、牧師にとっては
問題なのである。その悔い改めがあつて初めて、神の恵みが与えられる。

形式的にいえばここで牧師が以擧しているのは、中世以来の不完全痛悔と完全
痛悔の区別である。つまり、「罪を離れない人間の意志が、罪ゆえに課される罰
への恐怖と熟慮に打ちまかされて、そのために罪から退くとき、その人を不完全
痛悔の人」と呼び、「罰への恐怖のためだけでなく、永遠の命への愛のために、
心から罪を憎み、罪から退く時」痛悔の人と呼ぶという（Greenblatt 1988[
1995,213]）ときのその区別である。

フンメルを追いこむ牧師の手法は、不安と絶望に追い込むことで初めて本当の
意味での神への帰依は生じるのだとする、十六世紀の初期のプロテスタント聖職
者の改宗実践を想起させる。例えば、死刑判決を前にした女に対して、すでに得
られた特赦を隠し、女の不安を宙づりにしたまま、女を真のキリスト教信仰に導

こうとした、ラティマーとビルニーという二人の一六世紀イギリスのプロテスタント聖職者たちの実践を(Greenblatt1988[1995,199f.参照)。

目的とされるのが、キリスト教的良心への魂の善導であること、そのためには被説得者の不安や恐怖を利用することも辞さないこと、そして、恩寵なしの罪の告白という試練の後で初めて神の赦しの展望と被説得者のカタルシスの訪れが語られること。この点においてフンメルの改心のプロセスと上記の女の改心のプロセスとは、同一の構造をもっている。

と同時にこの比較は、ラティマーらと小説の牧師との違いをも鮮明にする。神の代理人の地位を引き受けてはばからないラティマーらに比して、小説の牧師はあくまで助言者の位置にとどまろうとする。あくまでフンメル自身の自発性にもとづく告白へと、もっていこうとするのである。ある意味では私たちの牧師の方が、より巧妙かもしれない。告白しなければ神の恩寵をえることはできないのかと、繰り返し尋ねるフンメルに対して牧師は、あなたがあなたの「良心に反して」、つまり、告白を命じているはずのフンメル自身の良心に反してそれを告白しないのなら、神の恵みは与えられない、という。繰り返されるこの問答の後、フンメルは、罪を告白する。

続いて行われたアーナー主催の裁判において、罪は死刑に値するが、しかし老齢のゆえに許すという判決が下される。しかしフンメルは衆人環視の中、境界石をもとの場所にもどさなければならない。そして絞首刑の場面を儀式どおりに演じなければならない。村人の見守る中、フンメルは絞首台にくくりつけられ、その背後で刑吏の刀がひらめく。その瞬間、許すという声がかかる。

だが、その後の小説の進展は、フンメルは結局、生きて働く力として再生するにはいたらないことを示す。このような小説の展開は、そのまま、ペスタロッチの判断と見ていいだろう。フンメルとその後の生涯は、このような宗教的な説得の手法にもとづく人間指導の限界についてのペスタロッチの判断を示しているとみることができる。劇的で、一次的性格の改心の誘導による人間指導の技法は確かに、フンメルは衝動を荒々しさを、完膚無きまでに破壊する。だが、そのような衝動の破壊は、フンメルを再生させるにはいたらない。

必要とされるのは、恐怖と不安にかられての一瞬の「克己」ではない。克己への不断の決意である。一次的性格の、劇的な改心によってはそれを可能にすることはできない。それは、どのようにして、可能になるのか。

第二節 道徳性の基礎としての自己衝動

小説の形成期、ペスタロッチは自然法の諸概念との対峙をとおしての思索を、

さまざまな断片や読書メモに残している。

自然法諸文献においては一般に、人類の歴史が、自然と社会という概念装置を用いて語られていたとすれば、「自然社会断片」においては、ペスタロッチはそれを、自然所有と実定所有という概念に代えて用いている。

自然所有の享受は「子どもらしい幸福」を人類に与える。そこにおいては、人は、「同胞同士で征服しあい、市民的状态の当初の最終目的を否認する暴力的な仕方や、他人の自然権をせばめ合う利益の収奪や、家の秩序や勤勉の土台を失墜させるよう仕方で生活しようとは欲しない」(IX-209[6-239])。

他方、実定所有をもつ国家を特徴づけるのは、まさにそのような、万人の万人に対する闘いである。もし、国家において人類が、自然所有の享受の「子どもらしい幸福」を、あるいは、「自然における自由の権利」を断念しないならば(IX-209[6-239])。

ここに、「社会契約」の必要性が生まれる。だが社会契約は、自然の自由の権利を保証するものではない。それが与えるのは、所有の享受にもとづく独立である(IX-209[6-239])。

一方ではそれは、「道徳的力」「克己力」を前提にして初めて可能である(IX-209[6-239])。なぜならそれは自然の感性的な自由の行使の断念においてのみ可能であるからである。

だが他方では、そのような道徳的な力、克己力の形成自体、国家の統治と無関係ではありえない。

国家に対してはこのとき、各人の実定所有の享受が、侵害されないように保証することが要請される。とはいえ、社会の法が可能にするのは、道徳性の前提条件でしかない。社会の法はそれ自体道徳性を形成することはできない。それは、「野獣の放埒に対する単なる力の手綱」(IX-214[6-245])としての機能を果たすだけである。

だが、それでは、自然本能のままに自由に感性的にしたがってゆくことの断念はいったいどのようにして可能になるのだろうか。

この問いは私たちを、所有をめぐるペスタロッチの考察へと導く。

「所有」はペスタロッチにとってたんに、人の生存の安定に必要なものであるだけではない。彼にあっては、所有は、人をより道徳的にしたり、あるいは逆により不道徳的にしたりする鍵となる。所有との関連において、人間の自己感情や自尊心もまた形成されるからである(IX-218.[6-253])。

一方からいえば、「すべての犯罪が発生してくるその原因と経過」は所有にある(IX-220[6-253])。

財産を所有すること、それは、自己拡張感をもたらす。より多くを所有すればするほど、人は自己の力もまた拡張した、と感じるだろう。旧体制のもとでのよ

うに、土地と人を所有するのであれば、それには限界がある。だが、所有するのが金銭となれば、その所有は無限により多くの所有へとかき立てる。そして、多くを所有すればするほど、最も高貴で、最も純粋な所有の享受とは、同胞を幸福にすることであるといった考えをほとんど憎悪するようになる。

彼は欲求に駆り立てられて、より多くを望み、より多く幸福になろうとし、そのためならより多くを犠牲にもするだろう。市民の法が定める以上のことを実行しようとするだろうし、それによって自己自身への尊敬を駆り立てようとする。彼は自己自身の「内的醇化」の努力すらいとわかない。だがそのような外見にもかかわらず、根底において彼は、もっぱら自分自身のみが幸福になろうとしているのである。そのため彼は誘惑されやすくなり、いともた易く悪魔になる。神のごとくでありえたなら使用するであろう、力と外的所有と完成を、同胞を蹂躪するために用いることになる。彼は、その強大な渴望と欲求のゆえに、神ともなれば悪魔ともなる。

神のごとくありえたとしたらそのとき、彼は、自分に行使できる力のすべてを同胞を蹂躪するために使用する。「彼は彼自身の力によって、暴君となり、悪漢となり・・・人類の破壊者になる」(IX-219[6-252])。

このような力の行使に対して、法律による拘束があったとしてもそれによって何ほどのことが可能になるというのか。このような悪漢の形成を妨げるものがあるとすれば、それは、「人間の内的価値についての感情の醇化」(IX-219[6-252])であり、「内的尊敬の欲求」(IX-221[6-254])である。「それを自ら抑圧するとき、人は悪魔とならざるをえない」(IX-221[6-254])。

所有のもたらす自己拡張感情によって、神ともなれば悪魔ともなる存在という、このような犯罪者類型は、私たちに、小説の第二部において語られたフンメルの伝記を想起させる。フンメルは小説においては、神との対峙において良心にもとづく罪の告白へと導かれた。

だが「自然社会断片」において、ペスタロッチが上記の考察に続いて、道徳性の基礎として求めるのは、そのような「内的尊敬の欲求」ではない。

私自身に対する内面的尊敬の欲求は、私たちの自然にそなわったものではない。そして自己保存と自己完成の衝動、自己愛と自己配慮こそが、自然の状態における私たちの存在の第一の欲求であり、それゆえまた社会の人為的状态における私たちの存在の永遠の情調でもある。(IX-221[6-254]強調原著者)。

道徳性へと人を導いていく根拠とされるのは、自己愛であり、自己保存の衝動である。それこそが、あらゆる人間に、自然のものとして備わったもので

あるからである。

人類のうちに発見される仕方が、自愛であるがために道徳的感情はいかなる価値ももたないといえるか。それが現れる仕方は、人類の普遍性の根拠であり、それが純粋な場合にもつ抗しがたさの根拠である。その最初の萌芽が自己愛から生まれるとしても、それが高貴であることには変わりはない。それが存続するということは、自己愛の高貴化と知恵と完全化と、基本衝動の秩序維持を前提とする。逆は、基本衝動の破壊・・・であるだろうから (IX-223[6-257])。

「隠者の夕暮」においてそうであったように、内奥の祝福力と消耗的な衝動とが対置されるのではない。消耗的と思える衝動もそれが存続するためには、衝動の高貴化を必要とする。「隠者の夕暮」において決して内的平安の享受に達することはないとされていた、あの、消耗的な衝動にも高貴化の可能性が見込まれる。消耗的な衝動の逆は、平安の享受ではない。衝動の破壊なのである。

だが、自己愛から生まれた内的醇化の努力が人を神のごとくするとしても、その根底において彼は、「自己自身のみ幸福であろう」とし、それゆえた易く「悪魔になる」(IX-219[6-252])。そう述べていたのは、ペスタロッチ自身だったのではないか³。

二

小説の形成期において、ペスタロッチは道徳性の形成の基礎をめぐって、模索と揺れを繰り返す。

一方においては彼は、自己衝動を基礎として道徳性を形成する可能性を追求する。

欲求と確実さとは、私たちの道徳的発展の基礎である。私たちの欲求が大きくなればなるほど、確実になればなるほど、私たちはますます道徳的になることができる(IX-221[6-254])。

子ども、野蛮人、動物といった、「弱者」の行動類型が参照される。それらに共通するものとして指摘されるのは、「恐怖と不信」である (IX-221[6-255]; IX-224f.[6-258f.])。弱者ほど未知のものに対して恐怖を示す。その結果は不信であり不満と反抗であり、それは不道徳性の基礎となる。他方、欲求の満足のもたらす、平安と平和、安全は、信頼と快活な精神を育み、慈悲深い態度を導く。そしてそれらは、道徳性の基礎となる。

こうして同じ自己愛から出発しながら、欲求の満足と不満足を分岐点として、二つ発展系列が見通される(IX-225[6-259])。

1. 平安、平和、満足、安全——信賴、快活な精神、慈愛深い態度——道徳性の系列。

2. 弱さと危険——不信と不満と反抗——不道徳の系列。

このような理解にもとづいて、自己保存の衝動、所有への衝動の満足を保証することが道徳性の基礎になることが強調される。

だがこのような考察にペスタロッチが満足していなかったことは明かである。欲求満足の保証の重要性が否定されるのではない。それが道徳性を容易にすることは、繰り返し強調される。だがそれだけでは不十分である。欲求の満足からどのようにして人は衝動の克服へ、克己の力へと導かれるのか。それが明らかにされなければならない。

このような方向での思索の展開を「道徳的概念論文」に跡づけることができる。

人間はどのようにして克己の力へと導かれるのか。この問いはここでは、自然状態から道徳的状态への移行はどのようにして生じるのかという問いとして設定される。このとき、道徳的状态への移行は不可欠のこととして、克己の力を前提とすることになる。

この問題を考えるにあたってペスタロッチが決定的な契機としているのは、自由な行為者との関係の成立である。ペスタロッチは、自然的状态と社会的状態とを、自己の衝動満足に対して影響を与えるのが、「死せる自然」であるときと、そのような影響要因として自由な行為者である他者が考慮されなければならない場合とにおいて、区別している。自然的状态においても法と不法の概念がまったく存在しないわけではない。とはいえ、それが「一般的」に成立するのは、自由な行為者としての他者との関係においてであるという。そこにおいて初めて、権利と義務の概念が成立するからである。

彼の衝動満足に影響を与える自由な存在の数が増えれば増えるほど、自己の権利を他者に認めさせるということが重要な意味をもつようになる。だが、自己の権利の承認を勝ち取ることに、それが可能であるのは、彼もまた他者の権利を認める限りにおいてである。つまり、もし彼が「他者の自然衝動の満足に対して彼が及ぼすかもしれない影響を、彼の権利を守るために承認してもらわなくてはならない観点と同じ観点にしたがって調節するのでない限り、彼は自由な人々の間で彼の権利を認めさせることはできない」(IX-451[6-291f.]強調原著者)。

したがって、「自分の権利を守ろうとする自然の衝動自体が、他者の権利を無視して自由に行動しようとする傾向を抑えるのに必要な克己の力を私たちの内に陶冶する、勇気とそして決意とを生じさせる」(IX-451[6-292]強調原著者)。

こうして、権利の保持自体、義務の承認をともなって初めて機能する以上、克

己の力の陶冶は「人權の概念の最初の出現の不可避の帰結である」(IX-451[6-292])とされる。ただし、自己の衝動満足に対する権利の概念が克己の力の陶冶に対する決意を促すとすれば、それは、その衝動が彼の「関心」の中核に触れる限りにおいてである。つまり「所有」という彼の関心の中心に、である。こうして、所有こそが、人間をしてその自然の衝動満足に対する克己へと導く最大の源泉である、とされる (IX-452[6-293])。

だが問題はそれにもかかわらず、実際の所有の歴史が示すことは、それとはまったく逆の事態であることである (IX-454ff.[6-296ff.])。所有の歴史が示すのはまさに、所有の成立の本性に即した権利の概念の喪失の歴史であり、義務の承認なしの権利の主張がまかりとおるようになった歴史である。所有の安全への衝動は人をして「社会的体制化」を不可欠にするにもかかわらず、その体制の範囲が拡大され、複合化するにしたがい、その当初の目的は失われ、それどころかそのような「体制化」そのものが人の「独立」を失わせる。

ここにおいてペスタロッチの思考は再び、「自然社会断片」の時点にまいもどったかに見える。人が、市民的状态において自己の衝動を満足させようとするれば、「社会契約」が不可欠である。ところが社会契約の履行はそれ自体、各人の克己力を不可欠とする。ではその克己力はどのようにして形成されるのか。

この循環からの出口はこの時期、二つの方向で模索されていたように思われる。

第一の方向は、人間の自由意志による決断によって、この循環を突破しようとするそれである。それは、ゼレ (Selle, Ch.G.) の論文「人間の行為の自由と必然性」についての読書メモにかいま見られる (IX-413ff.)⁴。そこにおいて、ペスタロッチは、「自由に行為する基礎を私たちの内に持っている」 (IX-416) と述べる。だがその一方では彼は、「私たちの意志は、私たちの意志には依存しない根拠に依存している」というゼレの一文に対して詳細なコメントを残している (IX-414f.)。意志には根拠がある以上、それは必然的であるが、他方からいえばその意志はまた、それ自身とは関係のない根拠に支配される以上、完全な自律は見込むことができない。このような自由意志と環境との相互連関の循環は、「探究」においては、自己の衝動を自己反省的に対象化する固有の力による、自己衝動の克服という、自己愛の自己運動によって突破されることになるのであるが、しかし、このゼレについての読書メモにおいてははまだその出口は見出されない。

第二の方向は「満足」についての考察の、現象学的、心理学的詳細化の方向である。つまり、人はいったいどのようにして「満足」を感じ、また「不満足」を感じるのか、という。「道徳的概念論文」においてペスタロッチは、この方向での考察を進めて、次のように述べる。つまり、「人類の完成という点から見て、満足と不満足が及ぼす影響は顕著である」 (IX-461[6-302]) と。

小説の第四部におけるアーナーの立法改革にこの方向での模索の一つの帰結を

見出すことができるように思われる。その要点は、実際に欲求満足の時間的遅延のもたらず長期的観点から見た利益のもたらず満足観を実感させることにある。この立法改革は、そこにおいては、人が、自由意志による決断を介在することなく、むしろ、衝動満足の規制へといやおうなく導かれざるえないような、そのような「社会的体制」を出現させる。つまり、そこにおいて、今ここでの衝動を規制することが、必ずより大きな将来的な満足の充足につながるような、そのような体制の内部に置かれることによって、人は、必然的に道徳性へと導かれるとされるのである。

第三節 グリュウフィの人間哲学とアーナーの立法計画

自己衝動こそが道徳性の基礎であると捉えることは、人間観をめぐる考察に関して、いくつかの、付随する概念的帰結をもたらす。自己保存衝動がそれ自体、すべての人の自然に内在するものではない以上、もはや、「悪」は孤立した人間の問題ではなく、すべての人々に関連する問題として捉えられる。「隠者の夕暮」における善と悪との対置の構造は解消され、かわって、あらゆる人間が、善にも悪にも導かれうる存在として浮上する。同時に完成の問題は、神学的な問題をこえて、人間学的に解決されねばならず、また解決されうる問題であることが明らかになる。

このような諸帰結は、小説の第三・第四部においても明白に看取することができる。

もはや悪は、一人フンメルだけではない。むしろ不特定多数の「民衆」が教育の対象として浮上する。悪の克服は、いまや、神学の領域から統治と教育の領域へと決定的に移行する。

「民衆」が、小説において現れてくるのは、二部以降のことである。次々と打ち出されるアーナーの啓蒙的な村改革を妨げる、頑迷な農民の姿としてだった。

アーナーが提示する政策とは、城から盗まれた品物の返済、フンメルがらみの負債の返済、共有牧草地の分割、貯金の積み立てと引き替えの十分の一税なしの土地の貸与の約束、貧民子弟に対する山羊の貸与、綿紡績と学習の結合を原則とする学校の設立など。

返済問題は別として、いずれも、当時のスイスの啓蒙的な言論界の動向を典型的に反映する政策である (Gudjons 1971, 187f.; Rang 1967, 32f.; Stadler 1988, 227ff.)。これらの諸政策は、ベスタロッチ＝アーナーからすれば、都市と農村の経済的・政治的不平等という、当時の議論の中心的問題の解決に寄与するはずの提案であった。だがそれにもかかわらず、小説の進行が示すのは、それらの提案の実現をはばむのは他ならぬ農民自身であることである⁵。

小説の第二部のプロットの中心を構成している、入会地の分割の提案をめぐる、領主アーナーと村民の攻防を見てみよう。

アーナーの提案は、村の自治権に属していた入会地を、領主の費用で治水した上で貧民に分割するというものだった。一見合理的で有効と思われる提案である。だが重要なのは、これが単に経済的な収益率の問題にとどまらない波及効果をもつことである。この提案の真の意味は、それが長老政治を基盤とする村の旧来の自治権に対する領主の介入を意味することである。実際、この問題をめぐる、領主アーナー側と村民との攻防は、両者のよってたつ社会的原則の相違を見事なまでに浮き彫りにする。

アーナーは、入会地の分割のための基礎資料として、すべての村民のの家畜数と貯蔵飼料を提出させようとする。他方村の統治権を握る長老たちは、直接に領主と交渉するかわりに、代官を間にたてての政治的折衝で乗り切り、旧来の体制を保持しようとする。長老たちが代官を言いくるめて、何とか自己申告ですませようすると、その策謀を察知したアーナーは、村会を開催し、そこに長老を押し込めておいて、その上で彼らの留守宅を襲わせ、家畜数の明細を創らせる。

アーナーにとっての公正とは、数字で示されたデータであり、「明細書」という形の真実であったとすれば、長老たちにとっての公正とは、自分たちの地位に付随する権利と体面の維持である。アーナーにとって問題なのは、村民が率直で正直であることであるとすれば、長老たちにとって重要と思えるのは、領主の意図をできるだけ早く読みとって、その機嫌をそこねないように対応することである。

実際に数字を突きつけられても、ごまかしと盗みを白状しようとしぬ長老にいらだったアーナーは、村の最も貧しい住民を選んで、村会の長老の席に座らせて、長老と富農を、貧民の前に土下座させるという、村の階層秩序をあえて転覆させる命令を発する。

問題はまったく二つの異なる文化様式の葛藤であるかに見える。一方にあるのは、旧来の、身分相互の尊重と相互の体面の意味を基本とする秩序である。村と領主、村の内部でいえば、長老、富農、小作農、日雇い人からなる相互の身分の相違を前提とした上での、相互尊重のシステム。他方にあるのは、領主であるアーナーに、個人としての村民のそれぞれが直接に接合するような、領主・村民関係である。

改革者であるアーナー＝ベスタロッチにとって、旧来のシステムに固執する村民は、道徳性の基礎である権利義務の認識において欠落した存在と映る。しかも、問題は長老だけではない。小説の展開はこのような村の体制が、長老のみならず、富農によっても、またその背後にいる貧民によっても支えられていることを明らかにする。

このような体制は、村民を根こそぎ、別のシステムへと移しかえることによって、根底から変革されなければならない。アーナーの立法計画は、まさに、そのような、村民の態度とその規定にある心性を根こそぎ転換する別のシステムを構成するものである。

二

「立法と嬰兒殺し」(一七八三)においてもすでにペスタロッチは、立法は「人間の心の基本衝動」(IX-21)に対する洞察のうえに基礎づけられなければならないとしていたとすれば、小説第四部のアーナーの立法計画は、その原則をさらに徹底して押し進める。そしてその際アーナーの立法計画を支えるものとして提示されるのが、グリューフイの人間哲学である。

・・・放任されて野生のままに成長した人間は・・・その本性上、粗暴で、怠惰で、無知で、軽率で、無思慮で、軽薄で、軽々しく物事を信じ、臆病で、無制限に貪欲です。ついで彼は、彼の弱点が危険にぶつかり、そして彼の貪欲が障壁にぶつかることによって、ひねくれ、狡猾になり、腹黒く、疑い深く、横暴で、ふてぶてしく、執念深く、残忍になります(III-332[3-503]強調引用者)。

二つの形容詞群の相違に注目してみよう「粗暴で、怠惰で、無知で、軽率で、軽薄で、軽々しく物事を信じ、臆病で無制限に貪欲」。このような自己保存の衝動は、それ自体として悪であるわけではない。だがその弱点が危険にぶつかり、そしてその貪欲が障壁にぶつかる時、怠惰な自然人の自己保存の衝動は、容赦なく自己の利益を追求する我欲と悪意へと変質する。つまり、「ひねくれ、狡猾になり、腹黒く、横暴で、ふてぶてしく、執念深く、残忍」になる⁶。

この二つの形容詞群の区別が意味することは、悪は生成されたものであるということである。そして、悪への転換の決定的な契機とされるのが、「危険」や「障壁」という社会的な事象であって超自然的な神の定めではない以上、それは、社会的に、したがってつまり、人間の手によって変革することができる。

放置すれば、人は、「食ったり、眠ったりするのと同じように殺人や強盗」もしかねない。「人間のもっている市民的な価値ないし社会に役立つ有用な力の一切は、彼を心の奥底から変化させ、作り替えるような施設、風習、教育方法、法律に左右されます。これらを通して初めて人間は、自然の第一の衝動に反する秩序のルールに組み入れられるし、また自然がそう定めたのでもなければ、それに対して役に立つように育んだのでもない、いやむしろそれに対して最大級の障害を与えたような境遇にも適応してゆけるのです」(III-330[3-501]強調原著者)。

民衆を放置したままでは、社会的に期待される行動様式は実現されない。望ましい行動様式は、組織的で制度化された受容形式が保証されることによって初めて、個人の中に移しいれられる。だがそのためには、あらゆる生活関係が教育的に制度化されなければならない。

グリューフィの哲学は、人間を、「所有欲」「性衝動」「安息への傾向」「快楽の追求」「名誉欲」の五つの衝動によって突き動かされる利己的な存在として規定する。

重要なのは、これら五つの衝動を抑圧するのではなくむしろそれを利用して、道徳的高貴化の方向へと水路づけることである。配慮の中心におかれるのは、経済領域、「所有欲」の誘導である。経済的な領域における衝動の規制された満足の経験は、他の領域における行為にも伝搬するとされた。

このような意図にそって諸立法が制定され、さらにその実施を遂行するための執行組織が編成される。アーナーの手足となって働く村の専門家集団が組織され、彼らが農場経営から家計のこと、子どもの教育、家族の健康にいたるまで住民の生活の隅々にいたるまで監視の目を光らせることで、村民は市民生活の秩序からはずれた衝動満足の機会を極度に制限される。さらに村民固有の祭りが今や、アーナーによって主催された教育化された祭典へと編成されなおされ、村民の名誉心と把持の感情を利用しつつ、たくみに住民の衝動を水路づける重要な機会を提供する。

他方、この全体的な管理システムの中核には、村民の心の配慮の担当者である牧師が、「反省会」の主役として登場し、そこにおいて彼はフンメルに対して用いた手法を利用して、ただしここでは村民の不安ではなくむしろ村民の彼に対する信頼をあてにして、村民を「自発的」な反省へと導く役を演じる。もはや教会の壇上にたつての説教は行わなくなった牧師は、住民の専属カウンセラーの役割を引き受ける。

この構想は、これまで、全体主義的国家の出現のごとくであるとして、極めて低い評価を受けてきた⁷。だがこの構想は、二重の意味できわめて先駆的ともいえる。第一に今日の福祉国家の原型を提示しているという意味で。第二に行動主義の原型ともいべき行動変容方法の構想を示しているという意味で。だがそれによって同時にこの構想は、それらのもつ問題点をもまた先取的に示している。

第一に、目的についての検討が不問に付されることである。コールバークら (Kohlberg/Mayer 1972) は、スキナーら行動主義の教育プログラムを批判して、それが目的を達成するための手段に考察を集中するあまり、結果的に目的として、現存する社会の支配的価値を絶対化していると批判しているが、それと同じことはペスタロッチのプログラムに妥当する。アーナーの立法計画は結果的に、成立しつつある資本主義的に固有の市民的な諸徳目、つまり、節約、勤勉、整理整頓

などを道徳性として絶対化する。

第二に、システム維持そのものが膨大な課題となることである。すでに、ペスタロッチは、相談役を中心とする中間管理層の監視役として、若い世代をその補佐役に任命しているが、システム自体を完璧に作動させようとする努力は、結果としてシステムの肥大化をもたらさざるをえず、しかもその肥大化はより多くのシステム維持を問題として提起するだけであって、それによってシステムが完全に作動するわけではない。

三

ペスタロッチはその後、小説の全面的な書き換えに着手する（一七九〇～一九九二）。第一版が一七八一年から一七八七年まで、一年おきに四部まで書き継がれたのに対して、第二版は、統一的な構想のもとに三部に編成され直される。

その第二版においては、明らかに異なる論調が支配的になる。基本的なプロットに変化があるわけではない。

しかし基本になるグリューフィの人間観には微妙な変化が見られる⁸。学校教師として働く彼の教室において彼は、金持ちの子は金持ちなりに、債務をおった農民の子はその子なりに、さらにまた最も貧しい層の子はその子なりに、それぞれ、そう簡単にその粗暴な自然力が消えることはないことを覚る。当初、子どもたちの内面に深い力としてあると信じていた「善良さ」が、「損得や情念、衝動、欲求が彼らを邪魔し始めるや、とるにたらない影のように消え失せる」のを知るのである（IV-282）。

もし、第一版において、立法計画の有効性を支えていたのが、人間の教育可能性に対する信頼であり、自己保存の衝動そのものを基礎にして道徳性へと人を導くことが可能であるという、八〇年代において獲得された信念であったとしたら、今やその信念そのものが揺らぎだす。

こうしてグリューフィは、どんな「賢明な職業教育の力も、私たちの利己的で、非社会的な自然の僭越にあっては挫折する」ことに気がつく（IV-283）。所得と財の獲得に焦点をあてた教育は、決して埋めることのできない「隙間」を残すことを知る（IV-283）。そしてそれと平行して、グリューフィが教室において見出したのと同じ「隙間」をアーナーは、彼の立法計画に見出す（IV-424）。

財の獲得に焦点化した教育と立法の残す「隙間」とは、いってみれば、自己保存の衝動と道徳性との間の「隙間」である。いかに巧みな誘導方策を用いても、経済領域を中心として獲得された自己規制の行動様式がそのまま、道徳性を誘発することにはならない。それどころか、むしろ粗暴な自然はいつそうその姿を露にしさえする。

第二版の小説において、その隙間を埋めるものとして提示されるのは、宗教で

あり、宗教教育である。

彼は子どもたちの注意を神に向けさせた。永遠の生命の期待を育んだ。そして愛と信仰の感情を彼らの中にいきいきとさせた。高尚で、荘厳な歌が毎朝を彩り、そして晩には感謝と、吟味する配慮の静かな声が、そしていたるところに遍在する神の姿があった (IV-284)。

神聖な国における犠牲的な行為、復活、そして子どもらしさに対する神の呼びかけ、そして神聖な精神と永遠の生命の約束。これらが「自然の我欲を克服する力」となって作用する (IV-284)。

「驚くべきことに」グリューフィは、このような信仰と幸福な単純さが、機能するのを認める (IV-284)。

「驚くべきことに」、というのもグリューフィ自身はそのような無邪気と、罪の恐れにもとづく信仰からはすでに遠ざかっているからである。それにもかかわらず彼はその有効性にゆえに、宗教教育を行う。助手を勤めるマルガレーテの幽霊信仰さえも寛容する。「真理における人間の力は、自分のお気に入りの意見に対する最も強力な対抗の外見を、どれだけ視野に入れることができるか、そしてそれにどれだけ慣れるかにかかっていると考えたから」 (IV-285)である。

立法領域におけるアーナーの認識も、教室におけるグリューフィの意見と同様の方向で変化する。アーナーは、彼の企図の全体の歩みを通して、「私たちの自然の高貴化は、人間を神に対する信頼と罪に対する恐れに導くことなしには不可能であると確信する」 (IV-424)。そして、宗教の教義を「より高次のポリツァイ (統治) に従属」させる (IV-429)。

彼の全体的な企図を支えるのは、宗教と立法と教育の三つの柱であるとされる。牧師による神への奉仕と、グリューフィの教育と、そして立法によって、アーナーは、「野蛮な自然の驚くべき力を分割し、我欲のもたらす苦悩を、ちょうど雷鳴の驚くべき力を避雷針が軽やかな糸で母なる大地のふところに導くように、人間性という軽やかな糸を伝って社会的道徳のふところへと導く」とされる (IV-434)。

