

ペスタロッチ『探究』の方法と思想

—研究動向，成立過程，社会批判—

宮 崎 俊 明

(1981年10月15日 受理)

Zu J. H. Pestalozzis „Nachforschungen“

—besonders über die bisherigen Forschungstrends, Vollendungsprozeß und hermeneutischen Gesichtspunkt—

Toshiaki MIYAZAKI

I. 問題の所在と課題

ペスタロッチはその理論の実践と実践の理論を示す『探究』（『人類の展開における自然の道程についての私の探究』）について、『白鳥』では書名を示すにとどめ（28. 242）¹⁾，1821年のコッタ版収録のあとがき補註には「当時の嘆きの歌」²⁾としているが、『ゲルトルート』では3年の労苦をもって，自然感情，権利，道德の三者の調和をはかろうとしながら，結果は実践への努力を怠った無力の証拠と単なるすさびにすぎなかったと，きわめて否定的な記述を残している。また冒頭の献辞の相手と目される，ヘルヴェチア共和国での新人（*Novi homines*）指導層のひとり D. Fellenberg からも叙述の混乱を指摘され³⁾，数多くの読者は書物全体を駄弁とみたという（13. 185 ff., cf. B. S. 525）。

この『探究』，『シュタンツ』，『ゲルトルート』のあいだにあるのは，教育実践の結晶過程なのか。それとも A. Rang のいうごとく政治での「破綻」と教育への「敗走」だったのか⁴⁾。先行研究での把握は分岐するが，それは主に次の二つに由因している。ひとつにはペスタロッチ把握の視点や方法が教育学理論の動向とともに変遷し，今世紀のペスタロッチ像はナトルプの社会的教育学のもの以来，精神科学，人間学，批判理論，社会（思想）史，精神分析などからする立場やそれらの混合型による接近で異なってきたこと⁵⁾。また分析の方法論上の立場自体が，イデオロギーの知識社会学的前提をはらんでいたことも否めず，その立場の相違で他と対立し孤立する危険があったのも事実である。『探究』は政治と教育をめぐる実践や理論の把握の差で各様に位置づけられ，教育が政治に従属したとき反政治的なものとして否定的に評価される傾向性もみえたし，逆に教育の倫理性が前面に出て政治社会的状況から切離されたときは積極的評価をえて浮上した。なおひとつには思考の生成過程を執筆期の3年間に限定するのではなく，80年代中葉からの10余年に拡大しその間のとくに『読書ノート』と『探究草稿』のもつ豊かな内容に注目するかしないかの差。これらを未定稿のゆえに軽視したり看過するのではなくむしろ徹底的に踏査した解釈をするしかないかの慎重さ

と安易さの差があった。

たとえば『探究』のタイトルについては、85年末段階に「指導の一般理論」(B. 648)や『ノート』での「人間試論」としたものに關係があり、成稿の直前でも「人類の発展」ではなくて「人類の指導における人間の自然の探究一再び民衆の本一」(Bd. 12, S. 508)としたごとく、その意味の内容は決して一義的ではない。また成稿の前後の連続と非連続や「媒介」を云々する前にその過程になお踏査すべき重要な問題がはらまれており、当時の彼がいかなる書物からも影響をうけていないかのごとく語る直接的証言(8.293; 13.196)すら、実は事実と反するのである。したがって、執筆をめぐる表裏両面の事情や教育の実践理論と研究の理論実践の基礎的連関を十分念頭におく必要があるし、さらにこの作品の企画から執筆までには3年といわず10余年に及ぶ期間があり、その間に思想上の影響、拡充、変転を示す事実があるのである。

また、かかる文献批判上の問題のほか従来の先行研究がみせてきた歴史的な位置づけや評価についてその研究を規定した諸条件をめぐる問題事実がある。それらは世界観、イデオロギー、教育運動・政策の方向を染め出し、それと教育学の潮流や哲学思想の動向とのからまりもみせるからである。問題の事象へ真に迫りうるためには、実証主義的手法への批判的問題提起、研究実践の底流にある知の支配的類型、認識論に知識社会学的に接近する問題性、これらにも留意しておく必要がある。教育実践に対するペスタロッチ自身の解明は、社会の認識論としての思想の水準やそれを規定しているコミュニケーションの關係構造、さらに実存の自己反省や無意識的投射の契機に規定されている解釈行為だからである。それゆえ本稿でのわれわれの作業課題の前段として、まず先行研究の基本視点とそこでの『探究』の位置づけを確認してとるべき進路を設定し、次にこの著作の主題と方法が成熟していく過程での『ノート』と『草稿』のもつ意味を整理しておく必要がある。⁶⁾

II. 先行研究における『探究』の位置づけ

(1) 後期新カント主義のマールブルグ学派の中心だった P. Natorp は教育学の哲学的基礎づけとその「文化再建」への意義という実践的意図をもち、ヘルバルト派による教育の教授論的限定に反発し^{レフナルムベグゴキーク}教育改革運動に連なる社会的教育学を推進した。そしてペスタロッチに対して W. Rein が指摘した非体系性や A. Heubaum による歴史的接近と心理学化に抗しながらむしろカントの認識論やそのドイツ観念論との共通の地盤を強調し、それがもついわば協同体的な文化国家の再建の実践を崇拜に近い形で賞揚した⁷⁾。そこでナトルプは『探究』の状態の三段階^{ツスダンド}をカント的格率^{アノミー ヘテロミー アウトノミー}の不在と他律と自律の発展段階とし、この作品からペスタロッチ教育学の五原理のうち「自発性」^{スボンタニテート}の核心、^{メトード}「方法」の弁証法的進行過程、^{ゲマインシャフト}「社会」のための社会哲学を抽出した⁸⁾。しかし彼のパスは歴史的事実關係の実証を軽視したし、L. Froese のいうごとくペスタロッチを神話の域に入れその後に「宣教者」を輩出させる端緒を作ったのもほかならぬ彼だったのである⁹⁾。

(2) ナトルプが占めた教育学の主流はこのあと W. Dilthey とその学派に交代され、教育実践の主体がその生の中核と統一性と背景をいかなる精神科学的構造で示しかつ精神史的連関で形成

するか、という実践全体の客観的形成要因の究明がすすめられる。そして主体の実践を規定する客観的連関としての文化を重視し、政治的要因をもそのもとに入れた。ペスタロッチの実践契機としては次のごときもの、つまり政治的民族主義でなく非正統的ですからある宗教性、ドイツ・イデアリスムの系譜よりもむしろ中世的神秘主義と古代的禁欲主義、経験論的超越論的自然でなく神学的自然や自己告白のために対象化される内在的心理的自然、さらには重農主義的地平の産業的合理主義やプロテスタンティズムの歴史哲学への傾斜、フランス革命の政治主義への反発、総じてこれらの統一原理として神秘的文化意志が指摘された。したがって、『探究』におけるたとえば自然状態、自律、死の跳躍等の主要概念の、ルソー、カント、フィヒテ、シャフツベリー、ヤコービからの影響が強調され¹⁰⁾、この作品は二元的自然をモチーフとした文化哲学の第四段階の完成の書や宗教的人間の倫理の書¹¹⁾、さらには歴史哲学の書とされ¹²⁾、また経済的幸福論の二元論の克服と道徳的愛の構想とされたりした¹³⁾。そこではその前後の時期の研究のごとくペスタロッチを現代へひきつける理解や評価には消極的となり、そのかぎりで知的生産性をあげた。しかし30年代に粗雑な政治的傾向性が教育科学の名のもとに教育なき政治関係へ進むに至ったとき、沈黙か黙認の瀬戸際に立たされた。

(3) ペスタロッチへの大戦直後の接近では理論的関心から実践的関心へ、精神史から思想史への移行をみせ、歴史の主体としての彼の政治や教育への態度価値とその底にある実存の構えが注目された。人々は彼が直面した市民と国民、社会と国家との間の亀裂を追体験し、西独での政治からの後退、スイスでの政治への勇気、東独での政治的ユートピアの評価といった対応の差をみせた。その後60年代半ばまでの学界の主流は実存哲学と現象学の影響下で推進された人間学的接近となる。そこには W. Bachmann や Th. Ballauf のごとき存在論的解釈学的人間学の高踏的立場と、スイスに多い実際的にして啓蒙的な通俗的傾向の二型がありながら、主題上では両者とも社会的世界と心術・思考と実践といった共通の問題圏に入っていた¹⁴⁾、精神史から出発した者もそこへ傾斜した (H. Schönebaum, A. Stein, K. Silber, H. Barth, U. Bühler¹⁵⁾)。概して社会性を実存的単独性ないし本来性の人間学のもとに把え、『探究』に網羅されている概念を構造化しそれを現象学的人間学の尺度で分析し再構成する作業に着手した。そしてそのかぎりでの成果もみせたが、反面では歴史的なものを共時化する強引さと極度に単純化した図式化に傾斜する性急さもなぐはなかった。

(4) しかし、60年代に入るや胎動しつつあった哲学の社会科学化や社会学内部の方法論論争による社会哲学への傾斜などは、とくに人間存在の統合的基礎構造を問う哲学的人間学に影響したためにそれに依拠してきた教育学も影響を受けずにおかなかった。また社会理論や教育的利害の問題と連係せぬ精神史的研究ないし歴史主義の全体論的な把握に具体性を付与するために社会史的分析と弁証法論理が導入され、歴史事実を捨象しがちな人間学的概念装置による方法はむしろ廃棄が求められた。「人間学的還元」をすすめる人間学的教育学はその狭さと孤立のゆえに、教育の理論—実践連関の基底の把握には現実的にも論理的にも不十分である。そこで「人間学的転回」の書とさ

れる『探究』をむしろ反人間学的に社会学と社会史の文脈に入れ、教育と政治、理論—実践問題の視角から精力的かつ批判的に位置づけたとしたのが、A. ランクである。彼には『探究』をバウマンが現象学的に「本質を直観する」方向で進め浮上させた人間学的研究とは逆にむしろ客観的に「政治哲学」の書と解し、その認識が社会的歴史的に媒介されていること (S. 10¹⁶⁾)。

『探究』の思惟形式はその著者の実践的政治的衝動との間にある矛盾の表現であり、それを人間学的な非政治的思考とするのは一面的であって、現実の問題事象を回避し隠蔽するに至ること (SS. 3, 65)。これらを軽視したために E. Spranger¹⁷⁾ や J. Toivio¹⁸⁾ らは「連続性の原理」や「状況思考とその危機」をもちだし調和論や諦観の境地へ帰着するペスタロッチを描き、Th. Litt の弁証法も特殊と一般の観念弁証法であって歴史分析を欠落させてしまった (SS. 73, 63)。F. Delekat, リット, バウマンらの人間学的視角からする「権力」の分析は反教育的なものとしての政治行動の論理を読みとり、権力と支配の人間像を摘出したのだが、ランクは『探究』に「教育がもつ政治的内容」あるいは「歴史的支配関係」を示す「具体的な核心」を示そうとし、先行研究には逆にそれを看過するものとして反発した (SS. 83, 7(アドルノの序文))。その点でランクは『探究』を絶対主義や革命へのいわば政治的黙示録とみなしながらそこに政治へのペシミズムとその同一物の裏面としての教育的オプティミズムという諦念から「希望」への救済契機が侵入しているとし、その政治の方向は保守的復古的に後退し、教育実践の方向は母親にシンボライズされる教育愛に収縮する必然性があったとした (12. 163, S. 149 ff.)。このランクの書物は従来の研究にはなかった成果を収めながらペスタロッチ像をいわば非神話化したきわめてポレミッシュな問題提起の論著となった。

(5) そこで、マールブルクのフレーゼらのグループ (D. Kamper, D. Krause-Vilmar, H. Messmer, R. Pippert, G. M. Rückriem) は、「批判理論」の影響下にいるランクに一定の功績を認めながらも、同時に次のごとき限界を指摘することも忘れなかった。すなわちそのイデオロギー批判の立場の方法論的吟味に欠陥がめだち、たとえば思想の保守的と進歩的とをめぐる社会的有効性とその結果論的尺度や、精神科学的事象に対する非了解的発生論的発想が問題を含むこと (SS. 198, 55 ff.¹⁹⁾)。また実証的な先行諸研究の問題性にふれるさいの吟味と評価が不足し、A. Rufer などを軽視しすぎる (SS. 2, 22)。一方で社会的世界や弁証法を多義的に使用し、他方で教育への希望を挫折した政治行動の結果としながら、ありうべからざるものとしての内向した政治参加をするペスタロッチ像を仕上げることでむしろ教育の存立基盤を掘りくずしていること (Rang, SS. 61, 101; Froese, S. 163)。加えてそこにはランク自身のシニシズムがただよい対抗イデオロギーに墮して逆に説得力を欠くこと。『探究』の執筆直前のシュテーファー運動への言及や後期ペスタロッチの教育実践への解明に難があること (SS. 4, 37)。以上である。

このグループからみれば、ペスタロッチにはランクのごとくフランス革命が「政治的事件」ではなく「社会的事件」であり (S. 26)、その権利概念も政治的法のカテゴリーであるだけでなく心理的な幸福論を包含する (S. 43)。換言すれば、彼らがすえた視座には「政治的ペスタロッチ」から

