

# 琉球大学学術リポジトリ

## 教育的思想を裏づける宗教的思想について- その一 Edward Sprangerの場合 -

メタデータ	言語: 出版者: 琉球大学教育学部 公開日: 2011-04-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 安谷屋, 良子, Adaniya, Ryoko メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12000/19150">http://hdl.handle.net/20.500.12000/19150</a>

# 教育思想を裏づける宗教的思想について

— その一 Edward Sprangerの場合 —

安 谷 屋 良 子

## 目 次

序	34
I 精神構造の理解	36
II 宗教性—宗教的精神作用	40
III 宗教的人間類型 —その特質および他の類型との関係—	44
IV 宗教性について	49
V 教育思想の中に現われた宗教的思想	54
VI 宗教的思想の傾向	58
VII 結 び	68
註 参考文献	71
あ と が き	74

## 序

『生活の単純な基礎主題は、合して遂に聖歌にまで高まる。そしてこの聖歌において、深処に波打てる諸力は、清浄なる律動と形態にまで結合せられる。』

(die einfachen Gwugwotiuue des Lebens Steigen sich zu Hymnen, in denen die wallenden Mächte der Tiefe zu reinen Rythmen und Gestalten gebändigt sind.)

Eduard Spranger の著書 "生の形式" はこのような文によつて閉じられている。この一文は、この書全体を通して、またその他の彼の著書を通して、その基底を流れる宗教的思想を端角に現わしている。そしてこの宗教的思想は、ある時は暗黙の前提となり、ある時は意識的な裏づけとなり、また別のときには明確な教育の目標となつている。シュブランガーの教育思想を研究するにあつて、まず最初に行きあたつたのが、この宗教的基盤であつた。そこから研究のテーマ「教育思想を裏づける宗教的思想」が浮び上つて来た。

そこで本論文の主眼は、彼の宗教的思想にある。彼がその人間精神の構造の理解において、全的最高のものとしてとらえるところのもの、また人間にとつて最も大切なものとしてとらえているところのもの、したがつて教育の究極目標となるべきもの、これらを支えているのが宗教的思想である。宗教思想とせずにあえて宗教的思想としたのは、彼の用いる宗教という言葉は、普通に宗教ということばの概念をはるかに越えて、極く広く一般的なるものを意味していると思われるからである。彼が宗教的精神作用と呼び、また宗教性として示しているもの、それは彼によれば人間性にとつて本質的なものである。それは、精神生活(dasein)の最高価値の追及にその核心をもつところの最も広い意味での宗教性または宗教的なるものである。それはまた人間を全体的構造の聯関として統一する規範的法則性、あるいは、宗教的表現を用いれば、人間を直接神に結びつけるものである。

シュブランガーは「現世的敬虔」ということばをも用いている。シュブランガーによれば、人間の精神は部分聯関によつて成る全体的構造の聯関としてとらえられる。人間の精神を構成する部分聯関としてのいくつかの精神作用は、常に全体的聯関に結びつけられており、この部分的作用を全体的聯関に結びつける精神作用が宗教的精神作用である。すなわち人間の精神作用は、宗教的作用によつて構造的な一大聯関に結合されてはじめて完成する。人間の精神に究極的統一をもたらすものは宗教性なのである。個性の観念的基礎類型において、理論的類型、経済的類型、美的類型、社会的類型、権力的類型及び宗教的類型の六つの型が、個々の精神作用が代表的に現われた場合として示されている。しかしながら、宗教的類型の特質は「全体の精神構造が、絶えず残りなく満足な価値体験の生産に向けられている」というところにおかれているが、全体と最高価値へ向けられる精神作用は部分的作用ではないという意味において、他の部分的作用とは異つた性格をもち、異つた次元において理解される。