だがどんなに上手く仕上げたとしても、「避雷針」は「人為の仕事」である、とペスタロッチは、第二版において新しく書き加えられた節、「廃絶されない最後の敵」において述べる。「母なる自然は、その傍らで全能の過程を、まるでそのようなものなど存在しないかのように、押し進める」 (IV-434)。どれほど民衆の自然に対抗するために配慮を重ねても、結局のところ、アーナーは、「社会的結合の原則に反して、自然にそっていきようとする傾向が、多くの人間においては社会的結合のもたらす帰結のすべてよりもいっそう強力である」 (IV-435)

ことを認めざるをえない。自然衝動と道徳性との「隙間」は結局のところ、埋めることができないのかもしれないとの疑いがきざす。

グリューフィは、彼自身は、単純な信仰に多くの疑いを抱いているにもかかわらず、宗教教育を行う。いわば、大人を選択をするのである。信じていないにもかかわらず、しなければならないことをする。自分の見解とは異なる見解もまた、真理のためには必要だと、笑って受け流す。

一七九三年十月一日づけのニコロヴィウス (Nicolovius, G.H.R.)宛の手紙の中で、ペスタロッチは、グリューフィの気分をご存じですね、と書いている。それは私のものであります、と (Br.III-300)。

しかしヴェルンレはこれをまともに受け取るべきではないと警告を発する。ニコロヴィウス宛の書簡に読みとれるのは、より誠実な、あるいはより狭量なペスタロッチの動揺である (Wernle 1927, 64ff. とくに 69f.)、と。

この一七九三年十月一日づけのニコロヴィウス宛の手紙を、ペスタロッチの思想発展においてどう位置づけるのかについては、必ずしも一致した見解はない。確かなのは、それが深刻な動揺を表しているということくらいだろう。その動揺をどう読むのか。

しばしば引用されるのは、十月一日づけの書簡だが、この書簡は実際には、一連の書簡のやりとりをへて、その延長線上に書かれたものである。その一連のやりとりに、次章では注目する。

注

- 1 この小説期は、ペスタロッチが人間学に集中的に対峙した時期であり、さまざまなメモや断片が残されていることが知られている。本論で参照できたのは、二つの断片と読書メモの一部にすぎない。
- 2 さらにそれに加えて第二部においては、環境による人間形成という、第三部以降に支配的となる思考様式がすでに見られる。例えば、牧師の語るフンメル
の生涯においては、フンメルは、無秩序な家政のもたらした被害者であるとされる。確かに「隠者の夕暮」においても、人の生成過程を環境との関連において捉える捉え方は見られる。だがそこにおいては、環境と人間性とは、不可分のものとして捉えられているのであって、小説におけるように、環境要因と個人的要因とが区別されたうえで、その相互の関連が語られているわけではない。このような区別にもとづいて初めて、人為的に環境を操作することによって人間形成の在り方を変化させるという観点も可能になる。その意味で、「環境教育学」というシュプランガーの表現は「隠者の夕暮」にではなく、むしろ小説

の第三部以降に対してとりわけ妥当するように思われる。

- 3 道徳性の見かけと真の道徳性をどのようにして区別するのか。この問題は、「道徳的概念論文」では、「訓練された克己の力をかくために、誤った道徳的原則をもっている人々の状態」として言及されている (IX-291[6-450])。だが、この問題に解決は見込まれていない。それは「探究」においても、未解決の問題として残されることになる (本論第四章第一節第二項を参照のこと)。
- 4 ゼレについての読書メモに着目することの重要性についてはグジヨンに示唆をえた (Gudjons1971,140ff.)。その際、グジヨンの解釈においては、「探究」以前と「探究」を分けるのは、そこに環境に依存しない固有の力の認識の達成如何であることを前提にするものであり、ゼレについての読書メモが注目されるのは、そこにおいてペスタロッチがすでに、環境に依存しない「魂の力」についてすでに語っていることにおいてである。だが、本論の第四章において示すように、「探究」をそれ以前の著作と分けているのは、単に、そこに環境に依存しない固有の「自由意志」の可能性が語られていることではなく、むしろ、その固有の力が自己の衝動を反省的に捉える力として認識され、それによって、自己愛の自己運動、つまり発達という概念が可能になることである。つまり、「探究」への人間学的な変化として重要であるのは、環境か自由意志か、そのどちらを重視するのかではない。むしろ環境と自由意志の相互依存性を前提とした上での、自己愛の運動によるその循環の突破である。そのような方向での可能性はゼレについてのメモだはまだ見出されない。なおグジヨンと同様の方向でのゼレの解釈は森川 (1993,84f.)にも見出される。
- 5 農民の心性変容が改革の成否を握るという認識は、ペスタロッチだけのものではない。むしろ重農主義的な立場にたつ農業改革者に共通する認識だった。シュタートラーによれば、Guyer,J.による「哲学的農民の農場経営」が当時評判を呼んだというのも、新しい農業経営を試みる開明的な農民が稀であり、また求められていたからであるという (Stadler1988, 68f.)。なお、他者としての「民衆」については、詳しくは鳥光 (1996)を参照のこと。
- 6 グリューフイの人間学は一般にペスタロッチ研究史において、人間を悪と見る捉え方の代表とされてきたのに対して、それをむしろ、野蛮ではあるが教育可能な存在として捉える人間観であるとして提示したのは、グジヨンである (Gudjons1971,130ff.)。以下のグリューフイの人間学の解釈についてはグジヨンの解釈に従う。
- 7 例外はグジヨン(Gudjons1971)である。彼はこの構想をゲーレンの「制度化」の構想を先取りするものとして評価する。
なおこのような全体的な統治構想はペスタロッチに限らず、十八世紀の最後の三半世紀から十九世紀の初頭にかけて普及した「医療警察」文献にも同様の

構想が、見出される。医療警察文献に関しては、とりわけ、Foucault1979 [1984]、Schwarz1973、さらに鳥光 (1991) をも参照のこと。

- 8 「リーンハルトとゲルトルート」第二版の解読にあたっては、とりわけ、ヴェルンレ (Wernle1927,59ff.)とシュタイン(Stein1967,52ff.)を参照した。第二版のグリューフィが、宗教を信じていないにもかかわらず、宗教教育を行うことについての示唆は、ヴェルンレにおう。

第三章 自己愛の人間学への途上で——ニコロヴィウス宛の書簡（一七九三）と「然りか否か」（一七九三）

第一節 動揺から予感へ：ニコロヴィウス宛の書簡（一七九三）

一七九三年十月一日付けの書簡にいたる一連のやりとりの最初のきっかけとなったのは、一七九三年六月七日づけのペスタロッチの次の書簡だった。以下、全文を引用する。一般には、後半の、「あなたが私の息子であったならば！」という部分が、あるいはそれのみが、しばしば引用される。

・・・友よ、引き続くあなたの忠実さとあなたの愛に対して、私はもうこの考えを隠しておくことはできません。神は、私の失われた人生の一部を、あなたによって、私の過ちによって、私の不運によって、そしてまた私の時代の滑稽じみた振る舞いによって沈んだところの無から、再び立ち上がらせることを望んでいるのです。あなたの、より優れていてより賢明な努力の成果を、私の目的のために生かすことができるなら。この目的の新たなる活性化のために、私がしてきたことの廃虚においてもなお保持しているすべてを、あなたに与えることができるなら。そして、この意図の達成を私自身のために望むことをやめた後で、なお今一度、私の生涯の終わりにあって、墮落し混乱した私の生涯の夢の中に、彼自身の心の真実を見出した人に献身することができるならば。私は自分がひどく疲れ、平安を求めているのを感じています。私の家の義務は私に、世界を忘れ、私たちのことをこそ救えと声高く呼びかけます。それでも友よ、あなたを見知って以来、私の生涯の古い努力は、新しい再び抵抗しがたい力で、私の夢によってのみ満足を見出し、夢の中にのみ生命を見出す私の魂を掴んでいます。私の願いの相続者なしに、私の経験の神聖さを保持する人なしに、そして私の生涯の仕事を継続する相続者なしに、この世界を去ることは、悲しいことです。なにゆえ私は、あなたに隠さなければならないのでしょうか。友よ、あなたに抱擁されると、私の心臓は脈打つのです。ああ、もしあなたが私の息子であったならば！ あなたの忠実と愛を知って以来、次のように考えるとしばしば、私の心臓は脈打つのです。ああもし、あなたが私の息子であったならば、と！ そうすれば私は、世界から孤立したままに赴くことはないでしょう。私は、私の後から来る人に、私以上のものを残すでしょう。ニコロヴィウス、この老人の願いを拒絶しないで下さい。私の人類に対する願いの相続者になって下さい。私の経験の相続者に、砕け散った私の仕事の継続者になって下さい。そして死に至るまでの私からの忠実と手助けを求めて下さい！（Br.III-295f.[7-423f.]）。

後にフンボルトのもとで枢密顧問官となる、ニコロヴィウス (Nicolovius, G.H.R.) とペスタロッチは、一七九一年にチューリヒにおいて出会っている。旅行中のニコロヴィウスがペスタロッチを訪問したのがきっかけだった。年齢的にいうと、ニコロヴィウスは一七六七生まれだから、一七四六年生まれのペスタロッチより二十才あまり年少である。

実際に二人が顔を合わせたのは、このとき限りである。だがこの二人の間には、終生、暖かい関係が続いたと多くの二次文献が記している (例えば Silber 1960 [1977, 102])。

シュタインは、出会いの直後の手紙 (一七九一年十一月七日づけの手紙) を引用して、その出会いの直後から、ペスタロッチはニコロヴィウスに対して、自分が完全に見通され、理解されているという感覚を抱いていたと記している (Stein 1967, 113)。

とはいえ、この一七九三年六月七日づけの手紙はニコロヴィウスにとってみれば、唐突以外の何ものでもなかったのではないか。

今日、この手紙を他者として読むものにとって、この手紙はラブレターとしか思えない。「もう隠しておくことはできません」「友よ、あなたに抱擁されると、私の心臓は脈打つのです」「息子であったらと考えると、私の心臓は脈打つのです」。

もし、このような感情の吐露をするに十分なだけの関係性がすでにあつたとすればともかくも、いやたとえそうであつたとしても、一方にとっての思い入れが強ければ、強いほど、このような告白は、それを受けた側に当惑と戸惑いを感じさせる。

このような感情の吐露にいたった背景には、さまざまな状況が関わっていたことが推測される。個人的な生涯の不如意、死の切迫の意識、そして、前章においてたどつたような理念的な動揺、つまり、道徳性と自己衝動との間の「隙間」のもたらす動揺。

ここにおいてペスタロッチがニコロヴィウスに求めているのは、ニコロヴィウスが「不死」に対するペスタロッチの願望の充足の補填材となることである。そしてそれは、ペスタロッチとニコロヴィウスとの間の、直接的な相続関係=父子関係の形成を要請する。それがあつて初めてペスタロッチの不死に対する願望はかなえられる。そのとき、ペスタロッチ自身がこれまで願って成し遂げることのできなかつた「夢」は、十全の形で、いやより純粹で力に満ちた身体をとおして、継続する。それによって彼の夢のみならず、彼自身もまた新しい生命を得る。

「あなたの忠実と愛を知って以来、次のように考えるとしばしば、私の心臓は脈打つのです。ああもし、あなたが私の息子であったならば、と！ そうすれば私

は、世界から孤立したままに赴くことはないでしょう」。

二

ニコロヴィウスがどのような返事をしたのかはわからない。

七月二一日付けのペスタロッチの手紙は、「いったい、何が望みなのかとお尋ねなのです」という文章から始まっている。Sie で呼びかけていた前の手紙に対して、この手紙では彼はニコロヴィウスに対して、duで呼びかけている。だがその文章の調子は明らかにトーンダウンしている。

前の手紙のような切迫した、呼びかける調子はもはやここには見られない。何を求めているのかという問いに答えて、彼は、前の手紙を書いたときの彼の気持ちを説明している。「終わりのときを迎え、・・・私の心がこの生涯の荒廃の中で求め続けた善を、私自身をとおして世界に維持し、同時の私のことをも保持するという希望がすべて消え失せつつあるこのとき、私が求めているのは、一人の友なのです。私のよりよき日々の夢を想起することで慈しみ、私がこれらの日々に全力で求めた善に関わることで、私の老いのしわを明るくし、楽しませてくれる友なのです」(Br.III-297 強調原著者)。

ここではペスタロッチは、相続関係への呼びかけがそれ自体、ありえない願望であることに気がついているかに見える。彼はそのときの自分の気持ちを、自己分析して、「息子」と呼びかけたことに対して、謝罪し、そして礼儀正しく感謝する。

欲求が私の言語を導いたのです。私の不幸が、私の生涯の夢を私の死を越えて保持してくれる息子を願わせたのです。しかし私の感情はたちまち私を、私の道へと連れ戻しました。私はあなたの父ではあり得ません。あのように呼びかけたことを恥じています。私の弱さがあなたの力へと向かわせたのです。ですから私の感謝の気持ちと謙遜の心をお受け取り下さい。愛する者、私の友、そして私の同胞・・・(Br.III-298)

そしてさらにその後、八月二四日づけの手紙では、相続関係と直接的な交流の可能性に対しての断念が、今一度明確に語られる。

・・・今とても幸福です。旧い繰り言をお許し下さい。あなたの愛は、私の失われた生涯の最大の慰めです。私は、死すべき存在としての私が、ますます高貴に、ますます確かに、あなたに結びついているのを感じます。私は、あなたを通して、死の彼方で、滅びることのない、迷いのない生涯を生きることでしょう。そして、満たされない願望が、私の心臓を、私の生命の極限

まで圧迫することは、もはやありません。これらすべてをあなたの愛が私に与えてくれたのです。私があなたにできることと云ったら、ほんのほんのわずかですのに (Br.III-298)。

ペスタロッチにとって、ニコロヴィウスが「その思考様式と感受性」においていかにペスタロッチ自身とよく調和しているように、ペスタロッチには思えるとしても、それにもかかわらず、ニコロヴィウスは彼自身とは別人であり、ペスタロッチ自身のかなわぬ願望は、彼自身の内部で決着がつけられなければならない。この文章が示すのは直接的な交流の願望の断念であるように思える。この断念が初めて、「感謝」と、そして——トドロフ (Todorov 1985 [1988]) ならば「はかない幸福」と名づけるような¹——「幸福」をもたらす。

三

この後で書かれたのが、有名な十月一日付けの手紙である。それは、「精神をして肉体を超越せしめる」というドイツ理想主義的思想への接近を示すものであり、その意味で「探究」の前章をなすものとも、捉えられているものとして知られている (Spranger [1966, 278])。

一般にこれは、無信仰の告白であり、ペスタロッチの意識における「危機」の表明であるとされているが (Stein 1967, 116f.)、だがすでに、ペスタロッチのあからさまな動揺とその鎮静の過程を見てきた私たちから見ると、この手紙は、文章的にも格段に推敲され、洗練されているし、また、ニコロヴィウス以外の人物にも読まれ、批評されることを意識した、ある種の公共性の意識によって特徴づけられている。つまりこの手紙が「ドイツでは・・・さまざまに解剖されるだろうという」 (Br.III-301) ことをペスタロッチ自身明確に意識している。ニコロヴィウスとの精神的相続関係についても冒頭に触れられているが、すでにそこにはもはや、以前の手紙の切迫した調子はない。

すでにシュタイン以来、この手紙が書かれた契機が、ニコロヴィウスを通して、小説第二版についてのドイツ理想主義側の判断がペスタロッチに伝えられたことになったことはよく知られている。つまり、あまりに「物質主義的」という批評がそれである (Stein 1967, 114f.)。一方に、啓蒙主義的＝社会的有用性と社会的適応の重視、他方にカント以降の「高次の人間性」への信頼という、二項対立図式において、ドイツ理想主義の加担はもっぱら、後者の項目の側にある。というよりも、このように、社会的有用性と高次の人間性とを、相互排他的な対立として構成するシエマ自体、カント以降のドイツ理想主義が自己を正当化するために構成したものを見ることが出来る。ヤコービ (Jacobi, F.H.) の「物質主義的」という評価は、この極めてドイツ的図式をペスタロッチの小説第二版にあてはめたも

のである。ペスタロッチはこれによって、いわば彼自身とは異質な尺度による評価にさらされたわけである²。

この手紙においてペスタロッチは、ドイツ理想主義的立場からの批判を契機に、社会的有用性 vs. 高次の人間性という図式を受容して、その図式にそって自己を点検することを試みている。そしてこの図式にそって整理する限りにおいて、彼自身の現在の状況は、社会的有用性の価値に囚われているものとして判定されることが明らかにされる。そしてその延長線上に、無信仰の告白が提示される。

私は確かに、青年時代以来、あらゆる善に対して感受的で、そしてまたさまざまなことに対していきいきとした関心を抱いていました。しかし、私が取り組まなければならなかった世界の泥土は、別の秩序を持っていました。その秩序を私は理解もしなければ、私はそのために陶冶されてもいませんでした。私は青年時代の危機の時代に、私の力を越えて重荷を背負い込み、それによって混乱しひどい不満足に陥り悲惨な思いをしました (Br.III-299)。

彼の人生の歩みそのものがこうして、「神への真の尊敬が与える本質的な力」を失わせた、と (Br.III-299)。

その際とりわけ、社会的有用性に対する彼の選択を決定づけたのものとして提示しているのが、次の二つ、「私の未熟な教育の夢の幻惑」 (Br.III-299)、つまりノイホーフにおける貧民教育実験と、そして第二にこれにかかわる経済的な失敗 (Br.III-300) である。

とりわけ後者のことが決定的だったとペスタロッチは、自己分析する。つまりこの世の泥沼の秩序で彼自身が失敗したという事実によって、かえって彼は、人がまさにそこに沈むことなく、「その泥沼を通り抜けることができるような方法を明らかにする」ということに、「情熱的」なまでの関心を抱くようになり、ひいてはそれだけが、彼自身の内的な感情においては、唯一確かな目的として感じられるようになったのだと述べる (Br.III-300)。

このときペスタロッチが、「神への真の尊敬が与える本質的な力」として考えているのは、ヴェルンレに依拠していえば、プロテスタント正統派の聖書信仰でもないし、また敬虔主義的信仰とも合致するものではない (Wernle 1927, 68)。

当時のチューリヒでは、宗教に関して、聖書信仰にもとづくプロテスタント正統派とそれを否定する啓蒙とが、支配権を争っていた。ペスタロッチ自身はそのどちらにも帰属せず、他方、この二極対立の状況において第三の立場を占めていた敬虔主義にも、完全にそれに引き寄せられることはなかったと想定される。少なくともこの手紙においては彼は、「神と人間の関係についての紙の科学」を軽蔑し、同時に他方では、「この悲惨な紙の科学に代わって、この領域に関して援

助しようとしてラファーターが行った」神秘主義に対しても「いかさま実験」との非難を投げかけている (Br.III-299)。

一方に「宗教に引き寄せられる感情」、他方に啓蒙の無信仰という「時代の死の道」(Br.III-299)、その双方の間で揺れつつ、結局彼が見出したのは、敬虔主義の影響を強く残しつつも、しかしキリスト者から見れば、キリスト教の「ストア派的矮小化」(Wernle1927,68)ともいうべき、道徳的なキリスト教観である³。

したがって私は、私の運命に導かれて、キリスト教を、肉に対する精神の超越の教義の、もっとも純粋でもっとも高貴な修正とみなすようになりました。そしてこの教義こそ、私たち自然を、その本質の内奥において、真理の高貴化へと近づけるための唯一可能な手段であり、偉大な秘訣であると考えました。あるいはもっと正確に言えば、もっとも純粋な愛の感情の内的発展によって、感覚に対する理性の支配を達成するための、というべきかもしれません (Br.III-300)。

こうしてペスタロッチは、キリスト教の本質を、「肉に対する精神の超越」の手段として、あるいは、「感覚に対する理性の支配を達成するための」手段として捉える。

だが、とペスタロッチは続けるのだが、「私は、多くの人間がその本性において、キリスト者になれるとは思いません。私は人類の大方には、そのような一般的な内的な高貴化は不可能でしょう」(Br.III-300)。これに続いて、ペスタロッチは「無信仰の告白」として知られる次の文章を述べる。

・・・あなたは、グリューフィの気分をご存じですね。それは私のものでもあります。私は、無信仰を真理とみなすがゆえに無信仰であるのではないのです。そうではなくて、私の生涯の印象の総計が信仰の祝福を多面的に、私の内奥の情調からずらしてしまっただけです (Br.III-300)。

このようにペスタロッチは、ここにおいて、「肉に対する精神の超越」が大方の人間にとって可能であるとは思えないと述べるとともに、彼自身の内部において、そのような可能性を信じる情調から遠ざかっていることを告白する。だがそれにもかかわらず、この手紙にはまた同時に、このようなこのような「無信仰」からの脱出の可能性も、「分裂」ないしは「予感」という言葉を用いて示されている。

すなわち彼は、一方であくまで「世界の泥沼のすべては、キリスト教とは独立

に、その秩序と権利をもっている」と主張する (Br.III-301)。だがこのように主張しつつ同時にペスタロッチはまた、そのような観点に囚われ、そのように囚われた観点においてしか述べることのできない言葉と、「心」とが分裂していると述べる。

こうしている間、私の心は、私の話すどんな言葉に対しても、抵抗しがたい力で私と引き裂きます。そして私は、私を縛る制限の魔術に、私自身苦しむことによって、私自身が証言になりうるのです (Br.III-301)。

だが、このような心と言葉の分裂を、分裂として、対象化して反省的に捉えることということは、すでにそれ自体このような分裂からの脱出の第一歩でもある。脱出の方向については明確は語られない。だがすでに脱出が可能であるということとは「予感」される。

友よ、私の真理はこのような権利とこのような秩序 (地上の権利と地上の秩序:鳥光) に支配されていますから、私は私の観点の制限をまったく感じないのです。しかしそのとき私にはまた、私の声が荒野に呼ばれるものの声であるとも予感されるのです (Br.III-301)。

私は、私自身の高貴化から遠く離れ、そして高次のこともわかりません。それについては私には、完成された人間性だけがそこにはいあがることが予感されるだけです (Br.III-301)。

「予感」された解決の方向は、ドイツ理想主義の示唆する「高次の人間性」なのだろうか⁴。

確かにこの手紙においてペスタロッチは、彼の述べるところを、唯物論的な社会的有用性の価値と高次の人間性との対置という、ドイツ理想主義的に固有の対立図式にそって整理してみせる。この手紙がもともと、ニコロヴィウスのみならず、ドイツ理想主義の思想圏にいる人々によって読まれ、解釈されるであろうことを念頭に書かれたことを考えれば、それも当然のことであつたと思われる。

だが今日私たちがこの手紙を解釈するにあたって重要と思われるのは、ペスタロッチが、先の対立図式をそのまま受け入れるのではなく、「世界の泥沼」のもつ独自の価値とキリスト教との対置として、彼自身の思想圏に引き寄せて再解釈していることである。このときキリスト教の本質として捉えられているのは、「肉に対する精神の超越」の手段であり、そのように捉えられたキリスト教の価値を信奉することは、必ずしもこの地上の「泥沼」の価値を否定することを意味

するわけではない。

もし小説の形成期以来一貫して、克己力の生成をめぐる考察においてペスタロッチを悩ませていたのが、人間の自由意志とそれを規定する外的環境との相互依存性の問題であったこととすれば（前章第二節第二項参照）、この手紙の文面の示唆するのは、今やペスタロッチがその循環の突破の可能性を、「肉に対する精神の超越」の手段としてのキリスト教の可能性として捉えていることである。

手紙においてペスタロッチは、「高次の人間性」について、彼自身、高貴化から遠ざかっているがゆえによくはわからないと、多少とも皮肉めいた言い方をしつつも、「完成された人間性だけがそこにはいあがることができるもの」であると述べる。言い換えるとそれは、ペスタロッチにとって、「肉に対する精神の超越」の結果として、意志と環境との相互依存をキリスト教信仰にもとづいて突破した結果として、「はいあがること」のできる、そのような目標なのである。

ニコロヴィウスへの一連の手紙と同時期に書かれた「然りか否か」において、ペスタロッチは、フランス革命についての革命言説と反革命言説との対峙の帰結としての考察を記している。ニコロヴィウスへの手紙においては、「肉に対する精神の超越」は大方の人間には達成不可能であるとしか思えないとしていたのに対して、注目されるのは、そこにおいて「肉に対する精神の超越」の可能性が、「民衆」に即して言及されることである。

「然りか否か」において、没落の診断を下されたヨーロッパ大陸に対する救済は、民衆の完成可能性に期待される。民衆が、自己が地上「泥沼」によって囚われていることを、自らの力において対象化し反省することに、期待される。

第二節 救済は「民衆」に期待される：「然りか否か」（一七九三）

フランス革命は同時代のヨーロッパの知識人、とりわけ、フランスと国境を接しているイギリスとドイツの支配層や知識人に大きな衝撃を与えた。熱狂的な賛美がよせられる一方では、バスチーユ襲撃の翌年、一七九〇年にはすでに保守派の論客であるバーク(Burke,E.)の「フランス革命の省察」が出版される。ペスタロッチが、このような「大世界」での動向を実感したのは、一七九一年に私用でドイツに訪れたときのことである。

一七九二年以降に開始されたと見られる、革命礼賛言説、反革命言説との対峙は、「然りか否か」（一七九三）に結実した。

そこにおいてペスタロッチは、時代の流行であり、当時かまびすしかったフランス革命をめぐる諸見解を、革命礼賛派と保守派の二つの立場に分解し、そしてそのうえで、その双方の、いわば弁証法的な統合として、彼自身の立場を提示す

る⁵。

一方に置かれるのは、次のような保守派の論客の主張である。つまり、今日のような民衆の暴動を招き、王侯がもはや安心して王座にいられなくなったのは、時代の新しい哲学の責任である。流行の哲学こそが、民衆をして無軌道な自由を夢見させ、無政府状態を招いたのだ、という。

これに対して他方には、それに対して、それでは王侯の時代にあっては民衆は幸福であったのか、という革命哲学の側からの反論が対置される。人間的な君主などというのは存在しない。家父長的な道徳など役に立たない。民衆の実質的な権利が、これほど侵害されたことはかつてなかったではないか、と。

ペスタロッチから見れば、そのいずれの主張も、なにほどこかの真実を含むが、しかし不十分である。保守派の論客の指摘する、民衆の無政府状態の指摘は確かに正当だが、だがだからといって民衆暴動の原因自体は王権の側にあったことを忘れることはできない。他方、革命哲学の主張するように、「自然」に信頼して、現在の無政府状態をそのままに放置することは、無責任というものだろう。

これら二つの主張に対してペスタロッチが主張するのは、歴史的な視野をとることである。その歴史的な視野のもとでは、民衆暴動もまた王権の横暴も、ともに理想化された封建制度を基点とする没落史の二つの局面として描きだされる。そしてその際、その没落の駆動力とされるのが、ルイ一四世に由来する王権の「全能要求」である。現に見られる民衆暴動も王権の横暴もともに、この「全能要求」によって引き起こされた「無差別平等化」gleichmachungssystemの帰結として捉えられる。

この没落史観においては、旧封建制は、諸身分と諸職業の間の力の均衡の支配していた時代として特徴づけられる。

ペスタロッチは、君主政の以前にあっては王から流浪の職人にいたるまで一定の権利をもっていたという。「すべてが許された人がいなかったかわりに、だれもが何ほどこかを許されていた」(X-112[6-329])。人々は――

その時代の法的な権利に服従することによって、・・・自分たちの忠誠に十分なだけの自由、すなわち法によって保証された独立性をもっていると感じていた。すべての身分が厳格に分離されていたことは、ある一つの身分が他のすべての身分を防止するという、活発な努力を引き起こし・・・また各人と各身分に・・・それぞれの自由と独立が保証されていた(X-113[6-330])。

ペスタロッチの見解では、このような体制こそが、つまり諸身分の分離・独立と均衡こそが、いきいきとした職業生活と安定した生活と幸福な家庭生活の実現を、すべての身分に対して容易にしていた。

ところが、ルイ十四世が登場にともない、強大な宮廷の前進が、諸身分のもっていた権利の保証を崩壊させる。そしてその模範にしたがった旧ヨーロッパは、その市民的幸福の基礎において、無力化される。

市民の権利は、役人と同様引き下げられた。貴族も金で働いた。不釣り合いの結婚もなんら不都合ではなく、適当に夫婦になった。教育者は商人の控えの間に市民法を学んだし、蠟燭製造の一家や毛織物工場出身の娘が、市民たちによって編まれた買い物かごを、不幸な貴族に送ったりした (X-115[6-352])。

身分制度の崩壊と市民社会の成立を自由と平等の進歩として捉えるまなざしのもとでいえば、このような社会階層の脱階層化は歓迎されるべき変化である。これに対してペスタロッチは、そこに、身分制度の壁を越えて欲望が流動化するという現象を見出す。

ペスタロッチのまなざしにおいては、宮廷の全能要求とは、本質的にいって、自然状態における暴力的な利己心が市民的状态において十全にその要求を貫徹することにほかならない。そしてそれは、あらゆる人間の本性に共通の傾向であるがゆえに、心理的な伝搬性をもつ。制限された範囲内での満足を捨てて、人々は、自然的な生活の暴力的なエゴイズムへと駆り立てられる。宮廷の全能要求はいわば、「聖なる帳」を破壊したのである。

その結果、市民的境遇への愛着も、母国に対する愛着や忠誠も消え失せた。母国と呼ばれていたところも、ただ、「国王の国であり王の土地」とだけ呼ばれるようになった。かわりに現れたのは、「不満や嫉妬という野蛮な感情であり、やめる自己の陰惨な感覚」であり、そしてそれらが「強者の権利についての大胆な判断を作り出す」 (X-129[6-350])。

つまりこれが、現在の民衆の要求の本質である。したがって、民衆の変革欲求は、保守派の論客が主張するように、時の哲学のもたらしたロマン主義的な概念にもとづいているわけではない。

とはいえ、だからといって自由哲学者の挙動を是認するわけにはいかない。現在生じているのは、無政府主義であり、万人の権利と自由の無条件の主張は国家にとって、きわめて危険だという声を無視するわけにはいかないからである。

現在の無政府主義は、絶対主義によって犯されていた国が回復に向かうためには通らなければならない、一過性の熱病のようなものであるという、平等化哲学の主張は、無責任というにすぎない。