「社会的ペスタロッツ」への転換があり、これと教育の理論との連係を探って摘出されたのは「社会—人格的ペスタロッツ」であり、加えて「教育学的ペスタロッツ」だった(SS. 19, 147)。したがって、ランクのように社会的、政治的なものに倫理的なものを完全にくみこみえないとするのがおおむねこのグループに共通した認識であり、そのためのテキスト批判が真正のペスタロッツ像を描き出す条件なのである(SS. 10, 165 ff.)。わけでもこのことは戦後スイスへ移った批判版全集の継続と書簡集13巻との編集刊行の中心であるE. Dejung²⁰⁾からの反論を前にして78年に「歴史的ペスタロッツ！」²¹⁾とした提起にも端的にあらわれている。このグループが求める解明の方法はその基調の総括者フレーゼの言を借れば「ヘルメノイティシユ テキストクリティシエ 解釈学的—文献批判的方法ヒストーリシユ ソチアールクリティシエと歴史的—社会批判的方法との総合批判的分析 (synkritische Analyse)」である(S. 11)。『探究』は政治的著述そのものではなくあくまで「政治の哲学」であり、さらに積極的には「民衆の実存解釈」である(S. 18)。またフランス革命に対する彼の実践のアポロギーとその客観的基礎づけを求める「社会的かつ人格的人間学の著作」(sozial- wie personalanthropologische Schrift)であり、その「社会人格的ペスタロッツのクレド信仰告白」だった(S. 19)。

(6) 精神史が社会(思想)史で現実化されたのに似て人間学がリアリティを入手して社会関係と社会的行為の理論の層位を透視するには、いわば「深層解釈学」(ハバーマス)の視座も有効であろう²²⁾。ここにペスタロッツ研究が精神分析に着眼する可能性があった。また類型的にいうなら、精神分析的方法は社会学的ペスタロッツ研究をランクが遂行したのに比し心理学的方法として導入され、母子関係や教育関係のモデルや言語シンボルなどをめぐって適用された。なかでもH. Worm²³⁾は、B. Tollkötter²⁴⁾が人間学的研究から批判理論の研究への過渡期にペスタロッツとマルクスとの比較を労働・教育・社会のテーマで試みたのに似て、ペスタロッツをフロイトのもとにおき、その類似を強調する論述を進めた。彼らは共に弁証法的に論述し構造論的な解明を進めたが、ヴォルムは行為とその対象選択関係およびその自我形成のダイナミックスをもっぱら病理ないし頹落に焦点を合わせてとらえ、情動、社会、自我の形成過程をおさえた。その点で『探究』はもっとも重要な著作とされ、人間の感覚性と所有を指導的基礎概念としながら、政治と教育、社会と個人といった従来の分析構造とは異なるものを示した。

以上(1)～(6)の先行研究には、認識、歴史、社会、心理をめぐる基礎科学の適用のあとが確認できる。さらに集約すれば、(1), (3), (6)が構造論、(2)が過程論、(4), (5)はおおむねその中間型というべきであろう。そして共通して『探究』はとりわけ重要な位置を与えられている。ペスタロッツ研究は基礎理論の登場やその深化と拡充、さらには新資料の発掘などに依存しながら変動してきたし、今後もあるであろうが、以上にみたかぎりではなお次のごとき検討の余地を含んでいるといえる。

(1) 人間学的研究の功績は評価されるべきだとしても、ペスタロッツの理論実践の過程からすれば歴史的にも資料的にも問題をはらんでいる。これはさらに社会的人間学ないし人類学の方角で検討され展開されるべきであろう。社会人間(類)学的観点の導入と事実の発掘がなされるとき、精

神史上の宗教や啓蒙主義への固着とその世界観上の神秘主義やイデオロギーの拘束からペスタロッチは解放されるだろう。

(2) したがって、かかる社会人間(類)学的接近では、『探究』を政治と教育の対立を強調した「政治哲学」とするだけでなく、むしろその緊張関係に注目した「社会哲学」とし、そこにある病理論的考察にも着目する必要がある。そこから社会・文化批判の論点が浮きぼりにされ、あわせてその教育的連関をとり出すことに今後の研究の課題があろう。

(3) しかも、理論実践の営為には自己反省(理解)の契機があり、社会・心理的分析の実践には規範性を排除しえぬところにとりわけ教育の問題事象がある。また教育思想の理論レベルと実践レベルとはその反省主体が位置するコミュニケーションの地平に構造化され追求されている。これらはとりわけ教育の問題事象として重要であり『探究』をその典型として浮きぼりにする必要がある。

III. 『探究』にとっての『読書ノート』と『草稿』の意味

『リーンハルト』(1781~87)は必ずしも封建的ユートピアとしては一括しえぬ変動をみせるが、その背後で執筆が当初の78~79年から85~87年に修正された(9. VII)『地方習俗の価値』と『都市と山間部との社会性の優劣』とを予備として生まれた『自然と社会の断片』と『人倫概念の成立』が『探究』で結稿したというのが一般的な見方である。しかし文学的啓蒙的な公開の作品から心情を、哲学的な非公開の論著からは本質概念をそれぞれ抽出して思想の形成過程と内容を構成するのは粗漏のきらいなしとしない。ノイホーフ後半期のペスタロッチはフリーメイソン等の結社に参加して社会の表面に出ることなく、渦中にフランス革命、将来に教育実践をひかえた寡黙の時期にあった。ちなみにこの10年間は40歳代という一般に活動力の旺盛な時期にもかかわらず著述は全巻29巻中2巻の分量しかない。しかしそこでの雌伏が『探究』の誕生やさらには教育家への転成につながるのである。しかも、そのとき単に天才の独自性を奔出させるのではなく逆にあたかもかかるペスタロッチ像を損傷するかのごとく『読書ノート』を丹念にとりつつあった。この『ノート』は今日まで顧みられることはほとんどなかったが、そこには断片的非系統的ながらも彼自身の想念が豊富に投入されている。それゆえ『探究』が結晶化する前後のこの『ノート』の検討なくしては先にみた単純な図式化や外在的な社会的要因で裁断する危険なしとしないのである。

彼は87年の『リーンハルト』の終巻で「世界は愚者の家だ」(3. 323, 451, 468)とするシニシストのヘリドールを登場させ、しかもそのモデルとされフリーメイソンの影響下で旧スイス連邦体制の復活をめざす善行増進一般協会(Allgemeine Gesellschaft zur Aufnahme des Guten)の主導者J. Miegから離反しつつあったが、『リーンハルト』第3巻序文を「85年3月10日わが孤独のうちに識す」と書いた同年12月K. v. Zinzendorfに宛てて、第2巻の反響の少なさや農場閉鎖後離れている実践への熱望を表明したのち次のようにしたためている。「自然に固有の根本衝動の探究と人類が現代までのさまざまな状態でえた幸福と不幸のすべての歴史と経験とによる

真の人間指導の一般理論 (*allgemeine Theorie der echten Menschenführung*) を目下の計画として着手した (B. 648)。実はこの書簡をはさむ3, 4ヶ月間に『ノート』前篇の作業をしていたのである。その第1章は道德秩序を主題にし、第2章を自ら「人間の究明」と記し、その1, 2, 4節の見出しに「人間論メモ」、「人間試論のために」、「自著人間論のために」(9.347, 349, 356) とつけた。さらにおそくとも86年春の段階の『ノート』の「^{ミセラニア}雑録」にもカントの『プロレゴメーナ』の紹介を読んで、自ら自然、自己、環境の構造連関やそこでの思考・感情と幸福との関連を明らかにするべく、「立法と人間教育に関する将来の全論文へのプロレゴメーナ」(9.391) と記し、同じく C. G. Selle の自由・必然論の紹介に接したときは、「わが書本来の問題」(9.433) とした。そして大きい変貌を示す『リーन्हアルト』終巻の執筆は86年に集中するが、その上梓された87年春、啓光団で同志だった F. Münter に送った手紙ではこう記した。「目下、人間とその指導一般の究極目的のために計画や資料収集とその読破に年がいてもなく新しい歩みを始めた」(B. 666)。しかも『探究』を政治哲学としてより教育論の視界に入れ、タイトルを「展開」でなくて「指導」としていた手稿の事実もある (Bd. 12, S. 508)。

この『ノート』でペスタロッチが究明しようとしたのは、「世界という環境のなかでの戦争、名誉、宗教、労働、技術、道德、貧困、必要などの多くの根源」(9.316) を知り、「人間の大きいなる悲惨と混乱を直視しその原因を考察する」(9.348) ことにあり、また支配のもとでの民衆の衰弱とその「非自然化」が「どこから生まれどこへ進むか。民衆が求めるのはなにか」(9.411) であった。そしてこれらを単に歴史社会的領域のみならず正と不正、意志の自由と必然、精神、心理、社会、自己決断といったわけでも実存的次元の問題として考究する必要があった (9.407, 427)。要するに人間に関してその様態と可能性を問う必要があった (9.384)。

また、『ノート』中篇第3部第1章の C. F. Bahrdt, 第2章の U. v. Knigge, 第3章の J. K. Lavater や J. G. Zimmermann に関して他に比較して長い抜書きや断想をしたためていたが、その後はほとんど中断するに依り『探究』の構想と執筆で苦闘する段階に入る。すなわち『ノート』のはしばしにみられるごとく85年以降の10年間「わが書本来の問題」を探っていた彼は、とくに92年後半の葛藤 (B. 707 f.) から立ちなおり、93年11月の「仕事の満足な前進」(B. 713) や翌年1月という「著述への没頭」(B. 719) をへて95年7月段階で「探究の基盤」となる分析項目と「人間像」を仕上げた。そのあと「状態」と「作品」を軸とする『探究』本論の展開に備えるのだが、これが「わが著書の^{レヴィジオーン}修正1795年」の意味である。それに2月7日付 H. K. Escher 宛書簡での「計画」(B. 727) として表明したごとく、95年の初頭から7月11日に至る6篇のシュテューファー民衆運動論のパンフレットとの関係づけも重要になり、その一部を「本書の主題」の前に挿入するが (12. 116~118)、このことも執筆の動機連関ないし背景や叙述構造に係わる「修正」を意味していた。

では、『探究』の成稿にとって読書体験でえた概念や思想、草稿段階で入手し提起した視角はどのようなものだったのか。これらが成稿に対してもつ意味連関の大略を以下に整理しておく。

1. 経験の人間学

ペスタロッツには「真の哲学」はその本来の領域を自己認識にもち、その意味で形成的であった(9. 340, 332)。シャフツベリーの『自己対話あるいは著述家への回想』(1710)の翻訳を引用してこういう。「人間性の研究は人間性と私自身との認識へ導かねばならぬ(muß das Studium der Menschennatur zu der Kenntnis der Menschennatur und meiner selbst führen)」が、それは「関心の差(Ungleichheit des Interesse)を顕在化することで可能になる」(9. 340)。また、「世界と自然と〈わが魂〉とは同一であり、わが魂は秩序づけられていなければならぬ」(9. 340)。「世界の諸経験(Erfahrungen)は生活が活動(Thätigkeit)と労働のなかで成立することを確証させる。活動は自然の第一の要求であり、あらゆる素質と能力の発展の源泉である。よく秩序づけられた活動は秩序正しい発達と素質の陶冶の源泉であり、これが基本原則である」(9. 341)。「多くの素材と自己本来の経験こそわれわれの自然全体の要求である」(9. 341)。すなわち、世界と自然と自己との構造的性は主体の経験の解釈学的成果ないしは経験の自己理解に他ならず、形成的学習の基盤もそこにある。かかる経験の自己認識は「自著人間論のために」と提起して述べるごとく、形而上学的に「上からでなく、下からの歴史的人間知(historische Menschenkenntnis)」をめざし、その「人間知は個別者の正確な知識にもとづく」(9. 356 f.)。また、それは「民衆の真理」(9. 354)とも関連し、事実としての自己認識はその歴史的形成過程にすえられて民衆と共有される。ここにいわば自己—民衆同一性として「私の真理は民衆の真理である」(12. 7)という『探究』の冒頭の有名なテーゼの原型が見出される。

かかる経験を把握する方法は、事象への直接的関与としての感受性(Empfinden)をとおした「直観的認識」(anschauliche Erkenntnis)にある。概念は事象に対して間接性と抽象性をもつが、その一般化をすすめる場合、自己媒介ないし経験の生動性(レベンディヒカイト)を保持するかぎりで真正になる(9. 397, 357, 423 f.)。ただ本能およびその必然性と理性およびその自由意志の可能性とは「共属し(zusammennehmen)」(9. 412)、それぞれは純粋性を保持しえない。「本能は生活とともに社会化し(vergesellschaften)」生活の感性的なものが理性を喚起するために本能を必要とするし、人間的行為の展開にはそこでの葛藤場面は不可避かつ不可欠である(9. 412 f.)。また、ここには「啓蒙」や「人間的教養」の基盤と、逆にかかる経験の形成に対応しないままの絶対化から生じるさまざまな心理・社会的病理に関連する次元とが伏在している。感性的な「動物的自然の必然性」という負荷を克服する能力である人間的自由によって「立場への自己定位」としての状況関与が可能になるが、その場合の形成過程の核心には「負目」といういわば存在論的気分から発する自己否定ないし自己克服とそれへの「努力」によって「再生」へ転じる止場の契機がある(9. 419, 423 f.)。ここにも『探究』の基調が見出されよう。

草稿段階で「著書の修正」をはかったペスタロッツの視座は著者、テキスト、^{プリークム}公衆の三極構造にすえられていた。経験主体である著者はその言説の受け手である公衆との相互主観性に根拠づけられてそれから至当な理解をえるか、さもなくば「ありうべき誤解」(9. 169)に直面するかのふた

つの可能性のなかで、単に主観的心情への没入やイデオロギー的な「党派的判断」を回避して自己定位し相互理解を入手しうるコミュニケーションの方法上の視座を確立する必要がある。「自著と私自身とを再検討せねばならぬ」(9. 169) ゆえんである。そのためには認識の無前提を認めかつ記述性や客観化に徹する方向にではなく、理解の予備了解的構造と先入見の積極性を看取した経験の具体的世界へ入る必要がある。つまり「最も本質的な概念を生活性をもった一面性 (lebhaft^{ママ}e Einseitigkeit) に設定し」(9. 169), 「私自身と私が事態そのものにもつ関心の像を生き生きと刺戟して長年自分の表現にあった無秩序と一面性とを発見せしめる」(9. 169) という「一面性」の積極・消極の弁証法的契機に立脚することが「著述の方法」となる。「よし本書が一面性を解消しうるとしてもそうであるべきでない」(9. 170) し、文章の「各行に私自身の刻印を失ってはならぬ」(9. 170)。したがって叙述形式としても後の『シュタンツ』と『ゲルトルート』での書簡形式や兩三度の自伝記述など多くに一人称形式が採用されるが、その前段での『探究』における「私とはなにか」には探究の主体と対象の両面をもつ「私」に加えて、公衆ないし「世界市民のあらゆる階層の前にいる私」がいる。単に体験の主観的経過を告白するのではなく、可能性としての経験の相互主観性に立脚して上の三つの構造極面から「世界の秩序の進行」を究明することが「わが書本来の問題」であった。しかもそのさいに自然概念が導入されたのも方法論上の指導契機としてであった。