シュブランガーの思想の根幹をなしている宗教的思想は、ヨーロッパの伝統的キリスト

教の思想、特にドイツ、プロテスタンティズムに自然の深い根をおろしていることは確かであろう。それはこの世に生をうけると同時に呼吸しはじめる郷土の空気のように、論議の問題を超えて、無条件に生活を支え、支配し規定しているものであろう。それにもかかわらず、彼が単なるキリスト教的限界を超えて、更に既製宗教的制約をはなれて、それらを含めつつしかもそれらの枠を超絶したところにおいて "宗教的なるもの" をとらえ、示そうとしているところに一般的普遍的意味が見出され、教育的意味も発見されるのであろう。しかし同時に、この一般的価値も、個人の心的態度を形成する具体的場をはなれては理解も実現も不可能であるというところに大きな問題が（特に教育において）存在する。

## I 精神構造の理解

「生の形式」「Lebens Formen」によれば、人間の精神は、自我（註1）において統一された作用と体験の主体として、有意義な聯関をもつた構造である。構造的な聯関であることは、一つのまとまりを意味している。すなわち人間の精神構造を科学的に把握する場合、自然科学における如く、個々の最後の要素にまで分解し、それら個々別々の要素から精神構造が理解されるのではなく、あくまで全体としてのみ理解されるということである。もつとも精神の全体構造は、その分化した各面が意識されなければ、全体意義を理解することはできない。全体として理解するとは、部分からでなく、全体から出発せねばならないことを意味する。精神は全体構造として、いくつかの部分構造を含んでいる。これらの部分構造は全体聯関への關連においてのみ意義をもち、理解される。部分構造はそれぞれ独特の価値をもっている。

ところでこの全体構造が一つの有意義な聯関をなしているということは、価値に關係しているということである。「一つの機能聯関に含まれたすべての部分過程が、価値ある全体活動へ關係せしめられることによつて理解される時、この機能聯関は有意義である。」全体構造におけるすべての部分構造が何らかの価値の生産に従事している時、その焦点づけられた目的が価値ありとせられるとき、またある対象または活動を価値あるものとして体験するとき、その構造聯関は意義をもつ。

人間の精神構造は更に、主観的価値に關与するだけでなく客観的価値にも關与している。「すなわち個人は、直接的な自己保有と何ら交渉のない対象あるいは活動を有価値として体験し、また精神的な心は生物学的規定組織から非常に以外な方向に偏向する。」

精神構造が、あるいはそれが有意義に關連している価値が、理解の対象となる時、そこには一つの法則性が予想されている。それは個人や集団を超越した、しかも個々の主観に内在する規範的法則である。無法則性は理解の対象となり得ないのである。だから、個人の精神が關与している「客観的価値は、決して証明され得るような、純粹に知的に証明され得るようなものを意味しているのではなく、客観的価値ということは、そこに、価値の根柢に一定の法則性があり、この価値法則性に合致する価値のみが『真正』あるいは『妥当的』であることを意味している。」この法則性は、個人意識及び集団意識を超越してこれらを規定するところの、客観的法則性によつて導かれた規範的意識である。「個人の心は、諸機能の有意義な聯関であつて、その聯関において種々の価値方向は自我意識の統一によつて相互に關係しており、それらの価値方向は種々な価値種類に対応する特殊な規範的価値法則によつて決定せられている。」

個人的精神の構造は、以上に概観したところから解せられるように、価値法則性によつて規定せられた価値方向に關連のある有意義な部分聯関を伴う一大構造聯関としてとらえられる。ところでこの精神構造の部分構造として価値に關係する精神作用はどのようにとらえられているだろうか。（精神においては、理念的には、自発的あるいは意義賦与的態度としての作用と、受身的あるいは意義充實的態度としての体験とを対立させて考えるこ

とができる。しかしながら作用と体験とは厳密に引きはなすことはできない。なぜならすべての作用の中に同時に自我へ働き返す ((zurück wirkend) 体験的契機が存在し、またすべての対験の中には対立的に働くところの (gegen wirkend) 作用特質が存在する。それ故に、体験をも含めた広い意味において作用が用いられる。)