ではどうすればいいのか。

「然りか否か」におけるこのような歴史的記述は、私たちに「自由演説」を想起させる。旧封建制の本質を、諸身分の間の均衡と独立として捉え、それを理想化するとともに、それ以降の歴史的歩みを、欲望の際限のない流動化への没落史として捉えることにおいて、両者の歴史記述は一貫している。もし「自由演説」においては、大富豪と奢侈の出現が、旧封建制の制限された自由の享受を破壊する作用の引き金として機能したとすれば、「然りか否か」においては、王権の全能要求とそれのもたらす「無差別平等化」が、我欲の十全の発揮を妨げていた「聖なる帳」を破壊する⁶。

そして、ここにおいても、「自由演説」同様、社会的諸制度の統治に関して、それをそこから判断し、正当か否かの判定を与える、その固有の立脚点は、「自由」についての次のような概念である。

自由とは、「統治の混乱によって市民的幸福の実現を阻む障害を取り除こうとする意志」(X-144[6-369])にほかならない。したがって、そのような意志の遂行が有効に保証されているのが自由な民衆であり、そうでない人々は自由ではない。だが、「この最終目的を達成するべきあらゆる方策は、法的に保証された民衆力の十全な程度を前提とする……」(X-144f.[6-370])。他方、市民的幸福を支えるのは、陶冶された克己にもとづく自己自身の欲望からの独立である。

そしてそのような、衝動制御にもとづく幸福が、無差別的平等化の進展によって破壊されたことに対する危機感と救済への希求の切迫感も同一である。

とはいえ「自由演説」のペスタロッチの視界には、自由だった父祖の姿が、いまだ映っていた。それは、父祖がかって享受していた自由を、父祖のもたらした繁栄を自明のものとしたがゆえに失った息子世代への呼びかけとして書かれたものである。そこにおいてペスタロッチは、成熟と再生を繰り返す自然の植物のサイクルに模して、歴史の過程を語ることができた。いまだ回復が可能であると思われたからこそ、ペスタロッチは、表面的な繁栄の陰で進行しつつあった荒廃に、愛国者たちの関心を向けさせようとしたのである。

これに対して「然りか否か」においてはペスタロッチは、「あらゆる存在者を享楽によって涸渇させ、涸渇から死に導くことによってあらゆる生命を維持している自然の高い歩み」(X-133[6-355])には、もはや信頼を置くことはできない、と語る。

「国王は真理をなしえず、世の中も真理に値しない」(X-134[6-357])。このような状況にあっては、いったん解き放たれた自然衝動の暴発は不可逆的である。

それゆえ、すべては地上の大半が死滅するまで、墮落の道をたどる。そして人類が自らの悲惨の恐怖に驚かされて、前時代の素朴さにかえってゆくこと

の赦しを神から最後に与えられるとき、そのとき初めて、今までのように妨げられることがなくなると、確かにいうことができるだろう (X-134[6-357])。

今や自然のサイクルにそった回復は期待されない。もし可能であるとすれば、死滅の後の再生であろう。

自己の立場を、民衆の擁護者であると規定しつつ、ペスタロッチは、再生への期待を、民衆自身の自覚にかける。私の希望とは次のことであるというのである。

民衆が、無方針な指導者による奴隷の混乱には屈服せず・・・、民衆の権利とは何かなどを問題にもしなくなり、それはまったく物的な力と啓蒙の単なる結果であると主張するまでになること (X-143[6-367])。

つまり、民衆が、もっぱら自分の権利を言い立てること自体、「物的な力と啓蒙の単なる結果」であると捉えうるようにまでなること、ここにこそ「私の希望」があるという。

ここには、小説とはまったく異なる、道徳性生成の可能性が提示されている。もはや、道徳性は、小説第一版においてそうであったように、我欲的衝動と好意的衝動との混合である「自己保存」の衝動を、巧みに調節しつつ導くことによって生じるのではない。あるいはまた、小説第二版においてそうであったように、経済的領域を中心とする民衆指導と道徳性との間の「隙間」を、宗教と宗教教育によって埋めることが試みられるのでもない。道徳化の可能性は、民衆自身の、いわば反省にもとづく視点転換によって生じる。そしてそれは、物的な力や啓蒙という、欲望によって動機づけられた錯覚によって囚われている自己を、民衆自らが自己反省的に捉え返すことにおいて達成される。

「然りか否か」は一般にこれまで、家父長的国家観との決別を告げる記念碑であると理解されてきた (例えばSpranger 1959, 43f.[1962, 38])。確かにここにおいてペスタロッチは、「統治はそれ自体キリスト教的ではない」と宣言する。「国家は国家として、そのもっとも本質的な制度において明確にキリスト教に反して行動する」 (X-127[6-347])と。そして実際、これ以降、ペスタロッチは、救済の希望を君主や王侯によりもむしろ、民衆自身の自己覚醒に、より多く期待するようになる。

とはいえ、キリスト教と国家の区別については、すでに「自然社会断片」でも強調されていたことである⁷。そこにおいて主張されているのは、国家の管轄事項と宗教の管轄事項の分離である。宗教は基本的に個人の事柄であって、国家が

感知すべき事柄ではない。「然りか否か」においてもその主張は変わらない。国家は、道徳の教師であるかのごとく振る舞ってはならない。

とはいえこのような主張は、国家の統治に関わる「人」に対するキリスト教的道徳の要請を否定するものではない。その証拠に「然りか否か」においてもペスタロッチは、ヨーロッパの荒廃の救済をドイツ皇帝に託す呼びかけでこの論を閉じている (X-167ff.[6-396ff.])。

ペスタロッチにとって統治の最大の課題は、市民的自由の実現である。人は、自然的な自由の代償として、市民的自由を享受することができるのでなければならず、市民的状態における幸福を疎外された場合には、そのような障害を取り除くための方策が法的に保証されなければならない。それこそが彼の「自由」観の本質をなすものであった。王政であれ、共和政であれ、あるいはまた貴族政であれ、政治形式もまたそのような「自由」の実現可能性に対する寄与に即して判定される。彼が「然りか否か」においてとりわけ、民衆にこそ救済の可能性を託したとすれば、それは、すでに小説第二版において述べられていたように⁸、市民的秩序のヒエラルキーの上に位置づけられる人ほどに、暴力的かつ非社会的に行動するという、その認識の延長線上において捉えられるべきであると思われる。

むしろ「然りか否か」の記述において驚くべきことは、自己反省的に自己を捉え返すことについて、語られていることである。ニコロヴィウスへの手紙において、大多数の人間には不可能であるとされていた「完成された人間性」の明確な像が、民衆に即して、ここに提示される。

革命言説との対峙をとおして確認された大陸の没落の診断と切迫した危機意識をへて、ペスタロッチは今や、その再生の可能性を、人間に固有の自己衝動の誘導にではなく、それを反省する自己の力にたくす。そしてこのような問題構成によって私たちは、「探究」の主題へと直接に導かれる。

注

- 1 トドロフが、この「はかない幸福」という概念を用いたのは、「エミール」においてルソーが選択した解決策に対してである。「はかない」とはこのとき、それによって得られる幸福が、自然状態における、何物にも妨害されない「自由」への回帰の断念にもとづくものであることを示唆する形容詞として用いられている。なおトドロフのルソー解釈については、本論第四章第二節第四項を参照のこと。
- 2 本論では、ドイツ理想主義との接触のもたらしたものを、高次の人間性という概念ではなく、むしろ、それと社会的有用性を排他的な対置として捉えるドイツ理想主義固有の図式的解釈として捉えた。高次の人間性の価値そのものに、

ペスタロッチがそれ以前に気がついていなかったということは、ごく常識的に見ても考えにくい。

- 3 ヴェルンレは、このようなキリスト教観をペスタロッチは、チューリヒの古代文献学から学んだとしている (Wernle1927,68)。ペスタロッチによる信仰の教育学的手段化とラファーターに代表される敬虔主義者のキリスト教理解との間には一定の齟齬と緊張が見られることは、オスターヴァルダーによっても、指摘されている (Osterwalder 1995b,83ff.;Osterwalder 1995c,174ff.)。ただしオスターヴァルダーは、当時のスイスにおいては敬虔主義信仰の革新ともいえるべき状況が生じていたことを示唆してWernleの敬虔主義理解を批判するとともに、ペスタロッチと敬虔主義との関連をいっそう強調的に解釈している。
- 4 したがって、ニコロヴィウスとの接触に始まる一連のドイツ理想主義思想圏の論者との接触と「探究」との関連を強調する解釈 (Stein1927;Spranger 1959 [1969])は、本論では否定される。「探究」における道德性概念をむしろ敬虔主義的思想圏との関連において捉える解釈はすでにデレカート (Delekat1928)にも見られるが、彼の解釈はかならずしもドイツ理想主義との接触のもたらす影響を否定するものではないのに対して、排外的に、敬虔主義の影響にそれを帰したのがオスターヴァルダーである。オスターヴァルダーによれば、自律思想の達成に関連して、ペスタロッチはカントに依拠する必要はなかったとする。もしそこに一定の類似性が見られるとしたら、むしろそれは、カントもペスタロッチもともに、敬虔主義的-福音的救済概念に方向づけられているからである、と (Osterwalder1995c,169)。なお我が国においてこのような、敬虔主義の影響を強調する解釈を受け継ぐものとして伊藤 (1997)。
- 5 このように、歴史的視野をとることにおいて、革命言説と反革命言説との、双方に対して距離をおいたものとして「然りか否か」を解説することについては、Stadler (1988) に示唆を受けた。
- 6 「自由演説」と「然りか否か」に共通する没落史の枠組みについては、ルソーの第二論文との関連が推測される。ただし、理想化された旧封建制の没落として歴史の変化を捉えるとともに、そこから英雄待望論を導き出すという論調は、十八世紀当時のスイスの啓蒙的言説圏にあってはバルサザール(Balthasar,F.U.)以来、広く知られた論調であったことが、オスターヴァルダーによって指摘されている (Osterwalder1995b,65f.)。
- 7 例えば次の一節を参照せよ。「キリスト教、および宗教に関するすべては国家の事柄ではない。それは道德的知恵の偉大な進歩である。だが信仰箇条は、それが現存所有の権利に関係しない以上、統治の事柄ではない。各人は信仰の教義に従うべきである！ 道德的善や道德的義務を政治的な権利と混同し、宗教的善を政治的な正義と混同することは、本来の国家術の単純な観点を混乱さ

せ、その混乱はそれが統制しようとする犯罪を根づかせる」(IX-113f.[6-245])。

- 8 小説の第二版において、領主のアーナーの日々の経験が教えることとして次のように述べられていることを参照せよ。つまり、「……市民的秩序のヒエラルキーにおいて、他の人々よりも高い人ほど、そしてかれ自身に多くの場合近い人々ほど、彼の目前でこの原則に対して、最も対抗的に行為することであり——そして、彼らの地位の高さが社会的秩序においてもたらす利点のすべてがほとんどいつも、暴力的かつ非社会的に行為するために用いられるということであった」(IV-435) と。

第四章 自己愛の人間学——「人類の発展における自然の歩みについての私の探究」(一七九七)

「やがて私は環境が人間をつくるということを知った。だが同時に私は、人間が環境をつくるということ、人間は自分の意志にしたがって環境をさまざまに統御する一種の力を自分自身の内にもっているということを知った」(XII-57 [87])¹。

この一文は、「探究」における「道徳的自律」思想の達成を示すものとしてしばしば引用される。だがしかし、これを単純に、環境と人間の道徳的意志との相互作用がここにおいて見出されたことであることの例証として理解することはできない。

むしろ、環境と人間の自由意志との相互依存こそが、小説の形成期において、克己力の形成をめざすペスタロッチを悩ませてきた問題だった。ゼレの論文についての読書メモにおいて、ペスタロッチは、人はその内部に固有の意志をもつが、翻ってその意志は、その意志とは無関係の諸要因によって規定されていることに注目していた(第二章第二節第二項参照)。

このような循環は単に、環境の力よりもむしろ、人間の自由意志の力をより多く重要視し、より多く信頼することによっては解決されえない。環境か意志か、どちらを優先させるのかという問題ではないのである。「然りか否か」という助走をへて「探究」において見出される新しい達成によれば、そのような循環は、環境による拘束の状況にある自己の衝動を「固有の力」にもとづいて反省することによって引き起こされる自己愛の自己運動によって、打破される²。

人は、その内部にある固有の力によって、「世界の表象」の拘束のもとにある自己を反省することによって、「世界」から自己を引きはなすことができる。つまり「自分の意志にしたがって環境をさまざまに統御すること」ができるのである。そして、この「固有の力」に、「然りか否か」において診断されたヨーロッパの没落の救済の可能性は託されることになる。

だが「探究」という書物が奇妙なのは、そこにおいてまさに救済の可能性が見出されるはずのこの洞察が、救済への楽観的展望を開くどころか、むしろ、自己の固有の力として達成されうる道徳性そのものの曖昧さと不確実性の洞察へと道をゆずり、結果的に教育的介入の余地さえも疑わせる分析へと導いていくことである。

「探究」における道徳性概念のこのような不確実は、「探究」における自然、社会、道徳の三つの状態が端的にいて、我欲と社会契約と自由意志との言い替えであることの当然の帰結であるとエルカースは示唆する(Oelkers1987,38)。

自然状態から社会状態へという仮説的な人類史を、「自然的状態」のパラダイ

スの喪失史、没落の歴史として描きだすとともに、そこからの救済を人間の「完成可能性」に託したことにおいて、ルソーは「探究」のペスタロッチの直接の先駆者である。その際ルソーには、一般に二つの救済の方向が見出されることが、指摘されている。想定された社会契約にもとづく社会における公教育の道か、あるいは社会から隔離した場での私教育か。とはいえ、ルソーはその具体化のための諸条件を見極めることはなかった、と³。

社会契約にもとづく国家と「自然」へと導く教育とは、それぞれ相互を前提としてのみ機能する。もしその同時的な実現の条件を追求したとしたらアポリアに落ち込むしかなかっただろう。まさに「探究」のペスタロッチがそうであったように。

ルソーが固執し続けた自然への回帰も、自然の自由の喪失の代償としての道徳性の純粋な達成も、ともに阻まれたことの逆説的な帰結を、私たちは「メトデー」に見出す。自然が達成しないものは、人為の術によって達成されなければならない。自然に基づいた人為の技術によって。

第一節 自己愛の人間学の教育学的帰結

「探究」の構造は、大きく三つの部分に分けられる。最初の部分において描かれるのは、感覚的自然の支配する動物的状态から始まる人類の系統発生的没落史である。そして第二の部分において、一部において記述された歴史的現象を構成する、人々の行為の「基礎」と見解の「立脚点」が、提示される。そして最後に、そのような「基礎」と「立脚点」の相違にもとづく諸行為と諸見解の錯綜の歴史として、再び人類の歴史がたどられる。

その間、一貫して求められるのは、地上における「真理と法」の実現である。現に見られる「真理と法」の喪失状況をもたらしたのはいったい、どのような根拠であったのか。これが、大きく全体で三つに分かれる諸部分の中心をなす第二部の記述を導入する問いとなる。その答えが、自然、社会、道徳の三状態である。眼前に繰り広げられる状況の錯綜は、自然、社会、道徳の三つの状態の錯綜のもたらす帰結であるとされる。

このとき、この三つの状態とは第一に、人間学的カテゴリーである。だがそれだけではなく、これらの三つの状態は、人類の系統発生を記述する歴史的カテゴリーとしても使用されている。

「道徳的概念論文」に関して見たように（第二章第二節参照）、これら三つのカテゴリーを歴史的カテゴリーとして使用することは、ペスタロッチによってすでにこれまでも試みられてきた。だがそこにおいては、自然的状態から道徳的状态への移行過程を明らかにすることが課題として設定されたものの、その試みは、

社会的状態における自然の我欲の跳梁という現実の前に挫折を繰り返してきた。

「探究」においてもペスタロッチは、自然的状態から社会的状態への人類の歩みを振り返って、それを、社会的結合の状況においても自然の我欲が十全の支配を貫徹する歴史として描く。だがここにおいて特徴的なのは、新しく、人間学的カテゴリーとしての三つの状態が、とりわけ道徳的状态が、導入されることである。「自己自身の作品としての私」として抽象化されたこの概念の導入によって、社会的状態において人が陥る拘束、それ自体の中において、個人が道徳性が達成される可能性が、かすかな光としてではあるが、見通される。そしてそれによって、社会状態から道徳的状态への移行の道筋が見出される。

1. 人間学的カテゴリーとしては、この三つの状態は、それぞれ異なる、一種の背後世界観のようなものに規定されている人間の状況を意味している。

人は自分自身では自由に行動し意見を述べていると信じている場合でも、実際にはそのような行動や意見は、気づかないうちに、彼が埋め込まれている地平によって規定されている。その地平のことをペスタロッチは、「世界の表象」と呼ぶ。

表象の在り方は三つの場合に応じて、区別される。第一に人が本能的欲求によって左右されている場合、第二に市民的専横によって左右されている場合、そして第三に、本能や市民的専横からの「内面的な独立」をとげた場合である。

この第一の場合の「世界の表象」に規定されている「私」の状況をペスタロッチは、自然的状態とよぶ。そして第二のそれに規定されている「私」の状況を社会的状態とよぶ。そして第三のそれ、「内面的な独立」をとげている場合の「世界の表象」に規定されている「私」の状況を道徳的状态とよぶ。

第三の道徳的状态における「私」とは、したがって、感覚的な欲望による規定をも、あるいは社会的な諸関係を形成し、それに適合していきっていく内に身につけた第二の天性としての社会的要求による規定をも、反省し、そしてそこから解き放たれている状況を意味する。

私はこのとき、私自身が世界の中にもちこんだ諸関係とも調和するように、またこれらの関係のために私が自分自身を変化させた限り、そのように変化した私自身とも調和するように、行動しなければならない。私は自ら世界となる——そして世界は私によって世界となる——私は世界から離れぬものとして世界のつくったものであり——世界は私から離れぬものとして私のつくったものである。だが私は、私を世界から、また世界を私から、引き離す一種の力を、私自身のうちにもっていて、この力によって私は、私自身のつくったものとなる (XII-122[176])。

この「私自身の作品としての私」こそ、人間が求めうる最高の境地である。

だが、いったい、このような道徳性へと到達することができるのであれば、それはどのようにしてなのか。「私を世界から、また世界を私から引き離す一種の力」の自覚へと人はどのようにして導かれるのか。そしてもし人間の行為や見解が、その背後にあって私自身も気づかない虚偽によって規定されているとすれば、現に今、「私」が道徳的であると信じて行ったり述べたりしていることが真理であることの保証は、いったいどのようにして得ることができるのだろうか。

2. 「私を世界から、また世界を私から引き離す一種の力」の自覚へと人がもたらされるとすれば、それは、自然的状態から社会的状態へという、不可逆的な、歴史的発生的進行の中でしか生きられない人間が、社会的状態のもたらす拘束そのものを反省的に自覚することによってである。

自然的状態において人は「自由」だった。だがそのような「自由」に人は立ち戻ることはできない。自然的状態における自由を支えているものは、「欲望と力の調和」である。だが社会的状態に入るということ、それ自体、この均衡の破壊を意味するからである (XII-99f.[145f.])。

社会状態において人が手に入れることのできるものは、自由の「代償物」ではない。しかもそれを手に入れるために人は、社会的体制に自己を適合させ、そして適合させた結果として変化した自己自身とも調和するように努力することを強いられる。

「もし私がこの動物的調和と好意とをふたたび私自身にとりもどすことができるなら、私は富も名誉も捨ててしまうだろう」 (XII-96[140])。だが、それをとりもどすことはできない。

だが、このような自然的状態から社会的状態への移行が必然的にもたらす、このさまざまな理不尽さこそが、道徳性の達成の可能性に道を開く。

「社会的奇形化」が「動物的自然に与えた裂け目」 (XII-97[143]) が何らかの「埋めもの」を要求することがなければ、「社会的な力」が「道徳的な力」と結びつくこともないだろう。無知の迷夢と、無権利状態のもたらす「桎梏」 (XII-108[155]) の自覚がなければ、真理と法において自律することもないだろう。

徹底した否定性の自覚が、絶対的な肯定へと転化する。喪失の後の救済、死をへた再生。この神学的プロセスはしかし、比喩的な言語でしか語られえない。

人間は、本能の廃虚の上にたち、彼の衰弱した動物力を奮い起こして、彼の動物的自然の過ちと無価値を一般的に彼に認識させ、そうすることによって道徳的法 (権利) の承認へと彼を導くような、さまざまな経験を拾い集めな

ければならない (XII-97[143])。

・・・人間はくつがえされた山のように罪深い生活の中に自分自身が捨て置かれているのを見ると、穴から出て、彼の動物的墮落の恐るべき結果からふたたび自分を清めることに、その生活を振り向ける (XII-112[162])。

だが、このようにして達成された道德性も、確実なものではありえない。それどころか、それが純粹だとする想定それ自体、すでにむしろ虚偽と錯覚を助長するものとして作用する。自己を純粹に無邪気であると想定するときほど、人は逆に誤りやすい。道德性の判定者は、その当該個人以外の誰でもありえないし、そして人の認識はたえず、欲動と社会的要求とのおりなす諸地平によって曇らされている以上、確かなことは何も知りえない。

あなた自身を知れ、そしてあなたの動物的自然の理解の上に、また肉の呪縛の直中で神のように生きることのできるあなたの内面の力をも十分に知って、あなたを醇化する仕事にとりかかれ (XII-125[181])。

二つのことが要求される。一方で人は、神ならぬ自己、そしてもはや「自然の無邪気」にも回帰することのできない自己の不完全性の自覚が要求される。だが、救済はもはや、「隠者の夕暮」においてそうであったように、キリストに呼びかけられるのではない。醇化は人間自身の努力によるしかない。救済はこのとき、自己の不完全さの自覚と、「肉の呪縛の直中で神のように生きることのできる」自己自身への信頼との、その双方に基づく、人間の完成への努力にのみ期待される。

二

人間の完成とは、したがって、現実の諸地平に囚われた個人の状況を、それぞれが反省的に越え出てゆくという、個人内部での、しかもきわめて不確実な発達過程である。このように捉えられた完成へのプロセスに対して、教育的な介入はどのようにして可能なのか。あるいはそもそも、そのような自己教育過程に影響を与えることが可能なのか。

「探究」においてペスタロッチはいくつかの例を検討している。第一に職業的市民的陶冶の可能性、第二に個人的陶冶の可能性、そして第三に国家の立法のもたらす援助の可能性である。

1 第一に職業的陶冶の可能性について。だがそれは、「私の動物的自然の奥底の感情」を市民的法と社会的秩序に合わせて、変形し、「奇形化する術」である

(XII-92[135])。

その術はきわめて困難で、繊細な配慮を必要とする。その術が実行しようとすることは本来、奇形化であるにもかかわらず、それが奇形化を目指すのではないかのよう、あたかもそれが本能であったかのよう、それなしには耐えられないように思わせるようにしなければならない。

しかも、それだけの細心の注意を払ったところで、それが報われるわけではない。失敗すればそれは、結果的に彼の心の奥底に、「一種の毒素」を発生させることになるだろうし (XII-94[136f.])、他方万が一に成功したとしても、それは「欺瞞」である。だが「欺瞞」であるからといって不必要とはいえない。むしろ、そのような欺瞞は不可欠である、とペスタロッチは述べる。

このような誘導の術の構想は、小説期のペスタロッチの立法構想を想起させる。だがこのとき、「探究」のペスタロッチを特徴づけているのは、このような術によっては人間は「完成」へともたらされえないとしていることである。しかし、だからといって、奇形化する術が不用というのではない。ただそのような術は、完成へとそのまま人を導くものではない。奇形化によってもたらされた「裂け目」を自覚し、その自覚を完成への努力へと転化するの、当該の個人の自己教育に委ねられるしかない。

2 さらに第二が、個人的陶冶の可能性である。これについては、子どもを、家族以外の「師匠」に預ける場合の教育として述べられる。幼少期の教育の原則は自然人の感覚的享樂と「無知」にとどめおくことである。そして続く青年期には、師匠が師匠としての権利によって、弟子の自然の権利を捨てて別の目的をとることを強制する。彼自身にとっては何の必然性もない強制に対して、弟子は、そこからなんとか逃げようとするだろう。だがそのような強制は、強制の廃止をめざした強制であり、契約の終焉をめざした契約である。幼少期と青年期におけるその子どもの世界の表象は、「無知と無力」という覆いによって真実との接触を阻まれている。だがそれにもかかわらずその無知の迷いと無権利の桎梏をとおしてのみ、その子は師匠の真理へと到達する (XII-106ff.154 ff.)。問題は、この徒弟期の無権利を乗り切ることができるかどうかである。その際、師匠が示すあやふやな未来の希望を信じて、自然の自由を放棄するかどうかは、師匠と弟子との相互の信頼関係にかかっているとされる。

3 弟子と師匠との間で進行するのと同様のプロセスが、さらに、国民と国家との関係においても展開される。子どもが幼少期から徒弟期、成人期の各段階をたどるように、国民もまた、契約にもとづく国家の要求によって、達しうるか達しえないかの紛らわしい未来のために、自然権と自然の自由を放棄するかどうかの

選択にさらされる (XII-108ff.[156ff.])。

最後の二つの例はいずれも、「社会契約論」と「エミール」におけるルソーの企図を直接に想起させる。つまり、師匠と弟子との関係はルソーとエミールの関係を、他方国家と個人との関係は社会契約にもとづく国家を連想させる。そしてこれらの記述においては、第一の職業的陶冶の場合と異なって、子どもと国民とは、強制と桎梏の中間期をたどって最終的には自律へと達するという、一見予定調和的なジンテーゼのプロセスをたどるかに見える。

だがそのようなプロセスについての記述の後で、ペスタロッチは再び、純粹の道徳は自然の真理に反することを強調する (XII-109[158])。いずれの場合においても、市民的秩序への適合へと導いたのは、強制と錯覚であるから、その欺瞞の印象は最後まで残る。社会から隔絶された環境を設定しえた「エミール」や、すでに達成された自己克己を前提とする「社会契約論」の国家の場合とはことなつて、ペスタロッチは、自然の「自由」と本質的に背反する社会的状態において教育は遂行されることを前提とする。そのため、強制はたえずその爪痕を残す。だがそれにもかかわらず、強制はなされなければならないのであり、しかもその市民的秩序への適合はたえず揺れ戻しの危険性にさらされる。教育的介入はたえず、自己固有の力にもとづく自己衝動の克己という、不確実な自己教育プロセスの入り口に留まらざるをえない。

だがそれでは、このような「探究」における教育的介入の成果に関する不確実性の洞察から、真理への連続的な進歩の達成を謳歌する「メトード」への転身は、どのようにして生じたのか。エルカースは、「探究」と「メトード」以降の諸作品との間にあるギャップを前提に、「探究」を近代教育学の問題設定の背景の以前にあるもの、近代教育学のスキャンダルと位置づける (Oelkers 1987, 36)。だがそのような解釈に従うとしても、「探究」から「メトード」への転身をどのように理解するのかという問題は残る。

以下においては、「探究」におけるペスタロッチの人間学を、人類の救済をめぐるルソーの企図を受け継いだことの帰結として理解するとともに、ルソーとの対峙においてペスタロッチが、完成の「方法化」と「技術化」の企図へと導かれることを示す。

第二節 没落の診断と救済の計画：ルソーとペスタロッチ

これまでペスタロッチ研究史においては一般に、ペスタロッチの人間学的発展において、むしろ「隠者の夕暮」段階のペスタロッチとルソーとの類似性が強調されてきた (例えば Delekat 1928)。

確かに、「隠者の夕暮」と、ルソーの二論文「学問芸術論」「人間不平等起源論」とは、善と悪を軸とするその二項対立において多くの共通性を私たちに示唆する。

ルソーにおける対置図式を見てみよう。一方にあるのは、完全な自己充足の図である。スタロバンスキーの言い方を借りていえば、自給自足についてのストア派的理想の「動物的感覚的異説」(Starobinski1957[1973,42])である。人間はいまだ直接性のなかに生きている。限られた欲望と対象の間には何も存在せず、言語の介入も必要とされない。人はそこにおいては、誤謬による混乱の以前にある。他方にあるのは、文明化され、存在と外見の亀裂に引き裂かれた人間である。そこにおいては人は、いかなる欲望も直接的に満足されえず、虚栄心の作り出した欲求を満足させることのみをひたすら求める(Starobinski1957[1973,42])。

存在と外見、単純素朴と虚栄、田園と都会。このような人間に関する善と悪の対置は、「隠者の夕暮」において私たちが区別した、完成へ向かう生成と完成から無限に遠ざかる生成とに、ほとんど重なり合う。

とはいえ、「隠者の夕暮」にそくして見る限り、ルソーとペスタロッチの企図との可能な対比はここまでである。

ルソーの二論文において決定的に重要なのは、善と悪との二項が、「隠者の夕暮」においてそうであるように並列的にではなく、歴史的軸の前と後とに、継起的な二つの項目として振り分けられたことである。つまり、前に置かれるのが、純粹で平安な時代であり、後に置かれるのが、墮落と腐敗の歴史、つまり、自然の否定の歴史である(Starobinski1957[1973,18])。

こうして自然状態から社会的状態へという人類史は、かつて存在したパラダイスの喪失と没落の歴史として描かれることになる。だがまさにそのことによって、ルソーは弁論問題についての新しい解決の方法を生み出したのである。

重要なのは、悪と善とを分ける歴史的境界線が、神話的な起源の後に、すなわち人類の理性の歴史の枠内に、引かれたことである。これによって、悪は人間と社会が作り出したものであるとされた。そうであるとすれば、人間と社会の手によって悪を解体し、歴史を作り替えることを妨げるものは何もない。いかなる超自然的な禁止によっても救済の可能性があらかじめ、封じられてしまうことはない。

そしてさらにその出口の可能性は、第二論文以降、悪そのものからその治療薬を引き出すという努力に求めらる。「われわれには徳も幸福もなく、神は人類の墮落に備える方策もなしにわれわれを見捨てたとは考えないで、悪そのものの中から、それを癒すべき薬をひきだすよう努力しよう。……最初の人為が自然に加えた悪を、完成された人為が償うことを彼(われわれの乱暴な話し相手)に示そう」(O.C.V,279-280,「政治的断章」(P)III-479--480)(引用はTodorov1985

[1988,11f.])。

最初の人為が加えた悪を、完成された人為によって補う。そのような人為とは、人間の「完成能力」である。それこそ、人間に固有の、動物と人間を分ける能力であり、人間をして平安の樂園を去ることを余儀なくさせ、知識と誤謬、悪徳と美德を後の時代に花咲かせた能力である。だが「(自然の) 否定性の否定」もまたその能力にこそ委ねられる。