2. 「自然的連関」の構造化と「自己関心」の場面設定

『探究』ではまず18の分析項目を提示分析し、しかるのちに「状態」と「作品」における人間自然の体系的把握に進んでいるが、実はそこにはなぜ18項目であってそれ以外でないのか、またその体系化を可能にする基礎的場面がどこにあるかなどは必ずしも明示されていない。しかしこの予備条件は『ノート』での経験の人間学的基盤の解明と、『草稿』での「自然的連関」(natürliche Zusam^{ママ}[en]hang) としてすでに設定されていたのである。この自然的連関は、いわばタテ軸に現実と規範を、ヨコ軸に社会(政治)と個人(道徳)をすえ、現実の社会政治的領域に暴力から法にわたる「権利」を、規範の個人的道徳的領域に本能から意志にわたる「真理」をすえて、一方を「人為的連関」、他方を「倫理的連関」とする対立と葛藤の構図として体系化できるものだった(9. 207 f.)。さらに「状態」と「作品」の基底を利己心と好意^{ゼルブストズフト ヴォールヴォレン}に二分したときに生ずる自然や価値の二元化を回避するために「自己関心」(Selbstsorge) の「場面」(Spillraum) を設定しながら、自然、社会、道徳に対応する動物的、市民的、人間的な「自由の場面」とした。それゆえ現実と価値の対立のもとへ規範を先験的に導入してそれを社会的状態への批判の基準とするのではなく(9. 215), 「場面」の矛盾ないし「自然のなかにある矛盾」(9. 236, 176) における類と個、利己心と好意、権力と権威、悲惨と幸福等を吟味するなかで社会批判の視角や危機の克服と再生の方向をさぐった。まさにこの点こそが『探究』の「状態と作品」におけるいわば進化論的叙述の底に隠れている基礎構造である。そしてこれがたとえば「基礎陶冶論」のごとく社会と教育をめぐる実践理論を構想し理論実践をする後期ペスタロッチの基盤となるものである。

3. 習俗文化への人類学的着眼

ペスタロッチは85年段階の『ノート』で M. Dobrizhofer の『パラグアイ好戦的騎馬民族アビボナーに関する報告』(1783~4)(9. 305~7)のほか、スラブ論(9. 386~8)、言語論(9. 385)、F. v. Schuckmann らによる社会成立論(9. 343~6, 361~77, 409~13)などから習俗文化への人類学的関心ともいえる注目すべき論点を入手した。その点で先行研究がペスタロッチにしばしばみた実践から思想ないし著述へ、政治的啓蒙と経済的合理主義から人間学的歴史哲学的考察へといった移行論、宗教性を対立矛盾の解消の契機としたりあるいは逆に挫折の帰着点とする図式化などは、かかる人類学的着眼を看過ないし無視して成立する単純化であったといえるし、それだけに今後の把握にはかかる民俗学的視角の導入が必要になる。ペスタロッチが『ノート』に抜書きしたもののには、地方習俗論や、都市と山間部の社会性^{ゾチエテート}の比較論などとの主題上の共通性は看取できるが、それよりはるかに広い視野をもっていたし、これらの特定地域の報告や多様な視点は、体系的論述をねらう『探究』に即座に利用しかねる面もあったとはいえ、社会批判への道を広くかつ新しい視角で拓きうるものをもっていた。ことに『アビボナー報告』という非ヨーロッパ文化の紹介との接触では単なる異聞の域をこえ、階層、性、年齢の差や、思惟と発想の様式の相違等で民衆、婦女子、非言語的表象などを軽視するヨーロッパ的文化体制を相対化しうる契機を獲得しえたとし、その合理主義的思考と自然主義的発達論の妥当性の限界を意識せざるをえなかった。かかる人類学的地平は思弁へ誘う「哲学」という躓きの石を避け、あわせてそのような「啓蒙(主義)」への対抗とイデオロギーからの解放の手段ともみえたのである。また思弁が付着する道徳論を警戒し「習俗が社会^{ゲゼルシャフト}の陋屋に結びつき」、その「風土の成果^{クリーマ}」であることが確認された(9. 410)。さらに道徳秩序の構造基盤を習俗から把えんとすれば、異文化の比較考察と理解のみでなくいわば「森の中の人間」と「宮廷の人間」、往古と現代の差を確認する必要が自覚された(9. 348)。

たしかにかかる習俗文化をめぐる人類学的視野の入手は時期的にはペスタロッチにとって「ラバター主義」(9. 309)への反発と時を同じくし、また「農民言語の練習」(1779年)(B. 518)とフェルレンベルクらの「新人」に比し民衆を知悉するという自負(13. 187)との中間期にあるものだし、さらにそのあと「机上^{パピールヴァイツセンシャフト}の学問」(1793年10月)(B. 712)への非難を進めるが、その点ではいわば「人間の相貌学^{フィジオグノミー}」としての心理学的ないし人間学的関心よりも逆に社会文化の「フィジオグノミー^{エスノロジー}」への知的契機をはらんでいた。だが、それによって彼が民俗学という時代の「新科学」への入門者や追従者に転じたといえぬのも事実である。すなわち、この18世紀の後半期は人間の自然史としての生物学的人間像から人間自然(本性)の歴史としての社会的道徳的人間像への移行のなかで人間の科学としての人間学への展開がみえつつあった。たとえばペスタロッチが82年から85年までに発行の四種の雑誌から抜書きを進めていた頃、『新科学の構想からする知的教育論』(1787)をあらわした同国人 A. C. Chavannes には「新科学」(science nouvelle)とは「人間の科学であり……多様な社会体制や国家に応じ異なる民俗学^{エスノロジー}であ」って、共同体的社会的な存在を把握することだった²⁵⁾。ただペスタロッチは、たとえばルソーの教育指導上の自由論には自由と服従の両面を主

張して同調しなかったし、進歩的歴史観をもつ啓蒙主義者が示す「良き野蛮人」への悲観的イメージや否定的評価も受容しないでいた。むしろ「道德秩序」の問題である「人間の究明」と社会的状態における市民像や農民像の入手が課題であり、のちの教育実践期には母親や子どものそれに集中する。こうしたなかで彼が人間学ないし人間像問題としての人類学的関心を自ら旅行家や文献収集家としてその成果を世に問うことはできなかったにしても、いわば「観察する理性」と完成および幸福を目標とした実践的認識目的との複合構造の重要性を自ら確認する契機を読書で入手し抜書きをしたのだといえる。従来一般には『リーンハルト』が主に着目され、そこにJ. Herderらの観点との類似が強調されてきたが、『ノート』にしたための習俗論では歴史的視野に加えて比較的方法が登場しているし、『探究』の基調のひとつである歴史と発達の段階的平行性を紡ぎ出す文化観察の通時・共時性を粗描した構図や「動物的人間」の層位も入手されていたといえよう。

4. 社会批判

『探究』は、『リーンハルト』や『スイス週報』のごとき啓蒙教化の構想ともちがい、『嬰兒殺し』のごとき衝撃的なドキュメントとも異なっており、人間自然へのラディカルな問いからする社会批判にその特色をみせる。もちろんこの『ノート』は『自然と社会の断片』および『人倫概念の成立』や『探究』の草稿と成稿との間で時期は部分的に重なりながらも未整理で概念化の度合いも低く完成度はないに等しいし、感情的発言もめだつが、それだけに思念・発想の内容と形式の原型が示され、社会批判の調子も激烈さをきわめてその対象となる体制や人物も明記される。政治と道德、集団と個人、支配と服従、強者と弱者のごとき対立構造を設定し、道德秩序と人間の究明という主題に対してたとえば国家や宗教の制度の操作性や擬装された正義と「聖なるエゴイズム」、不正の「習俗化」や市民的抑圧に係わる多くの事例を列挙する(9. 302, 354, 411; 10. 229, 246 ff.)。人が「党派精神」^{パルタイガイスト}をひきおこすとき「暴動と無気力」に陥るとするのは(9. 333)、『探究』の基調だが、それをシャフツベリーの人間論から吸収し政治領域へ転移した E. Burke と同じ方向で示している(9. 331, 352; 12. 28 ff.)。その社会批判は、社会的統合を壊しもする所有とそれに先行する宗教の社会的機能や、所有に立脚する支配体制の正統化と合理化に宗教が利用される面にむけられた(9. 465)。それゆえまた、社会的状態の権力と宗教との病理を摘出しそれを個人的道德への否定的媒介契機とする観点もえた(10. 224 f.)。社会の構成原理である道德秩序の人間学的原理はこの『ノート』ではシャフツベリーやセレなどに負って入手され、感性和理性の均衡による「自然的立法」は節度と労働による生活基盤に発するのである。しかるに、心情の最内奥への到達を可能とみる「哲学」や知性ならざる知恵をもちこむ「宗教的熱狂」はその逆の方向へ導くものとして批判の対象となった(9. 362 f. 309 f., u.a.)。

また、『ノート』での社会批判の重点のひとつは、多様な習俗を一元化することにすえられた。『草稿』でのそれは社会的状態の権力病態にあり、成稿では18の分析事項は軽重の差はあるもののそのほとんどが摘出された。とくに「自然的連関」における歪曲・逸脱・操作で生じる病理を心理学的のみならずいわば実存分析的に把え、その社会関係が批判された。そして欲求と享受との

「不均衡」と「不充足」、およびその結果としての心理的「奇型化」や「無関心」、また支配と服従の正逆両面での「不遜」と「荒廃」、さらには「不安」、「欺瞞」、「補償」など成稿の重要概念もとり出された(12. 213, 210 f., 231, 234 u. a.)。したがって、そこには宗教的・道徳的関係やイデオロギー的言語を抑制して人間学の裏面を直視するいわば深層解釈学的視座の設定に類するものがあったといえよう。

IV. 『探究』の視座と方法——コミュニケーション構造と分析概念——

教育をめぐる実践や思想が検討と批判の対象になるとき、そのレベルの個人的と社会的、現実的と規範的とを問わず、一定のコミュニケーション構造においておこなわれる。思想の実践も実践の思想も教育が技術的操作性へ収縮したり、理論ゆえの方法論上の虚構にとどまることに満足せぬかぎり、その実践的思想主体は個人的なそれであれ集団的なそれであれ実存とその歴史への問いを廃棄しえず、その規範性ないし文化の吟味からもまぬがれない。さもなくばむしろ教育現象への不誠実を招き、理論としてのみ抽出される疑似規範性に転落するからである。実践と理論の統一問題は超越的真理要求の主体的確証と不可分であり、理論の反省的契機と主体の形成過程とは連関して展開する²⁶⁾。

『探究』²⁷⁾もかかる問題の層位に位置している。すなわち、ペスタロッチである「私」、各状態に登場する当事者、それと意識や行動を共通するときの「われわれ」、異にするときの「私」「彼」「彼女」ないし「彼ら」があり、呼びかけと論議の相手や「読者」もいる。また、「民衆の真理」の追究者にもプロローグにおけるごとく、一方に D. フェルレンベルクとされる献辞の相手「上流の人」とその岳父で『リーन्हアルト』のアーナーのモデルとされる B. B. v. Tschärner (B. Bd. 3. S. 548, B. 738) がいて、他方にペスタロッチ自身と目しうる「徒労の人」がおり、エピローグでも彼とみなしうる「ひとりの男」とその「審判者」や「旅人」がいる。このように登場人物と人称代名詞との流動や討論形式の採用により著者が思想の受け手との間に準拠枠を構成するとき、単にモノローグ的な理論的アプリオリでなく相互主観的アプリオリな対話構造とアポストロフィ的な文化構造とにおける普遍性の意味ないし「真理」を追求するコミュニケーション構造が設定されている²⁸⁾。

また、プロローグとエピローグで著者が担う役割の重層性のごとく、その複合した主体の妥当性^{ゲルトゥングス}要求には志向と正当化への二重の期待方向を含むのみでなく、そこでのコミュニケーションの遮断に直面した危機と葛藤が示される。この場合エピローグでは、主体の動機の混濁ないし分裂あるいは判断放棄のごとく消極的病的ではなくて注意や反駁や教示を要請する開放性を示し、「墮ちた果実」である自分の終末への慰撫を読者によりもむしろ「審判者」と「旅人」に期待する(12. 163)。このことはペスタロッチ自身の伝記的事実に徴しても裏書きされよう。しかもそこでのコミュニケーションの意味連関をみるならば、「真理」の妥当性要求を存在論的確証としてではなく、言説の主張としての「普遍的行動論」の層にすえ、そのかぎりで事実にもとづく情報にではなくてむ