#### 部分的精神作用

特殊な精神作用は一つの特徴的な意義を創造する。そして経験の一部を成す層がこの特殊の意義をとらえ、理解する。精神的な作用においては、一定種類の客観的価値が志向せられ、実現せられる。従つてそれに該当する種類の価値が把握せられ、体験せられる。それ故に価値種類から作用種類を発見することが可能でなければならない。同一方向に向う多くの個人の精神作用の集積によつて客観的精神すなわち文化が生ずる。個々の精神作用は集積し客観化されて文化の諸領域を構成する。そこで文化の諸領域には基礎的精神作用が対応することが予想される。予想される基礎的精神作用は、個人的精神作用(註2)として、経済的作用、認識的作用、美的作用、及び宗教的作用の四種と、社会的精神作用(註3)として、権力的作用と社会的作用(註4)の二種が挙げられる。

これらの基礎的精神作用の関与する価値の領域には、一定の法則性が支配している。すなわち規範的観察によつて価値領域の形成を規定するところの法則が導き出される。精神の法則は決して単なる経過の法則ではない。精神は一つの目的論的構造をもっているのだから、これを規定する法則は規範的法則である。その法則の動きは、単に記述されるのではなく、客観的価値の妥当あるいは理念によつて測られる。このように、精神の個々の生活領域はそれぞれ独自の規範的法則性をもっているのであるから、各生活領域はこの法則に従つて形成される時のみその理念を満ちし、内的聯関をもつのである。これらの法則性は、その場その場で支配している価値の意義を孤立化し、その最後の結果にまで、すなわち、その実現の極限にまで展開して考えることによつて抽出することができるのであつて、その時々々の精神的態度においては常に合理的な目的法則として明白に存在しているわけではない。むしろその目的法則は全く無意識に本能的に精神に内在している。いわば包まれた合理性 (eingehüllte Rationalität) として存する。各生活領域に規範的に働いている価値の法則性というものは、個人の作用や体験に永遠の方向を与えるものであつて、それは歴史的現実においては個々独特の現われ方をするけれども、価値の法則性は永遠の傾向として超時間的に働いているのである。これなしには他人の遠く隔つた魂の内的聯関を理解することは可能である。

個人の精神生活に部分構造として包含されている基礎的精神領域は、個人の心の中で個々別に並置されているのではなく、いろいろな強度においてではあるが、すべてが一つの全体の構造に織り込まれている。ある領域が中心的、指導的役割をなし、他の領域を従属的に配置することによつて、一定の特色をもつた類型的構造ができ上るのである。個人の心は決して一つの価値領域だけを反映しているのではない。先に挙げられた基本的価値方向というものは、ただ観念的にのみ孤立化され明確に特色づけられるのであつて、実際にはすべてがからみ合つて全体文化を構成し、また個人の精神生活を築いているのである。

それ故にこそシュブランガーは、「すべての中にすべてが存在する。」、「精神生活のすべての断片において強度の差こそあれ、精神的基礎方向の全体が含まれている」ことを繰返し強調しており、精神科学的研究の方法的仮説として「すべての意義附与的全体の作用の中には意義附与的作用のあらゆる根本形式が含まれている。すべての精神的作用においては精神の全体性が支配している」と述べている。個々の精神領域は、この全体性の中で、他の精神領域との関連においてそれぞれ独自の活動をなし、したがってまた独自の価値をもっている。その意味において、各領域は他の領域がとつて代ることのできない個々の機能をもっているが、同時にその限りにおいて他の領域に対して限界をもっている。

シュブランガーは人間の精神構造をおおよそこのようにとらえているが、更に彼に従えば、人間の精神構造を纏成するところの「いくつかの精神作用が、結局においてこれに対応する特殊な価値観点に従属するものであり、認識的価値、美的価値、及び経済的価値といったようなものを考えることができ、これらのものが個人において自我の統一にまで結びついているとするならば、それぞれの価値方向は他の価値方向に対して何らかの形で段階づけられていなければならない、また一定種類の価値体験は精神的主観の全体の価値体験に関係せしめられていなければならない。そうでなければ、精神的自我は一つの構造すなわち完結した活動聯関ではなくて、並列する活動の末にすぎない」ものになってしまう。この精神的活動が精神的な生活全体に対して経験せられる中心点が宗教的意味領域と称される。最終決定的性格 (endgültigkeits charakter) はそれ故に宗教的作用にとつて個々のものであり、各精神的体験は、それが個人の全体の価値体験にとつて最後の妥当性を意味する程度において宗教的である。