スタロバンスキーは第二論文における、グラウコスの像についてのルソーの描写に、ルソーにおいて否定性の否定が可能とされえたことの鍵があると見る。

時と海と嵐とがすっかりゆがめてしまったために、神様によりもむしろ怪獣になるようになったグラウコスの像と同じように、人間の魂は、社会のうちで、後から後から生まれてくる無数の原因により、多数の知識と誤謬を得たことにより、・・・いわばその外観がほとんど見分けられないほどに変わってしまっている (190f. 強調スタロバンスキー)。

この文章では、「いわば」と「ほとんど」という言葉がすべての希望をつないでいると、スタロバンスキーは指摘する (Starobinski1957[1973,23]) 。

つまり人間の自然が、すっかりゆがんでしまったのか、それとも外観がほとんど変わってしまったが、だがしかしなおその名残は残っているのか。失われた自然と隠された自然、自己愛と自尊心、この「と」でつながれる二つの項目のその間に、悪(自然の否定性)の否定が託される。

これによって、人間自然による救済の可能性が見込まれる。弁論問題のまったく新しい解決が可能になる。

二

だがどのような方向でか。

自然的状態から社会的状態への変化は不可逆である。解決策は、過去にもどること、つまり自然状態へと戻ることではない。第二論文以降のルソーの作品はすべて、未来の理想を述べることにあてられたと、トドロフは指摘する (Todorov1985[1988,20f.])。

エンゲルス(Engels,F.)は、「社会契約論」を、革命(否定の否定)の達成の帰結として読む。他方、カント(Kant,I.)とカッシーラーは、「人間不平等起源論」と「社会契約論」の間を、「エミール」とその他の教育理論の挿入で埋めることを選択した。

このマルクス主義的解釈と観念論的解釈との併存を前にしてスタロバンスキーは、このように解釈が矛盾するのは、ルソーが、失われた統一を再建する可能性

の、いわば多様に分散するエスキスを描いているにすぎないからであると解釈する。現実的に考えれば、自然的状態から社会的状態へという人類史的哲学的考察の後に続くのは、「人類全体に関係する止揚の条件」についての問いかけであったはずである。「そしてそのためには、社会が自由のなかで開花する完全な契機を夢想するだけではなく、そこへ近づくことを可能にする具体的な行動手段を定めなければならなかったはずである」。だが実際にはルソーはそうしなかった。そのような具体的な条件をねばり強く追求するにはルソーは、あまりに自己への関心に囚われすぎていたと、スタロバンスキーは指摘する (Starobinski 1957 [1973,56])。二論文において善と悪の対立図式を支え、それにいきいきとした魅力を与えていたのは、それが単に人類の歴史についての分析の帰結ではなく、むしろルソー自身の個人的な経験によって支えられていたからにほかならない。

このことは、第一論文、「学問芸術論」において、善と悪との二項対立の中心的な区別を提供していた、外見と存在という区別において端的に指摘される。外見と虚偽のテーマは、それ自体決して新しいものではない。というよりも、当時の文学的伝統においてはすでに、使い古されたテーマである。だがそれにもかかわらず、この使い古された区別に血を通わせ、アクチュアリティを吹き込んだのは、ルソー自身の、外見に欺かれた経験のもたらす喪失感についての幼少期の個人的な経験であった、とスタロバンスキーは指摘する (Starobinski 1957 [1973,12])。真理を覆う「ヴェール」という言葉が、個人的な喪失の経験を語る語り、人類史的な没落の出来事を語る語りをつなぐ、共通項になる。

こうして人類史的な語りと個人史的な語りは収斂し、共鳴しあう。それがルソーの魅力であるとともにまた、彼を一貫した人類の救済者とすることを妨げる。ルソーは「歴史の次元において問題を提出しながら、個人の実存においてそれを生きる」。「歴史の哲学として始められた営為は、実存の「体験」として完成される。それは同時に、ヘーゲルとその反対者であるキルケゴールを予告している。近代思想の二つの流れである、歴史における理性の進歩と個人的救済の探究の悲劇である」 (Starobinski 1957 [1973,57])。

もし、「隠者の夕暮」のペスタロッチが、完成する生成と完成から遠ざかる生成との併置という構成をとり、それによって、結局のところ救済を、人間ならぬキリストへと委ねなければならなかったとすれば、小説形成期の諸断片における模索をへて書かれた「探究」において初めてペスタロッチは、本格的にルソーの企図を私がものとして習得したといえる。

歴史を、失われた秩序と欲望の流動化の没落の歴史として描く様式はすでに、部分的には「自由演説」において、さらに「然りか否か」において十全の形で習得されていた。大陸の没落の歴史に続くのは、「人類全体に関係する止揚の条件」

についての問いかけでなければならない。

その可能性が人間の内部にある「固有の力」にこそ求められなければならないこともまた「探究」のペスタロッチには明らかだった。そして「人類全体に関連する止揚の条件」を粘り強く追求するということこそが、自己の使命だとペスタロッチは感じていた。ルソーにおいてそうであったように、「自己」意識に対する囚われがそれを邪魔することがなかったというのではない。まさに「人類の救済者であること」がペスタロッチのアイデンティティの中核を構成していたのである。「自己」の関心にこだわることは、むしろペスタロッチにおいて、救済の具体的な提案を突き詰めて考案することを促進する。彼自身のアイデンティティの実現は、まさにそのことにこそかかっているからである。

だが、手段と行動についての問題に踏み込むことは、「成功と同時に失敗の可能性」へと開かれることであり、「われわれを再び虚偽と不透明性の世界へとおとしこむ危険を含んでいる」(Starobinski1957[1973,20])。

三

ルソーが残した課題をペスタロッチは引き継ぐ。ペスタロッチに残された課題とは、すなわち、救済の具体的な提案を突き詰めて考案することである。こうして、「探究」においてペスタロッチは、さまざまに矛盾し合う諸手段の混乱の直中に足を踏みこむ。

もし社会契約にもとづく国家体制を、社会的状態とは別に想定することができれば、つまり、ルソーが想定したように、市民と個人との分裂を知らない国家体制を念頭におくことができるならば、社会的体制のもたらす拘束が社会的奇形化を生み出すとの考察に導かれることもなかっただろう。一般意志への全体意志の従属が契約として設定され、それが理想的に守られる状況が想定されるとすれば、そのように想定された体制においては、一般意志に対する従属が、社会的「無権利」状態であるとの苦痛を呼び起こすことはない。

他方もし「社会契約論」で描かれたような、自律した個人によって構成される社会という構想自体を放棄してしまえば、そのときには、我欲と我欲のぶつかりあいは、社会的調整機関による我欲相互の調節として解決される。そこにおいては、社会の公正さを維持するための基本問題は、社会的調整の公正さであって、個々人の道徳的完成が、社会構造そのものによって要請されることはない。克己にもとづく自律した人間の完成という課題そのものが成立しないのである。

「探究」における、自然、社会、道徳の三状態の錯綜は、社会契約にもとづく社会とそれを支える自律した個人という、その両者を、現存する社会の状況と人間の状況のその直中に実現させようとする、根源的に不可能ともいえる企図の帰結である。

その錯綜を断ち切る可能性をペスタロッチは、個々人の死の「再生」に求めたのであり、「本能の廃虚の上にたち」、「衰弱した動物力を奮い起こして」の飛躍に求めたである(XII-97[143])。あるいは、それに求めるざるをえなかったのである。

だがそのような、全く個人的で、一回的で、不確かな死の飛躍に、救済の可能性を託すことができるのだろうか。

その上、ペスタロッチはルソーから、外見と存在、真理と虚偽を隔てる「ヴェール」についての考察を受け継いでいた。人は悪をなそうとして悪をなすのではない。あるいはそのようにしてのみ悪をなすのではない。人はいわば、真理を覆い隠す「ヴェール」の虚偽に欺かれて、悪をなすのである。欲動に規定されて、社会的に形成された社会的人間の市民的な専横に規定されて、人は外見の詐術に陥り、善をなすつもりで悪をなす。「学問芸術論」の冒頭には、「われらは正しと見ゆるものに欺かれる」との警句が掲げられている。他方、「探究」の「本書の本質的帰結」の最後を飾るのは、次のような警句である。つまり、「世界は欺かれることを欲する だから欺かれるままにしておくがよい」(XII-128[185])。

道徳的自律の達成は、こうして、そのような自己が道徳性に到達したと考えたいという願望自体によっても欺かれうる。「純粋な道徳性」を要求することはそれ自体、欺きとして作用する。「無邪気という汚れなき財宝は、死すべき人間の分け前ではない」。人は、その「生涯の両極においてそれを見るが、それら両極の中間において、己の罪の嵐に追われながら生きる」しかない(XII-111[161])。

人類の救済者としてのペスタロッチは、このような不確実さに留まることはできない。もし、現状の分析を通しては、完成への確実な道筋が見通されないとすれば、それは人為的に構成されなければならない。「探究」以降のペスタロッチにおいては、「技術」に対する熱狂が支配的になる。

きわめて不確実であるとはいえ、「探究」において完成へと向かう自己発達のプロセスが見通されたことが、そのプロセスを方法化する基礎を提供する。どのようにして人が高貴化への力を振り絞るのかについて、「探究」においてなされたそのプロセスの分析と洞察の結果が、方法化のために生かされなければならない。

本能の廃虚の上にたって、衰弱した動物力を奮い起こして、そして、「道徳的法の承認へと導くような、さまざまな経験を拾い集める」ことによって(XII-97[143])、人は道徳性へと導かれるとペスタロッチは述べていた。拾い集められるさまざまな経験とは、どのようなものがあるのだろうか。「墮落していない自然状態」の残像の感性的な記憶、あるいは、神の姿を一目みたいという希望を感覚

的動物的に予感すること。

「墮落していない自然状態」をそのまま維持することはできない。だがそのような状態において初めて眼に映る聖なる世界の表象を、方法的に保持することはできる。「動物的に近い」ものの影響力についても、またペスタロッチは「探究」において語っていた。さまざまな感覚的な印象の作用を、物理的な遠近や感覚的な遠近、環境・境遇に関する遠近をとおして、操作することはできる。

だが、道徳的高貴化へと高めていく「技術」を構想するための、原型を提供したのは、ここでもルソーであったように思われる。

四

トドロフは、自然状態から社会状態への没落の後につづく、第三の状態を招来するべく提案されたルソーの「治療薬」の諸要素を、三つに分類した (Todorov1985[1988,17ff.])。

一つは、「市民」の教育(公的教育)に救済の可能性を見ようとする企図である。第一論文から「ポーランド統治論」までの政治論がその対象となる。これに対して第二の治療薬は、「孤独」である。「告白」を初めとする一連の自伝的著作が対象となる。そして第三に、トドロフが「はかない幸福」の道となづけた治療薬があげられる。道徳的個人の形成の道がそれである。対象となる著作は、「エミール」である。

このうち、ペスタロッチは第二の選択、「孤独」という選択については「道徳的概念論文」において、すでに疑問を投げかけている。「対話」についてのコメントとしてペスタロッチは、ルソーが描いた「怠惰な自然」の像は、そっとさせると述べている(461ff.[302ff.])。孤独な夢想者を「自然人」とするルソーの規定の背後には、ルソー自身の自己への囚われがあることを、ペスタロッチは正確に見抜いている。人とのコミュニケーションの不透明さに不服を言い立てる者は、それを言い立てることそのこと自体によって、不透明なコミュニケーションに巻き込まれる。虚栄に対する嫌悪を言い立てつつ、彼は、結果的に虚栄から免れられない。ルソーは「孤独」を唱えつつ、結果的には不透明なコミュニケーションのサイクルに巻き込まれる。このとき「孤独」とは「自然」であるどころか、文明的状态の一つの変種にほかならない。

他方、第一の「市民」教育の道については、これはペスタロッチが終生、放棄しなかった、貧民学校案と関連していると思えるべきかもしれない。

だがさしあたって、この時期のペスタロッチに重要な方向性を示唆したと思われるのは、「エミール」の選択である。すでに、ペスタロッチは「探究」において、「エミール」の教育の構造を、幼少期と青年期、成人期の三つの時期に分けて捉えて、その際、幼少期は感覚的快樂と無知の時期、思春期とともに始まる徒

弟の時期については、師匠と弟子との「契約」にもとづく時期、そして成人期を自律の時期と捉えていた。

「エミール」においてエミールはルソーによって、二段階的に道徳性へと導かれることが想定されていた。第一段階の児童期においては、事物との透明な関係性に導かれることによって、そして第二段階青年期においては、良心による利己心の制御の習得の時期として⁴。

ルソーにおいて、真理と道徳とは密接に関連している。人は善を行っていると思信しながらも、その誤謬に導かれて間違いをおかすからである。その際、誤謬に導くのは、「判断」の介入である。そしてこのような議論において、ルソーはコンディヤックの哲学に忠実に従う。事物の認識の「真理」性は、このとき、事物についての感覚的印象と記号との直接的な関係である。エミールはまずは、思考する存在として第一にこのような記号と感覚的印象との直接的結合関係としての「真理」へと導かれ、そしてその後、道徳的社会的存在として「良心」による自己克己へと導かれる。

外見と存在の相克のテーマとかかわって、ペスタロッチはまた、教育における真理と道徳の連関のテーマをも、ルソーから受け継いだ。「探究」のペスタロッチによって、地上において実現されるべき価値のカテゴリーとして設定されたのは、「真理と法」だったとすれば、「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」において導きの星とされる価値は、「真理と正義」である。子どもは「真理と正義」へと、自己発達していかなければならない。真理は単に認知教育のテーマであるだけでなく、道徳的なテーマでもある。虚偽は同時に悪徳でもあるからである。

「真理と正義」への教育は、「メトーデ」において二つの道によって遂行される。第一に、「真理」へと隙間なく連続的に継続する学習過程の構成によって。そして第二に、子どもが生まれた瞬間の聖なる世界の表象を子どもに保持させる、母の手と母の声によって。

「エミール」において継続的な二つの過程としてたどられる真理への道と、道徳への道は、「メトーデ」においては同時的に遂行される。そしてその二つの異なる教育プロセスの遂行者がともに「母」であるという、そのことにおいて、統合の外見が形成される。

ルソーが紙上実験として描いたエミールの教育を、ペスタロッチは歴史的社会的現実空間において実現しようとする。子どもは自然の歩みをたどって発達しなければならない。発達のゼロ地点から自然の歩みのもたらす終局点まで、そのプロセスが思い描かれる。このとき、子どもを観察し、そこから子どもの自然の歩みを引き出すのは、「エミール」においてはその家庭教師であるルソーであったとすれば、スイスの子ども達を相手に、その「自然の歩み」を探り、それを明ら

かにしようとするのはペスタロッチである。

だが、「エミール」においてルソーが、エミールの自然の歩みを規定することができたのは、エミールがあらかじめ、さまざまな現実の社会的な諸関係から切り話され、いわば、純粹に、ルソーの構想する方向へと発達をとげる、発達のゼロ地点としての「子ども」として設定されていたからである。

ペスタロッチが相手にするのは現実の子どもである。シュタンツにおいてペスタロッチは、彼らには彼らなりの生活を持ち、それぞれの生活関係の中に組み込まれた子どもに出会う。そしてそれらの生活関係は、ペスタロッチが想定するのは別の価値へと向けられている。そもそもの最初から子どもが、ペスタロッチが意図するのは別の方向に、その志向性に関して方向づけられているとすれば、そこに、発達する「力」を見出すことすらおぼつかない。「人間の天使の力とその特質」が躍動するのを見出すためには、子どもたちはまず、そのような彼ら自身の生活のおりなすコンテクストから、切り放され、解放されなければならない。

シュタンツでの教育実践がペスタロッチに、そのような「子ども」を実感する機会を与える。

注

- 1 ペスタロッチの引用は原則として、批判版と邦訳ペスタロッチ全集からの引用を示すが、「探究」に関しては批判版と虎竹訳玉川大学出版刊からの引用頁を示す。
- 2 したがって、そのような自己愛の自己運動によって達成される完成は、それがもつばら自己内部において生じる現象であることにおいて、個人的でしかありえず、また他方、現にある世界の現状によって囚われた自己衝動に対する反省を契機として生じるものであるがゆえに、世界の汚濁とは無関係な純粹な「高次の人間性」ではありえない。シュプランガー以来、道徳が個人的であることと、それが純粹な道徳ではないこと、この二つの事柄は、しばしば対立するものとして捉えられ、純粹な道徳ではないことが、「隠者の夕暮」以来の環境教育学の原則の連続性を意味するものとして捉えられてきた(Spranger 1959 [1969])。だが、本論の解釈によれば、道徳性が個人的であることと純粹ではありえないこととは、矛盾するものではない。むしろ双方ともに、否定性として捉えられた自己愛（我欲）に対する自己愛（道徳的な力）による否定に、道徳性の成立の根拠が求められてくることのもたらす必然的な帰結である。なお、同様の指摘は、オスターヴァルダーによってもなされている。オスターヴァルダーは、エルカースの「探究」解釈(Oelkers 1987)に基づいてペスタロッチの道

徳性を「自己再帰的關係」として捉えるとともに、このような道德性把握のもたらす教育学的帰結は、今後、社会的關係としての教育は、自己教育という媒介をとおしてしか作用しえないことであるとする。そして、シュプランガーの解釈によっては、「探究」におけるこの教育学的轉換の意味が、把握されないとして批判する (Osterwalder1995c,168f.)。

- 3 ペスタロッチとルソーを対比して捉えるという試みはすでに多くの先行研究がある。なかでも包括的なのがハーゲルのそれである (Hager 1975 [1994])。そこからは、これまでのペスタロッチ研究史においては基本的に、三つの方向で、ペスタロッチとルソーの対比が行われてきたことが示唆される。第一に、ルソーが教育と社会改革、「エミール」と「社会契約論」という、二つの道で追求したことを、ペスタロッチは、教育という一つの道において統合したという評価があげられる。その際、その例証としては、「育児日記」などにおいてペスタロッチが、ルソーを批判しつつ、教育における服従の重要性を指摘していることが参照される。第二に、ルソーの二論文と、ペスタロッチの「隠者の夕暮」および「探究」の三状態との対比を行ったもの、さらに「メトーデ」に関連する記述とルソーとの関連について述べたものなど。その際、これらの対比において特徴的であるのは、ルソーにおいて未解決のままに残された問題がペスタロッチにおいては解決されたという見解である。本論もまたペスタロッチはルソーの課題を、あるいはその一部を引き継いだと考えるがそれによってペスタロッチは、その課題を解決したわけではない。むしろルソーが残したのは、今日にいたるまで解決されえない課題であり、私たちがペスタロッチに見出すことができるのは、それを解決しようとする一つの企図である。なお、ルソーの残した課題がペスタロッチにおいて統合的に解決されたと見る従来の研究史の観点は、ペスタロッチ礼賛的な傾向を端的に示すものであるが、その礼賛的解釈の背後には、啓蒙主義の最大の達成を、宗教的に裏打ちされた人間学的な「完成」の提示に見るカッシーラー (Cassirer 1932 [1962]) の見解が支配しているように思われる。これについては本論序章第三節を参照のこと。
- 4 「エミール」の解釈については、森田 (1994) を参照した。

第五章 学習する「子ども」の誕生——「シュタンツ便り」(一七九九)

ペスタロッチのシュタンツでの教育実践やブルクドルフでの実践や、彼の「メトデー」関係の文献出版が、ヘルベチア共和国政府の援助のもとで成立したことは、モルフの詳細な研究以来、よく知られている(Morf 1864 [1939])。だが、それにもかかわらずこれまでの研究文献においては、「シュタンツ便り」の分析においてにしろ、「メトデー」の解読するにしろ、もっぱら、ペスタロッチの個人的な関心のもたらした営為として解読し、政府との援助についてはもっぱら、それらの実践の外的な前提条件を作り出したものとみなしてきた。

これに対してペスタロッチの関心と、ヘルベチア共和国の教育政策との関係は、単に外的な前提条件についての依存というにとどまらない密接なものとして捉えられる必要があることを示したのは、オスターヴァルダー(Osterwalder 1996a, 21ff)とシュタートラー(Stadler 1993, 19ff.)の功績である。スイス史上初の、近代的な官僚組織を備えた、中央主権国家としてのヘルベチア共和国は、統一的で均質的な国民教育制度の形成という課題を担っていた。この新しい政府は、それまで、教会の監督のもとで多少とも自生的なものとして機能していた学校システムを、国家の監督下におくとともに、「国民」の創生の課題を担うシステムへと再編成することを急務としていた。

新政府のペスタロッチに対する援助は、まさにそのような関心にそってなされた。シュタンツの実践は、新政府の教育実践の広告塔としての役割を負うものであったし、また「メトデー」に対するさまざまな支援は、それが、教育の全体としての質の向上を計るための統一的な教科書の作成という、新政府の要請に対応するものだった。そしてペスタロッチとヘルベチア共和国政府との間には、少なくとも次のような課題意識において一定の共通点が見出される。つまり、住民の生活世界のコンテクストに埋め込まれて機能していたそれまでの学校と教育のシステムを解体して、新しい、彼らの視点から見て住民の「ため」のものであるシステムへと再編成することという課題意識である。

だがそれにもかかわらず、独学者であるペスタロッチとヘルベチア共和国政府の開明的な近代官僚との間には、心性的にもめざす方向においてもたえずズレが見出される。一方で、ペスタロッチは、「国民」創生のための統一的な教育方法のアイディアに、魅惑され、そして新政府によって評価されることに熱狂と自我の高揚を覚えながらも、彼は彼なりのやり方でしか、そして彼なりの問題意識の延長線上においてしか、政府側の要請に答えることができない。

次章において見るように、あらゆる身分の子どもを対象とする、統一的な方法としての「メトデー」の構想においてペスタロッチは、政府側と共働する。だが、

方法への関心は彼にとって、国民教育制度の全体としての質をより安く効果的に保証するという、政府側の問題意識とは別の、民衆を「真理」へと導くという彼固有の課題意識のもとづくものだった。

第一節 国民教育制度の創設とシュタンツ

ヘルベチア共和国以前において存在していたのは、一つの行政府を備えた国家としてのスイスではなく、諸カントンからなる「盟約者団」だった¹。

十八世紀当時にはすでに一定の「スイス人意識」は自明のものとなっていた。とはいえ、盟約者団は、独立国相互の、利害関係の調整機関、外交的な組織である。都市邦とラント邦の相違に加えて、政治体制もさまざまであり、文化的にも多様であり、とくに、カトリック諸邦と改革派諸邦の間にはたえず緊張関係があったし、それぞれ独自に諸外国と同盟も締結していた。

しかしながら十八世紀後半には、このような盟約者団体制を脅かす、いくつかの亀裂も顕在化してくる。火種となったのは、都市と地方、都市の統治者階層と地方隷属民との不平等な関係である。

フランス革命を契機にいくつかの暴動が相次ぎ、最終的には、フランス軍の占領によって、ヘルベチア革命が遂行された。

一七九八年四月、ヘルベチア共和国が誕生する。フランス総裁政府に範をとった新憲法が発布された。主導権を握ったのは、自由主義的で中央集権的な立場をとる共和派グループである。だが、一方に、旧体制を支持する勢力の反革命、他方に分権を主張するジャコバン急進派という左右の敵対者を抱えたこの政権は最後まで安定せず、一八〇三年、ナポレオンの「調停条約」によって、共和国は崩壊し、諸カントンの「旧体制」に復帰する。

ヘルベチア共和国の成立に関連して重要なのは、これによって、「国民」創生のための国民教育制度という新しい課題がもたらされたことである。近隣の共同体世界の内部において生活していた諸カントンの住民は、いまや、その地域的な差異をこえた「国家」の一員へと形成されなければならない。

オスターヴァルダーは、十八世紀のスイスの教育改革言説には、社会制度全体の改革を教育によって志向する改革言説と、現存の制度を前提にして教育方法の改善を思考する教育改革言説との、二つの明確に区別される系列が区別されると指摘しているが、国民教育制度の成立という課題は、十八世紀における教育に関する二つの改革言説の系列の、そのいずれの視野にもなかった(Osterwalder 1995b, 76ff.; 1996a, 21ff.)。制度的改革を志向する改革言説にとっては教育とはなによりもまず、公共性の教育である。もちろん、重農主義者の間には、貧民を対象とした産業学校の試みはいくつか試みられていたし、また、政治

的愛国者の間では、エリート養成のための学校の構想が検討されていた。とはいえ、このグループの人々は、現状の制度的内部での教育実践に対しては不案内であったのに対して、他方、教育方法改革を論じる人々には、現存の教会の監督下での学校制度をこえて、国民創設のための、統一的な国家的教育制度を構想する視野がそもそも欠けていた²。

その双方の教育改革言説の概念圏の間隙を埋めて、国民教育創設の課題を担ったのは、共和国の科学芸術省の大臣に就任したシュタプファーを中心とする (Stapfer, Ph.A. 1766-1840)、新しい世代の愛国者たちだった。

協力者となったフィッシャー (Fischer, J.R. 1772-1800)、チョック (Zschokke, H. 1771-1848)、内務大臣のレンガー (Rengger, A. 1764-1835) らはいずれも、ペスタロッチやラファーターら六〇年代の愛国者ではなく、彼らより一世代も二世代も若い、九〇年代の愛国者であり、ヘルベチア共和国政府内部において存在していた中央集権派と分権派との対立でいえば、自由主義的な中央集権を支持する人々だった。

シュタプファーは、一七九八年の転覆には積極的に関与したわけではなかったが、理性の進歩を信じるカント主義者として、旧盟約団の崩壊を、理性の完成と純粋な道徳の黄金時代への一步前進であると受けとめた。カント哲学とキリスト教的な救済論の結合に支えられて、彼は、教育と陶冶によって人類は完成することが可能であるという楽観主義的な信念を抱いていた³。

一七九八年七月の大臣就任以降、シュタプファーは、スイスの学校制度の基本的枠組みをほとんど彼のイニシャチブによって決定する。彼の構想は、地域社会に密接に組み込まれ、地域的な多様性を特徴としていたそれまでの学校システムを、中央集権政府の統制のもとに制度的に統一化するとともに、教育内容に関しても均質化することをめざしていた。

まず第一に、授業システム全体を国家の監督下におくこと。各カントンの首都ごとに八人からなる教育委員会が設置されなければならない、とされた。大臣によって選ばれた二人の教授ないし教師、聖職者一名、地方当局によって提案された市民五名の合計八名である。教育委員会はその後、当該カントンの教育制度に関して、大臣の監督のもとに、責任を負うとされた。

さらに第二に、統一的な国民学校制度改革構想の提示。彼は大臣就任直後の一七九八年七月に草案の作成を開始し、同年十一月に、それは執行部に提出される。そのポイントは、次の五点である。第一に、教育を民主主義の前提として認めること、第二に国民学校の教育法の徹底的改革、第三に、学校教授の義務化、第四にギムナジウムの創設、そして、有能な国家の人材を育成するためのヘルベチア国立大学の創設。

実際には、その多くは実施に移されないままに終わるか、あるいはその実施に

あたって極度に切り詰められた。そのなかで、唯一、ある程度、実現されたのが、教育委員会構想と、教員養成ゼミナールである。

オスターヴァルダーによれば、初等教育段階の改革を優先すべきか、それともエリート養成を優先すべきかについては、当時、議論があったところだったというが、結果的には、国民学校の改革が優先された(Osterwalder1996a,31f.)。とりわけ、重要視されたのは、全体としての教育提供の均一の質を確保・向上するための、教科書づくりと教員養成だった。

大臣就任直後から、シュタプファーは、国民学校改革のための法案作成を開始していた。三つの草案が残されているが、オスターヴァルダーによれば、そこには、学校をすべての市民にとって均一なものにするために、詳細なカリキュラムと教育方法が確定されなければならないこと、そして教科書、とくに初等教科書が、国全体に対して統一的に定められなければならないことが記されているという。さらにオスターヴァルダーは、ペスタロッチの「メトーデ」とシュタプファーの構想との類似性を示唆するものとして、シュタプファーの起草した案には、ペスタロッチの「メトーデ」のスローガンとも一致する、「自然の道にそった授業」についても言及されていると指摘している(Osterwalder1996a,31f.)。

二

ペスタロッチは一七九八年十月、貧民・労働施設のプロジェクト案をシュタプファーに送付する。

シュタプファーはそのままそれを受け入れたわけではない。いくつかの検討課題を設定する。それが教育の目的一般、とくに公共的教育の目的に合致するか。それによって、共和国の教育施設の統一と均質性が破られることはないか。そして、提案された構想は、不可欠の費用削減の方策に合致するか。

このような検討課題の設定の意味は明らかだろう。ペスタロッチの案が、シュタプファーの構想する公共的教育の構想にとってどのような意味があるのかが、検討されているのである。

シュタプファーとその周辺は、新政府が旧政府に対して早急に成果の優位を提示する必要があることを十分に認識していた。そしてその限りで、「リーन्हルトとゲルトルート」の著者であり、すでにノイホーフでの貧民施設の経営の経験がある彼の申し出は、「国民」の創生と学校制度の根本的な再編成という彼の課題意識にそうかぎりにおいて、貴重であった。シュタプファーが執政政府に提出した提案書においては、ペスタロッチの労働学校プランが、今後の共和国の学校にとって、模範として役立つだろうということ、そしてペスタロッチの教育施設のもたらしうる、警察国家的支出削減の利点が強調されている。

シュタプファーの提案は、執政政府に受理される。もっとも、その実現までに

はかなりの期間が必要とされる見込みだった。それが、急遽実施の運びになったことは、分権派愛国者を首謀者とするニートヴァルデン地方の反乱と、政府側の軍隊によるその鎮圧という事件のもたらした帰結である。

当地の政府側牧師であるブジンガー (Businger, J.A.) によってもたらされた情報が、その際、執行政府の決定には、決定的だったとシュタートラーは指摘している (Stadler 1993, 71f.)。ブジンガーの報告は、暴動の首謀者とそれに従った者の間には、基本的な相違があると述べる。民衆は基本的には善良だが、無知のために扇動されやすい。抵抗の無意味さは思い知らされていても、新しい体制の幸運をよくわかっているわけではない。民衆に必要なのは、「よい指導者」であるとする。そして、新しい戦争は不安を招くだけであり、長期的改善が望ましい、と。そして最後にブジンガーは、孤児院の必要性についても言及。救済策としても、「よい教育」の重要性から見ても必要である、とする。そしてその長として、ペスタロッチのような人が来てくれたなら、と。

「彼ならば、民衆についての正確な知識と極度の簡素さによって、そしてまたあらゆる善に対する暖かい利用によって、可能な最善のことを目覚めさせ、新しい精神を私たちの子どもたちにもたらしてくれるでしょう」⁴。