しろ行為の事態としての「可能的実存ないし正当性にもとづく規範を経験の対象にみるものとしてのディスクール」の問題事象があらわれる。さらにいえば、対象の経験を対象に関する思想へむけて期待し、その事実と経験の会交する場面で「実存する規範」ないし「規範の実存形式」の妥当性が要求される²⁹⁾。事実との対応が個人の個別的確信にとどまらず、事实现為の連関が対他的かつ相互主観的に根拠づけられながら一般的妥当性を入手するには、その言説が承認される正当性と規範性を条件とするから、心理学的知覚にではなくて思考されたものの思想の世界に属することを要し、かつ知覚の客観性と真理の超越性とを混同した真理モデルを排しながら世界の経験が主題化されねばならない。ここに、フィヒテなら『人間の使命』を書かねばならなかったのと同様に、ペスタロッチも『探究』で「世界の事態の進展」を示し、体験を告白しながらそれを超越する妥当性をもとうとした理由がある。そこでは主観—客観図式ではなく事實的可能的行為に関する言説が提示され、いわば「実践的論理学」としてのディスクールの論理学が認識する主体と行為する主体との自己反省と可能性をふまえながら、社会・文化・教育の思想の理論化とその理論の思想性のメタ次元をみすえ、妥当性要求と規範的根拠づけの両面の枠構造をもつ「合理的追構成」をはかろうとするのである³⁰⁾。

「私とはなにか、人類とはなにか」、「私」の体験とその結果、「人類」の行為とその可能性、前者の后者への影響と両者の行為の「基礎」(*Fundamente*)と「見解」(*Meinungen*)、さらにその「環境」(*Umstände*)との関連や必然性(12. 6, cf. 162)、これらが『探究』のテーマであるが、その方法は「本質的に自然が私の発展に与えた方向しかとりえず……特定の哲学的命題からは出発しない。むしろ「私の真理は民衆の真理であり」、過ちも共通し、双方とも哲学を知らぬから、ペスタロッチは自身の主体的見地に立つしかない(12. 7)。

このような彼の主題設定は自他にむけての問いから発し、その展開は反復と循環による線の上昇や対立と対比によるドラマツルギーをもっている。かかる思考の方法はすでに『ノート』の書きこみ自体著者との討論だったし、『草稿』におけるソクラテスと「私」との問答質疑形式の習作を本稿の「主題への移行」段階で「人間の錯誤の内的同一性³¹⁾」を示すために採用したことにもみられる。加えていえば結論部分では理解と反駁の要請としても提示された(12. 62~66, 126f.)。それだけに彼にとっての問いは「民衆の真理」という^{インスタンツ}審廷へのいわば提訴なのであり、そのかぎりでは上からの啓蒙教化ではなく問いの共同体とともにそこでの論議の場の設定や批判性を志向するものだった。

このことからすれば、実践的真理をめぐる民衆との共通性を追究する彼を単に社会的ヒューマンイズムの思想で説明するのは実践理論のイデオロギー化へ傾斜する点で問題なしとしない。彼は民衆と同様に「哲学的命題」を「明言せず」、むしろ「事態の直観的認識に方向を与える経験、感情、苦悩」を共有していると「確信する」のみである(12. 6 f.)。ここに彼がへてきた社会的実践の党派性とその結果公衆に理解されぬゆえの「著書の修正 1795年」を意図する面もあったし、さらに時代の学問動向も『読書ノート』に吸収されたかぎりでは人間と文化の観察的記述であり、それは

啓蒙主義的イデオログに対立する方向をみせつつあった。彼には『探究』とは「自分の人生のいばらの道を学問的形成という時代の方法を使わずに歩む」(12. 163)ことにあり、逆に「読書し研究する人間」は社会的にはかなり「偽善的」だし、「アカデミー、講堂、教室でえた知識」は「不自然」なのである(12. 133)。「農民言語の練習」(B. 518)をめざし、『リーンハルト—民衆のための本—』をあらわした彼が、その16年後に『私の探究』の見開き部分に「リーンハルトの著者」と記したとき、コミュニケーションの地平と真理の所在するところを民衆と重ねんとする方向を選択していたし、かりに『探究』の隠喩的寓意的表現のみをたどっても、読者としての民衆がこの著書の趣旨の全体を直観できる表現方式をとっていたともいえよう³²⁾。もちろん『探究』の直後に「わが思考の最初の基礎のため(の比喩)」((Figuren) zu den Anfangsgründen meines Denkens)という副題をもった『寓話集』(1797)を上梓する彼だったが、少なくとも隠喩が概念よりはるかに強力な言語武器であり、思想の根源的象徴的な層位にあったことは明らかである。

だが、彼には民衆との単に表面的な同一視をもってする「啓蒙(教育)の組織化」では十分でない。「民衆の真理」を求める分身「徒勞の人」がその生涯の行程を語りその「夢想家」のユートピア経験を「上流の人」に印象づけながらも、そのなかに事情通としての「正当性」を認めたし、両者の間に立つ民衆ないし世人の評価とは逆に「上流の人」は「民衆の真理」の発掘において不首尾だったことも自認したからである(12. 5)。彼が「確信」ないし「すでに確かな感情にまで成熟した基本命題」をはじめて「表明」し、その命題化や主要概念の検討に着手したとき、予備的に先取された、歴史的よりもむしろ心理的な人間発達(展)の方向を自己分析をとおして遂行し、かつその普遍性ないし妥当性をさぐる試みをしていたのである。ここでの不整合や評価のズレとしてのコミュニケーション・ギャップは彼の個別的な非現実的な期待としての「夢」と集合的な共同期待としての「民衆の真理」との対立から生じるのではなく、むしろ真理が夢であり、夢が現実の再構能力であることを自覚せしめた。あえて精神分析の用語を用いれば、ペスタロッチには「夢想家」にあるナルチシズムとそこに自己確認しうる自我理想としての真理が一面ではそれに固着しながら他面では「民衆の真理」という審廷で民衆と自我との集団同一性を獲得できるという「確信」があり、「病み傷つきながら童心^{キンダーズ}をもって自問する」(12. 6)。「私のなせしこと」と「人類のなしかつなすであろうこと」(12. 6)を知り、そこでの思考と行為を重ねながら後者の現在と将来を前者の既往との類比で知ろうとするのである。

したがって『探究』は告白と反省の書であるだけでなくそれ以上に自然としての人間と社会の基底に構造化されている矛盾を摘出した批判の書であり、その批判意識を啓蒙批判の契機にもした。このとき彼には「民衆の真理」でもってする歴史社会的課題が実践目標となったが、彼自身はその検討を民衆の側では「決して明言せぬ命題化」でし、「主要概念」をいわば非民衆的に「哲学」せねばならぬというアンビヴァレンツに立った。これを打開するために民衆との同一性を「確信」し、その生活経験を具体的全体的に把握することをめざしながら、叙述方法では論理的一般化や客観的記述とは異なり非概念的寓意的隠喩を多用する方向に傾斜した。もちろんかかる方法では民

衆と同様に時代の知的潮流としての哲学に通じていない彼がこの種の知的論議に直面してむしろ弱点を露呈することになるが、反面では社会批判の当の対象を明示するのを巧妙に避けながら、読者—民衆をしてそれを感知せしめる意味での「啓蒙」(Erleuchtung) 的機能をはたしていた。この方式は啓蒙をめぐる上からの宮廷的「公民性」の対象としても、あるいは文学的ジャーナリズムの政治化をめざす市民的公共性の担い手としても、いずれの側にも実質化されなかった農民層にむけられた場合に適切なものだったし、彼らの家父長的支配と人間的現実とのアンビヴァレンツ、政治的経済的利害および文化支配と教育課題の方向との対立を読みとったときに選ばれた方向でもあった³³⁾。

ところで、『探究』をたとえばシュプランガーによる内容構造の一覧化のごとく (Bd. 12. S. 779 f.³⁴⁾)、*「国家の崩壊という終末論的帰結」*を前にして利己心と好意に二元化された自然が道德的人間の権利と真理を確立する過程として把え、ランクのごとく社会史の平面をイデオロギー的に位置づけることで、ペスタロッチの理論実践と実践理論は把握しうるだろうか³³⁾。これらは『探究』の成立過程からして妥当か。たとえば本能のごとき人間学的可能性と必然性の吟味にたえうるか。あるいは制度化された政治文化とその社会批判の次元や執筆にかかわる著者自身と民衆とのコミュニケーションとその表現方法など重要な問題の位層を十分透視しえているだろうか。先の思想の視座設定からしても、また先行諸研究の総括部分やこの著書の予備段階として示したところからも、問題の所在する領域は広く、その層位もまた深いのである。

ペスタロッチは行為の決定要因を好意と利己心とするよりも、むしろそれらが「状態」(Zustand) においていかに「作品」(Werk) となるかにおける醇化と頹落の二方向で示し、かつ人間性にありえないしはあるかにみえる「矛盾」(Widersprüche) として想定し提示した (12. 6, 129, 161)。『草稿』での「自然的連関」の矛盾の構図や社会関係の矛盾の基礎構造を継承しながら、「好意」、「予感力」、「死の跳躍」のごとき人間学的機能を導入することにより矛盾的自然の展開過程を浮上させた (9. 206 f., 235, 238)。したがって自然の矛盾は状態の移行や転換、一定の「教化の地点」(Punkt der Ausbildung) を画しながら、「今日と明日」を相違せしめる指導動機となり (12. 129, 161)、人間の自然性の矛盾の表現としての社会的諸制度が矛盾の人間性としての私的体験との間で示す結合・確執・離背の過程となった。それゆえ、もちろんこの矛盾概念は、いわばヘーゲル的な論理矛盾やマルクスの経験論的矛盾のごとくその体系の構築や批判・解放戦略の点では劣るとしても、逆にそれらがかかえていた具体性と心理的ないし発達論的視点の欠如の問題性からはまぬがれ、18世紀に通有のルソーやフィヒテにみるごとき反省的契機を共有していた。「人間は究めつくしえざる自然の混沌たる暗闇でのひとつの高き驚異である」(12. 47) というソフォクレスの『アンチゴース』の台詞をもはや引用句としてではなく、自身の人間像に刻印された固有性としていた。その点では矛盾は人間学的構造であり、かつ主体の体験の内部を注視した「葛藤」の解釈学的摘出であったし、そのかぎりでは社会化された精神分析の方向とも重なるいわば深層解釈学

の層位をもっていたともいえる。

そこで『探究』の方法論上の視点として抽出しうる鍵概念につき以下の三点に注目しておきたい。第一は、力と欲求や自我と自己との間の対立、個体の発達段階や歴史段階における調和と不調和が、「状態と作品」にあって「均衡」(Gleichheit)、均衡破綻、均衡回復の三つの段階で「変容」(Modifikation)を示すことである(12. 16, 158)。しかもこの変容はたとえば自然状態が社会状態に、成人が青少年に対立するごとく、そこでの矛盾と対立は否定と保存の弁証法的止揚の展開過程をとり、逆に自然的継起とはならない。

第二には、一連の状態像はその前後における変容として捉えられ、社会的な自由と権利は感性的なその「補償」(Ersatz)であり、法や服従も自然の補償、将来の希望すら自由と権利の補償として人為的技術(Kunst)となることである。しかもその場合の人格形成は「加工」(Bearbeitung)として遂行され、適応的同調的行動ならば人為的技術的に外在的規準が注入されていわば「大衆の表現」(Repräsentation der Masse)となる(12. 16, 19, 26, 100, 128, 140)。したがってかかる補償概念は欲求充足の放棄を強要された不満の別途補填であり、その均衡破綻を補修するために生活の状態像のみならず時間意識でもその主体による病理的な物質的観念的構成をするか、あるいは外在的基準を注入されたり受容する様態なのである。

第三には、社会的状態での行動、思考、人間像が上の補償の変容過程での「中間物」(Mittel-ding)として分析されることである。すなわち青少年ないし徒弟³⁵⁾は幼児と親方ないし成人の(12. 107)、現実の社会生活は動物的(感性的)生活と道徳的生活の(12. 108)、社会的権利は動物的無邪気の欲求と道徳的完成や負い目の(12. 111, 127)、いずれも中間段階である。社会的人間はかかるものとして中間的「作品」を作りあげ、「迷える墮落した中間的存在としてあらわれる」(12. 127)。したがってそこでは中間性ゆえの動揺や不安定をまぬがれず、補償の欺瞞性と純粹権利論の仮象性が「媒介概念」(Mittelbegriff)として設定されている(12. 73)。

さらに、『探究』の構成と論述の方法で留意を要するのは次の二点である。ひとつは社会的結合にかかわる分析対象を知識から国法までと、好意から宗教までのごとく、二系統とするには当該個所のテキストの論述は十分でなく(12. 8, 34, 149 f.)、それゆえ利己心と好意を心理化しその社会的展開とみるのではなくて、むしろ「自然的連関」における「自然の矛盾」が経験に構造化されていることである。ふたつには、それをペスタロッチは純粹に記述レベルにすえず私的体験を透視し、それとの客観的連関を抽出するという解釈上の循環構造に入れていることである。彼が問答的討論形式を採り「個人的人間像³⁵⁾」(12. 44)を挿入したのも、それと無関係ではなかった。彼の自然は方法概念であり、自然状態は方法的虚構であって、同様に道徳状態もかかる自然からする規範的要請であり、その意味での実践の指導的契機となっていた。

V. 社会的状態の分析と社会批判

1. 知識・経済・政治

社会的状態での思考と行動の形態は、知識の習得、財の所有と流通、支配—服従関係の三つ、つまり学習と経済と政治に規定され、それらは典型的には最広義のコミュニケーション地平にあって、言語活動がとくにそれを媒介する。まず、認識と知識 (Erkenntnisse, Wissen) の発生は次の二つを根幹とする。ひとつはまなざし、手、笑み (Blick, Hände, Lachen) に象徴される身体運動モトリックとその交流が実践課題へむけて共感と結合の形をとり、それを社会的「統合の記号」(Zeichen der Vereinigung) とすること。さらにひとつは自然人が「ことばによって人間になり」、「ことばで自己をうちたて」、「ことばによりその権利と義務を認識する」ところにある (12. 45 f.)。すなわち人間の条件を言語のもとでかつ言語によって設定しながら、その公共性と個別性ないし自他の反省主体との間の構造基底が入手されるのであり、日常的コミュニケーションにおける自他の循環による解釈場面は言語で可能になる³⁷⁾。