人間精神の全体構造の内には部分的な精神作用はそれぞれに対応する価値方向をもつて、認識的作用、美的作用、経済的作用、宗教的作用、権力的作用、および社会的作用として示されるが、これらの諸作用は自我において統一される。このようにして部分的な価値領域は精神的な生活全体に関係せしめられる。その全体的統一の根拠となるものが宗教的価値領域なのである。個々の価値体験が生活の全体へ結びつくところに宗教的意義があらわれる。ある対象が認識され、美的に鑑賞され、経済的に経験せられる。しかしこれら個々の体験は「何らの反省なしには客観的にも主観的にも単なる断片として存在する。それはいわば無限なるものから切り取られたものとして客観的であると同時に、(個人の)内面生活の有意義な経過における一つの波として主観的である。この個々の体験が敬虔の念と呼ばれるところの形のない情緒において全生活と意義関係がつけられるとき、それは一つの宗教的意義を受取る」のである。

---

註1) 自我=ここで自我とは、自然科学的に解された自我の概念ではない。肉体的制限と、時間、空間の限定の下に自然に排列された精神的現象——感覚、表象、感情の束——なのではない。ここでは自然科学的な心理学ではなく、内面的な心理学から出発する。ここでいう自我は、個人の意識において、衝突する内容あるいは個々の内容の、個人経験の全体への個々の結合形式である。まだ自我とは、そこに見出し

れる内容、状態、機能および行為の独立的、統一的前提である。

註2) 個人的精神作用とは、その意識ある活動のために第二の自我の存在を要しないことを原則とする精神作用。

註3) 社会的精神作用とは、その活動において、他人の精神聯関を明かに予想し、あるいはそれを対象とする。社会的相互作用や共働によつて動機づけられたというだけの事実ではない。この場合社会は内容を保持するだけで精神作用の対象ではないから。

註4) この場合の社会的作用は狭い意味に用いられている。すなわち、権力作用を排除した共働作用による結びつきの面だけを示している。



## Ⅱ 宗教性——宗教的精神作用

「個々の体験が個人生活の全体的価値に対して積極的あるいは消極的な関係におかれる場合にほのかに感ぜられる状態、あるいは思惟によつて照らされた状態を宗教性と呼ぶ」と述べられているように、「宗教性」ということばで、人間の心の最も深みにおいて経験せられる全体的価値体験が表現されている。そしてこのいわゆる宗教性が、宗教価値を生みまたこれを受け容れる働きをなすものとして、観念上他の価値を創造し受容する働きとの関聯において、またそれらと区別して、考えられるときそれは宗教的精神作用として表現される。

### (1) 宗教的精神作用——その特性および他の作用との結びつき。

宗教的作用の要素は、a) 自我の純粋に精神的な内容へ向うこと、b) 個々の体験を全体的体験への関聯においてとらえること、及び c) 個々の価値を、個人の価値生活の全体におけるその高度ならびにその意味に従つて内面化すること、の三つであるとされている。宗教的意義は個々の体験が個人生活の全体的体験に関係させられるところ、つまり全体意義にある。宗教的作用の本質は、任意の個々の体験が個人生活の全体価値に関係せしめられるところにある。そして「全体生活に価値を与えるものだけが究極的に価値があるのだから、個人の存在の全体価値を構成するものはまた最高価値(註5)と名づけらる」とすれば、宗教的作用は最高価値の体験へ向うものである。それはまた、一面的な瞬間的な心の満足ではなくて、最高の包括的な、そして持続的な心の満足をいう場合の「幸福」に向う心の働きにおいても考えられるが、「我々に最高の世界体験を『啓示』するところの世界の究極的内容あるいは究極的意味生産的原理」としての「神」という宗教的契機において宗教的作用の本質は最も良く学ぶことができる。