とりわけ、トルットマン (Truttman, I.) の精神とペスタロッチの心があれば、と。

したがって、単に親を失った子どもたちに対する救済策が必要というだけではなく、ヘルベチア意識を植えつける学校が必要だったのである。

こうして、ペスタロッチが派遣されることが決定される。

無償で預かる子どもに加えて、いくらかは適切な費用を払う子どもも預かる。ただし六才以下は預からない。労働施設も併存し、課業は農業と家内制手工業、そして通常の授業に分けられる。原則は貧民を貧困へと教育すること。社会上昇のチャンスは見込まれていなかった。院長はペスタロッチ。委員会は、ペスタロッチとトルットマンとブジンガーで構成される。

政府運営の国民向け新聞である「ヘルベチア新聞」は宣伝記事を載せている。発刊当初には、短期間だが、ペスタロッチも編集長として関わった新聞である。その最終号で、トルットマンについては知識と洞察の人、ブジンガーについては、ルツェルンで重要な職についている人、そしてペスタロッチについては、二〇年以上、授業と指導で、スイスの地方民に幸福をもたらし、その習俗を改善しようとしてきた人であると書いている。そしてこの新施設は、他の施設にとっても模範になるだろう、と。

緊急事態の結果として開設された孤児院とはいえそれは、ヘルベチア新政府にとって、「ヘルベチア再生の特権的な対象であり、可能な再教育の唯一道具」 (Stadler 1993, 76) だった。

第二節 「教育的島」としてのシュタンツ

—

一七九八年十二月七日、ペスタロッチはシュタンツに到着する。

私は、彼らから新しい忌むべき制度に加担する人間と見られた。・・・この政治上の不一致はついで同様にひどい宗教上の不一致によって一段と強められた。人々は私が子どもに多少なりと良いことをしてやる場合にも、子どもの魂の救済を危険にさらす邪教徒と見た (XIII-9[7-14])。

ペスタロッチはシュタンツの住民からすれば異端者である。ペスタロッチがプロテスタントであるのに対して、周囲の住民はカソリックである。ペスタロッチが新政府側の人間であるとすれば、住民は新政府に対して疑いの念を抱いている。ペスタロッチからすれば、彼がシュタンツにおいて成し遂げようとするのは、教育をとおして、墮落した環境の泥土から子どもたちを救いだし、子どもたちを学習と奉仕にもとづく新しい価値の世界へと導くことである。だが他方、周囲の住民からすれば、そのような意図のもとにシュタンツに入り込んだペスタロッチは、彼らの生活世界に対する侵入者にほかならない。

当時学校は、地域に根付いたものとしてすでに存在していた。現存する学校と学校教育は、ペスタロッチやシュタプファーの意図したような、新しい「国民」を創生によって人類の進歩に寄与するような学校ではなかったかもしれない。だがそれはそれなりに、地域の住民にとっては役に立つものとして機能していた。

シュタプファーが一七九八年に実施したアンケート調査に答えて、何人かの学校教師たちが、授業内容に関してもどんな指導方法をとるかにしても、教師自身の意のままになるどころか、それを決めるのはむしろ子どもと両親である、と苦情を述べている (Morf1864[1939,25ff.])。

このことは他方から見れば、住民にとってみれば学校と教師は、かなりの程度彼らの意のままになる便利な存在だったことを示している。教師の給料は、子どもたちの親の支払う授業料に依存していたし、教師の選択に関しても住民が発言権を持っていた。

ペスタロッチの運営するシュタンツ孤児院においてもまた、住民は彼らの都合によってそれを利用しようとする。

子どもたちが毒虫とぼろから解放されると、親たちが子どもを家に連れ戻そうとして私をそそのかすことは私には分かっていた。というのは、明らかに多くの子どもは、体を清潔にし、着物を着せてもらったらいえに帰ろうという、はっきりした考えで入学してきたからである。 (XIII-12[7-19])。

住民にとって孤児院の存在に意味があるとすれば、それは、そこにおいて子どもたちが清潔や栄養など、衣食にかかわる面倒をみてもらえるからである。もし利用価値をそこに見いだせないにも関わらず、孤児院に子どもをおいておくとするれば、それは住民にとってみれば、ペスタロッチに対して「恩恵」を施しているのだった。いや、それどころかときには、子どもを孤児院に預けておくことは、むしろ彼らの生活を妨げるものであり、犠牲をしいるものであると感じられていた。

そればかりか、ある者はその子を手放さなくてはならなかった時、私に施しものをせがみ、乞食にできる時子どもを連れていけないから、ひどく困ってしまうといった。他の人は帽子をかぶったまま、もう二三日、この子を使ってみたいといった。他の人々は、私が何回、子どもを家に返してくれるか契約を結ぼうという要求をもっていた。(XIII-12[7-18])。

ペスタロッチからすれば、子どもを親の生活の手段に使うことは、ましてや、子どもを乞食にできるために連れ歩くなどは、言語道断のことである。だが、そのように子どもを生活の手段に使うということが非難されるとすれば、それは、ペスタロッチのように、生活の再生産こそがその基本的課題であることが暗黙のうちに了解されている生活世界とは隔絶された、アウトサイダーのまなざしにおいてのみである。

シュタンツの住民とペスタロッチとの対立は、私たちに、「リーन्हルトとゲルトルート」における村民と領主のアーナーとの対立を想起させる(第二章第三節第一項)。小説において領主と村民の対立を特徴づけているのが、教養階層に属する近代主義者のアーナーと旧制度の秩序に固執する村民という、異なる二つの文化の対立であったとすれば、シュタンツの住民とペスタロッチとの差異を特徴づけているのもまた、同じ文化的差異であるように思える。ペスタロッチが子どもたちに対して投げかける次のような言葉は、彼と住民の生活世界との文化的な落差を提示する。

貧しい者をその全生涯を通じて自分で自分が救えるように教育する政府と、彼らの貧困を実際にはのぞきもせず、また彼らの悪徳と怠惰を実際には弱めさせないで放任しておくか、それとも人からもらったパンや養育院で彼らを扶養する政府との間に違いはないか(XIII-15[7-22])。

お前も私のように喜んで貧しい不幸な人たちの仲間になって生活し、その人

たちを教育して、教養のある人間にしてあげようとは思わないか (XIII-15[7-22])。

ペスタロッチには、シュタンツにおいて現に存在する周囲の生活世界は、悪徳と怠惰の世界として映っていた。これに対して彼は、別の世界の可能性を掲げる。つまり自律と勤勉と奉仕と教養の世界である。シュタンツ孤児院におけるペスタロッチの課題は、子どもたちを、彼らを取りまく生活世界から切り放して、ペスタロッチに掲げる新しい世界の可能性へと導くことである。だが、どのようにしてか。

二

ペスタロッチは、墮落した子どもたちをその「環境の泥土と粗野」から救い出そうとすれば、その出発点は、「一般的に経済的のものでもなければ、またなんら他の外面的なものでもなかった」、という。

最初から厳格に外面的な秩序や秩序の義務を強制し、規則や規定を説き聞かせても、彼らの内奥を高貴化することはできなかった。もしそうしたとしたら、私は、この度の放縦でもあれば墮落もしている気分にあっては、彼らを私から遠ざけ、彼らの粗暴な自然力を直接、私の目的に反する方向で作用させただろう。私は、是非ともまず第一に彼らの内的なものそのものと正しい道徳的な気分を彼らの中に目覚めさせ、いきいきとさせ、それによって外的なものにも活動的にし、注意深くさせ、従順にさせるようにしなければならなかった (XIII-13f.[7-20])。

ここには子どもの諸力の発達についての二つの系列が区別される。一方にあるのは、外的強制と説教——注意の散漫と受動性——粗暴な自然力の活性化という自然力の発達系列であり、他方にあるのは、内的なものの覚醒——集中的な注意と活動性——従順さと道徳的高貴化へと展開する諸力発達系列である⁵。

そしてその際、高貴化へとつながる系列の基点となる内的なものの覚醒は、家庭的関係の精神に融合した共同体において初めて可能になる、とされる。

私の本質的な見地は、今やなによりも次のことに基づいていた。つまり、共にいるということの最初の感情によって、そしてまた彼らの諸力が最初に発達するというその機会において、子どもたちを兄弟姉妹とし、孤児院を大きな家庭の単純な精神で統合させ、そのような家庭的な関係と、そこから生じる気分とにもとづいて、正しい道徳的な感情を一般にいきいきとさせること

である (XIII-14[7-21])。

子どもたちの諸力を、その泥土から取り出して、「単純ではあるが、純粋な家庭的環境ないし関係の中に」(XIII-6[7-10])置き換えなければならない。学校生活そのものを家庭的関係として組織しなければならない。そうすれば自然に、子どもたちの諸力は一段と高い精神となり、一段高い活動力となって現れる。

だが、墮落し、放縦さを呈している子どもたちを、そのような家庭的な関係へと置き換えることはどのようにして可能なのか。大きな家政へと孤児院の生活を組織することはどのようにすれば可能なのか。

単に子どもたちを信頼すればいいというわけではない。あるいはまた単に熱心にことにあたればいいというわけでもない。彼の答えは、「子どもと私との関係から」というものだった。

私は全孤児院そのものを秩序正しく運営していくためにさらに一段と高い基礎を求め、しかもそれをいわば創造しなければならなかった。この基礎ができないうちは、授業も、施設の農業も徒弟修行も十分には組織できなかった。私もそんなことは望まなかった。授業も農業も徒弟修行も、あらかじめ決められた計画からではなく、むしろ、子どもと私との関係から発展すべきであった (XIII-13[7-20])。

・・・私はただ一人、朝から晩まで彼らの中にあつた。彼らおこなう心身のためになるものはすべて私が与えた。窮したときのどんな救済も、どんな援助の申し出も、彼らが受けたどんな教訓も、直接私が与えた。私の手は、彼らの手の中にあつたし、私の目は彼らを見つめていた。

私はかれらとともに泣き、彼らとともに笑つた。彼らは世界を忘れ、シュタンツを忘れて、私と共におり、私は彼らとともにいた。彼らの食べ物私の食べ物であり、彼らの飲み物は私の飲み物であつた。私は何物も持たなかつた。私は私の周囲に家庭をもたず、友もなく、召使いもなく、ただ彼らだけをもつていた。彼らが元気なときも私は彼らのなかにいたが、彼らが病気のときも私は彼らの傍らにいた。私は彼らの中で寝た。夜は私が一番後で床につき、朝は一番早くおきた。私は彼らの寝つくまで、とこの中で彼らと共に祈ったり教えたりしたが、彼らはそうしてもらいたがつた。病気の伝染の危険に犯されながらも私はいつも、彼らの着物や体のどうすることもできない不潔さを見てやつた (XIII-9[7-15])。

一方において親の属する出自世界、他方にペスタロッチの提示する新しい世界。

この二つの世界の間引き裂かれた子どもたちは、ペスタロッチのこの世話によって、この献身によって、ペスタロッチを選ぶ。血縁の親たちの家庭よりも、ペスタロッチの人工的な「家庭」を選ぶ。貧乏なままでいるよりも、「熟慮と勤勉によって立派に暮らしがたち、無学な無教育な不幸な人々に助言して、彼らを救済できるだけの地位」(XIII-15[7-22])と家庭生活の幸福を選ぶ。

とりわけ、ペスタロッチのように、不幸な人々を助けることのできる人になれるという希望、それが子どもたちを学習へと導く。無学なままでは、貧しい人々に助言することはできない。無学なままでは、不幸な人々を救うことはできない。

こうして子どもたちは学習へと動機づけられる。

学習は多くの子どもたちにとってまったく新しい経験であったにもかかわらず、学習に成功するという希望を抱くや、その熱心さは不屈だった、という。これまでどんな書物も手にしたことなかった子どもが、一二週間もたたないうちに、朝早くから晩遅くまでぶっ通しで学習するようになる。夜食の後でさえも、もう寝たいか、それとも勉強したいかと尋ねると、勉強したい、と答えるほどに。自動的に学習し続ける学習者としての「子ども」の誕生である。

子どもは自分の愛するものは何でも欲する。彼に名誉をもたらすものは、何でも欲する。彼の大きな期待を鼓舞するものは何でも欲する。彼に力を与えるもの、「僕にはそれができる」と子どもに言わせるものは何でも欲する(XIII-8[7-13])。

もちろん、揺れ戻しの危険は絶えずある。ペスタロッチにとって「日曜日は当時、恐ろしい日だった」(XIII-11[7-17])。日曜日は、父母や親類が大挙して孤児院にやってきて、子どもたちを連れだし、築き上げられかけていた、ペスタロッチの「家庭」の絆を、また元に戻してしまうからである。親の家にいるよりずっといい、家ではどんなに不幸であったか、どれほどそこで継母に殴られたりしたかを語った子どもが、その翌日には、母親と一緒に逃亡したりする。

感情的なトーンが高くなったときのペスタロッチにしばしば見られる比喩的言い回しを用いて彼は、親たちによる妨害を、こう表現する。

殺すぞとって彼らすべてを脅かす猛禽が、毎日暴力をふるって巣の上に現れる時、雛鳥が巣の中で彼らの母を愛したところで、何の役に立とうぞ！(XIII-10[7-15])。

雛鳥とその母は、子どもたちとペスタロッチであり、それを脅かすものとして、子どもたちの親たちが猛禽にたとえられる。

学習者としての「子ども」は、子どもたちが現実に生まれ育ったその生活世界から、子どもたちを引き離し、脱コンテクスト化することによって初めて成立する。リアリティとしての家庭は、このとき、学習する子どもの誕生にとっては、阻害要因としてしか捉えられない。

家庭は子どもを愛の精神にもとづいて子どもを、学習と勤勉へと動機づけるものでなければならない。学習者としての「子ども」は、ペスタロッチがシュタンツにおいて人工的に作り出したような、フィクションとしての家庭においてのみ、可能となる存在だった。

三

こうして順調に滑り出したかに見えたシュタンツ孤児院の実践だったが、それはわずか半年あまりで幕を閉じる。組織だった報告と手続きを踏んだ運営を期待する政府側と、もっぱら自分のやり方で、「たった一人で」事を進めようとするペスタロッチとの間に、いくつか行き違いがあったことも報告されている。

一般に、シュタンツでの実践の終焉の契機とされているのは、第二次仏奥戦争がカトリック・スイス内陸部に波及したことに伴う情勢の悪化だが、シュタートラーによれば、確かに情勢は不安定であったとはいえ、戦争の直接の危険はすでになくなっていて、という(以下Stadler1993,87ff.参照)。

直接に、シュタンツでの実践を打ち切らせるにいたる鍵を握ったのは、チヨッケである。一七九九年七月七日、チヨッケは孤児院の終結を執行政府に報告する。これは内務大臣のレンガーにとっても、寝耳に水のことだったという。広報担当の仕事、ペスタロッチに代わって引き継いでいたチヨッケはこの顛末を「新ヘルベチア日刊」に掲載する。ペスタロッチは抗議しなかった。

もともと、内務大臣のレンガーは、スイス内陸部のカソリック地域におけるヘルベチア国家意識の覚醒は、啓蒙されたカソリックによってよりよく達成されると考えていたのだが、結局、その彼の意見が通ることとなった。だが、その後の孤児院運営の結果は、うまくいかない。

いずれにしろ政府側は、ペスタロッチの参加に対して十全の正当性を付与するということでは一致していた。チヨッケのジャーナリストとしての評価もそれに寄与した。こうして、ペスタロッチには名声と風評が残った。すなわち、困難な状況下で、疲れ切るまで子どもたちのために自らを犠牲にした、という風評が。

「彼らの気持ちは、いわゆる学習者の気持ちではなかった」と、ペスタロッチは、シュタンツでの経験を振り返って「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」(一八〇一、以下「ゲルトルート」)において述べている。「それは眠りから冷

めたときかって知らなかった力を感じるものの気持ちであり、これらの力が彼らをどこまで向上させるか、向上させうるだろうかを予感して、精神と心情を高める感情だった」(XIII-189[8-20])。

学習する子どもの中に、ペスタロッチは「探究」の考察においては見通すことのできなかつた、自然の力の向上の可能性を見出す。

しかし、そのような自然の力は、そのままに放置されてはならない。「人間は、ただ人為の術によってのみ人間になる」(XIII-244[8-88])。教授は「機械化」されなければならない。「メトーデ」によってペスタロッチは人間の自然の歩みに対する援助を徹底的に方法化する。

だがそのような人為の術が効果を発揮しうるためには、それは厳密に「自然の歩み」に結びつけられなければならない。人為の術は、それがどれほどの効果を発揮しようとも、自然の歩みの本質に何も付け加えることはできないし、またそうすべきでもない。「それがわれわれ人類を高貴化する使命を果たすためには、本質的にただ、他のいかなる形式でもなく、ほかならぬこの形式においてわれわれを成長させるしかない」(XIII-244[8-89])。

「シュタンツ便り」と同じ頃に書かれた「文化の基礎としての言語」(一七九九)においてペスタロッチは、想像力のもたらす「混乱」について注意を促す一方で、自然はそれ自体そのような混乱を静めて、「表象の内的な秩序」を求めさせるのだと述べている(XIII-42)(補論参照)。

「ゲルトルート」においては自然の歩みは「曖昧な直観から明晰な概念へ」として定式化される。そしてその自然の歩みはとりわけ、言語を習得することによって促されるとされる。

注

- 1 ヘルベチア共和国の成立までのいきさつについてはとりわけ、ImHof(1991 [1997,140ff.])、ImHof (1980,765ff.,787ff.)を参照した。
- 2 この二つの教育改革言説の区別にそくしていえば、「メトーデ」以前のペスタロッチは明らかに前者、つまり制度的改革を志向する教育改革言説の側にいる。シュタプファーらのペスタロッチに対する加担と期待は、このとき、彼らがペスタロッチに、二つの教育改革言説の統合を期待したことを意味している。実際にシュタンツから「メトーデ」への転換期においてペスタロッチは、このような期待にそって、二つの改革言説を統合していく。だがそれもある限度までのことである。後期になればなるほど、国家的国民教育制度の維持と発展に関心をもつ行政官とペスタロッチとの関心の差異は際だっていく(Osterwalder1985c,198ff.)。

- 3 シュタプファーの教育構想については以下の諸文献を参照した。ImHof (1980,829ff.), Morf(1839[1939,14ff.,47ff.],Osterwarlder(1996a,26ff.), Stadler (1993,49ff.)。
- 4 Franz Ehler, Franz Josef Ignaz Truttmann 1752-1821, Mitteilungen des hist.Verens des Kts. Schwyz 56(1963), S.1-96.なお引用は、シュタートラー (Stadler1993,72) による。なお、シュタンツ孤児院についての記述としては、Morf(1839[1939,217ff.],Osterwarlder(1996a,33ff.), Stadler(1993,69ff.)を参照した。
- 5 以下において展開した、諸力の発展系列を二系列に分けるとともに、その分岐点となるのが「私と子どもらとの関係」であるという解釈を本論は、Mollenhauer(1983,71ff.,とくに84.[1987])の示唆におう。

「私は私自身のうちに永遠者を認識した。私は主の道を見た。……私は私の信じる人を知っている」(XIII-355[8-220])。「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」(以下「ゲルトルート」)においてペスタロッチは、そう宣言する。

この精神的高揚は、子どもの自然の歩みを「メトーデ」によって完成へと導きうる、その見取り図を提示しえたという自負に基づいていた。この段階ではその具体的な教則本はまだ完成していないが、だがもしそれが完成すれば、彼は世界の救済者になる。

その見取り図にしたがえば、まず第一に子どもは、知的教育、つまり数・形・語の諸教材の諸段階を学習することで、「真理」へと連続的に確実に上昇するはずだった。だが、そのような発達の上昇過程が可能であるためには、子どもは「母」の手で、学習することへと動機づけられた子どもとしてすでに陶冶されていなければならない。しかしながら他方、子どもがそのような学習する子どもであるべく、道徳性へ陶冶されているためには、子どもは、逸脱を許さない学習効果の蓄積によって真理へと高められていなければならない。一方は他方を前提とし、他方は一方を前提とする。この二つの教育プロセスの同時達成は、その二つのプロセスがともに「母」によって行われることによって可能になるはずだった。

第一節 言語を媒介にして「真理」へと導く：知的教育のプログラム

この見取り図を作り上げるにあたってペスタロッチが、とりわけ苦心しなければならなかったのは、「真理」への教育、つまり知的教育のプログラムである。道徳的完成についての考察に関してとはことなるとして、「真理」教育のプログラムに関しては、彼は初学者である。教授法に関する原則とはどのようなものであるべきか。「メトーデ」が、人間を完成へと導く術であるとすれば、そのような術を獲得するためには、教授の出発点から完成へといたる教授法の全貌が捉えられなければならない。その際、教授の出発点はどこに求めるべきなのか。何をどのような系列と順序で、そして発達のどの段階において教えられるべきか。

それらを求める彼の試行錯誤の導きの星とされるのは、「自然」である。ペスタロッチは教育方法についての諸命題の三つの根源として、三つの自然をあげている(XIII-249[8-94])。第一に自然そのもの。つまり精神の本質に由来する自然の機構である。それは「曖昧な直観から明晰な概念へ」と高まるとされた。第二には、人間自然の感覚性、そして第三に外的な境遇と認識能力の関係。これらの自然を参照することによっていくつかの教授の原則が提示される。いわく、認識の順序をふまえて単純なものから複雑なものへと進まなければならない、現実の

秩序と精神の秩序に照応するようにせよ、感覚的な遠近の法則を利用せよ、などなど。

だが、このような「自然」の示唆からただちに、教材内容や配列が決定されるわけではない。彼は「無方針に経験的方法を続行した」(XIII-194[8-27])。「出発点の原理も意識しなままに」(XIII-196[8-29])教授の実際の経験と子どもたちの反応をとおして、それを探し求めた。子どもたちを確実に段階をおって進歩させていくことのできる公式を追い求めた。そしてこうした作業を続けているうちに「直観のABCの可能性についての着想が整ってきた」(XIII-195[8-27])。数・形・語がそれである。

私は次のように判断した。すなわち、数・形・語はいずれも教育の根本手段だ。……したがって人為の術は、そのような三通りの基礎から出発し、それに対して作用することを、術の形成の不変の法則としなければならない(XIII-256[8-102])。

そして「これを実行していくにつれて、一般的教授法の全貌が全領域にわたって」「眼前に浮かんできた」(XIII-195[8-27])。

「無方針で経験的方法を継続した」、「出発点の原理も意識しないままに」などなど。これらの表現は「メトデー」があたかもペスタロッチの経験的な試行錯誤の結果であるという印象をいやおうなく高める。

確かに彼が、さまざまに経験的な試行錯誤を重ねたことは間違いのないことであつたかもしれない。だがそれにしても、ペスタロッチの提示する、「メトデー」成立についてのこのような「経験的性格」の身ぶりをそのままに受けとめることはできない。無方針な経験的な試行錯誤の帰結であるにしては、「メトデー」の教授課程の見取り図はあまりに論理的であるからである。

二

その教授課程は数・形・語の三つの分野から構成されている。それらがそれぞれ、曖昧な直観を明晰な概念へともたらしめるものとして機能するとされる。だがもっとも厳密な意味で、「自然の歩み」にそつた教授の諸段階を提示するのは、言語教授の教授課程である。それは厳密に、曖昧な直観から明晰な概念へと、順次に到達する四つの段階として提示される。以下に再構成してみよう。

第一段階は、曖昧な直観から明確な直観へと導く段階である。この段階の課題は、対象を、他のものと区別される統一体として識別し、それに命名することができるようにすることである。つまり、対象の数と形と名前についての直観的意

識を形成すること。したがってこの段階では、数と形と語の三つの教授の基礎段階が共働する。なおこの段階は、生誕直後に開始される教授段階であって、母親自身が主たる教育者である。そして、どんな無教育は母親でも教授の任務を果たせるようにするための補助として、綴り字本と母の書が構想される。

まず最初は、子どもの音声器官＝聴覚の訓練から教授は開始される。ごく幼い頃から、子どもがまだはなせないうちからすでに母親は、アルファベット文字の言語音を、全範囲にわたって反復して読み聞かせなければならない。母音から初めて、その前後に子音を一つずつ漸次増やしていった、最終的には単語に到達する、という順序で。反復して読み聞かせることで、その聴覚的印象を刻みつける。そして子どもが話せるようになったら今度はそれを模倣させ、さらに今度は、カードを使って綴り文字の形と発音を一致させ、読み方教授に入る前に、十分に綴りの発音に習熟させておく。

他方、これと平行して、形と数と名前についての訓練のために、視覚的な対象が、母の書を使って子どもに提示される。母の書は、いわば、後の知識の基礎となる、この世界のなかで最も基本的な対象についての、絵と名前とその性質についての名称集のようなもので、母親はこれを使ったり、実際の事物を使ったりして、子どもに対象を提示し、命名する。

続く第二段階は、明確な直観から明確な概念へと導く段階である。ここで初めて本格的な教授が開始される。第二段階の課題は、対象の諸特徴を意識して命名することができるようにすることである。これは一つには、形容詞の使い方の訓練と事物の特性についての知識の教授とを、結びつけることによって行われる。具体的には辞書を使ってアルファベット順に、名詞と形容詞とを結びつける訓練をする。例えば、「ウナギ (Aal)」という名詞に対しては、ぬるぬるした、蛇状の、皮膜質の、といった形容詞が結びつけられ、逆に「丸い」といった形容詞には、球、帽子、月、太陽といった名詞が結びつけられる。この訓練がすむと今度は、辞書の諸項目を、地理、歴史、自然論、自然史、それに人間の三状態（動物的、社会的、道徳的）を合わせた七項目にわけ、さらにそれを四〇項目づつに小区分して、これらすべての系列の名称を暗記させ、その内容に通曉させるとともに、アルファベット順にならんでいる名称を内容に応じて区分させることで、分類法を練習させる。

第三段階は、明確な概念から明瞭な概念へと導く段階であり、ここでの課題は、対象の諸性質や、対象間の関係、またその時間的空間的な変化を、言語で明瞭に叙述できるようにすることである。これは、動詞の使い方の練習、分離動詞の練習、助詞、助動詞、副詞、活用の変化、時制の変化などの文法訓練として行われる。例えば、私は・・・だろう、私は維持するだろう、私は健康を維持するだろう、というように漸次複雑な文章に習熟させることで、より自由に諸表象を表現

する訓練をする一方、同時に他方では、これらの文法訓練によって獲得した表現力を、例えば次のような形で、感覚的な対象に対する記述の実例と結びつける。つまり、「鐘は下の方が開き、幅が広く、丸く、普通は自由に動けるようにぶら下がった鉢状のものだ。それは上の方が次第に狭くなって行って・・・」(XIII-277[8-132])などのように。

そして最終段階が、明確な概念から明瞭な概念へ到達する段階である。この段階において児童は、単に叙述するだけではなく、定義することができるようになる。この定義こそが、明晰な概念の最も単純で純粋な表現であり、この段階で児童は、ここまでの段階で学んできた対象に関する表現技術の一切を統合する。具体的に行われるのは、動詞を定義する訓練である。例えば、歩くとは、一步一步前進することである、とか、立つとは、身体を垂直にして両足で支えていることだ、とか。そしてその集大成としてペスタロッチは、彼自身はその生涯において気付いた重要な考え方を集めた集録を、いわば子どもたちへの「遺産」として残したい、と述べる。それによって「人間のあらゆる行為を示す言葉に、真理と正しい直観と純粋な感情を結びつける」(XIII-278[8-132])のために。

三

このような言語教授構想は、実のところこれまで多くの研究者を困惑させてきたものである。なぜ、無意味な発音の訓練から教授が開始されなければならないのか¹。文法の訓練と知識内容の教授とが同時並行的に進行していくのは、いったいどうしてなのか。主観的な力の発達と客観的な教材内容の論理発達とが混同されているのはなぜなのか。

だが、それにもかかわらず、「メトーデ」において中心的な位置をしめるのは、言語の教授課程である。一七九九年頃成立した「文化の基礎として言語」(以下「文化」)において彼は、「真理」とはすなわち、人間が「その自然のおかげで、自分のために、また人類のために言葉にもたらす必要のあるすべて」であると述べる(XIII-53f.)。私は言語を通じて真理に到達した。したがって民衆に話すことを教えよ。それによって私は民衆を真理に導くことになるだろう。そしてこのような「文化」の考察を直接に引き継いで、「ゲルトルート」は、言語は「人類が到達したあらゆる術の総体」(XIII-328[8-190])であると述べる。

だがそれにしてもなぜ、言語なのか。言語教授において「真理」へと導かれるとすれば、それはいったいどのようにしてなのか。主観的な諸力の発展と客観的な世界内容の学習とが、言語陶冶として、統合的に行われるのはどのようにしてなのか。

詳しい論証過程については、本論の補論に委ねてここでは結論だけ述べておけば、「ゲルトルート」の言語教授課程の基礎にあるのが、フーコーのいう「表象」

の時代に特有の言語観であり言語学である事を理解することが重要であるように思われる (Foucault1966[1974])。

「表象」時代の言語観と言語学の特徴は、言語的記号と事物との間の透明性である。言語は世界の事物を、その内容として含むとともに、またその表象の様式でもあるとされる。つまり、ここにおいては言語は、それ自体、世界の諸関係の反映であると同時に、世界を表象するためのその道具でもあると捉えられている。

この結果、直観教授に始まって命名から記述へ、そしてさらに定義の訓練へ、曖昧な直観から明晰な概念への進歩行進をたどった子どもは、文法的な結合法を駆使して、自由に事物についての表象を記述することができるとともに、名称集と定義集成の「名称」を暗記することをとおして、世界の事象について基本的な知をすべてわが物としているはずであるとされる。

彼は、「対象のあらゆる偶然的な性質」を、対象の本質と内的真理とに結びつけ、「全自然を開いた本を読むように読む力を発展させるだろう」(XIII-325[8-187])。放任された子どもが、日々「誤謬から誤謬へ」とさまようのとは対照的に、彼は、「日々真理から真理へと向上する。・・・存在するすべての事物、あるいは少なくとも児童が生きている経験世界は、彼の内面力の純粹性と包括性に結びつき、そうである限り彼の理解の背景には何の過ちもない。過ちの最初の根源は、彼の理解の本質の中からも彼自身の中からも取り除かれている。・・・物に動じないことは、今までは不遇な老人の凶々しさとしてのみ見られがちだが、このような指導によればそれは純粹な児童の特権になるだろう」(XIII-325[8-187]強調引用者)。