ペスタロッチにはルソーやヘルダーと異なって創世記的神学的知識観ともいえるべきものが見出されるが、「知識という泉の水」が「たまり水」に、「楽園の知識の木の実」ないし「禁断の木の実」が「あやまり導くまむしのすえの作品」のごとくなるとき (9. 134; 創世記 3 章)、認識と知識は墮落する。その点で認識はまず自然的無邪気の喪失と社会的無力感 (Unbehülflichkeit) から発しながら、日常的には有意性を失ったその無邪気と学習への期待との中間点で社会的結合をせんとするところに位置する。そこに次のとき認識の頹落形態が生ずる。すなわち、ことばは把えんとする対象の「事態から離反して抽象に陥り」、そこではことばが事態にいわば「干渉」してことばへの従属を促し、事態への操作をする (12. 133)。このとき一連の文化的生活組織に機能的自然言語からの離隔やコミュニケーションと制度との同定が生じ、社会制度的関係への一種のフェチズムが発生する³⁸⁾。それゆえ「新知識」は生活事態をむしろ非実際的にし、「夢想家」を育て知的「無頼の徒」を生むこともあろう。一方また、知識が制度化されるとき、「アカデミー、講堂、教室」での知識となり、議場と広場での「精神の食人種」を生み出し (12. 133)、哲学と宗教とにおける知識の権威づけ、政策化、戦略化が進み、ソフィスト的言論や欺瞞的説教に墮すだろう (12. 118～121, 155～157)。知識は、その維持、普及、拡充のためには必然的に制度的組織化による保障を求めるが、それが逆に知識の根底にあるコミュニケーション場面での言語の文化機能的メタ地平を看過した理論言語の、日常的状況言語への「構成」ないし優位をもちこむ。そこでの制度的知識は、自他の主観的体験が社会的生活世界のコミュニケーション構造における前-知識フォルビッセンの地平で表出され把握される経験の予備了解の層位から離反していく。また、理論言語と同様に制度化されその体制への同定にむけて操作された言語支配がコミュニケーション地平に閉塞状況をもたらすことになる³⁹⁾。

経済行動の考察は、その歴史的批判的解明の点からして、自然を対象化し技術的処理をする生産

労働にではなく、主として所有と配分の問題にむけられている。取得 (Erwerb) は、認識や知識と所有の点で共通しながらも、生産労働からではなく自然そのものの所有から発するし、無力感と、わけでも享受を追求する「自己配慮」ないし「自己保存」がむしろ取得の現実^マに先行した前提ないし条件である (12. 10)。そして経済行動は、個人的と集团的とを問わず、個別性ないしエゴイズムに徹する (12. 75)。それゆえ「つねに人間より上手に政治をする財産 (Eigentum^マ)」 (12. 25) では、もてる者は政治における自由の主張と権利の拡大とに係わりながらその合法化、負担転嫁、収奪をはかり、もたざる者は権利に代わる補償を与えられて、両者とも所有状態 (Besitzstand^マ) をその「社会的形成」 (gesellschaftliche Ausbildung) の基幹とする (12. 134 f.)。所有の根源的な正当性や合法性はそこでは考えられず、むしろ所有の不平等は社会的統合に否定的に作用するために不法であるほかない (12. 11)。ただ、財産が神聖であり所有の権利主張が是認されるには一定の社会的限度内で人為的に調整された自己抑制によるしかなく、またその制限は不可欠である (12. 134, 11 f.)。なぜなら、社会的統合の過程ではそれが財産に支えられながらも有産者と無産者との「自然的闘争」 (Naturkampf) を自動的に廃絶しえぬからであり、さしあたっては重農主義的な「鋤の神聖さ」を保持し、それによって国家と民衆にとって危険な商業に対して優越をはかる必要がある (12. 25)。

経済支配があくまで所有という目的への手段に徹し独占と排他に及ぶのに比し、政治行動では支配そのものが自己目的化される。また政治支配は、公共の必要と意思の有無、社会的統合の方向と目標や、権利と権力の差において統治 (Regierung) と区別され、本質的に個別的特権的性格をもつ。その支配の正当化は発生にではなく実定的慣習的な法によってなされるにすぎず、支配の現実はその将来を保障しうるものではない (12. 20 f.)。それゆえそこでは社会的統合の目的と意思を確定する社会契約の可能性を看過し、かつ服従者の意思を無視する強制的方法をとるほかない。しかもこのとき服従 (Unterwerfung) の根拠は、服従者の自然的本性ではなくて自己への配慮と保存を動機としており、「人類の年鑑では服従は一般に強制と窮乏との状態としてのみあらわれる。」その心理には弱者のルサンチマンを潜在させるし、服従はつねに倒錯した権力としてその「補償」にとどまる (12. 19 f.)。

かかる支配—服従関係の人間学的基底には権力 (Macht) がとり出される。それは「本能を支配する思想の力」の私的政治的様式であり、^{リスト ツヴァンク ゲバルト モノポール ヴィルキョール} 策略、強制、暴力、独占、恣意をみせるが (12. 40)、その発生は弱者が強者に指導、支援、守護を求めるところにむしろあるのである (12. 49)。したがって弱者は権力者に対して報われざる信頼をよせてその不法を受容するし、権力者は自己の正当化と強化をはかるために「好意のマント」 (12. 82) で身をつつみ、自ら行使する不法を隠蔽するために実際に彼を導いているのとは異なる「動機」 (Beweggründe) を捏造する。彼が恐れるのは民衆の権利なのだが、民衆には「公共の福祉」のために権利の曲解と濫用を憎むというであろう (12. 83)。強者にとっては弱者はもてあそばれる「たてごとの絃」であり、弱者とて権力はその「矛盾」である (12. 50)。権力を合法化した制度が設立され、そのもとに「書記、学者、作

家」等が権力の不法に欺瞞と眩惑の照明をあてるために集められる(12. 83 f.)。権力者は「国家の存立は道德にもとづかずしていかにありうるか」と自問しているにもかかわらず、民衆との関係を道德関係として印象づけるさまざまな操作をし(12. 16)、彼らの個別的関心の断念と「偶像形成」に権威的に係わる。それゆえそこには民衆の習俗をつき崩す虚偽意識と「自己矛盾」とがはらまれている(12. 17)。

権力の基本は自然状態の社会的状態への変容として物理的優越にあり、かつその真相と仮面が変幻自在の欺瞞をみせる心理的操作にあるのに比し、社会的権利(*gesellschaftliche Recht*)は動物的感性的権利の補償でありながらその自然的個別的欲望の抑止力として構想され、その普及の一般化をはかるより現代的な方式である。市民社会では、人は契約(*Vortrag*)をとおして社会的制約への服従に合意し、現在および将来に一定程度の社会的保障を入手しようとする期待をもって契約精神を基本にすえる(12. 22, 13, 73)。ただ、権利感情も権利概念も社会的だが、ペスタロッチには自然法(*Naturrecht*)が、社会の原初的様態の純粋さを想定しながら現実の問題解決や将来での課題の達成を予期する点でひとつの法的虚構ないし欺瞞と映る。自然法は要求と責任、権利と義務の媒介概念としてのみ意味をもつのであり、社会的人間の実質的平等を確立するのに十分な条件ではない(12. 105)。自然法の譲渡すべからざる神聖さが受容されるのは社会的人間が危険回避の意思をもつかぎりでのその産物としてである。したがって社会的権利はそれの必要な意義と限界をあわせもつゆえに実体化されてはならず、自然的感性的自由との間に「永遠の闘争」を持続し(12. 92)、かつ道德的課題の前で緊張をもち試練に立つ。そのかぎりでは社会的権利は、あくまで相対的でありながらも社会再建のためと道德的自律にとっては一定程度の解放契機と批判機能を担い、それなりに必要な理由をもつ。

さらに社会的権利と契約との現実的機能を探るとき、当然、国家と法の自然法的根拠と社会的現実の問題に直面する。とくに社会的状態における公的制度やそれを支えるイデオロギーと経済の構造が現実に住む市民的荒廃をみるにつけ、国法(*Staatsrecht*)の社会的正当性が問われねばならない(12. 33)。国法が「動物的目的と理性的手段をもち」(12. 149)、社会的統合に逆機能する方向づけやむしろそれを促す技術的手段がみられるところでは、問題の根は深いし、それによって国家機構は「権力関係」と化し、その「正当性」を疑似的技術的に主張することになる。そして支配体制は形式のいかんを問わず物理的強制力や狡智等をもって登場し、今や老大陸における国家崩壊の予徴はたとえば行政による憲法精神への侮蔑、官僚官吏による現存秩序の保持と強化、宗教勢力が用いる支配の権力性を隠蔽する「作為の最後手段」(*non plus ultra ihrer Kunst*)、さらには不法と虚偽の哲学による原則論的詭弁やイズムの貼付等にもみられるであろう。とくに宗教がみせる言論の無原則は、ペスタロッチ自身が周囲から受けた被害でもあったが、自由に対してエキセントリックで観念的だとする敵意を示し、事実に対してはその個別性のゆえの普遍性の欠如を指摘して、むしろ反民主主義と中途半端なマキャベリズムとしてあらわれる(12. 52~57, 29)。

ペスタロッチは、自ら引用したゲーテの詩「神性」のごとく、たとえ現実の法が「生活の軌道を

完成する大法」や「有用な法」たりえぬとしても(12. 31 f.), 国法を権力と無法の防壁とし, 社会的統合のための「範例」を呈示する規範の中核ないしいわば法ならざる法の核たらしめようとした。それは客観的実在や人間学的実体としてではなくむしろ語の原型的な意味での主体の^{テオリア}理論という反省的契機の覚醒を呼びかけるものだった。つまり, 反省によって主体の認識関心を人類の自然史に基礎をおく自己保存のいわば道具であるとともにそれをこえ出るところにすえる実践的認識関心たらしめようとするのである。また, 反省は, 客観的認識関心と技術的認識関心とで国法における目的と手段を分離し, かつ認識を利害関心に従属させるのではなく, むしろそれらを統一せんとする方向を取り, 支配や権力によって抑圧されている自然史の痕跡を再構成し, それと社会的権利とを統一する現実的契機として確認させる。

ただ, 支配—服従関係の人間学的説明原理としての権力が社会的状態で極限の様相を呈するとき, 暴政と暴動(Tyranny, Aufruhr)になる。暴政は権力の自然的自由による市民的権利の「圧迫」(Unterdrückung)と社会的統合のための独立への「侵害」(Erkrankung)であって, その形式は流血をもたらす「野蛮なる」暴政と衰弱をもちこむ「文明化された」暴政として二分されるが, いずれも権力の現実的行使であることに変わりはない。暴君はその自然的人間性を主張して必然的に民衆の「奴隷化」をすすめるであろうし(12. 28), その「社会的英雄精神」は「恐怖の体系」(Schreckenssystem)をもって「収奪」(Usurpation)をくりかえし, さらに民衆を「奉仕の机につかせる」か, あるいは「恩恵のパンを配る母」ともなるであろう(12. 204, 85 f.)。このとき民衆が歩む没落への道は「衰弱」(Ersch(l)affung)ないし「無関心」(Gleichgültigkeit)か「無道」(Ruchlosigkeit)に分岐する(12. 30)。そして「奴隷状態としての動物的忍従」を強いられた民衆が「暴動への大いなる刺戟」の気分をもち無道へ走るところでは, 彼らは大衆の奉仕者たるデマゴグに見守られ, 「群集精神」(Esprit des corps)に染められたサンキュロットと化すだろう(12. 97, 147, 143, 112)。

2. 文化的諸制度の問題性

以上の知識, 経済, 政治の他に社会的状態にあっては宗教体制が担うネガティブな機能に批判の目がむけられる。それはキリスト教的にはイエスに対するサタンの試みや神の国とカエザルの国の混同(マタイ伝, 4. 1~11, 22. 21)への批判, 人間学的社会学的には規範からでなく欲望からする宗教の「外皮」である儀式や, 制度, イデオロギーをめぐる批判として展開される(12. 38~43)。宗教には時代と地方を問わず「利己的狡智や欺瞞と虚言との記念碑」がみられ(12. 42 f.), 「文化の段階」(Grad der Kultur)に応じたユダヤ・ギリシア的とローマ的のふたつの宗教儀礼の問題点(12. 156)のほか, ヨーロッパ近代の「国家宗教」と「国民宗教」の問題性が指弾される(12. 153)。それは無邪気の無宗教状態をへて利己心という「盲目の伴侶」をとめない錯誤, 迷信, 恐怖をもって「自己の像としての神の像」ないしかかる像の「聖化された悪魔」が登場する宗教形態であり, 欺瞞と怨恨をもって教戒と指導を与える制度的宗教である(12. 43, 151)。かかる宗教の, 支配—服

従関係への奉仕と、その政治性がいわば「聖職者の君主」を生みその権力性が「君主的聖職者」になることによって精神の支配に威力を発揮する(12. 151)。

そしてそこでは「すべての魂は政府の権力の従者たれ」、「わが食らうパンを恵む人の歌をうたい、それをよろこび食らうこそ真理^{まこと}なれ」と告げられるだろう(12. 55 f.)。また、逆に社会的権利と自由に対する関心は危険視され、「洗練されたことばと隠しもった剣による……最高の技術」で情緒的挑発を行い、「合法的自由感覚を奉仕感覚に改変する」(12. 56 f.)。その点では宗教の体制化は社会関係をあやまらしめ、「狂える人間悟性で自らを民衆の教師にし」、「講堂、アカデミー、布告、神学校、軍事的威力……さらには狂気のギロチンも必要とする」(12. 43)。これが「狂信と国家宗教の宮廷的欺瞞」である。宗教の国家的編成は有害だし、原理的に不可能であるにもかかわらず、宗教が国家権力の強化と自らの勢力回復とを対応させるとき、それは「民衆に対立した権力の単なる国家操作(Staatsmanipulation)」と化すだろう。またそれに「教養ある市民」が公言する無神論が加わり、本能的自由とそれをもってする「生活指導」の契機は一層強化される(12. 115)。