最高価値は、すべて他の価値が部分的価値として、時間的価値として、また従属的価値として否定せられる場合と、他の価値がすべてその最高の状態において——最高の認識、最高の象徴的表現、最高の地上の生活関係及び享楽関係として協力して——宗教的体験ならびに宗教的態度を基礎づける場合とに体験せられる。ただし従属的価値を否定する場合といえども、これらの価値を全くなくしては宗教的作用は生じ得ない。宗教的作用によつて他の従属的価値の存在は、精神の全体構造を構成する部分構造であり、また最高価値体験への暗示となる点で宗教的体験に対する基礎づけとして密接に結びついており、更にそれは敬虔な信心深い心の奥深くひそかに体験せられているものを客観化し伝達するための表現手段として、宗教的象徴の機能として大切な役割を果たす。宗教的体験はそれとしては何ら客観化の形式をもつていないのだから。それ故に宗教的作用はすべてにおいて宗教的体験の契機を見出し、すべての他の体験をこの作用においてまとめるのである。

すべての精神作用が自然的経過の法則によつてではなく、主観性および客観性を超えた規範的法則性によつて規定されているように、宗教的態度の規範的法則は道徳と称せられ

ている生活の全体規範に存する。繰返し述べられているように、宗教的作用の意義は、個々の価値体験を個人的生活の最高の全体価値へ関係せしめるところにあるのだが、この最高の全体価値への個々の価値の関係、すなわち全体生活を包括する幸福への努力は、宗教性の低い段階においては単に個人的な幸福への努力にすぎず、われわれの宗教的態度はこのような幸福への希求であることが多い。個人が体験しうる最高の価値対象が神であり、個人の幸福の形式と同様に神の表象は多様に存在する。そして宗教性の一そう高い形式において生活の全体規範があらわれてくるのである。部分的な精神領域の進歩と共に宗教性はより高い形式へと進む。個々の領域の規範的法則性がより純粹に実現せられ、真の価値が生じ、これが生活の全体価値への関係に入ってくる時、これらの部分価値を一つの統一的構造に形成するために、これらの部分的な作用または価値に妥当な位置を規定するところの全体規範が必要となってくる。「一意識内におけるすべての一面的な規範あるいは精神法則の共同作用が全体規範という複雑な体験を生み出す。この全体規範は人間の個々の孤立した方向でなく、統一的な主観としての行動を規正する。」「全体規範は更に自身における多様な規範および規範体系の階級関係についての決断をもっている。」また「全体規範はすなわち彼にある一定の内的価値形式を規範的方法において規定する。」

全体規範は二様に働く。すなわち人格形成への努力としての拡充的方向と、個人の内部において無制限にすべての方向へ自己を拡充することができないという自己身の限界と、集団的生活において要求せられる自由の限界とから生ずる制限的方向とである。

全体規範は、合規範的でない主観に対しては一種の期待または要求というすがたで他律性として存するか、あるいは、自己の内部における最高の精神的生産物として、個々の真の価値意志として個人的意識の奥底から生ずる自律性として存する。この全体規範はいわゆる良心という最後の精神的決定に対する一つの感情であるところの「包まれた合理性」として存することが多い。必ずしも普遍的法則として合理的に意識せられてはいない。宗教的作用において他律あるいは自律としての全体規範すなわち道徳が規範的法則性として関与するとき、人生並にその価値は *Sollen* の視点の下に把握せられて、真の宗教性が生ずるのである。「その限りにおいて道徳は真の宗教性の固有の核心であり、同時にわれわれの真の使命の充実から結果するところの幸福の源泉である。」(註6)

## (2) 宗教的自我の領域と宗教的对象層

精神的作用はある統一的個人的意識——ある自我——から発してある他我へ向けられる。精神作用が向かう対象は、全体的作用の内に含まれる部分作用の色合の強弱に従って、特にある一面が支配的となつて理解される。例えば自然は、それが普遍的法則によつて成る組織とみるることによつて論理的把握の対象となり、自然の生命に感情を移入することによつて芸術的に理解され、人間の生活維持に対する功利性が評価の基準となる時は自然は経済的観点から観察され、あるいはまた宗教的意味聯関において全体生命として自然を解することもできる。もつとも作用の働きにおいては常に分割されることのない全体生