こうして私たちは、「真理」の体現された姿を、ペスタロッチの語る、「メトデー」によって導かれた子どもの像の中に見出すことになる。その子の内面世界は、「包括的」かつ「純粹」に、「存在するあらゆる事物」、少なくとも彼の生きている「経験世界」をくもりなく透明に写し出すだろう。そこにはいかなる主観的な意見や恣意的な見解もは入り込む余地はない。そのような誤謬が介入する余地は、世界の事物を透明に写し出す言語を習得することによって、すでにあらかじめその根源において排除されている。彼の特性は「物に動じないこと」。「メトデー」によって導かれるとき、この特性は、今日しばしば考えられるように老人の凶々しさであるどころか、「純粹な児童の特権」となるだろう。

だがこのような主張が意味をもつとすれば、それは、子どもが、提示された教授課程の諸段階を、いささかの逸脱もなしに学習するとともに、その学習成果を忘却することなく、連続的に蓄積しつづける限りにおいてである。

ルーマンとショルは、このような「メトデー」構想にあっては、その構想が実現するかいなかの最大の鍵は、その教授の初歩点の確保にかかっていると指摘する。

・・・メトデーの構築に伴う困難は、「その（人間精神の）感受性を最も刺激する」べく、教授の「出発点」をどこに「発見する」か、ということのみにあるのではない。この感受性を、教授の要素としても扱うということが問題なのである。感受性によって「唯一の正当な階梯」が与えられるのであり、その結果、メトデーの全体は、「糸の出発点さえ手に入れば誰にとっても遊戯のようにやさしいものとなる」のである（Luhmann/Shcorr1979.137）。

ペスタロッチは教授の基礎として、数・形・語の三つの根本手段を着想するにいたったときのことを、「ゲルトルート」において高揚した調子で語っている。だがルーマンとショルによれば、「メトデー」の成否を決するのは、人間精神の「感受性を最も刺激する」教授の初歩点をどこに見出すかのみではないという。問題はむしろ、感受性を、つまり子どもの「直観」を教授の要素として扱うということである、と。つまり、それを学習する子どもが、連続的に真理へと高まるというメトデーの仮説は、感受性＝子どもが、すでに教授学化されていることを前提とする。言い換えれば、すでに陶冶された子ども、学習することへと陶冶された子どもを前提として初めて、この真理への陶冶プログラムは作動する。

ペスタロッチはこの問題を自覚したものと思われる。子どもの自我の発達危機の時代について語りながら、ペスタロッチは、「教授とそのメカニズムの利点を、道徳的完成の発展の上に基礎づけること」について語っているからである。学習する子どもの確保は、ペスタロッチにおいては、子どもの道徳的な高貴化にもとづく。真理へ逸脱なしに学習しつづける「陶冶された子ども」確保は、母による幼児期の道徳教育に、つまり理性による我欲の支配の達成に委ねられる。

第二節 「愛」が世界を救済する：道徳教育のプログラム

知的教育の教授課程の諸段階が、曖昧な直観から明晰な概念へという「自然の歩み」に厳密に合致するものとして構成されていたように、道徳教育領域においても、教育的介入は、道徳性への子どもの自然の歩みに合致し、それを援助するものでなければならない。

その際、ペスタロッチの描き出す子どもの道徳性の発達の歩みにおいて特徴的であるのは、それが人類の系統発生との、ほぼ厳密な平行関係を示していることである²。「探究」においてペスタロッチは、人類の自然の歩みを自然、社会、道徳の三つの状態のカテゴリーを用いて、道徳的状态への移行として描いていたとしたら、「ゲルトルート」においては彼は、子どもの「自我」の歩みを自然状態から社会的状態への移行として描く。人類の歴史において、本格的な墮落が発

生するのは、社会的状態においてであるとしたら、子どもの自我の発達においても、子どもが本能的な母子の感情の触れあいによって欲求を満足される単純な段階を脱し、母以外の世界の魅力に目覚める移行期は危機の時代として捉えられる。子どもが道徳的な高貴化へと導かれるかどうかは、この危機の時代における「術」の如何にかかっているとされる。

誕生直後に開始される第一段階は、いってみれば、自然的状態に生きる「墮落していない自然人」の段階である。この時期の子どもは、感覚的な欲望を感じ、また未知のものに対しては、恐怖と不信を抱く。

だがこの時期の子どもにとっては、世界はきわめて限定されている。彼にとって世界は母である。母によって感覚的な欲望を満足され、母によって恐怖を静められることで子どもの中には、愛と感謝と信頼の芽が成長する。自然が暴れる子どもに対して屈しないのと同様、泣き叫ぶ子どもに対して母は不屈である。これによって、子どもの中に従順の最初の芽が成長する。

この子どもの自我の成長の第一段階においては、私たちはその成長を自然に委ねることができる。愛と感謝と信頼と従順の最初の芽は、母子の間の「本能的な感情の触れあい」の帰結である。

だがこれに続く自我発達の第二段階においては、その発達は、「人間の術」にかかっている。彼は今や、制限された単純な世界からの脱出の時期を迎える。

子どもは・・・新たな光景の呼び声を聞く。・・・幼児の本能は消え失せ、成長する力の本能が現れてくる。・・・新しい世界が彼の母となり、彼の神となる。感覚的快樂が彼の神になり、わがままな暴力が彼の神となる (XIII-345[8-209]強調原著者)。

幼児の中には新しい力の感覚が芽生え、そしてそのような力の感覚に対応して、彼の前には新しい、感覚的な刺激に満ちた世界が開かれる。それは、「我欲の手段のための闘いの世界であり、矛盾に満ちた暴力にあふれた世界、不遜と虚言と欺瞞に満ちた世界」 (XIII347-[8-210]) である。それは、母とは無関係な世界であり、もはや「神の最初の創造ではない」 (XIII346-[8-210]) 。

自我発達のこの局面はペスタロッチにおいて、精神的発達と道徳的発達の双方の危機の局面として捉えられる。この局面は、一方で「神の最初の創造」に対する新しい世界の表象の凌駕において、また他方においては、愛と信頼と感謝と従順の萌芽に対する墮落と我欲の凌駕において、特徴づけられる。

したがってこの時期こそ教育と教授を、精神の発達と心情の発達の、それぞれの自然の機構の法則に合致させることが、重要になる。一方において曖昧な直観から明晰な概念へと高まる精神の発達の法則に教育と教授を合致させることが必

要とされ、同時に他方では、道徳性へと高まる心情の発達原則に教育と教授は合致させられなければならない。しかもこのとき、道徳性への心情の発達と精神の発達とは、ペスタロッチにおいては、単に同時並行的に行われるのではなく、相互に相互を前提とする、相互補完的な過程として捉えられる（XIII348-[8-212]）。いいかえれば、「私の精神と私の感情の発達手段の隙間ない段階」（XIII348-[8-212]強調原著者）が形成されなければならない³。

その際、この精神的と、道徳的と、その両者の発達手段それぞれの段階系列の相互関係に関しては、道徳的なそれが精神的なそれに先行する。私たちの精神の連続的で隙間ない発展は、道徳的完成のうえに基礎づけられて初めて可能になる。したがって、学習成果の連続的な上昇は子どもの道徳的克己を前提として初めて可能になる。なぜなら、私たちの精神の発展は、感覚的な直観に発するものである限りにおいて、感覚的諸力を前提とするのに対して、そのような感覚的な諸力自体は、それが明晰な概念への発展を可能にするとすれば、あらかじめ、私たちの意志に従属し、理性の我欲の墮落の混乱から守られていなければならないからである。

感覚的印象が私の信念に、欲望が好意に、好意が正しい意志に従属しなければならないことは、私たちの本性に深く埋め込まれた事実である。「したがって、私の感覚的な諸力が形成されると、高貴化という本質的な欲求のゆえに、感覚的諸力の優越は、再び消失しなければならない」。もちろん、消失しなければならないのは、あくまで、感覚的諸力の優越であって、感覚的諸力そのものではない。「すなわち、感覚的諸力がより高次の法則のもとに従属して現れるのでなければならない」（XIII-348f.[8-212f.]強調原著者）。

ところが他方からいうと、感覚的諸力がより高次の法則に従属するためには、まず感覚的諸力自体が完成されていなければならない。そのためには、感覚的諸力が決定的に認識の初歩点に固執しなければならないし、最終目的へと導かれるその段階自体が、完璧に隙間なく構成されていなければならない。

ところが、私の発達のあらゆる段階は、それがより高次の目的に従属した場合として登場しうる前にまず、それ自体完成していなければならない。そして、完成されるべきものに対する完成されたものの、このような従属は、まさにとりわけ、あらゆる認識の初歩点に純粹に固執することを要求し、そしてまた、この初歩点から最終的に完成されるべき目的への連続的変化が、厳密に隙間なく構成されていることを要求する（XIII-349[8-213]強調原著者）。

したがって、一方からいえば、曖昧な直観から明晰な概念への人間精神の自然

機構の発達、道徳的完成を前提とし、他方からいえば道徳的な完成はそれ自体、感性的諸力の完成を前提とする。だがそうであるとすると、この危機の状態における教育と教授はいったい、どのようにして行われうるのか。「私の精神と私の感情の発達手段の隙間ない段階」「XIII-350[8-215]」の形成の開始点は、どこに求めることができるのか。

二

「私の精神と私の感情の発達手段の隙間ない段階」の形成が可能であるとすれば、それは、その二つの段階系列が、そもそも不可分の一つの過程として現れるときにおいてのみだろう。

一方で、自我の発達の第一段階においてめばえた、愛と信頼と感謝と従順の心情を、それがまさに涸渇しようとするときに、「術」のあらゆる手段を尽くしてそれを蘇生させることが試みられなければならない。そして、そのようにして蘇生された心情と結びついたときにのみ、新しい世界の刺激が子どもの感覚に触れるようにすることで、「神への最初の創造」としての世界の表象が保持されなければならない。

同時に他方では曖昧な直観から明晰な概念への精神発達によって子どもは「真理」へと導かれなければならない。

この二つの過程が、同じ一つの過程として遂行しえたとすればそのとき、真理は単に事物の真理であるだけではなく、道徳性の法則の認識とそれへの願望にまで高められる。

だが、もしこの二つの過程をそれぞれ分離したものの同時遂行としてではなく、不分離の一つの統合された過程として遂行することができる存在があるとすれば、それはペスタロッチによれば「母」である。

子どもの最初の教授は決して頭脳の仕事でも、理性の仕事でもなく、それは、感覚の仕事であり、心情の仕事、そして、母の仕事であるということである(XIII-349[8-213]強調原著者)。

したがって彼の「メトーデ」は「母」に向けて書かれなければならない。「ゲルトルート」のサブタイトルが示しているように、必要とされるのは、「子どもをみずからの手で教育しようとする母親への手引き書」である。

それ(私の方法)は、母と神に対する信頼の感情と、世界の新たな現象に対する信頼の感情が分離し始める重大な時期に、あらゆる力とあらゆる技術を用いて、世界の新たな現象の魅力を、子どもの自然の高貴な感情と結びつけ

て子どもの目に示す。それはあらゆる力とあらゆる技術を用いて、この世界の現象を単に虚偽と欺瞞とに満ちた世界としてではなく、神の最初の創造として子どもの目に示す (XIII-350[8-215])。

母の書は今や、たんに基本的な現実の諸関係を、子どもに対して開くだけではない。それは彼女の子どものために「神の世界」を開く。だが、それが「神の世界」を開くとすれば、それは、母の書に描かれる一切が、ほかならぬ「母の声」とおして語られ、そしてほかならぬ「母の手」とおして指し示されるからにほかならない。それによって初めて、母の書の示す対象系列の示す世界が「真理」の表象として子どもに習得される。真理＝自然の世界＝現実の諸関係＝「メトーデ」の対象系列＝神の世界が、それ自体一つの系列として統合される可能性が開かれる。

子どもは今や、一段高く向上する。母の手に導かれて認識するのでなかったら、彼を荒ませたに違いない世界をまさに同じ世界を通じて、今や子どもは向上していく。彼の誕生の日からしばしば彼にほほえんだ口、彼の誕生の日からしばしば子どもに喜びを伝えた声、この声が、今や子どもに話すことを教える。愛する胸にしばしばその子を抱えた手が、今や子どもに、かつて度々名前を聞いたものの姿を指し示す。・・・彼が目で見えるものを彼は言葉でも意識する。彼の精神的教養と道徳的教養との融合する段階の第一歩がこうして開かれる (XIII-352[8-216])。

「探究」においてペスタロッチは、人が道徳的高貴化への跳躍を遂げる際に、人が依拠することができる感性的諸経験の一つとして、誕生の瞬間に失われる「無邪気」の像の感性的な記憶について言及していた。これに対して今や「メトーデ」においてはペスタロッチは、自我発達の第一段階の子ども、つまり墮落していない自然人の根源的な好意と、その段階においてのみ彼に許された「神の最初の創造」としての世界の表象を、人為的な手段によって永続化しようとする。

だがそれが可能になるためには、まず第一に、「私の精神と私の感情の発達手段の隙間ない段階」の技術的手段の系列が母親に与えられなければならない。そして第二に、「メトーデ」に完璧にしたがう「母」がいなければならない。

そのような技術的な手段としての「メトーデ」の具体化が、いまだ完成していないという意味で虚構でしかないとすれば、「メトーデ」に完璧にしたがう母もまた虚構である。

だがもし、この二つの虚構さえ手にはいれば、子どもは完成へと導かれる。そして一人一人の子どもが完成へと導かれることによって、人類の全体が完成へと

導かれる。なぜならば、ペスタロッチは一人だが、「メトーデ」は無数だからである。もし実際に母への手引き書が書かれ、印刷され、普及されたならば、彼のまいた種は世界じゅうにおいて、実を結ぶ。

三

シュタンツにおいてペスタロッチが、子どもたちの出自生活世界と、孤児院の生活をとおして経験される彼自身の世界とを対置させ、それによって子どもたちに対して、選択をせまったとすれば、今や、母親が、墮落と我欲に無限に開かれつつある世界に対して、神の世界を対置し、それをこそ真理の世界として子どもに提示する。

だが母親が、ペスタロッチの代理として子どもたちに対してそのようなことをすることができるのであれば、それは、彼女に対してペスタロッチの「メトーデ」が、「私の方法」が与えられているからに他ならない。もし子どもが、自我覚醒の危機の時代をくぐり抜けて、神によって与えられた最初の愛と信頼と感謝の芽を損なわず、むしろそれを内的自然へと発展させるとともに、世界を真理の世界であるとともに神の世界でもあるものとして認識するとすれば、それは、その母がペスタロッチの「メトーデ」を用いている限りにおいてであり、言い換えれば、その母がペスタロッチの母、「私の母」である限りにおいてである。

私の方法によって、子どもは永く母の子である。私の方法によって子どもは永く神の子である。・・・私の母は健康な子どもは捨ておいて、病気の子どもに付き添い、惨めな子どものためには二倍も心を配る。彼女が母である以上、彼女が子どもにとって神の代理者である以上、彼女はそうしなければならない (XIII-353[8-218]強調原著者)。

これによって、ペスタロッチは母の母になる。シュタンツにおいては、彼は、現実にそこにいる何十人かの子どもたちにとっての母であるしかなかった。今や、彼の「メトーデ」が、母を「母」にするのである。子どもが「母」の子であり、神の子であるとすれば、それは、彼の「メトーデ」を通じてなのである。母親が「メトーデ」を用いて、神の仕事を完成するとすれば、ペスタロッチは「メトーデ」を通じて、そして「メトーデ」を用いるすべての母親を媒体として、その無数の子どもたちに対して、神の仕事を完成する。したがって、ペスタロッチが「メトーデ」を通じて母に奉仕することは、神に奉仕することであるのだ。

母よ、私があなただを愛するとき、私は神を愛する。母と従順、神と義務とは、私にとってまったく同じものである。・・・そのとき私は、もはやただ自分

のために生きているのではない (XIII-354[8-219])。

彼ははもはや、ただ自分のために生きているのではない。「母に似た一つの感情が私を包む。人間は私の兄弟であり、私の愛は全人類を包む」(XIII-353[8-218])。彼は彼自身のうちに「永遠者を認識する」(XIII-354[8-220])。「メトーデ」を通じてペスタロッチは彼自身、人類の救済者となる。ペスタロッチ自身、神になる。

四

だがこの自負は、いまだ達成されない虚構にもとづいた自負である。なぜならば彼の「メトーデ」を伝えるはずの「母の書」も「綴り字本」もまだ実在していないからである。

「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」という、実にこのタイトルからして誤解を招きやすい、とコラーは指摘する (Koller1990,122)。タイトルから連想されるのは小説の主人公であったゲルトルートが実際に子どもを教える具体的な方法について書かれた本である。もちろん、これは実際の内容とは違っている。これについてはしかし、「リーンハルトとゲルトルート」の作者であることを強調しようとする出版社の意向が働いていたことが知られている。だが誤解を誘うのは、メインタイトルだけではない。サブタイトルもまた同じように曖昧さをはらむ。「子どもを自ら教えようとする母親のための手引き書」という。これについてはペスタロッチ自身、後になって「子どもを自ら教えようとする母親のための手引き書を与えようとする私の試みのための序説」(XVI-113, 強調原著者)とでもいうべきものだったと述べている。

「まだ書かれていない本への示唆の身ぶりが、本全体に特有の揺れとともに貫いている。つまり、暫定性の告白と最高度の目的の追求との間の揺れに」(Koller1990,122)。すでにその冒頭の言葉が、ここにおいて何かがおこることを示唆して特徴的である。つまり、「ブルクドルフ、一八〇一年の新しい日に」という。先の断片では、ペスタロッチは、この日付についてこうコメントしている。「私は、この理念の最初の出版を世紀の日に始めた」(XVI-113)と。これに対してコラーはこうコメントする。ペスタロッチはこのカレンダー的な演出によって、単に教育的著作を開始しただけではなく、世紀全体を開始したのだ、と。

「ゲルトルート」(XIII-15[7-22])についての述べていることとしてコラーが引用しているのは、一八〇二年から一八〇四年に成立したとされる「ゲルトルート」の改訂のための断片である。そこにおいてペスタロッチは、「ゲルトルート」は、「これらの本の基礎になっている主要概念の心理学的成立について照明をあてようとする諸事実の集成」(XVI-113)にほかならなかつたと述べる。

だが、それではその改訂版においてペスタロッチは、「序説」ではなく、実際に「手引き書」を提示しようとするのかということ、そうではない。改訂版でも再び「基礎概念の成立の過程」について焦点をあてたい、という。

しかしながら、結局ペスタロッチ自身の手によっては「母の書」が書かれなかったというのは、偶然なのだろうか。

この問題に関連して示唆的と思われるのは、「ゲルトルート」においてペスタロッチが、言語こそ人類の到達した術の総体であるといい、言語を通じてこそ子どもは真理へと導かれるとしているにもかかわらず、そこにはまた、ほとんどその基本思想を解体しかねないような「言語」に対する疑念もまた、語られていることである。

友よ！・・・そもそも言葉とは何だろう？ 人類の最も崇高な特性が産んだこの永遠の空無、そしてまたこの永遠の空無に備わる崇高な力——それが人間の言葉というものなのだが——この人間の言葉の中に、私は、私の精神を虜にして苦しめるひどい束縛の烙印を見る。私はその中に、わが人類の失われた無邪気の像を見るが、同時にまた私はその中に羞恥の像をも見る・・・
(XII- [8-195]強調原著者)。

「ゲルトルート」には、抽象的なおしゃべりに対する非難があふれている。だがそれらの非難において問題だったのは、言語が直観から概念へという「精神の根源的な発達」の歩みから逸脱する限りにおいてだったとすれば、ここで彼が述べているのは、言葉そのものの両義的な性格である。つまり、言語の表象機能が「自然の歩み」にそって発達していくことそのものに必然的にともなう喪失が、すなわち、そのような発展によって失われていく「無邪気」の像が示唆される。そしてこのとき、永遠の空無を崇高な力として機能させ、羞恥の像から再び救済の力を生じさせることができるものであるとすれば、それは、「自分を高尚にしようとする内面の意志」である、という。

ところが、「私の精神と私の感情の発達手段の隙間ない段階」が可能であるとすればそれは、言語が一方で事物を透明に移す記号として作用するとともに、同時に他方では神の世界の啓示の記号でもありえることが前提となっていた。このような言語の二重の機能に疑義が差し挟まれるとすれば、それによってペスタロッチの「メトーデ」構想そのものが破壊的な作用を被ることになる。

「ゲルトルート」においてはまだ、言語を通じての道徳的陶冶と精神的陶冶との同時性は、「母」という存在によって可能になるとされていた。神の最初の創造としての「無邪気の像」の喪失は、言語が母親の声によって語られることによ

て、補われうることが想定されていた。しかしながら、「ゲルトルート」において萌芽的に見いだされる言語の両義性は、その後、ますます大きな亀裂としてペスタロッチに意識されるようになっていく。そしてそのことが一つの重要な原因になってと推測しているのだが、ペスタロッチは、いったんは完成間近だと宣言したはずの「メトーデ」の際限もない修正へと導かれていく。

だがしかし、ペスタロッチにとって問題だったのは、完成への陶冶を実際に実現することだったのだろうか。あるいはそれを実現可能なものとして提示することだったのだろうか。

注

- 1 この問いは、「メトーデ」構想に即して言えば、言語教授の諸段階の系列が、厳密に言語の系統発生に即しているからであるとして答えることができる。ペスタロッチの示す言語の系統発生によれば、象形文字から表音文字への変化こそが、言語の進歩史の重要な画期を形成するのであり、言語教授における表音文字の偏重は、このような言語の系統発生によって根拠づけられる。なおこれについて詳しくは補論第四項を参照のこと。
- 2 例えば、子どもの発達について語りながら、そこには次のような文が挿入されることに注意せよ。「人類の発展は感覚的な要求の満足に対する強く激しい欲望から出発する」(XIII-343[8-207])。そしてこれに続いてペスタロッチは、母の乳房によって静められる子どもの欲望について語るのである。
- 3 したがって、本論第四章第二節第四項において指摘したように、「エミール」においては真理への教育と道徳性への教育とが、継起的な関係として進行する。「メトーデ」においては、それらの両者は「隙間ない連続的過程」として構成される。

結語

ペスタロッチの諸著作についてはこれまで、しばしばその矛盾にみちた性格が指摘されてきた。ときにその矛盾がもたらす困惑は、例えば、思想史的な背景という補助線を引いたり (Delekat1928)、あるいは「瞑想」によって補うことこそがふさわしいテキストとされてきた(Schurr1987)。

確かにある一つの思想史的な傾向にペスタロッチの業績を帰属させようとする試みは挫折を運命づけられている(伊藤1997)。彼はときに無節操なまでにさまざまな思想傾向を、今日から見ると矛盾する思想傾向を、彼の主張を根拠づけるために援用することをためらわないからである。

だが本論がここまで明らかにしてきたことは、ペスタロッチの諸業績は、少なくともその「企図」に注目する限り、矛盾するどころか、きわめて一貫しているという事実である。

祖国チューリヒの「奢侈」の問題に、あるいはまたフランス革命とそのスイスへの余波としての暴動という歴史的社会的現実にはペスタロッチは、たえず「没落」の予感を感じとってきた。かつての秩序は失われていく。「メトデー」にいたる彼の軌跡は、一貫して、没落の危機からの救済策を提示しようとする企図によって貫かれている。その企図の一貫性に関しては、ペスタロッチは、最初の二論文で自然的状態から社会的状態への没落史として人類史を語り、その後の諸著作をとおして、さまざまなその「治療薬」を提示した彼の先駆者、ルソー以上に徹底していた。

市民教育の道にしる、道徳的個人の形成の道にしる、ルソーは結局その実現の諸条件にまでたどろうとはしなかった。ルソーが、理想の提示で留まったのに対して、ペスタロッチは、もしルソーが提案したことを実際に移そうとすればどのような帰結にいたるか、それを徹底的に考え抜いた。「探究」における、自然的、社会的、道徳的の三状態の錯綜からなる人間学はいわばその苦闘の帰結であると見ることができる。現実の社会的状態の直中に社会契約にもとづく国家を出現させようとするならば、それは、個人に、「死の跳躍」を遂げさせることに期待するしかない。

不確実な道徳的高貴化に、救済を委ねることはできない。完成への道は技術化されなければならない。人間は人為の術によってのみ、人間になる。

「メトデー」においてペスタロッチは「真理」へと隙間なく連続的に導く言語陶冶のプログラムと、最初の世界の聖なる印象を保持する道徳陶冶という、二つの相補的な教授課程によって、完成への道筋を提示しえたと自負する。

しかしながら、「ゲルトルート」に見られる、暫定性の告白と最高度の目的との間の揺れ (Koller1990,122)は、次のような問いかけを誘発する。いったいペス

タロッチにとって問題だったのは、救済を実現することだったのだろうか。それとも救済を可能なものとして提示することだったのだろうか。判定は後者に傾く。そしてこのとき、その選択は、救済者としての彼の自己のアイデンティティへのこだわりを示すものとして捉えることができるだろう。つまり重要なのは、実際に救済することではなく、救済者である自己を提示することなのである、と。ちょうど、ルソーが「孤独」という彼の選択が彼自身の自己へのとらわれの帰結であることが見抜けなかったように、ペスタロッチもまたそこにおいて、自己のアイデンティティへの固執の罠に陥っていく。

結果として際限もない「メトデー」の修正の諸テキストにおいてペスタロッチは、後世の教育学者のための引用の宝庫を提供する（Osterwalder 1996a, 468 ff. 他）。教育による救済を可能なものとして提示しようとする試みは、まさに、実現不可能であるがだがしかし実現することが希求される、そのような諸スローガンを多く生み出していく。いわく「頭と心と手」の調和、「生活は陶冶する」などなど。

ペスタロッチの教授学は、それが、自己愛の人間学という人間学的問題構成の技術化として成立したことにおいて、近代教育学の範型としての意味をもつ。ドイツの精神科学的教育学はそれゆえにこそ、彼の教育学に陶冶という理念の神々しさを与え、他方、エルカースは「探究」の自己愛の人間学には保持されていた完成の不確実さが、技術化の過程で見失われていく事実を暴く。

今日近代教育学問題として議論されていることは、その意味でいずれも、自己愛の人間学を前提にしたうえでの、その教育学化をめぐる議論であると見ることができるだろう。

だが、新しい人間像の提示によって、自己愛の人間学に新しい輝きを付け加えることこそが問題であるとは思えない。とはいえ、そのような教育学的理念の絶対化の試みにいらだって、その不可能性をいいたてることが重要であるとも思えない。

重要なのは、教育学の脱構築や再構築といった、一回的な英雄的身ぶりによっては解決することのできない、広範な問題の根を認識することであると思われる。つまり、人間学的問題設定という問題を。近代教育学問題を論じる際に、しばしば陥る教育学のアイデンティティ問題という議論の不毛さは、一方で問題を広範な歴史的社会的コンテクストの中に位置づけるとともに、他方では、自己愛の問題構成を原理的に問うことよりもむしろ、具体的な現実にもくして調整を計ることによって回避される必要がある。

ペスタロッチ研究史においてこれまで、「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」の言語陶冶論は困惑の種だった。文法教授と事物教授（地理・歴史などの教科教授）との奇妙な混合。子どもの最初の読本としての辞書の礼賛。さらに言語教授の初歩を、無意味なアルファベット文字の読み聞かせから開始せよという主張。今日から考えると常識的にいっても意味をなさないこれらの諸契機に対しては、シュプラランガー以来、それをペスタロッチのちょっとした間違いとして片づけることが一般的であるように思える（Spranger 1959, 52[1962, 66]¹）。

その結果、ペスタロッチの言語陶冶論の解読にあたっては、「ゲルトルート」だけではなく、彼の思想全体を、とりわけ後期におけるその思想変容を考慮して解読することの重要性が、繰り返し主張され（Spranger 1959, 52ff.[1962, 66ff.]; Klafki 1959, 53ff.; Roeder 1970, 94ff.; Potschka 1984, 9ff.）、他方、「ゲルトルート」のメトデー構想の研究に際しては、道徳・宗教教育領域の記述が、あるいはもし知的教育領域を取り上げる倍であれば、数・形の教授がメトデーの原理に即したものであるものとして注目されてきた²。

それにもかかわらず、本論であえて「ゲルトルート」の言語陶冶論を取り上げて、それをおしてメトデーの企ての意味を解読しようとするならば、それは、フーコーによる「表象」の時代の言語と言語学についての分析に、その着想についての示唆を負うところが大きい（Foucault 1966[1974]³）。

フーコーの分析をおして私は、これまでしばしば、ペスタロッチの固有の思想とは非本来的なものとして、彼のメトデー構想の解読から排除されてきた上記の諸契機を、「表象」の時代に固有の言語学に関連づけて、統合的に捉える視点を与えられた⁴。また、彼の示唆をえて私は、成立時期は「ゲルトルート」より以前であるにもかかわらず、内容的にはその一面性を乗り越える深遠な思想をすでにものしていたとしてこれまでしばしば引用されてきた「文化の基礎としての言語」（以下「文化」と略記）を、「ゲルトルート」の言語陶冶論の形成途上にあるものとして位置づけることができた⁵。

結論的にいえば、メトデーは、真理を保証していた表象と言語との関係が揺らぎを見せ始めていた時代にあつて、「表象」の論理に忠実な「言語」をあえて陶冶の媒体として選択することで、民衆を「真理」に繋ぎとめようとする試みとして解読できるのではないかと考えている。この作業仮説にもとづいて、メトデーの試みを提示することが以下の課題である。

著作としては、「文化」（一七九九年成立）と、「ゲルトルート」（一八〇一年刊）、「人間における聴覚の意義」（一八〇七年刊、以下「聴覚」と略記）の

三作を分析対象とする。以下においては「文化」における、言語を媒体とする陶冶という構想の登場から、「ゲルトルート」におけるその実現過程へ、さらにそこからそのような構想に基本的な修正の加えられる「聴覚」までの、ペスタロッチの思考の歩みをたどる。ただし「ゲルトルート」については、そのテキスト全体を対象とするのではなく、言語教授とそれに関連する限りでの数と形の教授と道徳陶冶論に考察を限定した。

言語を媒体とする陶冶という、これまでのペスタロッチの思想界とはまったく違った思想が、突然に浮上したのは、「文化」における次の箇所においてである。すなわち、この目的（道徳的高貴化）のために

人間に必要な見解とは、彼が自覚しているところの、あらゆる事物の真理にほかならない。だがこの真理とは何か。より高い存在にとっての真理は、私たちは知らない。人間にとっては、彼がその自然のおかげで、自分のために、また人類のために言葉にもたらし必要のあるすべてが真理である。したがって、もしあなたが、人類のために真理を求めるのであれば、話すことを教えよ。・・・そうすれば、私は人類に対して自然が私に対してなしたのと同じことをすることになるだろう（XIII-53f.）。