社会的状態は自然状態の「限定」によって成立するその変容であった(12. 76)。そこでは快を追求し不快を回避するために権力の狡智と暴力の手段に依存し、法の是認と否認、契約の締結と破棄、不法の忘却と強化のごとく矛盾をはらむ。またその状態像には野蛮と洗練、好意と欺瞞が同居している(12. 12, 77, 137)。しかしそのゆえにペスタロッチは「世界の秩序が善か悪かを知らうとするのではな」(12. 58)く、むしろそこでの人間像の解釈をとおして本能と自由にもとづく表象能力を基礎とした自然の人間学と、その自然の社会的連関をめぐる文化や制度の「人類学」を追求しようとするのである。そしてそのなかで作られ作る「作品」と教育・学習過程の変革と変容をとらえんとするのである。

そこで、「人間のというよりむしろ私自身の感覚、思考、行為」が自然をめぐる経験の解釈を可能にし、かつ「三種の方法で世界を表象し」た経験を解釈することによって本能的動物性、社会的契約性、個人的道徳性が、動物性、社会的、道徳的な権利と真理(Recht, Wahrheit)となり、「私とはなにか」の解答も入手される(12. 66 f., 101 ff., 129, 158)。いいかえれば、そこに「永遠の大法にしたがい生活の軌道を完成する……私の自然の像」と「私個人がみた人間像」が結ばれる(12. 31 f., 131)。

ただ、かかる自然像ないし人間像の造型にはその力(Kraft)が前提となろう。それは感覚的知覚(sinnliche Wahrnehmung)やそれによる言語や知識の認知的能力ではなく、存在の確認のために導入された実践的、規範的、反省的能力であって、欲求と必要からではなく規範から発する「思想の本能支配の能力」(12. 40 u. a.)である。つまり、「それ(わが自然の内奥で自立する力)があるのは私が存在するからであり、私が存在するのはこの力のゆえである」(12. 105)。したがってかかる能力は感覚的知覚の限界をこえる「想像力」(Traumkraft)や知識と思考の境界をこえる「予感力」(Ahndungsvermögen)であるとともに、さらに心情の「根本気分」(Gemüthsstimm-

ung) に支えられている(12. 40, 8)。それとの連関で「自己の意志に従い多様な方向をさぐる力」が「環境が人間を作るのではなく人間が環境を作る」という有名なテーゼを可能にする根拠となる(12. 57)。

^{クラフト}力が方法的に設定されているかかるペスタロッチの自然的人間には、無邪気(Unschuld)のもつ形成力が原型となり、本能(Instinkt)の力ないしは価値中立的に備蓄された力が潜在的可能性としてある。自然人には感性的享受のみが目標であり、かりにそのために「支配—服従」関係が発生したとしてもいまだ制度化されず「葛藤と悲慘の社会的状態」に入らぬかぎり自然人のままであって(12. 59 ff.)、一方ではその動物的無邪気は墮落せざる自然人へ回帰する可能性を保持している。

しかし、好意の傾向性は自然人を無意識無作為裡に欺き、そこで非自然化された代償を求めて利己心との対立関係に入る(12. 92)。その結果自然人の無力感、挫折感、葛藤は権力的な社会的自由を追求するに至るだろう。このとき彼にはもはや当初の即自的な純粹自由はなく、ただ好意に優越した利己心から転化した自由である「好意の墓場に築かれた社会的権利」が追求されるだけだろう。その権利概念は「墮落のエゴイズム」を消しえず、理性と意志の作品でなく「偶然の作品」としての市民的自由の結果であり、いわば補償と仮象でしかない自由の結果なのである(12. 103, 97)。

このようにペスタロッチがその実践関心のために発生的に構成した自然人像には、ひとつに実体化された力が前提され、なおひとつに自然状態を二元的に設定し、その墮落せざる状態を瞬時にして消失する虚構の意識化だとする前提が直観されている(12. 71 f.)。そのかぎりでは本能構造の柔軟性と世界開示機能といういわば人間学的定数がそこに設定されているといえよう。それゆえ「作品」の造型では社会的状態のいわば自己外在化のもとで自然と道德との間を循環するという「自己から出て自己へ帰る永遠の像」が権利として追求されるが(12. 90)、問題なのはイデオロギー的虚偽意識と心理的合理化のメカニズムをもって「人間の錯誤の内的同一性(恒常性)」(12. 62 u.a.)を反復する可能性もはらまれていることである。

かくて社会秩序をこのような人間の所産とする最も一般的な解答が入手されるが、その範型としての社会制度は、一次的には機能主義的な「社会的戒律」ないし習俗として構造化され集団成員の行為・思考・信念の体系である文化の様式を表現し、法制化された顕在的諸制度はむしろ二次的にその正統性と普遍性をめぐるイデオロギー上の整備をするものである。いってみれば一方が社会化された自然だとすれば、他方は脱自然化された社会の体制となる。そこでは「努力、秩序、知識、法の尊厳で非人間的なものを人間的に利用する無数の方策」(12. 47)が見出される。政治的文化的諸制度は成員の感性的自然の「制限」として、彼らを積極的にはその自己配慮と無力感のなかでの快の追求へ、消極的には不快の回避へと動機づけながら、制度に期待させて編入し、その統制に従わしめる(12. 13, 78)。かくて制度は契約の上にすえられ「市民的拘束」の典型と化するのである。市民的制度の歴史過程では対立関係にある私的関心と公的意図の双方を媒介契機として私人でも公人でもない第三の立場としての市民がめざされ、その「市民的拘束」は私的動機の公認と公的意図

の私的分配との緊張関係のなかで「私人たることを保障するみかけをもちながら公人へつなぎとめ」ようとする(12. 84)。たとえば、その教育上の典型となる職業教育についていえば、制度は「社会的権利や市民的自立を市民の人間の職業的陶冶という動物的自然の個別的要求を抑制する新しい秩序にもとづかしめ」、市民的な権利と秩序への適合とその維持・安定・強化のために自然を「変調し奇型化する技術」(die Kunst...umzustimmen und zu verstümmeln)で構築される(12. 93)。具体的にはそこでは人は仕立屋、学者、鍛冶屋、農夫のごとく「細分化された人間性の利用部品」(Brauchstück einer solchen Duodez menschlichkeit)となるほかない(12. 78)。

もちろん、制度にはその非人格的構造からして「信頼や好意」による構成員の側からの期待は眼中にない。むしろ逆にかかるものは公的事態に有害だという原則で一貫しており、「なんらかの市民的諸制度の保障がそれら(信頼と好意)の上に構築されるなら、人間の道徳は社会的愚行となる」(12. 81)からである。それゆえ制度的行為としての行政は成員の行為を規制・統制しその回路にくりこむメカニズムを非人格的に設定する。制度の機能は成員の利害関心を助長しながらもそのヒエラルキーに無関心、逸脱、不忠誠、不服従が発生するのを防御するために制裁機能としての恐怖や罪悪感を成員に抱かせるところにある。一般に「心理的手段」を用いて、その「すぐれて組織化された政治」が「政府の真理」を「民衆の真理」だと思わしめ(12. 80)、「社会的に強化され組織された動物的非合理性」(12. 61)をもちこむ。社会的形成体を権威的に位置づけながら支配・服従関係の葛藤を方向転換して解消させ、ときに「礼儀作法」が真理を窒息させる(12. 153)。かかる制度体系にみられるのは行為と規範の平面でそれが統合されるべき集団—自己同一性の準拠枠である文化的伝統が崩壊にひんしたり、あるいはその連結がとりはずされる場合の様態であり、「政府の真理」がその文化の制度化として客観主義的に整理され、戦略的に制定されるときの方策である。とくに行為とその基準になる規範とが乖離し、その主体の文化的伝統や生活世界の確認が困難になるとき、それへの少数者による抵抗か逆にその対極でのアパシーの病理への頹落かを除けば、多数者はむしろそこでの指導と学習の機会を待つであろう。そこへむけての動機の注入ないし喚起や操作がかかる制度的秩序へさしむけられた「大衆の作品」の方向であり進路である。そこでは道徳が法制に吸収されるか、あるいは無道徳に傾斜するであろう⁴⁰⁾。

かくして制度は人をして「社会的世界の地表をおおう欺瞞の迷宮をさまよわせ」(12. 81)、人為的に法制化された二次的制度では政治がその正統性を権威的に立法にすえるし、国家の名においてむしろ一次的制度である「慣習、習俗、生活様式や市民的活動の場そのものを奪う」(12. 34)。行為の動機と意味とを本来産出しえぬ行政が、かかる二次的制度に先行している自然発生的習俗と対立しそれを侵蝕する人為的構造をもちこむのである。今や、「公的制度で生の一切の悦びは破壊されるしかない」(12. 31, 33)。

また、文化のイデオロギー的機能は哲学的諸学と宗教に担われ、青少年の教育で大規模に組織される。それは制度化することで最大の威力を発揮するが、その外部ないし周辺にいるかにみえる「学者、通俗作家、暦作者」もその推進に動員され参加するだろう(12. 83)。「礼儀と知恵と秩序の衣

服をまとった不法と虚偽の哲学が隠密に歩きまわるとき」(12. 53), それは体制をその敵対者から守り, 公然非公然の両面から攻撃を加える。そして現存の社会秩序の至当性と体制の正統性の由来や行くえを自然や神に還元して説明し, そのシンボル操作の能力をいかに発揮するだろう。また, 宗教は「警察と国家の欠陥を補い」, 民衆の前に「虚言の記念碑」を建立するだろう(12. 43, 151)。

社会的行為の動機づけにおいて集合的意志形成による同一性^{アイデンティティ}が獲得されず, 制度とその構成員との間にコミュニケーションのルートが遮閉され隠蔽されるか, あるいは制度の側からそれが組織的に破壊されていくかぎり, 制度の疎外機能は増幅され, 社会的形成体はその正統性の基盤がくずされて危機に直面する。このことは制度の非人格性からして必然的でありその変動からして不可避である。この危機を緩和し回避するために制度がとる対策が, 上にみたごとく市民的公共性における自律と他律, 個別化と集団化, 私と公などにおける緊張関係の緩和解消ないしその連結のとりはずしであり, コミュニケーション構造に対する目的合理的シンボル操作やときに強権的な介入ないし威嚇である。つまり文化的公共性への支配は, 制度の側が市民を操作し統制して行為の規範を外部から注入し, かかる制度自体がその審廷となって基準の設定と制裁措置をとるべく学問, 教育, 宗教を吸収する。この結果がいわばみえざる「中間暴力」(1. 250)によって作られた「大衆の作品」の実像であり, 危機と葛藤の自己克服に背をむけた大衆のアノミー^{コンフォーミスティック}を同調主義的にする疑似アイデンティティにほかならない。このとき「社会的人間」が唱えているのは, 「世界は欺かれることを望む」というペトロニウスの詩句である(12. 128)。

3. 社会的状態の病理

政治と文化の諸制度が社会的統合を歪めそれから離反するとき, 社会的権利の観点から社会批判の対象となったが, さらに制度的構造が「状態」と「作品」にもたらす問題性として経験の抑圧と歪曲という病理的現象を考察するならば社会批判の深層が摘出されるだろう。人はその人間像の造型にさいし個別的自我の類化(社会化)とその類化からの独立としての人格的個別化という「二重の加工」(gedoppelte Bearbeitung)をする。もし前者を欠けば「世界は荒野に」, 後者を欠けば「その荒野での最大の悲惨」に陥るしかない(12. 163 f.)。しかしこれを社会的権利や倫理のごとき要請的価値観や, いわんや統計的に抽出される意識や行動の平均像で判定するのではなく, 自然の矛盾とその変容における「二重の加工」力の機能的欠陥とし, そこに矛盾ゆえに必然的な病態を摘出することが深層的社會批判の方向となる。

自然の内的純潔は「あらわれるやただちに消える」としても(12. 171), その無邪気の像は「墮落せざる自然人」に属する。たとえば「子どもは経験の成長とともにその無邪気の純潔さが本来あった地点からの離反を常に二倍の比で(in Proporzionen, die sich immer verdoppeln)進め」(12. 72), 無邪気の像と「不幸の印象」をあわせもつだろう。その点で墮落と非墮落との差は経験の成長過程で失う本能の無邪気の像を想起し意識化できるか否かの差である。しかるに墮落は

力の横溢を過信しその使用の偏向と硬化ないし柔軟さの欠如として自然から離反する分だけ人^{クンスト}為に固着した場合の非自然性である。しかもそれは社会的権利等の人為的手段を用いる社会にとっての必然的帰結であるだけでなく、自然の「錯誤」(Täuschung)であり「人間の錯誤の内的同一性 (恒常性)」(12. 62)なのである。

かかる自然の墮落ないし病理の機能的特質は、「自然の内的奇型化 (Verstümmelung)」の結果としての「偏向と硬化」(Schiefheit, Verhärtung)とされ、その極限の様相が脱人間化 (Entmenschlichung od. Entmannung) ないしは「脱習俗化」(Entsittlichung)とよばれる(12. 114 u. a.)。この奇型化は社会的状態が自然状態の「変容」であるし、またそれが道徳的状态との中間段階にあるかぎりの必然的な「運命」でもある。つまり「そのようになるか、さもなければ社会的存在とはならず市民社会での哀れな墮落した無用の自然人として生きるしかない」(12. 95)。換言すれば、「市民生活の軛」につながれそこでの自然的個別的欲求を抑圧ないし方向転換する体制に服する「教化 (Ausbildung) で奇型化されるのである」(12. 93 f.)。そしてかかる「欺瞞と仮象」にたつ「社会的自然」の獲得過程が奇型化という「社会的学習」の過程となろう(12. 95)。欲望は、一方でのその喚起と拡大、他方でのその抑制と規制との中間で相互に反動形成を行うが、そこでの「社会的奇型化による(自然の)亀裂」は無邪気の調和の回復という退行的な形では埋められない(12. 97)。それゆえ社会関係での被害感、不安、抑圧感等は、一面では権利意識の覚醒の契機となるとしても、他面では自然の生成に「偏向と硬化」をもたらすのである。