活が支配しており、全体的作用においてはすべての意味方向が関与しているということもここではあてはまる。

意味領域の各々は自我の立場と対象の存在形式との両側から考えられる。対象としての客観的意味領域にはそれと同じだけ自我の意味領域が対応して考えられる。すなわち「対象の意味内容には相関概念として特殊な自我の意味内容が属する。」また「すべての意味領域においては徹底的に特有な主観と客観の関係が現われる。その関係は二つの側面すなわち主観と客観の側から照らされる。」シュブランガーはこのような自我の（種々な意味の焦点付けにおいて拡大したり縮小したりするようにみえる。（意味領域と対象的意味領域とを、自我領域の同心円およびそれに対応する対象の層になぞらえて説明している。同心円の最も小さい円は自己保存の衝動に基礎づけられた欲求的自我あるいは生物学的自我であり、これに対応する対象層は身体的器官の仲介によつてこの自我に影響する特殊の層である。その次には生物学的自我に根ざした、それゆえにこれに最も近い経済的自我が存在する。経済的自我は必要充足に契機をもっており、ただ生物学的自我の合理化されて拡大された自我領域にすぎない。経済的自我には力と素材という観点下の物質的財の世界が対象となる。第三の領域に美的作用の自我が属する。この自我は幻想自我（Phantasie-Ich）でもつて極めて種々な対象（表象において生み出されたような対象にさえ）の中に入りこんでゆくから素材に対してははるかに自由である。従つて美的対象は物的素材の限界を越えて幻想の世界へ広がつてゆく。すなわち魂は対象において、対象の中へ内面性を拡大してゆく。次いで論理的作用の自我の領域が広がる。この自我は客観の普遍妥当の真理の認識へ向つている。「このような自我は偶然的なもの、個別化されたものを越えて、具体的な造形的な生活内容を断念して、普遍的なるもの、体系的なるものへの高まりを獲得する。この論理的自我、思维的認識の自我に対応する対象秩序は、理想的なもの、概念的なものである。経済的現実の認識といつても、論理化されることにおいていわゆる現実はすでに観念的なものへ移行している。科学的意味における現実はある定理である。」

最後に最も広い領域を包括するところの宗教的自我がある。「自我の最後の意味内容は個別化をできるだけ完全に止揚し、それらを最高の至福すなわち『救済』へ導くところの魂の拡大にのみ存在しうる。」究極的決定的な意味経験の中心は論理的自我にも美的自我の領域にもあるのではない。その中心は美的表現形式や論理的観念形成の源泉とは別のものである。「その最も深い点の個有のものは他のすべてすべての体験の種々を究極にまで高めるか、あるいはこれらをすべて否定するかによつて規定されているように思われる。」「宗教的自我は無限の生活充実への高まりか、あるいは存在を否定して無形の内面性へ後退することである。」宗教的自我すなわち究極的自我は諸々の価値体験が全体体験に統合される場所であり、同時にまた規範経験が合流するところである。そしてこの規範を体験する自我、最高価値、最高使命の達成の要求に従う精神的生産性をもつた最も深い内面性がいわゆる良心と称せられるものである。良心としての自我は究極的幸福への努力を倫理的価値に基礎づける。

宗教的体験の対象は他の価値体験の対象と並んで個有のものが存在するのではなく、個

々の価値体験の対象が全体的意義にまで高められて体験されるとき宗教的体験の対象となる。「生物学的 — 経済的, 論理的, 芸術的, 社会的, 政治的創造物は, それらが生活評価の究極の中心に移されるとき, 同時に宗教的体験において理解されるのである。」所与の現実には宗教的刺戟の出発点となりうる。そして究極的生活意義を構成するという意味における宗教性は, 「価値の秩序を見出すだけでなく, その実現を要求するところの魂の内的構造」に対しても決定的なものをもっている。個々の領域の価値は二つの形式において宗教的体験の対象となる。すなわち, 個々領域の価値がいつか無限にまで高められると考えられる積極的形式と, 無限の価値価値に即して測られるとき現実に与えられた価値構造の不充分さから世界を無価値なものとする消極的形式とにおいてである。前者の形式は存在するもの (Vorgefundene) を内面性を通して無限に高めるという涅槃に通ずる自己解放あるいは解脱に対象をおき, 後者は「他よりよき世界」(いわゆる Jenseit) をこの世に対立させるということでいずれも超越的である。「最高価値に対する義務の経験が宗教的对象秩序の個々の基盤を形成する」が, この宗教的对象秩序は他の意味領域に存する要素をすべて含んでいる。「丁度芸術や科学が常に生物学的領域に由来するところの単純な表象材料でもって作業せねばならないように, 宗教もまたこれらの要素に頼らねばならない」した, 宗教は論理のおよび美的作用の表現において新しい宗教的刺戟の基礎をもつがまたこれらの作用を利用して宗教的刺戟の全く新しい層を公式化し象徴化する。「真の宗教の最も重要な生成の場は規範的に要求された価値と現存の価値現実, すなわち価値一般の実現可能性の限界との緊張であり, この緊張がより強く魂の内部において経験されればされるほどそれだけ宗教的对象の超越性は決定的に現われる。」