社会的状態における人間を道徳的高貴化へと導くにはどのようにすればいいのか。「探究」以来の課題であったこの問いに対して、ペスタロッチはここで、そのために必要なのは、「あらゆる事物についての真理」であり、真理とはすなわち、言語である、という。私は言語を通じて真理に到達した。したがって、民衆に話すことを教えよ。それによって私は民衆を真理へと導くことになるだろう、と。

だが「探究」から「野蛮と文化について」（一七九七年頃成立）へと、道徳的高貴化の方法と可能性を探ってきたペスタロッチが、なぜ「文化」において突然、真理を教育の目的として掲げたのか。そしてこのときなぜ、言語なのか。つまり、言語をとおして、いったいどのようにして人は、真理へと導かれるのだろうか。

二

「文化」において言語と人類の関係について彼は、次のように述べる。

言語は、わが人類がこの世のあらゆる事物の自然から自ら作り出す、表象様式についての私自身の証言である。それは自然と私が一般に結びついているという私のなかにある意識に対して、自然がもたらす印象の一般的な反映で

ある。(XIII-54 強調引用者)。

言葉の全体は、その由来によっても、その構造によっても、自然と恣意的な関係にはなく、わが人類に固有の、あらゆる事物の直観様式とも、いわんや、あらゆる事物と私の自然との間にある欲求とも、恣意的に関係しているのでははない(XIII-54 強調引用者)。

自然は自然の前にある像から言語を抽象した・・・(XIII-54)。

あるいはまた、ペスタロッチは、別の箇所では、「言語がそこから生じたところの原像や原関係」(XIII-42)との間の必然的な一致について語っている。

ここにおいて言語は、次の二重の機能をもつものとしてとらえられているといえるだろう。つまり、言語は一方では、人類が自然の事物の像から表象を作り出す、人類に固有の表象様式であると同時に、他方では、自然のもたらす印象の一般的な反映であり、事物の「原像や原関係」の模像である、として。

だが、それだけではなくペスタロッチはここで、「自然と私とが一般的に結びついているという意識」について、また言語の全体が、その由来からいっても構造からいっても、「私と自然との間にある一般的欲求」と必然的に関連していることについても、語っている。つまり、言語が生じてきたのは、基本的には、私のなかに自然と結びつきたいという欲求があったからで、その欲求があったからで、その欲求を表現するために「恣意的記号」(XIII-42)としての言語が作られたのであり、また言語は構造的にも、私と自然とが一般的に結びついているという意識を反映しているのだ、という。

そしてこのとき、陶冶の手段としての言語は、これらの言語の二重の機能、つまり、表象様式としてのそれと、「自然の原像や原関係」の反映ないし模造としてのそれに対応して、次の二つの方向で正当化され、基礎づけられる。

まず第一に、言語を教えることは、言語という手段を使って表象様式を教えることである。つまり、どのようにして諸表象を分類整理し、細分化して表現するのか、その方法を教えること。彼は、「文化」において、この表象様式の系列秩序を、「人間精神の根源的で本能的な発展」(42)として述べている。「文化」ではまだ彼は、この発展過程を、「ゲルトルート」におけるように「曖昧な直観から明晰な概念へ」という定式化として語っているわけではないが、かわりに、「私のさまよう想像力が私のなかに息づかせているあらゆる印象」や「暗い想像力」の混乱に私たちの注意を促す一方で、そのような私の「自然の制御」そのものが「私に呼びかけて」、包括的で一般的な概念の源泉である「表象の内的秩序」を求めさせるのだ、と述べる。このとき「純粹で、いかなる欺瞞も副次的な概念

もなしの、一般的概念の不変の基礎」(XIII-42)とされるのが言語である。

さらに第二に、言語を教えることは、言語をとおして、言語が抽象されてきたところの自然の原像や原関係を再び人々に意識化させることである。とはいえ、このような、言語と原像との一致だけが、言語を、人間の精神発達の基礎にすえる理由ではない。言語が陶冶や媒体として重要なのは、言語をとおして初めて私たちは、事物を孤立したものとしてではなく、相互の関連のなかに位置づけることができるからでもある(XIII-42)。

たとえ、どんな賢い人であれ、どんな文明化された社会であれ、一人の人間、一つの社会の視点だけを取り上げるとすれば、「私は、言語によって法外なほどに私の目の前に置かれている善悪の認識の木から、個々の果実を鋤だすことになり、私自身を毒してしまうことになる」。言語それ自体を「その拡張においても、その単純さにおいても、文化の基礎手段とすること」。そうすれば私たちは、「人間の精神発達」の成果全体の恩恵を被ることになる(XIII-54)。

重要なのは、言語をその「全範囲において」陶冶の媒体として利用すること。したがって、「辞書が子どもの最初の読本である」(XIII-40)。

ペスタロッチが「文化」の執筆当時、どのような影響経路をとおして、このような言語観を獲得したのか。これについては、今後、彼の読書メモや手紙類の調査が必要だろう。だが、ここに示された彼の言語観は明らかに、一八世紀当時の、「表象」の時代に固有の言語学の言語観の特徴を示している。

ペスタロッチにおいては言語が、表象の系列秩序の様式であるとともに、表象された事物についての特性記述として、事物の原像の貯蔵庫でもある、という二重の機能として捉えられていることにおいて。そしてそのような二重の機能をとおして、言語が世界の事物に対していわば透明なものとして、つまり世界の事物の全体的関連を、言語記号の組み合わせのなかにあまりなく模像として捉えられている限りにおいて。さらに最後に、アルファベット順に秩序化された辞書に、彼がそのような世界の模像を見る限りにおいて³。

三

「ゲルトルート」のメトーデは、このような「文化」における、言語を媒介とする陶冶の構想の延長上に捉えることができる。次の引用文はそのことを端的に示している。

言語は、一つの人為の術だ。・・・人類が到達したあらゆる術の総体だ。言語は本来の意味において自然の全体が人類に刻印した印象を再現するものだ。だから私は言語を利用し、発音される言語の音を導きの糸にしなが、これらの音が人類に生み出し与えた印象とまさに同じ印象を、児童のなかに生み

出そうとするのだ (XIII-279[8-134f.])。

言語は、人類の到達した「術」の総体であり、長年にわたって自然が人類に刻印してきた印象の全体である。だから私は、言語をとおして児童に、その技術と印象の全体を教えようとするのだ、という。ここには「文化」において曲がりくねった思考過程をとおして明らかにされた陶冶構想が、端的に表現されている。

「ゲルトルート」においてペスタロッチが、数・形・語教授を提示するその提示の仕方は、きわめて周到である。彼はそれを三段階的に提示している。まず最初、語と形と数の教授の概略的内容を述べた後、やや唐突に「直観をあらゆる認識の絶対の基礎と認める」というテーゼを導入し、その後再び今度は、「曖昧な直観から明晰な概念へ」という精神発達の秩序に厳密に合致させる形で、教授課程の全体の構成を示す。つまり、母親による直観教授の段階から、固有の教授の段階にいたるまでの段階的発展として。そしてさらに、最後に、この段階的な教授課程の系列にオーバーラップさせるようにして、人類における言語の系統発生史の歴史を語り、教授課程の発展系列が、言語の系統発生史にそったものであり、したがって人類の「自然の歩み」にもそったものであることを示唆する。

「曖昧な直観から明晰な概念」にいたる教授課程の内容は、およそ、以下のよう
に再構成することができる。

第一段階は、曖昧な直観から明確な直観へと導く段階である。この段階の課題は、対象を、他のものと区別される統一体として識別し、それに命名することができるようにすることである。つまり、対象の数と形と名前についての直観的意識を形成すること。したがってこの段階では、数と形と語の三つの教授の基礎段階が共働する。なおこの段階は、生誕直後に開始される教授段階であって、母親自身が主たる教育者である。そして、どんな無教育は母親でも教授の任務を果たせるようにするための補助として、綴り字本と母の書が構想される。

まず最初は、子どもの音声器官＝聴覚の訓練から教授は開始される。ごく幼い頃から、子どもがまだはなせないうちからすでに母親は、アルファベット文字の言語音を、全範囲にわたって反復して読み聞かせなければならない。母音から初めて、その前後に子音を一つずつ漸次増やしていった、最終的には単語に到達する、という順序で。反復して読み聞かせることで、その聴覚的印象を刻みつける。そして子どもが話せるようになったら今度はそれを模倣させ、さらに今度は、カードを使って綴り文字の形と発音を一致させ、読み方教授に入る前に、十分に綴りの発音に習熟させておく。

他方、これと平行して、形と数と名前についての訓練のために、視覚的な対象が、母の書を使って子どもに提示される。母の書は、いわば、後の知識の基礎となる、この世界のなかで最も基本的な対象についての、絵と名前とその性質につ

いての名称集のようなもので、母親はこれを使ったり、実際の事物を使ったりして、子どもに対象を提示し、命名する。

続く第二段階は、明確な直観から明確な概念へと導く段階である。ここで初めて本格的な教授が開始される。第二段階の課題は、対象の諸特徴を意識して命名することができるようにすることである。これは一つには、形容詞の使い方の訓練と事物の特性についての知識の教授とを、結びつけることによって行われる。具体的には辞書を使ってアルファベット順に、名詞と形容詞とを結びつける訓練をする。例えば、「ウナギ (Aal)」という名詞に対しては、ぬるぬるした、蛇状の、皮膜質の、といった形容詞が結びつけられ、逆に「丸い」といった形容詞には、球、帽子、月、太陽といった名詞が結びつけられる。この訓練がすすむと今度は、辞書の諸項目を、地理、歴史、自然論、自然史、それに人間の三状態（動物学的、社会的、道徳的）を合わせた七項目にわけ、さらにそれを四〇項目づつに小区分して、これらすべての系列の名称を暗記させ、その内容に通曉させるとともに、アルファベット順にならんでいる名称を内容に応じて区分させることで、分類法を練習させる。

第三段階は、明確な概念から明瞭な概念へと導く段階であり、ここでの課題は、対象の諸性質や、対象間の関係、またその時間的空間的な変化を、言語で明瞭に叙述できるようにすることである。これは、動詞の使い方の練習、分離動詞の練習、助詞、助動詞、副詞、活用の変化、時制の変化などの文法訓練として行われる。例えば、私は・・・だろう、私は維持するだろう、私は健康を維持するだろう、というように漸次複雑な文章に習熟させることで、より自由に諸表象を表現する訓練をする一方、同時に他方では、これらの文法訓練によって獲得した表現力を、例えば次のような形で、感覚的な対象に対する記述の実例と結びつける。つまり、「鐘は下の方が開き、幅が広く、丸く、普通は自由に動けるようにぶら下がった鉢状のものだ。それは上の方が次第に狭くなって行って・・・」(XIII-277[8-132])などのように。

そして最終段階が、明確な概念から明瞭な概念へ到達する段階である。この段階において児童は、単に叙述するだけでなく、定義することができるようになる。この定義こそが、明晰な概念の最も単純で純粋な表現であり、この段階で児童は、ここまでの段階で学んできた対象に関する表現技術の一切を統合する。具体的に行われるのは、動詞を定義する訓練である。例えば、歩くとは、一步一步前進することである、とか、立つとは、身体を垂直にして両足で支えていることだ、とか。そしてその集大成としてペスタロッチは、彼自身がその生涯において気付いた重要な考え方を集めた集録を、いわば子どもたちへの「遺産」として残したい、と述べる。それによって「人間のあらゆる行為を示す言葉に、真理と正しい直観と純粋な感情を結びつける」(XIII-278[8-132])のために。

四

このような段階的な教授の配列秩序は、また、言語の系統発生の歩みに従うものでもある。

自然はわが人類を完全な言語の術にまで高めるのに幾千年を要した。ところが、私たちは自然が幾千年を要したこの術を今や数カ月で学ぶのだ。しかし私たちはやはり、自然が人類とともに歩んだと同じ道を歩まなければならないのであって、それ以外のことをしてはならない (XIII-318[8-175])。

人類は長い間、身ぶりによる視覚的言語と、生物の音の模倣の段階に留まっていたのだが、人為的な一連の音(言語音)が成立して、話すことが可能になった。さらに、象形文字が生まれ、それによって一個の対象に一個の名前が与えられた。だが、意味と文字の形象とが結びついている象形文字の段階では、それ以上の概念的-一般化が不可能であったのに対して、表音文字(アルファベット文字)によって、言語は、さまざまな対象の最も著しい特徴を看取してそれらに命名し、さまざまな特性に命名し、さらにまた対象の動作や力の相違にも命名することが可能になった。そしてそのまですと後になって、個々の語を多義的に使用する術が発達し、単数と複数、形の大小や数量的性質、時間・空間の相違によって生じる対象の変化などをも、同一の単語の格変化や組み合わせの変化によって、明確に表現する術が発展していった。

およそこのように捉えられた言語発生史が、曖昧な直観から明晰な概念へという、個人の認識の発達の秩序に厳密に一致するものであることは明らかだろう。だが、言語の系統発生と個体発生的一致というのは、ペスタロッチにおいてというよりも、当時の言語学一般に見られるものであり、その際、言語の系統発生史は、実際の具体的な歴史的事実の集積であるというよりもむしろ、直観から概念へという認識の論理的発生順序がそのまま、野蛮人から文明人へという疑似歴史的過程に投影された、と考えた方がいい。

同時にまた、メトーデの言語教授の諸段階が、このとき、このような言語発生史の秩序に厳密に対応するように構成されていることもまた、明らかだろう。このような対応関係を考慮するとき、なぜペスタロッチが言語教授の初歩点を求めて、あれほどにアルファベット文字の分解に固執したのかも理解可能となる。すでに見てきたように、彼の理解する言語技術の発達史において決定的なのは、音声的にいえば、生物や無生物の単なる音響から一連の人為的な音(言語音)への変化であり、さらに文字の発展からいえば、表音文字の成立である。単に一個のモノに一個の名前を与える固有名の段階にとどまらず、あらゆる対象のあらゆる

状況を表現する技術へと言語が発展したとすれば、それは、表音文字の発展によってなのである。母音を基本に、それに徐々に子音を付け加えていくという独特の音声力の訓練に彼が固執するとすれば、それは、語根としての母音を軸に、それに子音を加えた基本綴りへ、さらに単語へという、論理的に再構成された言語発達の論理的秩序に、彼が厳密に従おうとしたからなのだ。

さてこうして、直観教授に始まって命名から記述へ、そしてさらに定義の訓練へと導かれた子どもは、この段階で教授の最終段階に達したことになる。「曖昧な直観から明晰な概念」への進歩行進は、ここで一応の終結を見る。その子は、文法的な結合法を駆使して、自由に事物についての表象を記述することができるとともに、名称集と定義集成の「名称」を暗記することをおして、世界の事象について基本的な知をすべてわが物としているはずである。彼は、「対象のあらゆる偶然的な性質」を、対象の本質と内的真理とに結びつけ、「全自然を開いた本を読むように読む力を発展させるだろう」(XIII-325[8-187])。放任された子どもが、日々「誤謬から誤謬へ」とさまようのとは対照的に、彼は、「日々真理から真理へと向上する。……存在するすべての事物、あるいは少なくとも児童が 生きている経験世界は、彼の内面力の純粹性と包括性に結びつき、そうである限り彼の理解の背景には何の過ちもない。過ちの最初の根源は、彼の理解の本質の中からも彼自身の中からも取り除かれている。……物に動じないことは、今までは不遇な老人の凶々しさとしてのみ見られがちだが、このような指導によればそれは純粹な児童の特権になるだろう」(XIII-325[8-187]強調引用者)。

五

「ゲルトルート」は、「言葉の馬鹿者」や「抽象的なおしゃべり」、眠れる精神の力に言葉を接ぎ木された「夢想家」、「私たちの一面的な口舌使い」など、言葉の退廃とおしゃべりについての激烈な非難にあふれている。ペスタロッチにとって彼の時代は、「飽くことのないおしゃべり生活」の時代と映っていたのである。

「私は全生涯を通じて、ありとあらゆる……口舌の輩を見たり聞いたりした」(328[9-152]強調原著者)。民衆教育についての知ったか振りのおしゃべり、人為的な法律についてのおしゃべり、そしてとりわけこの四半世紀の間に頂点に達した、革命的過激主義の孤立した真理観や権利についての論争とおしゃべり。彼はこのような時代の、つきることのない「人々の意見についての論争」やおしゃべりに対して、メトーデを、「真理」についての教説として対置し、それを、諸意見や諸論争の「外」にあるものとして提示する。

私はこの方法によって何の真理をも、また何の誤謬をも教えない。この方法

は、議論の余地のない事実を一步も越えていない。それは人々の間で論争されているような意見には絶対にふれない。それはもろもろの真理に関する教説ではない。それは唯一の真理についての教説なのだ(3XIII-28[8-190] 強調原著者)。

すでに「文化」において彼が、教授の目的は人々を「真理」へと導くことである、と述べていたとすれば、今や私たちは、なぜ彼がとりわけ「真理」を教育の目的として掲げなければならなかったのか、その理由をより正確に推測できるのではないか。つまり彼は、もろもろの真理と誤謬の支配する時代に対して「真理」を対置し、メトーデによって子どもを「真理」へと繋ぎとめようとしたのだ、と。

私はそのような「真理」の体現された姿を、ペスタロッチの語る、メトーデによって導かれた子ども像の中に見出すことができる。その子の内面世界は、「包括的」かつ「純粹」に、「存在するあらゆる事物」、少なくとも彼の生きている「経験世界」を曇りなく透明に写し出すことになるだろう。そこには、いかなる主観的な意見や恣意的な見解も入り込む隙間はない。そのような誤謬が介入する余地は、世界の事物を透明に写し出す言語を習得することによって、すでにあらかじめその根源において排除されているからである。彼の特性は、「物に動じないこと」である。メトーデによって導かれるとき、この特性は、今日しばしば考えられるように「年配の人の凶々しさ」であるどころか、「純粹な児童の特権」になるだろう。

このようにペスタロッチの思考の道筋をたどるとき、なぜ彼が陶冶の媒体として言語に執着したのかも、明らかになる。つまり言語は彼にとって、それが、事物を透明に写し出す媒体として機能している限り、つまりそれが表象様式であると同時に現実の事物の模像の貯蔵庫である限りにおいて、さらにいえば、それが「表象」の論理に忠実な言語である限りにおいて、陶冶価値のあるものと映ったのだろう。

「文化」において言語は、世界の事物の模像の貯蔵庫としての機能と表象様式としての機能と、二重の機能において捉えられたとすれば、「ゲルトルート」においてペスタロッチは言語教授の課程を、この二つの言語機能に対応させて、単語と命名の教授の系列と、形容詞や動詞、活用や時制などの文法的な訓練をとおして事物の像をより正確に写し取り表現することができるようにするための訓練系列の二系列として、展開する。しかもこのとき、この二系列の教授課程は、認識の発達という同一プロセスの二側面に対応するものとして、相互に密接に関連しあいながら進展するのでなければならない。

こうして、教授課程のそれぞれの段階で、彼は、文法訓練と名称の記憶訓練とを結びつける。そのような記憶訓練を、例えば、今日私たちが外国語の文法を練

習するときに用いる、文法習得の確認と記憶のための単なる練習問題のようなものとして考えてはならないだろう。彼は、そのような実例をとおして、世界のあらゆる事物についての模像を提供することを考えていたのだ。

すでに母の書自体、「世の中の最も本質的な事物」、とくに「種や属としての事物の全系列」(264 [8-113])を含むものとして、構想されていた。さらに、単語教授の段階で彼が、地理、歴史等の七系列に分類された辞典項目を提示し、それを使って子どもたち自身の手で学問的な名称集を造らせるとすれば、これによって彼は、子どもたちに、まさに全世界の事物の表象を、系列化され体系的に分類されたものとして、提示しようとしているのだ。

だが、一切の恣意的な見解を排除して、世界の模像を提示する試みは、教授段階が上昇するにつれて、いっそう困難な課題を彼に課していくことになる。すでに単語教授の段階における七項目の系列区分自体、辞書の分析と「探究」における彼自身の人間についての分析との奇妙な混合物であったとすれば、彼の試みの困難を示すものとしてそれ以上に特徴的なのが、最終段階の定義の練習だろう。歩く、立つ、といった動作についての定義について記したあとで、彼は最後に動作についての定義の集大成として、「呼吸する」「富をなす」「表現する」の三つの例だけを、何の説明もなしにただあげている。しかも、そこにおいて彼が展開しているのは、これまでの実例においてそうであったように、事物についての表象や概念ではない。典型的なのは、「富をなす」という例だろう。それを定義して彼は、次のようにいう。つまり、富の起源は土地にある。ところが本来は平等であるはずの分割も、国家が恣意的な形で関与すれば、革命を引き起こすことになるだろう。したがって、革命の害毒を防ぐためには、土地を平等に分割するという本来の神の意志にたちかえるしかない、と。ここに語られているのは、まさに彼の経験であり、彼の経験に由来する彼自身の個人的見解である。人間のあらゆる行為と動作について、動詞を中心とする集大成を造るという試みは、あらゆる事物についての曇りない模像とはほど遠いところへと、彼を導いていったように思える。

六

メトデーの成立期はフーコーに依拠していえば、西欧的なエピステーメーの転換期、「表象」の時代から私たちの近代性を印づける時代への転換期にあたる。それはまさに、「曖昧な直観から明晰な概念」への表象秩序の連鎖のなかに、すべての知が宿るといふ、古典主義時代の諸学問の暗黙の前提が、揺らぎ始める時期であった。

この揺らぎの一断面を、フーコーは、観念学と批判哲学との共存として描いている。つまり、一方においては、起源にある印象から、論理学、算術、自然の学、

文法をへて経済学にいたるまでの認識の場のすべてを、表象の連鎖からなる「一つの誕生の物語」の内に取り戻そうとする観念学の試み、そしてこれに対して他方には、そのような表象によって捉えられる知の基礎、起源、限界を問題にするカントの批判哲学。カントにおいてはもはや事物は、表象を表象する、表象秩序の連鎖の中に収まるものではない。事物は一個の主観、一個の認識主体の個別的な努力に対して、部分的にしかその姿を表さないことになるだろう。主観的な意識によって捉えられた限定された客観的世界に対して、その背後には、事物自体の無限の世界が広がることになる。そしてこのカントのまなざしをとおすことによって、世界の全体がくもりなく表象の秩序に宿ると仮定し、そして実際にその中に、あらゆる認識を閉じ込めようとする「観念学」の努力は、一個の独断的な形而上学としてたち現れてくるのである（Foucault 1966[1974, 256f.]）。

観念学によってその終焉を画期づけられる「表象」の時代から、批判哲学の新しい認識論的地平によってその開始を印づけられる近代性の時代へ。この二つの知の時代の転換期にあって、ペスタロッチは、いわば後ろ向きを選択をする。つまり彼は、表象時代に固有の諸学の前提をなす、記号としての言語がもはや機能しなくなっていることを、彼の時代のおしゃべりへの嫌悪として日常感覚的なレベルで鋭く捉えながら、そのような事態を逆説的にも、記号としての言語とそれを前提とする言語学に固執することで乗り越えようとするのである。そしてこのとき、メトーデの試みは、すでにその基礎において揺らぎ始めていた表象論理にもとづく諸学の矛盾をも、ともに抱え込むことになる。実際、文法訓練と実例練習を結合させることによって、曖昧な直観から明晰な概念への連続的な教授課程を構成しようとする彼の膨大な努力は、あらゆる認識を、無限の表象の場を舞台とする「一つの誕生物語」の中に押し込めようとした「観念学」の、神話的努力を思わせる。

後世のペスタロッチ研究者は、つねにカント以降の時代に属する私たちの時代の自明の認識論的前提に引きつけて、メトーデを読んできた。メトーデにおける中断のない教授課程の系列秩序の「合自然性」とは、人間の認識発達にそくしているということなのか、それとも客観的な事物の自然の秩序にそくしているということなのか。あるいは、これと同じことなのだが、数・形・語の三要素は、カント的な意味での先験的な知識として捉えるべきなのか、それとも事物に属する要素として捉えるべきなのか。ナトルプ以降、ペスタロッチ研究者を長年悩ませてきたこれらの問いは、しかし、ペスタロッチが「ゲルトルート」においては、基本的に表象の論理にそって語っていること、つまり、人間の精神の根源的発達がそのまま、表象が表象を表象することによって成り立つ表象の連鎖の秩序であるとともに、その表象の連鎖の中にすべての事物に関する知が宿るということ、このことを前提にして彼が語っていることを見のがすときにのみ、成立する問い

なのである。

七

だが「ゲルトルート」には他方、言語を媒体とする真理への陶冶という、メトードの基本思想を解体しかねないような「言語」に対する疑念もまた、すでに語られている。例えば、次のような形で。

友よ！・・・そもそも言葉とは何だろう？ 人類の最も崇高な特性が産んだこの永遠の空無、そしてまたこの永遠の空無に備わる崇高な力——それが人間の言葉というものなのだが——この人間の言葉の中に、私は、私の精神を虜にして苦しめるひどい束縛の烙印を見る。私はその中に、わが人類の失われた無邪気の像を見るが、同時にまた私はその中に羞恥の像をも見る・・・
(XII- [8-195] 強調原著者)。

「ゲルトルート」には、抽象的なおしゃべりに対する非難があふれていることは、すでに見てきたとおりである。だがそれらの非難において問題だったのは、言語が直観から概念へという「精神の根源的な発達」の歩みから逸脱する限りにおいてだったとすれば、ここで彼が述べているのは、言葉そのものの両義的な性格である。つまり、言語の表象機能が「自然の歩み」にそって発達していくことそのものに必然的にともなう喪失が、すなわち、そのような発展によって失われていく「無邪気」の像が示唆される。そしてこのとき、永遠の空無を崇高な力として機能させ、羞恥の像から再び救済の力を生じさせることができるものであるとすれば、それは、「自分を高尚にしようとする内面の意志」である、という。

このような、言語の両義性と、言語陶冶と道徳陶冶の関連は、「ゲルトルート」の数年後に書かれた「聴覚」において主テーマとして展開されることになる。

言語に対する新しい意識は、「聴覚」において再び詳述される言語発達の歴史に端的に読みとることができる。動物的な音声力やその模倣ではなく、言語音こそが人間の言語の起源であること、象形文字ではなく表音文字によって初めて、一般的な概念化が可能になるのであり、ごく一部の秘境的な解読者ではなく一般民衆に開かれた文字言語の使用が可能になることが再度強調される。だがそれに加えて「聴覚」において特徴的なのは、ここにおいてはペスタロッチが、表音文字に固有の危険性にも私たちの注意を促していることである。

「文化」において彼は、「あらゆる事物と私の自然との間にある欲求」と言語との、必然的な関係について語っていた。言語が生み出されてきたとすれば、それは、人類の自然のなかに事物と結びつきたいという基本的な欲求があったからである、とされてきた。これに対して「聴覚」においてはペスタロッチは、言語

という「技術を所有するということそのことが、現在では、人類から次第に、技術そのものが生み出されてきた基本的な感情をたやすく消滅させているという事態」(XVI-325[10-140])をみのがしてはならない、という。しかも、このような事態を決定的にしたのは、表音文字である。なぜなら、表音文字は、象形文字においてはまだ維持されていた、「言語とそれによって表現される一切のものとの、外面的な形のうえでの関連を、考えうる限りにおいて引き離れた」(XVI-324[10-120])からである。こうして表音文字は、言語の起源においてはあったはずの、私自身の自然の欲求の感情からは「なおさら容易に、しかもなおさら激しく遠ざかっていく」(XVI-325[10-140])。

子どもが成長過程において言語を獲得する局面は、このとき、自然とのいきいきとした連関の感情を喪失する危険性のある危機的状況として捉えられる。この危機的状況を乗り越えるために重要なのは、「諸事物の表現とその起源との関連を、子どもの精神の中にいきいきと保ちつづけさせること」(XVI-325[10-141])である。だが、そのためには、事物の直観と概念を結びつけることだけでは、もはや十分ではない。言語という技術によって子どもと自然との間に入り込む裂け目は、むしろ「あなた(母親)の言語」と「あなたの愛」によって埋められるしかない(XVI-328[10-145])。

「ゲルトルート」において彼は、幼い子どもが対象を識別していく過程を、曖昧な直観から明確な直観への精神発達の過程として語っていたとすれば、「聴覚」においては彼は、この同じプロセスを、事物についての動物的な見解から人間的な見解へという、本来は道德教育を語る用語によって語る。子どもにとって世界の最初の印象は、動物的なものだ、という。その最初の印象においては、例えば、樹木はそれが生えている土地とは区別されず、全体として子どもに知覚される。このとき、樹木という対象を統一体として識別し、部分的に区別し、その変化の様相を識別すること、それは確かに感性的な経験の結果であるとはいえ、それが、真の意味で人間的な見解になりうるか、それとも動物的な見解が子どもにおいて固着してしまうか、それは「実にあなた(母親)が決定することなのだ」(XVI-328[10-144])。

八

動物的な見解から人間的な見解へ、として「聴覚」において述べられているこのプロセスは、「ゲルトルート」の道德教育論における、子どもの道德的感情の発達過程を想起させる。母子が本能的な絆によって結ばれている段階から、子どもが世界の最初の感性的な印象に触れ、それに幻惑されて自らの力を感じるときに生じる母子の絆の危機の段階へ。それは「聴覚」の議論に即していえば、前言語的段階から言語的段階へとして言い換えることができるだろう。さらにこの同じ過

程は、「基礎陶冶の理念の見解と経験」（一八〇七年刊、成立は一八〇四～一八〇五年）では、子どもを厚い毛布のように包んでいた「聖なる闇」が徐々にあかるくなっていく過程として描かれる（[10-77]）。この移行期を乗り切るためにはもはや、本能的な愛情では不十分である。母親は、「あらゆる術とあらゆる力」を用いて、子どもを感謝と信頼と従順のうちも繋ぎとめなければならない（XIII-345f.[8-209]）。

ペスタロッチは、言語の教授が同時に道德の教授でもある場面を、「聴覚」において次のように印象的に描いてみせる。

母親よ！ あなたが夏の日盛りに樹木の影が立っているようなときには、それがお前の日陰になっているのだと教え、またあなたがその木の下で雨を避けようとしているときには、この木によって・・・雨をさけることができるのだと教えなさい。そして樹木で日陰になっているということを、実際に子どもが日陰になっているその瞬間に、言葉でいいあらわすことを教えなさい。・・・そしてあなたが、彼の手に果実を与えて、彼があなたに対する愛と感謝とに満たされているとき、そのときに、彼が果実を食べて、生気づけられているそのときに、まだそれが木だったときに、それに向かって成長せよ、とよびかけた造物主に対して感謝をささげさせなさい。これは、私の命の父だ、お前の命の父だ、と（XVI-329f.[10-146]）。