しかもこの社会的硬化の大小は、国家にみられるごとく制度の規模に比例し(12. 114, 149), ^{ゲバルト} ^{エゴイズム} 暴力と利己主義をもって自然への不誠実を根底にした「永遠の矛盾」をくり返す(12. 160 f.)。とくに社会的状態での偏向と硬化の極限の様態はアクティブには「無道」に、ネガティブには「衰弱」に見出される。無道は「カインの棍棒」をふるい、その末裔は政治的暴力に及んでそこでの「社会的英雄心」や「めまいの精神」(Schwindelgeist)は自ら意識するにせよしないにせよ不遜 (Anmassung) を徳とするだろうし、逆に衰弱は「無関心」状況に陥り自己への蔑視と そうしない者への ^{ルサンチマン} 怨恨を醸成するだろう(12. 29 f.)。

支配と権力に立脚する政治的秩序は社会的秩序に対立する。それゆえ社会的秩序の維持と強化の機能を担う文化が政治的秩序に編入されるとき、行為と規範の統一平面を構成している文化は国家による支配と権力との技術ないし操作 (Staatskunst, Staatsmanipulation) の対象に転じる(12. 155)。そして権力機構としての国家は暴力という「最後手段」の適用に及ぶ前段階で、しかも対抗暴力としての「暴動を予防し」、権力への執着を無力化するために、文化領域で操作と管理機能を発揮するべく「人間の魂の変更」を企てる(12. 29)。すなわち、一方では一切の公的事項には信頼と好意を有害とする現実原則を秘めながら、他方では「すべての魂は政府の権力に従え」というのである(12. 80)。そのカエザルの国を神の国と同一視させ(12. 55)、信仰の服従原理を政治の支配基準へ転用して、支配者の不可侵性にふれるのをいわばタブー視させる。国民にはその文化的生活世界をふさぎかつその反省契機を抜きとることで疑似公共的な公民(öffentlicher Staats-

bürger, 12. 80)にするためにあらゆる知的宗教的諸制度とその関係者を動員して「人類の公的事項に権力に有利な欺瞞の光をあてる」(12. 83)。その点で文化支配はその社会的威力の誇示や無信仰の防止のために「心理的手段」を重要不可欠な道具とする(12. 80, 150)。このように権力がそれ自身では行為規範を生み出しえぬとき、その政治的秩序は規範を宗教や道徳から借用しそのイデオロギー的転用をはかるしかなく、その論理的防衛を哲学に担わせ、その維持、強化、わけでも普及を教育一般に担当させる。「不法と虚偽の哲学」が「中途半端なマキャベリズム」をもった「誘惑者」と化し、とりわけ社会的権利を求める論説をサンキュロティズムや反デモクラシーだと難じるだろう。政治関係が「道徳関係」に転写され、前者の即物関係が後者の人格関係で装われるし、また、権力と権威は混同され、民衆の道徳をその蒙昧でとらえるところの反啓蒙を助長するだろう(12. 16)。

VI. 教育の問題性

では、上にみたごとき文化や病理の問題事態をふくむ社会的状態では、社会的人間をめざす教育と学習はどのように進行するのか。たとえばかかる社会的教化の典型である職業教育では、その教育関係と教育作用はいかなる方向をとるか。また個人の発達段階にくみこまれた教育のモデルは社会文化的段階とどのような意味連関をもつだろうか。

社会的状態における形成一般は「制約」なくしては成立せず存続しえない。そこでは幼児期から少・青年期への過程でも、職業のための「器用さ」への教育でも同様だが(12. 58, 124)、人はその自然性の抑制や社会性の習得を両親や親方からの強制や拘束に服しながらそれをしつけや指導として受容しており、「社会的信用」にもとづいた契約や「制約」が承認されている。したがってその場合の社会化では、世代で先行し技術面で優越した両親や親方の側からの行為規範やサンクションに幼児や徒弟は照準を合わせ、期待ないし自我理想の方向づけをしながら自らの行動規制をする。かかる外在する基準の内面化が彼らの役割学習に他ならず、そのさい利己心と好意の両面で自然性の抑制として彼らに作用する「妨害」(Hemmung)がその社会的陶冶には不可避である。しかしこのような規範価値やサンクションが承認され受容される条件に対して、もし相互作用を欠き緊張が高まるなら、学習する側に葛藤が生じ、教育する側には制度的権威化と管理的操作に傾斜した疑似性が濃厚になる。その点で社会的陶冶は、状態の社会歴史的的局面では「中間期の動揺」の上であり、人間学的発達論的には「迷い墮落した中間的存在」の上にあるのを否定すべくもない(12. 126 f., 164)。

自然、社会、道徳の三状態に応じた感性的享受、権利主張、良心は、一方では幼児期、少・青年期、成人期の形成の発達論的過程に対応させ、他方では過去、現代、将来の歴史段階に関連づけて把握された(12. 107)。とくに少・青年期の徒弟が幼児期と成人期の「中間期の動揺」の上でいかなる自然的必然性にあるか、またそれが「社会生活の軌」につながれた状況の不自由さをどう克服するか、これらに形成課題や学習—教育関係の方向を見定めようとする。幼児と自然状態は、いわば

快・不快原則にたつが、そこでの単純さは快の過剰および錯誤と不快の苦痛および圧迫とのために消滅の必然性と同居している(12. 107)。自然状態が瞬間的な非墮落とその後の墮落との両面性をはらむのと同様に、幼児の感性的動物の無邪気である非墮落と純粋さは「誕生時の最初の泣き声とともに消え」、以後それから遠ざかる。その場合幼児における無垢の純粋さが失われていく過程はその情緒的損傷の二倍比で進行し、欲求不満、期待の不充足感、苦痛の感情が亢進されるだろう(12. 71 f.)。ここにはいわば反ルソー的にして親フロイト的視点がみられるし、とくに社会の発展段階と個人の発達過程の同時平行性、および個人の形成過程が歴史段階を反復するという方法仮説が読みとれる。

そして、「経験が成長する」なかでの「人間的陶冶に先行した動物的墮落」が「教化的な社会生活の軌に屈する」条件となり(12. 71 f., 46)、自然的動物心は社会的制約からの逸脱にむしろ苦痛をおぼえながら、一方でそれへの耐性を養い、他方では期待や待機にその生の享受をかけるという「仮象と欺き」へと「馴化」される(12. 93)。ここに社会的な権利と秩序に合致させる自然の「変調と奇型化」がすすめられ、その人為ないし技術に青少年期の教化の課題と方法も立脚する(12. 93)。したがって、「努力、生活秩序、永遠に変わらざる生業の道の遍歴、これらを元来本能にあったものと思わせなくてはならず」、その点で市民的陶冶はかかる「第一の自然」から区別しがたくする「第二の自然」への操作であり、「動物的好意の廃墟の上にたてられる奇型化」の人為的技術であるほかない(12. 93 ff.)。

このような教化は自然的感性的自由の断念と幾多の現実的制約への服従とを求める強制的な社会的教化であって、職業教育のごときインフォーマルな教育関係に典型的にみられる。そこでは徒弟は「将来の享受への希望」を不自由と無権利の現状の「補償」とし、親方の指導に服従する関係に入る。この場合、両者は道徳的権威的人格関係としてよりも、「協定と契約」で教育関係を設定しているのであり(12. 107)、先の「仮象と欺き」の方法とは異なるこの強制的教育では法的拘束に合意し、しかも権力関係の不均衡を利己心に対する好意の優越で調整するべく「法的に保障されかつ人類の一般的醇化の方式」の一環として契約的教育関係が導入されている。「師には弟子がよき師になるために欺きが許される(täuschen dürfen)」が、それは弟子を無力化(entkräften)せず依存を強めず自然の道からひき離さぬかぎりにおいてである(12. 153)。また、「人間は……努力と誠実と自制が第二の自然になるまで……迷信の錯誤と狂信の強制力とを必要とする」(12. 152)としても、民衆に対して政府は「抑圧に慣れしめる動物的訓練(Übung)の手段を用いてはならぬ」(12. 144)。このように公私いずれの側面からしても契約的教育の遂行には侵してはならぬ境界がある。

しかるに、職業教育などが全面的な制度化へ吸収されるとき問題は拡大する。官僚化された行政による法技術的な措置、習俗の地盤の掘りくずし、自営階層に対する「機械としての利用」、これらが進行し、その結果「不法によってアナルキーへと陶冶され教育された国民」を暴動へ決起させる反動も生む(12. 51~57)。さらにその防止のために「抑圧に慣れしめる動物的訓練の手段を用いる」とき、事態は荒廃し問題は深刻になっていく(12. 144)。そして体制への正統性付与とそこへ

の構成員の編入強化およびそこからの逸脱防止がめざされ、宗教や哲学に加勢されたその文化指導ないし操作は契約的教育の不可侵の境界をふみこえていく。

とくにまた、教育が文化の操作性と関連し、その文化が宗教に支援されていることを考えると、「文化の段階」に対応するものとして歴史的に展開する宗教形態が提示されているのは注目に値する。それを整理し敷衍しながら示すと次の四つの段階となろう。第一段階は古代ギリシアの神話の宗教文化とユダヤの戒律的宗教文化とが一括して示される。前者は自然のアナロジーで神を擬人化し、後者は部族的社会構造のなかで支配の正統性を超越神へ媒介する族長に帰属させて戒律がすなわち法となる。この段階では宗教儀礼は生贄と部族内祭式の形式をとって迷信そのものであり、行動機制は感性的で外部基準にある。第二段階は、「内面的独立性」というストア的な力をもったガリラヤ人(12. 157) イエスにはじまり、第一段階に対立する。それは「内面的完成」の表象である「啓示」に導かれた「信仰」の人格的形象とみられ、徹底的に内面化され個別化された神一人同一性に立つし、世俗的支配の正統性はそのカテゴリーすらカエザルの国のものとして放棄される。しかしかかる原始キリスト教は宗教と国家との併立ないし対立の結果崩壊し、宗教が国家の僕と化して、第三段階に移る。そして「国家宗教」ないし「権力目的のための国家手段」としての宗教となって、教会の極度の荒廃のもとで迷信と狂気が「民衆に対立する権力のための国家による操作」をよびおこす。それは国家の正統性を弁証するイデオロギー的課題を担って護教化するが、不法や権利には盲目のままである。この宗教はイエスの方向とは逆に人間を社会的支配一服従関係の圏内に入れ、その資格を「大衆性」において付与するし、その行動機制は外面化され集団化される。これが社会的状態における宗教文化の特質であり、わけでも現代の特徴である。かくて第四段階はその第三段階の克服を課題とし、そのために第二段階の道德化された方向を選ぶ。ここに「キリスト教が道德であり、個人の人格のことがらである」ゆえんがある(12. 155 ff., 42)。

かかる「文化の段階」を反映する宗教の四段階を自然、社会、道德の三状態に対応させて位置づけようとするれば、自然状態が第一段階、社会的状態は第二段階、道德的状态は第二段階を道德化しそれと第四段階を併合したものと解しうるだろう。ここには社会的状態からみるかぎり、世俗化した宗教への批判的対応と、宗教の、信仰の次元への復帰収斂と道德への従属をはかる意図がある。そしてその結果道德も個人化されていくのであるが、ペスタロッチは政治と文化をどう把えるかだけでなくそれを媒介する教育の社会的機能や市民社会における公共性と私性の対立の問題をどう位置づけるかといった大きい問題に直面している。

また、この文化の四段階を三状態にあらわれた幼児、少・青年、成人に該当させるには、キリスト教史の理念型としての第二段階が問題となるが、それは二分された自然状態の墮落せざる自然人のものではなく、少・青年、徒弟、未熟、不完全性から成人、親方、成熟、完全性へ、あるいは社会的状態から道德的状态へと転成するための媒介契機であり、前者の系列の克服の方向を意味していた。人間学的にいえば、それは「自然の大胆な冒険」と「感性的自然である自己の外へ出る死の跳躍」をする「再生」の力である(12. 39)。こうみるかぎり、ペスタロッチは社会的状態から宗教

的境地へ転換したのではなく、むしろ道徳的境地へ転成するのを宗教文化の先行段階を人間学的契機に置換して達成せんとしたのである⁴¹⁾。

たしかに、『探究』のみで「状態—作品」論、文化段階論、教育構想の三者を統一的調和的に位置づけるには若干の困難に会うのも否みがたい。主題上でも時期の上でも重層的・線的に究明するペスタロッチには、この著作では最前者が中心でその究明に10余年を費した行程があったのと同様に、後二者はむしろ後の課題となるものの萌芽といえるものだったし、しかも道徳的「状態—作品」の詳細な検討も要するだろう。しかし、本稿でわれわれが問題にした層位からすれば、先行諸研究が『探究』に対して多くの絶賛を生むか徹底的な断罪をもちこむかに分裂したが、そのいずれもが「社会的状態」の分析方法と評価に性急さ、偏り、不備が目立ち、その反省が先決だと解したからだし、新しい視角からの把えなおしも必要かつ可能だと考えたからである。『探究』は自然とその力を指導契機とし、そこに教育の可能性と学習の必要性が読みとられていた。そして、社会的状態と文化への批判がかくも徹底的根源的であるとき、教育とて例外たりえず、その問題性を根底から剔出することになったのである。これは社会的状態と第三段階の文化に教育をとどめおくことの問題性であった。したがって、この点を看過、軽視、隠蔽する教育論や教育思想、さらにはそのような科学や政策は批判の対象となろう。社会的統合をめぐる経験の様態から折出された人間像や制度と文化の状態像の解釈が展開され批判されて、『探究』の論述過程では社会的陶冶の位置づけとその課題設定にとり、教育と政治、道徳と権力、自己—集団同一性と社会構造等の対立の問題や、教育内容を規定する社会・文化体制と学校教育、教育方法における強制と自由などに係わる難題が浮きぼりにされた。このことはペスタロッチには、ノイホーフの実践と『リーन्हアルト』の構想を単に幻滅とせず、かつシュタンツとブルクドルフ以後を後退とせぬためにも、彼の自己決定とその実践理論としての教育思想が試練に立ったことを意味していた。