---

註5) 最高価値＝個人生活の最高全体価値という場合には, 第一に個人生活の中に(事実上の体験能力の中に)起る最高価値を意味することになるが, これは全く主観的で倫理的に低級な場合があり得る。

註6) 宗教と道徳＝倫理の規範的価値決定は個人自身, 個人の心情およびそこから生じた態度に向けられる。宗教的理解は世界の価値を倫理的使命の観点下でみる。宗教は倫理的自己判断であるだけでなく, 倫理的世界評価である。

### Ⅲ 宗教的人間類型—その特質 および他の類型との関係—

基礎的精神作用として提示された個々の作用のうち、宗教的作用が特に支配的に働いている場合に宗教的人間類型が想定される。

「宗教的人間は、全精神構造が絶えず最高の、残りなく満足の価値体験の生産に向けられている人である。」

宗教的類型は、一面的な生活価値が生活の全体価値に対しておかれる関係に応じて異つた形式をもつて顕われる。すなわち個々の価値が全体価値に対して積極的關係におかれる場合、消極的關係におかれる場合、およびその両者が混合した関係におかれる場合である。第一の積極的關係においては、絶対的生活肯定の宗教——内在的神秘論——の型が生ずる。ここではすべて積極的価値において神的なるものの萌芽が見出され、個々の領域を無限にまで完成しようとすることによつて自己を最高価値にまで高める。このような人間はすべての中に更に彼方を見出すところの無限の憧憬をもつており、彼にとつては生活のすべての側面に神的なるものが存在する。しかしながら内在的神秘家はすべての領域を無限に高めることを志向しつつも、自己の有限性の故に挫折の運命に出会わねばならない。一面的生活形式においても内在的神秘主義は現われるがこの限定された狭い見通しからは人生の意義を見渡すことはできない。第二に、内在的神秘家に対立するところの極端な世界否定の型はすなわち超越的神秘家である。彼らにとつては精神的器官はすべて究極的意義をとらえるためには不十分であり、従つてそこに啓示を求めずに、「すべての個々関係の彼方に存する最高感覚 (hochste Sinn) に求める。この最高感覚は直接神性に向うものであり、内在的諸価値によつて曇らされることが少いだけ純粹に神性をとらえる。」超越的神秘家は超越世界 (uberwelt) においてのみ安らぎの場所を見出す。彼にとつて科学はすべて無価値であり、世界のあらゆる特殊意義形式に絶対的対立することによつて神あるいは世界意義を理解する。しかしこの形式においてすべての内容を排除するということにその限界を見出さねばならない。すなわち個々の特殊な生活の側面を否安することによつて彼は彼の内的体験を表現しまたは伝達する手段を失うであろうし、対立がなければ否安することをできない。「超越的神秘家といえどもまた内在的生活領域から主要色をとるのである。」

これら二つの極端の間に、生活領域に対して同時に肯定と否定を与えるところの混合類型が有する。極端な型がそのまま現われることはほとんどあり得ない。

宗教的人間は、全体としての個人生活だけでなく、世界の全体意義をも規定するところの究極的価値關聯へ向うところにその動機づけの本質的なものをもっている。「彼は彼の低い生活のすべてを放棄し否定しなければならぬとしても、体験された世界意義に合するように行動する。」最高価値の内容は個性によつて変化するし、また先にのべられた三つの宗教的類型——生活の肯定、否定、二元的評価——によつても動機づけの様式は色合