事物についての印象を示し、それからこれに命名せよ。つまり事物についての直観と概念を結合せよ。すでに「ゲルトルート」で提示されていた原則は、しかしここでは、事物についての印象をこえて、内的な印象に拡大されて適用される。子どもの欲求を満足させてやることによって、感謝と愛の印象を提示し、実感させよ、それからそれに命名せよ。それをなすことができるのは、母親自身しかない。子どもは、母親という目に見え、実感できる感謝と愛の対象をとおして、目に見えぬ神（＝「命の父」）に対する感謝と愛へと、導かれなければならない。

人々を真理に導くための「感性的方法」を言語に求め、さらにその構想を「ゲルトルート」において展開していったメトーデの試みは、ここにおいてその最初の意図とはかけ離れた地点にたどり着いたように思える。「ゲルトルート」と「聴覚」を分けているのは、提示すべき教授内容ではない。依然としてペスタロッチは「ゲルトルート」においてと同様「聴覚」においても、事物を統一体として識別し、それに命名すること、この学習を子どもの成長にとって必然的なものと受けとめている。だが、「聴覚」においてはこのとき、そのような世界についての表象獲得の過程は同時に、子どもと自然との間にあった豊かな交感関係の喪失をともなうものとして捉えられる。

この危機の段階は、提示すべき教授内容をどう工夫しようと、それによっては回避できない。それは「愛」という教育学的には議論不可能なものによって埋められなければならない、その際「愛」がどれだけ有効かはさらに、前言語段階において、欲求満足によって培われた母子の関係性の強さいかにかかっている。そしてこれによって、ペスタロッチは、教育的関係を出発点に教育的影響力を確保するという、シュタンツ以来の、魅力的な、しかし不可能なプロジェクトに再び接近する（Mollenhauer 1983, 71 ff. [1987, 83 ff.]）。そしてこのような不可能なプロジェクトを可能にするものとして「母」に、その期待がこめられるのである。

九

ペスタロッチのメトデーを、その具体的な教授課程にそくして理解すること、それをここでは、彼の言語陶冶論という限られた視覚から試みてきた。そしてそれによって、このような限定された視覚から捉えるとき、彼のメトデーは、表象の論理に忠実な「言語」の教授をとおして、事物と表象との透明な関係に子どもたちを繋ぎとめようとする試みとして、捉えることができることを示してきた。同時にまた、「ゲルトルート」にはすでに、そのような言語による陶冶の構想に基本的な修正をせまるような考察もまた述べられていること、さらにいえば、道徳教育論に関する考察においては、明示的にではないにしろ、言語を媒体とする陶冶の構想とは合致しない思想がすでに述べられているのであり、そのような傾向がひいては、「聴覚」において、言語を媒体とする陶冶というメトデーの基本構想に対する基本的修正を引き起こしたことを、明らかにしてきた。

以上にたどってきたような考察は、言語教授論が「ゲルトルート」のメトデー構想において中核的な位置を占めている限りにおいて、彼のメトデー構想の本質的な部分を解説しえているもの、と考えている。とはいえ、本論のメトデー解釈が、数・形・語の三つの領域の教授課程を考慮してなお、妥当性をもちうるのか。これはまた別の問題だろう。これを明らかにするためには、一方で、数と形の教授の内容分析が必要であると同時に、彼が「ゲルトルート」において教授の基礎領域として数・形・語の三領域を選択するにいたった、その影響経路を明らかにする必要があるだろう⁷。だが、ここでは、本論でのメトデー解釈は多少の修正を加えることによって、数・形・語の教授構想全体にも妥当しうるものと考えていることを、詳細な論証は省略して示唆するにとどめるとともに、数・形・語の教授構想全体を対象にして、メトデーを解説するという試みについては、また稿を改めて、それを提示したい。

ペスタロッチ教授学思想についての従来の研究の多くは、「ゲルトルート」よりも、「ゲルトルート」以降の後期における基礎陶冶論に引き寄せて、彼の思想の教授学的価値を読みとってきた。それにもかかわらずここであえて、「ゲル

トルート」に着目したのは、後期の思想にではなく「ゲルトルート」においてこそ、彼の教授学の価値は問われるべきであると考えているからである。なぜなら、古典的な思想の教育学的价值は、それがどのような解答を現代の私たちに手渡しているか——そのような答えは必然的に、その成立が位置づけられる同時代の文化的な連関に規定された形でしか実現しない——ではなく、むしろ、どのような問いをそれが発しているかに、かかっていると思うからである。このような観点からいえば、「ゲルトルート」のメトーデは、ペスタロッチがそこにおいて、私たちは次の世代に対して何を提示すべきかという、現代の私たちのものでもある問いに、彼なりの答えを与えようとしているその試みにおいて、後期の著作以上に教育学的に重要であるといえるだろう⁸。だがこれについても、ペスタロッチの後期における思想変容の過程をたどったうえで、改めて考察したい。

注

- 1 シュプランガーは、「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」の言語陶冶論について、「個々の点では深い洞察が見られるが、言語の教授は一八〇一年の論考では失敗している」と述べている (Spranger 1959, 58 [1969, 66])。なおこのことを例証するものとして参照されるのが、言語教授の初歩点をアルファベット文字に分解することに関してペスタロッチ自身が、「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」のコッタ版での再版に際して、次のように自己批判的見解を述べているという事実である。つまり、当時は「陶冶手段を求めてのまったくの暗中模索であって、その本質については私まだ明らかではなかった (XIII-466)。このような解釈は、最近のポチュカ (Potschka 1984) まで受け継がれている。
- 2 例えば、デレカートは、ペスタロッチがなぜ、「数と形」という、カントの「時間と空間」を連想させる二つの領域ではなく、言語を加えた三領域を直観のカテゴリーにしているのかといふかきみ、この「謎」に対して、ペスタロッチの言語観の背後にセント・マルチンの思想の流れをくむ「原言語」の思想を見出すことによって対処するとともに、なんとかメトーデを整合的なものとして解読しようと苦心している (Delekat 1928, 259 ff.)。他方シュプランガーは、ペスタロッチがメトーデにおいて展開している教授段階の段階配列に対して、いったいそれは、主観的な認識関心にそうものなのか、それとも教授内容の論理的な配列にそうものなのかという疑問を投げかけるとともに、基本的に前者の主観的関心の系列こそ、ペスタロッチに本来的なものであると解釈して、その解釈に合致する、母子関係を基本形式とする道德教育の領域に注目している (Spranger 1959 [1969, 52 ff.])。このシュプランガー

の解釈をいっそう教授学的に洗練された形で展開したのがクラフキである。彼は一方で、身体陶冶論として展開されているような「力の陶冶」を教授学的主原理として退けるとともに、他方で言語教授として展開されている教育学的客観主義、つまり、教材内容の論理にそった要素化の思想をも退ける。彼がこのとき、本来の意味での要素化＝基礎化の原理として取り上げるのは、客観的なものと主観的なものとの出会いの場に生まれるカテゴリーであり、それは例えば、「居間」に典型的に見出される (Klafki 1959, 13ff.)。他方、カント的な先験的主観性の発見にメトーデの重要性を認めるミュラーは、そのような先験性を端的に示すものとして数教授、特に分数教授に着目している (Mueller 1967, 125ff.)。

デレカート、シュプランガー、クラフキ、そしてミュラーにも部分的にはあるが共通するのは、あらかじめそれぞれの立場に応じて解読されたメトーデについての一般的な枠組みにそくして、それに合致する限りで恣意的に、数・形・語の教授を評価している点である。これにたいして本稿ではむしろ、メトーデの解読にあたっては、教授課程の内容そのものに即してそれを解読することが重要であると、考えている。

- 3 教育思想の解読にフォーコーが有効であることについては、とりわけ、モレンハウアーによるコメニウス分析に示唆をえた (Mollenhauer 1983, 52ff. [1987, 57ff.])。なお、ペスタロッチの解読にフォーコーの枠組みを援用したものとしては、カラーの文献 (Koller 1990)があるが、カラーの場合、分析の重点は、ペスタロッチの教育思想の解読によりむしろ、彼の言語教育論をとおして彼の時代の言語観一般を、言語学的な知の転換の中に位置づけることに置かれている。
- 4 とはいえ、例えば、2で示したような諸研究とはちがって、ペスタロッチのテキストを厳密におうことによって、ペスタロッチの言語教授の思想を跡づけたものとして、ホイバウムの古典的な研究を参照することを忘れてはならない (Heubaum 1920)。
- 5 ただし、そのような方向での解釈はすでにミュラーによっても示されている (Mueller 1967)。
- 6 したがってもし、シュプランガーのように「文化」のテキスト全体においては、ヘルダーにも似た深遠な言語思想を示しているペスタロッチが、なぜここで「辞書」の礼賛というどうしようもない間違いに陥るのかといふかむとすれば (Spranger 1959, 61 [1969, 72])、それは、ペスタロッチがここでは、世界とは言語記号の表化された分類秩序に救い取られる限りにおいてのみ存在しているという言語観の枠組みにおいて語っていることを、見逃す限りにおいてである。

- 7 これについては、エルカースが、メトーデの一七九九年以降の形成は、コンディヤックの痕跡を示していることを示唆するとともに、ペスタロッチが感覚主義者のリーベキューンの「直観的認識の主流流——感覚、ファンタジー、可視的な模倣、言語——」から、数・形・語という三要素を受け取ったのではないかと示唆している (Oelkers1992,44)。
- 8 これについてはモレンハウアーによる「教育のエレメンタリア」についての考察に示唆をえた (Mollenhauer1983,16ff.[1987,10ff.])。

引用・参考文献

(1) ペスタロッチの文献

Pestalozzi, J.H. 1927ff. : Saemtliche Werke. Bd.I--XXVIII. Begruendet von Buchenau, A., Spranger E., Stettbacher, H. Berlin/Leipzig.

Pestalozzi, J.H. 1946ff. : Saemtliche Briefe. Bd.I--XIII. Hrsg. vom Pestalozzianum und von der Zentralbibliothek in Zuerich. Zuerich.

<邦訳>

ペスタロッチ, J.H. 1959-1960 : 長田新編「ペスタロッチ全集」全13巻平凡社.

ペスタロッチ, J.H. 1973 : 虎竹正之訳「探究」玉川大学出版部.

(2) ペスタロッチと同時代の文献

Rousseau, J.J. 1962ff. [1978-1984]: OEuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau. bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond. [「ルソー全集」全14巻白水社]

(3) ペスタロッチ研究文献

Bernfeld, S. 1971: Der Irrtum des Pestalozzi. In: Ders.: Antiautoritaere Erziehung und Psychoanalyse. Bd.2. Frankfurt a.M. S.469-476.

Delekat, F. 1928: Johann Heinrich Pestalozzi. Der Mensch, der Philosoph und der Erzieher. 2 Aufl. Leipzig.

Froese, L. (Hrsg.) 1972: Zur Diskussion: Der Politische Pestalozzi. Weinheim/Basel.

Flittner, A. 1958: Verstaendnis und Erforschung Pestalozzis in der Gegenwart. In: Z.f.Paed. 4. S.330-352.

Gudjons, H. 1971; Gesellschaft und Erziehung in Pestalozzis Roman "Lienhard und Gertrud". Weinheim/Berlin/Basel.

Hager, F-P. 1975[1994]: Pestalozzi und Rousseau. Paul Haupt. [乙訓稔訳「ペスタロッチとルソー」東信堂]

Heubaum, A. 1920: J. Heindr. Pestalozzi. Berlin.

伊藤敏子 1997: 「ペスタロッチーにおける直観概念——生成発展とその周辺」
「教育哲学研究」第76号 15-39頁.

Klafki, W. 1959: Das paedagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung. Weinheim/Bergstr.

Klafki, W. 1992⁶[1997]: Pestalozzi ueber seine Anstalt in Stans. Mit einer Interpretation von Wolfgang Klafki. Weinheim/Basel. [森川直訳「ペスタロッチーのシュタンツだより」東信堂]

- Koller,H.Ch. 1990: Die Liebe zum Kind und das Begehren des Erziehers. Erziehungskonzeption und Schreibweise paedagogischer Texte von Pestalozzi und Jean Paul. Weinheim.
- Krause-Vilmar,D. 1972: Zur Gesellschaftstheorie und politischen Praxis J.H.Pestalozzis 1793-1797. In:Froese(Hrsg.), a.a.O. S.107-146.
- Liedtke, M. 1968[1985] : Johann Heinrich Pestalozzi in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.Reinbek bei Hamburg.[長尾十三二・福田弘訳「ペスタロッチ」理想社]
- Morf,H. 1864-1889[1939-1941]: Zur Biographie Pestalozzis. Ein Beitrag zur Geschichte der Volkserziehung. 4Bde.Winterthur.[長田新訳「ペスタロッチー伝」全5巻岩波書店]
- 森川直 1993: 「ペスタロッチー教育思想の研究」福村出版.
- Mueller, K. 1967: Johann Heinrich Pestalozzi. Eine Einfuehrung in seine Gedanke. Darmstadt.
- 長尾十三二 1971: 「近代ヨーロッパの教育と政治」明治図書.
- Natorp,P. 1919: Der Idealismus Pestalozzi. Leipzig.
- Natorp,P. 1927: Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen(Aus Natur und Geisteswelt. Bd.250). 5.Aufl.Leipzig /Berlin..
- Oelkers,J. 1987: Wie kann der Mensch erzogen werden? --Pestalozzis "Nachforschungen" als ein Hauptwerk der modernen Paedagogik. In: Grunta-Stoll,J.(Hg.), Pestalozzis Erbe--Verteidigung gegen seine Verehrer. Bad Heilbrunn/Obb. S.27-40.
- Oelkers,J. 1995a: Das Jahrhundert Pestalozzi? Zum Verhaeltnis von Erziehung und Bildung in der europaeischen Aufklaerung. In: Oelkers,J./Osterwalder,F.(Hrsg.), Pestalozzi--Umfeld und Rezeption. Weinheim/Basel. S.25-51.
- Oelkers,J. 1995b: Ja und Nein: Pestalozzis Stellung zur Franzoesishcen Revolution. In: a.a.O. S.148-164.
- Oelkers,J. 1995c: Der Paedagoge als Reformers:Pestalozzi in Deutchland 1800-1830. In: a.a.O. S.207-239.
- Oelkers,J./Osterwalder,F.(Hrsg.) 1995: Pestalozzi--Umfeld und Rezeption. Weinheim/Basel.
- Osterwalder,F. 1995a[1998]: Zu einem Problem der Pestalozzi-Forschung. In: a.a.O. S.11-21.[野平慎二訳「ペスタロッチ研究のひとつの問題について」「教育哲学研究」第76号 48-60頁]
- Osterwalder,F. 1995b: Zur Vorgeschichte der paedagogischen Konzepte. In: a.a.O. S.52-91.
- Osterwalder,F. 1995c: Die Methode--Ordnung, Wahrnehmung und moralische Subjektivitaet. In: a.a.O. S.165-204.

- Osterwalder, F. 1996a: Pestalozzi--ein paedagogischer Kult. Weinheim/Basel.
- Osterwalder, F. 1996b: Zum 250. Geburtstag Pestalozzis--rationale Argumentation oder Kult des Paedagogischen. In: Z.f.Paed. 42. Heft2. S.149-163.
- Potschka, H. 1984: Sprache und Bildung bei Johann Heinrich Pestalozzi. Bad Hilbrunn.
- Rang, A. 1967: Der Politische Pestalozzi. Frankfurt am Main.
- Rappard, I.von 1961: Die Bedeutung der Mutter bei J.H.Pestalozzi. Bonn.
- Roeder, Ch. 1960: Pestalozzi und Graubuenden. Ein Beitrag zur Pestalozziforschung und zur buendnerischen Schulgeschichte. Winterthur.
- Roeder, I. 1970: Das Problem der Anschauung in der Paedagogik Pestalozzis. Studien zur Untersuchung der verschiedenen Bedeutungen des Anschauungsbegriffs bei Pestalozzi. Weinheim/Berlin/Basel.
- Rost, W. 1909; Pestalozzis Roman "Lienhard und Gertrud". Leipzig.
- Schurr, J. 1984: Pestalozzis "Abendstunde". Passau.
- Silber, K. 1960[1977; 1981]: Pestalozzi. The Man and His Work. London.[松田義哲訳「ペスタロッチー：人間とその事業」ぎょうせい; 前原寿訳「ペスタロッチー」岩波書店]
- Spranger, E. 1935[1973]: Pestalozzis "Nachforschungen". Eine Analyse. Sondergabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften[虎竹正之訳「ペスタロッチの「探究」——その分析」ペスタロッチ「探究」玉川大学出版部244-288頁]
- Spranger, E. 1959[1969]: Pestalozzis Denkformen. Heidelberg.[吉本均訳「ペスタロッチ研究—教育の思考形式」明治図書]
- Stadler, P. 1988,1993: Pestalozzi. Geschichtliche Biographie. Band 1,2. Zurich.
- Stein, A. 1945: Pestalozzi und Leibniz. In: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft V. S.120ff.
- Stein, A. 1969: Pestalozzi und die Kantische Philosophie. Zweite, durchgesehene Auflage. Darmstadt.
- 鈴木由美子 1995: ペスタロッチ研究の新しい地平——ペスタロッチー生誕250年祭から「人間教育の探究」第8号.
- 田中每実 1980: 「教育の可能根拠としての人間の自然」『愛媛大学教育学部紀要』第26巻第1部 33-55頁.
- 鳥光美緒子 1978: 修士論文「「リーンハルトとゲルトルート」研究——ペスタロッチーにおける「再建」の概念」(未刊行).
- 鳥光美緒子 1986: 「近代教育学における母性——J. H. ペスタロッチーにおける母・子ども・家族」. 小林登・小嶋謙四郎・原ひろ子・宮澤康人編『＜新しい子ども学3＞子どもとは』海鳴社 145-164頁.

- 鳥光美緒子 1988: 「近代教育学の射程範囲」小笠原道雄編「文化伝達と教育」福村出版 188-205頁.
- 鳥光美緒子 1994: 「<メトーデ>試論——「ゲルトルートはいかにその子を教えるか」における言語陶冶論を中心に」「教育学年報3 教育のなかの政治」世織書房 383-407頁.
- 鳥光美緒子 1996: 「J. H. ペスタロッチにおける人間指導の諸技法——テキストとしての「リーンハルトとゲルトルート」」「近代教育フォーラム」第5号 33-47頁.
- 鳥光美緒子 1997a: 「ペスタロッチ研究の再定位——脱神話化をてがかりにして」「教育哲学研究」第76号 30-47頁.
- 鳥光美緒子 1997b: 「解題」オスターヴァルダー著「ペスタロッチ研究のひとつの問題について」「教育哲学研究」第76号 58-60頁.
- Wernle,P. 1927: Pestalozzi und die Religion. Tuebingen.

(4) その他

- Anderson,B. 1983[1987]: Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London.[白石隆・白石さやか訳「想像の共同体」リポート]
- Ariès,Ph. 1960[1980]: L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime. Plon.[杉山光信・杉山恵美子訳「<子供>の誕生」みすず書房]
- Benner,D./Goestemeyer,K.-F. 1987: Postmoderne Paedagogik. In:Z.f.Paed.33, S.61-81.
- Blankertz,H. 1982: Die Geschichte der Paedagogik. Wetzlar.
- Brezinka,W. 1977[1980]: Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft. Konstanz.[小笠原・林・高橋・田代訳「教育科学の基礎概念」黎明書房]
- de Haan,G. 1992: Ueber paedagogische Neuanfaenge in der Moderne. In: D.Hoffmann/A.Langewand/Ch.Niemeyer(Hrsg.), Gegruendungsformen der Paedagogik in der <Moderne>, Weinheim, S.193ff.
- Cassirer,E. 1932[1962]: Die Philosophie der Aufklaerung. Tuebingen.[中野好之訳「啓蒙主義の哲学」紀ノ国屋書店]
- Foucault, M. 1966[1974]: Les mot et les choses. Gallimard.[渡辺一臣・佐々木明訳「言葉と物」新潮社]
- Foucault, M. 1982[1984]: The Subject and Power. (Afterword for Michel Foucault: Beyond Structuralisms and Hermeneutics, by H.L.Dreyfus and P.Rbinow. Chicago)[渥美和久訳「主体と権力」「思想」718号235-249頁]
- Foucault, M. 1979[1984]: La politique de la sante' au XVIIIe sie`cle, M. Foucault et al., les machines a` gue'rir, Bruxelles. [福井憲彦訳「健康が語る権力」, 桑田禮彰他編「ミシェル・フーコー1926-1984」].

- Gay,P. 1969[1982]: The Enlightenment: An Introduction. 2Vol. The Science of Freedom. New York.[中川久定ほか訳「自由の科学」全2巻ミネルヴァ書房]
- Greenblatt,S.J. 1980[1992]: Renaissance Self-Fashioning: From Moor to Shakespeare.Chicago.[高田茂樹訳「ルネッサンスの自己成型」みすず書房]
- Greenblatt,S.J. 1988[1995]: Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England. Berkley.[酒井正志訳「シェイクスピアにおける交渉」法政大学出版局]
- Hont,I./Ignatieff.M.(eds.) 1983[1990]: Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment. Cambridge.[水田洋・杉山忠平監訳「富と徳——スコットランド啓蒙における経済学の形成」未来社]
- Illich,I. [桜井直文監訳]1991: 「生きる思想」藤原書店.
- 今井重孝 1999 : 教育システム理論の可能性——ニクラス・ルーマンの教育学への応用可能性について,森田尚人他編「近代教育思想を読みなおす」新曜社(印刷中).
- Im Hof,U. 1967: Isaak Iselin und Spaetaufklaerung. Muenchen/Bern.
- Im Hof,U. 1970: Aufklaerung in der Schweiz. Bern.
- Im Hof, U. 1991[1997]: Geschichte der Schweiz. Fuenfte, verbesserte und erweiterte Auflage.Stuttgart/Berlin/Koeln[森田安一監訳「スイスの歴史」刀水書房]
- Im Hof, U.u.a. 1980 : Handbuch der Schweizer Geschichte. Bd.2. Zuerich.
- Im Hof, U.u.a. 1986: Geschichte der Schweiz und der Schweizer. Aarau.
- Kohlberg,L./Mayer,R. 1972: Development as the Aim of Education. In: Harvard Educational Review Vol.42. pp.449-496.
- Kohn, H. 1956[1962]: Nationalism and Liberty: The Swiss Example.New York[百々己之助・浦野起央訳「ナショナリズムと自由——スイスの場合」アサヒ社]
- Koselleck,R. 1979: Fortschritt. In: Brunner, O./Conze,W./Koselleck,R.(Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Bd.2. Stuttgart. S.351-423.
- Luhmann,N. 1981a: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd.2. Frankfurt a.M.
- Luhmann,N. 1981b[1985]: Wie ist soziale Ordnung moeglich? In: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd.2. Frankfurt a.M.[佐藤勉訳「社会システム理論の視座」木鐸社]
- Luhmann,N. 1982: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimitaet. Frankfurt a.M.
- Luhman,N. 1991[1995]: Das Kind als Medium der Erziehung. In: Z.f.Paed.37/1. S.19-40.[今井重孝訳「教育メディアとしての子ども」「教育学年報4 個性という幻想」世織書房203-239頁]
- Luhmann,N./Schorr,K.-E. 1979: Reflexionsproblem im Erziehungssystem. Frankfurt a.M.
- 松平齊光 1958: 「フランス啓蒙における「奢侈」の解釈について」東京都立大学人文学会編「人文学報」no.18. 1--43頁

- Miller, A. 1980[1983]: Am Anfang war Erziehung. Frankfurt a.M.[山下公子訳「魂の殺人」新曜社]
- Mollenhauer, K. 1983[1987]: Vergessene Zusammenhaenge. Ueber Kultur und Erziehung. Muenchen[今井康雄訳「忘れられた連関」みすず書房]
- 森村敏己 1993: 「名誉と快樂——エルヴェシウスの功利主義」法政大学出版局.
- 森田伸子 1994: 「ルソーにおける「根源」としての子ども」『近代教育フォーラム』第3号 51-73頁.
- 森田安一 1994: 「スイス——歴史から現代へ」刀水書房.
- Oelkers, J. 1987: Die Wiederkehr der Postmoderne. In: Z.f.Paed.33, S.21-40.
- Oelkers, J. 1989: Das Ende des Herbartizismus. In: Zedler, P./Koenig, E.(Hrsg.), Rekonstruktionen paedagogischer Wissenschaftsgeschichte. Weinheim.
- Oelkers, J. 1990a: Nachwort 1990. In: Oelkers, J./Lehmann, Th.(Hrsg.), Antipaedagogik. Weinheim und Basel. S.152-168.
- Oelkers, J. 1990b: Vollendung. In: Lumann, N./Schorr, E.(Hrsg.), Zwischen Anfang und Ende. Frankfurt a.M., S.24-72.
- Oelkers, J. 1992a: Seele und Demiurg. In: Lumann, N./Schorr, E.(Hrsg.), Zwischen Absicht und Person. Frankfurt a.M., S.11-57.
- Oelkers, J./Lehmann, Th. 1983: Antipaedagogik: Herausforderung und Kritik. Braunschweig.
- Oelkers, J./Tenorth, H.-E. 1987: Paedagogik, Erziehungswissenschaft und Systemtheorie: Eine nuetzliche Provokation. In: Oelkers, J./Tenorth, H.-E.(Hg.), Paedagogik, Erziehungswissenschaft und Systemtheorie. Weinheim/Basel. S.13-54.
- Osterwalder, F. 1992: Die Geburt der deutschsprachigen Paedagogik aus dem Geist des evangelischen Dogmas. In: Vierteljahrschrift fuer wissenschaftliche Paedagogik(68), S.426-454.
- Poulet, G. 1950[1969]: Etudes sur le temps humain. Plon.[井上究一郎ほか訳「人間的時間の研究」筑摩書房]
- Pocock, J.G.A.1985[1993]: Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century. Cambridge.[田中秀夫訳「徳・商業・歴史」みすず書房]
- Rutschky, K.(Hrsg.) 1977: Schwarze Paedagogik. Frankfurt a.M.
- Rutschky, K.(Hrsg.) 1983: Deutsche Kinder-Chronik. Wunsch- und Schreckensbilder aus vier Jahrhunderten. Koeln
- Schwarz, F.W. 1973: Idee und Konzeption der fruehen territorialstaatlichen Gesundheitspflege in Deutschland. 'Medizinische Polizei' in der aertzlichen und staatswissenschaftlichen Fachliteratur des 16.-18. Jahrhunderts. Diss. Frankfurt a. M.

- Starobinski, J. 1957[1993]: Jean-Jacque Rousseau--La transparence et l'obstacle. Plon
[山路昭訳「ルソー—透明と障害」みすず書房]
- 田中智志 1992: 「完成可能性の解説: 序説——教育のコード論のために」 「近代教育フォーラム」創刊号 127-144頁.
- Tenorth, H.-E. 1984: Berufsethik, Kategorialanalyse, Methodenreflexion. Zum historischen Wandel des "Allgemeinen" in der wissenschaftlichen Paedagogik. In: Z.f.Paed.30.Nr.1. S.49-68.
- Tenorth, H.-E. 1995: Engagierte Beobachter, distanzierte Akteure. Eine Ermutigung, paedagogische Grundproblem wieder zu eroertern. In: Z.f.Paed.41.Nr.1. S.3-12.
- テノルト, H.-E. [小笠原道雄・坂越正樹監訳]1998: 「教育学における「近代」問題」玉川大学出版部.
- 鳥光美緒子 1981: 「近代社会と子ども観——最近の子ども史研究の動向から」日本教育学会編「教育学研究」第48巻 41-50頁.
- 鳥光美緒子 1988: 「近代のプロジェクトとしての教育学——西ドイツにおけるアリエス以降の教育史研究の可能性」宮澤康人編「社会史のなかの子ども」新曜社 225-276頁.
- 鳥光美緒子 1990: 項目「反教育学」 「新教育学大事典」第5巻 第一法規 536-537頁.
- 鳥光美緒子 1991: 「啓蒙期ドイツにおける乳幼児保護改革——通俗文献にみる改革プログラムとその行方」 「幼年教育研究年報」第13巻 11~23頁.
- 鳥光美緒子 1993: 「教育学的言説の外に出ることをめぐって——教育思想史研究と<近代>問題」 「近代教育フォーラム」第2号 119~128頁.
- 鳥光美緒子 1994: 「近代教育思想史の課題と方法」 「近代教育フォーラム」第3号 83-90頁.
- 鳥光美緒子 1995: 「ポストモダンと教育学」 「教育哲学研究」第71号 29-34頁.
- 鳥光美緒子 1998: 「教育学的知における伝統と創造——今日における古典研究の意味をめぐって」教育哲学会編「教育哲学研究」第77号 14-21頁.
- Todorov, T. 1985[1988]: Fréle Bonheur, Essai sur Rousseau, Hachette[及川 訳「はかない幸福——ルソー」法政大学出版局].
- ヴァイグル, E. 1995: 三島憲一・宮田敦子訳「チューリヒ——文芸における宗教の変化—啓蒙の都市周遊(7)—」 「思想」852号 136-153頁.
- Wernle, P. 1922-1925: Der Schweizer Protestantismus im 18. Jahrhundert. 3Bde. Tuebingen.
- Wernle, P. 1938-1943: Der Schweizer Protestantismus in der Zeit der Helvetik. 2Bde. Zuerich.
- Wuensche, K. 1985: Die Endlichkeit der paedagogischen Bewegung. In: Neue

Sammlung 25/4. S.433ff.

山崎正一・串田孫一 1978: 「悪魔と裏切者：ルソーとヒューム」 河出書房新社.

謝辞

ペスタロッチの「リーンハルトとゲルトルート」についての修士論文をまとめてからすでに二十年以上になる。その間、必ずしもペスタロッチだけに、研究の関心を向けてきたわけではなかった。むしろ、ペスタロッチという人物は、彼が教育思想史において重要とされてきた人物であるだけに、私にとっては荷の重かった研究対象である。

それにもかかわらずこのような形で、ペスタロッチのテキストと向き合うことができたとすれば、それはさまざまな形で、ペスタロッチとの対峙を促し支えて下さった多くの方たちのおかげである。とりわけ、指導教官である小笠原道雄教授のご指導と、そして私のさまざまな研究上の逸脱を許容して下さったその寛容さに対して、心からの感謝を記したい。

論文作成の作業中は、同僚の諸先生や院生を初め、周囲の方々に有形無形のご迷惑をおかけした。紙面をかりてお詫びするとともに、お礼を申し上げる。

一九九九年二月

鳥光美緒子