註

- 1) 以下本稿で使用するテキストは、Pestalozzi Sämtliche Werke, hrsg. v. A. Buchenau, E. Spranger, H. Stettbacher, 1927 ff. であり、その引用参照箇所は本文中に表示する。たとえば Bd. 28, S. 242 なら、(28. 242) として示す。また、書簡集については Johann Heinrich Pestalozzi Sämtliche Briefe, hrsg. v. Pestalozzianum und von der Zentralbibliothek Zürich, 1946~1975, 13 Bde を使用し、本文中に (B. 書簡番号) として示す。なお、Bd. と S. を付して示した場合は、編者や校訂解説者の付した部分の参照をあらわす。さらに、テキストの隔字体はイタリックないし符点で、著者の抹消部分の校訂者による復活部分は < > で、校訂者による補充部分は [] で示す。
- 2) Pestalozzi Sämtliche Schriften (Cotta Ausgabe), 1821, Bd. 7, S. 261 (Wiederausgabe, 1978).
- 3) これは O. Hunziker の説だが、H. Schönebaum は J. H. Füllli の可能性も考えている。cf. Bd. 12, S. 780, Bd. 13, S. 523.
- 4) Rang, A., Der Politische Pestalozzi, 1967, S. 101f.
- 5) 詳細は次の拙稿を参照されたい。「ペスタロッチ研究の変遷と新動向」、『教育学研究』(日本教育学会), 48 巻 2 号, 1981, 143~153.
- 6) なお、この『読書ノート』と『草稿』自体の構造、思想、方法等を主題化し分析したものについては次の

- 二篇の拙稿を参照されたい。「ペスタロッチ『読書ノート』の構造と思想」, 鹿児島大学教育学部研究紀要, 人文・社会科学編, 第30巻, 1979, 31~67, および「ペスタロッチ『探究』草稿の方法と思想」, 同上第31巻, 1980, 159~186.
- 7) Natorp, P., Idealismus Pestalozzis, 1919, SS. 20, 5, 9, 48, 61.
 - 8) Natorp, P., Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen, 1913, 3. Aufl., SS. 44 ff., 52, 71.
 - 9) Froese, L., Kamper, D., Krause-Vilmar, D., Messmer, H., Pippert, R., Rückriem, G. M., Zur Diskussion: Der Politische Pestalozzi, 1972, SS. 1, 168.
 - 10) Wernle, P., Pestalozzi und die Religion, 1927, S. 93; Stein, A., Pestalozzi und die Kantische Philosophie, 1927, S. 169~186; Spranger, E., Pestalozzis Denkformen, 1959, 2. Aufl., S. 109.
 - 11) Delekat, F., Johann Heinrich Pestalozzi, 1928, 2. Aufl., SS. 108, 212.
 - 12) Schönebaum, H., Pestalozzi. Kennen, Können, Wollen, 1797 bis 1809, 1937, S. 436; Litt, Th., Der lebendige Pestalozzi, 1961, 2. Aufl., S. 23 ff.,
 - 13) Stein, A., *ibid.*, 上註 10), S. 182 ff..
 - 14) Bachmann, W., Die anthropologischen Grundlagen von Pestalozzis Soziallehre, 1947; Bal-lauf, Th., Verünftiger Wille und gläubige Liebe, 1957; Zander, A., Pestalozzis geistige Testament, 1952.
 - 15) 拙稿 上註 5) 参照.
 - 16) Rang, A., *ibid.*, 上註 4). 以下本書と下註 19) の引用参照箇所は本文中に示す.
 - 17) Spranger, E., *ibid.*, 上註 10).
 - 18) Toivio, J., Pestalozzis » Lebenskrise^マ und seine Auffassung von Menschen, 1955, S. 192.
 - 19) Froese, L., *ibid.*, 上註 9).
 - 20) 拙稿 上註 5) 参照.
 - 21) Froese, L., Zur Diskussion: Der historische Pestalozzi!, in: Pädagogische Rundschau, 1980, S. 89~92.
 - 22) 拙稿「思想の理論化と理論の思想性—J. Habermas の思考過程と教育理論への示唆—」, 鹿児島大学教育学部研究紀要, 人文・社会科学編, 第32巻, 1981, 215~273.
 - 23) Worm, H., Zur Dialektik von Affekt-, Sozial- und Ich-Bildung, 1972; 拙稿 上註 5) 参照.
 - 24) Tollkötter, B., Arbeit, Bildung, Gesellschaft. 1970; 拙稿 上註 5) 参照.
 - 25) cf. Moravia, S., Beobachtende Vernunft, 1977 (1973), SS. 160 f., 58, 179~186.
 - 26) Habermas, J., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?, 1971 in: J. Habermas u. N. Luhmann (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—was leitet die Systemforschung?, 1979, S. 230.
 - 27) ここで『探究』の主題構成とその論述の過程を見出し語にそって示すと次のとおりである: プロローグ (12. 5~7). I. 1. 「探究の基礎」18の分析事項 (12. 7~43). 2. 「私の目に映った個人的人間像」(12. 44~57). II. 「本論への移行」(12. 55~66). 1. 「人間の内的錯誤の同一性」(12. 62~66). 2. 自然, 社会, 道德の状態における私とはなにか(12. 66~121). III. 「本書の本質」 1. 自然, 社会, 道德の作品としての私とはなにか (12. 121~125). 2. I. との合致 (12. 126~166). IV. 「本書の最終結論」(161~165). エピローグ (12. 166),
 - 28) Habermas, J., Toward a theory of communicative competence, 1970, in: Inquiry, 13, p. 364.
 - 29) Habermas, J., Wahrheitstheorien, in: Wahrheit und Reflexion—Festschrift für W. Schulz's 60. Geburtstag, 1973, S. 211~218.
 - 30) cf. Habermas, J., *ibid.*, 前註 29), S. 253; ders., Zur Rekonstruktion des Historischen

Materialismus, 1977 (1976), S. 234.

- 31) なお、この「内的同一性」(innere Gleichheit)は、著者生前の1797年と1821年の二種の版本では「恒常性」(Immergleichheit)である。cf. 上註 2), S. 94.
- 32) ちなみに、『探究』での表現方法の特徴として象徴や寓意等のために用いられたものを抽出し、あわせて地名、人名もあげると以下のごとくである(ただし、初出順、若干の俚言・語句は除く)。
 - (1) 動物: 羊, 狼, ライオン, こうのとり, 蛙, 野獣, 家畜, ろば, わし, となかい, とら, おうむ, 虫, 魚, ねずみ, にしん, 蟻, くも, 熊, 馬, 犬, 猿, 猫, 豚, 牛, 小羊, うさぎ, かたつむり, まむし, 蜂, へび.
 - (2) 植物: 実, しゅろ, あざみ, いばら, 葦, 種子, 芽, 樹木.
 - (3) 自然事象: 嵐, 雲, 谷川, 海ほか.
 - (4) 製品道具: 糸, 綱, 絃, 鎖, 織物, むち, すき, 振子, ヴァイオリン, 太鼓, 机, おもちゃ, 笛, ラッパ, ギロチン, 針, つち, ものさし, てんびん.
 - (5) 職業: 服屋, 学者, 商人, 書記, かじ屋, 獄卒, 船員, 農夫, 左官, 兵士, 僧侶, 官吏, 産母.
 - (5) 古代神話・歴史: パンドラ, セイレーン, キュクロープ, ラビリントス, モロク.
 - (7) キリスト教・聖書: イエス, カイン, 法王, ユダ, マリア, ユダヤ人, ガリラヤ人; 創世記 3.1~7, マタイ伝 4.1~11, 10.28, 6.25, 19.21, 12.48, 18.3, 5.16, 26.52, 8.20, ルカ伝 4.5~13, ヨハネ伝 2.4, 使徒行伝 5.29.
 - (8) 地名・国名: オタハイト, ヘルヴェチア, ポーランド, ハンガリー, イギリス, アジア, フランス, インド, ドイツ, アイルランド, シルダ, ギリシア.
 - (9) 人名: サルダナパル, マクベス, ゲーテ, アルパ公, マキャベリ, ルイ 14 世, ルイ 16 世, フリードリッヒ 2 世, カタリーナ 2 世, ポンバル.
- 33) cf. Habermas, J., Strukturwandel der Öffentlichkeit—Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft—, 1979 (1969), S. 45~64.
- 34) Spranger, E., ibid., 上註 10) 付表.
- 35) ペスタロッチの Lehrling と Meister をギルド的な徒弟と親方か, 学校の生徒と教師かのいずれかの関係に特定してみるのには適当でない。前者とみるのは本書やノイホーフ期の活動と対応する面もあり、『ノート』でも手工の工場化を説く部分もあるが(9.388), 本書では仕立屋, 商人, 書記, かじ屋, 船員, 服屋, 左官など幾多の職業名は登場させても, そのモデルに即した職業教育の具体的叙述はせぬし, 後者とみるに足る学校教育論は主題化されぬからである。むしろ彼の時代とその実践からみて両面をもっているだけでなく, なにより社会的状態と道徳的状态との未熟と成熟との過渡的中間期の象徴として設定されたモデルなのである。また, ルソーが提起した自然関係と契約関係としての教育関係へ傾斜させてみるのも『人倫概念の成立』で権利義務や人事業績を論評するのとからんで示唆的である(9.460~4)。
- 36) この人間像 (Bild des Menschen) のみが本版でも コッタ版でも本文中で一段大きい活字となっている。
- 37) cf. Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, 1979, 4. Aufl., (1973), S. 293.
- 38) cf. Habermas, J., ibid., 上註 37), S. 82.
- 39) cf. Habermas, J., ibid., 前註 37), S. 178; ders., On systematically distorted communication, 1970, in: Inquiry, 13, p. 205~218.
- 40) cf. Habermas, J., Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1977 (1973), SS. 118, 125.
- 41) このことを傍証する次の事実は留意される必要があろう。かつて『ノート』の結論部分でクニッゲが幼児, 少年, 民衆ないし国民 (Volk od. Nation) とする三段階論に対して, 民衆の立場をとるペスタロッチは教化的啓蒙主義的国民像に同調せず, また自然的, 抵抗的, 理想主義的共和主義的と三分される自由の段階論の構図での最後者がはらむ問題性ともからめて, 第二段階から第一段階への「帰還」を考え, 「社会という混沌の道を通して純粋な自然的生活の単純な神聖さへ帰される」(9.236 f.) ところに解決の方向を探っていた(10.236)。

RESÜME

Toshiaki MIYAZAKI: Zu J. H. Pestalozzis „*Nachforschungen*“ — besonders über die bisherigen Forschungstrends, Vollendungsprozeß und hermeneutischen Gesichtspunkt—Staatl. Univ. Kagoshima (Japan)

In den sechs Abschnitten der vorliegenden Arbeit handelt es sich um folgenden Themen:

- I. die in Fragen stehende Angelegenheiten über „*Nachforschungen*“
- II. die Stellung dieser Schrift in den bisherigen Forschungstrends
- III. die Wichtigkeit der „*Bemerkungen zu gelesenen Büchern*“ und „*Entwürfe zu den „Nachforschungen*““ für den Schreibprozeß der „*Nachforschungen*“
- IV. die Gesichtspunkt und Schreibweisen
- V. „Zustand und Werk“ und die Gesellschaftskritik
- VI. die Problematik der Erziehung und Bildung in der Gesellschaft

Und in diesem Beitrag kommt der Autor zu folgendem Schlüssen:

1. Der Autor klassifiziert die Themen und Methodologien der bisherigen Pestalozzi Forschungen seit dem Anfang dieser Jahrhunderts als folgende sechs Typen: 1. die neukantische, z. B. P. Natorp, 2. die geistesgeschichtliche, z. B. F. Delekat, H. Schönebaum, E. Spranger, Th. Litt und andere, 3. die anthropologische, z. B. W. Bachmann und Th. Ballauf, 4. die kritisch-theoretische, z. B. A. Rang, 5. die sozialhistorische, z. B. L. Froese, 6. die psychoanalytische, z. B. H. Worm.

2. In den oben genannten Forschungen sind die sozialanthropologischen und ethnologischen Daten und Einfluß in Pestalozzis „*Bemerkungen*“ nicht bisher herausarbeitet worden, und die gesellschafts- und kulturkritischen Motive und die selbstreflexiven Interessen in seinem Denkprozeß und der Gedankeninhalt weder genug betrachtet noch analysiert worden. Der Autor versuchte Pestalozzis theoretische Praxis und der praktische Theorie zu erörtern, indem er besonders den Vollendungsprozeß der „*Nachforschungen*“ untersucht und analysiert hat.

3. Über den gesellschaftlichen Zustand in den „*Nachforschungen*“ unternimmt es der Autor in diesem Beitrag, den bemerkenswert kulturellen Aspekt in das Herrschaftsverhältnis und Institutionalisierungen des Wissens, der Politik, der Ökonomie und der Religion sowie die Begriffe der sozusagen tiefenhermeneutischen Dimensionen wie Widerstand, Bearbeitung, Ersatz, Transformation herauszuarbeiten und zu analysieren. In der Folge kam es klar zu Tage, daß die Ausbildung in der bürgerlichen Gesellschaft vor einen widerspruchsvollen und krisenhaften Tatsache gestellt wird.

(Okt. 15. 1981)