がつけられる。しかし「人がその全体生活を最高価値の支配下におく時の状態の形式は一般にいいあらずことはできない。」この場合至福の満たされた状態があつて、能動的あるいは受動的態度を決定する。

「神の恩寵」と呼ばれる個人の意義の中に最高の生活価値の存在する状態が動機として働く場合がある。この動機はあるいは地上の生活を放棄するに到らしめるような異常な力となり、あるいは不変の価値決定において忍耐と服従とを生じしめるような鎮静剤となり運命を打破する、あるいはそれに忍従する力として働く。しかしながら「運命は宗教的立場においては、因果的なものとして理論的に理解されるのではなくて、世界の価値秩序の流出として内面的に把握される限りにおいて、宗教的人間にとつては神慮なのである。」

「祈り」の中に一つの動機づけがみられる。祈りは価値への力を求める願いであり、その力の発見は更生的経験——そう深い生活力の覚醒としての体験——として動機づけとなりまた静かな心の中において自ら浴ら出る精神力となる。

宗教的意識の最高価値要求に対する世界の調和、不調和ということに一つの動機づけの契機がある。世界に対するこのような焦点付けは低い段階においては楽天主義と厭世主義に高い段階にあつては世界進行の全体に帰せられるところの神性と非神性、神聖と非神聖の度合を決定する立場となる。

「生存の最高の全体価値を肯定するのは……常に宗教的態度固有の統一設定的な機能である。」

宗教的態度は（主観の体験構造から理解しうる限りにおいて）次の如き発現様式をとる。それはいくつかの観点から分析される。

その一は宗教的態度の創造的類型と受容的類型とに区別する視方である。宗教的に創造的な精神とは、自己自身宗教性の人で、その最高の状態は精神救済者あるいは予言者として現われ、「最高価値の新たな啓示を自己の内に体験し、更に彼が社会的性格である場合には、同時にこれを他人の中に点火しようとする。」受身的な類型は伝統的な信者や正教信者にみられ、彼らはすべての人々によつて常にそれが信じられているという理由だけでそれを神聖なものと考え、古い価値からはなれたものはすべて邪道と呼ぶ。

第二の分類の視点は、伝統的信者と個人的宗教性の代表者との区別である。伝統的信者に相応するものは歴史的宗教性の信奉者であつて外的な啓示を求める。彼にとつてはある宗教的生活形式の模範にならうことが救済過程の本質的一要求である。自ら神への道を拓こうとする個人的宗教性の人には、形而上学者や神秘家が対応する。彼らは歴史的なものを軽視し、その代りに永遠に現在する妥当すなわち道徳的なものあるいは合理的なものを神への橋として設定しようとする。両者の間に中間段階が考へる。

第三に、最高価値への志向あるいは敬虔感情が生ずる機会となるところの領域に従う分類が考へられる。この領域としては、形成並びに意義賦与の際に該当対象が宗教的体験の誘因になるような精神的領域があげられる。それ故に功利的宗教、美的宗教、理論的宗教、社会的宗教、政治的宗教の区別ができる。

更に宗教的体験の律動や方法に従う分類が示される。宗教が人生における静かな音楽の

伴奏のような役割をなす場合と、宗教的興奮と宗教的弛緩とを経過する場合とである。すなわち宗教的過程が持続的に完成せられるものと発心や突然の更正として成就せられるもの、あるいは神によつてよつて捕えられるものと神を捕えようとするもの、またすべての日常茶飯事に宗教的なるものをみる人と生活の中に宗教的な点とそうでない点とをみる人といつた区別が考えられる。超自然主義と内在論の見地も一部は体験の律動にもよる。

最後に最高価値の否定から生ずる宗教的体験がつけ加えられている。それは伝統的な最高価値あるいは社会的環境の最高価値が、一そう高い価値の憧憬あるいは予感から否定せられる。この場合には現存の宗教に対する戦いの形式の下に一つのより高い宗教性があらわれている。また一定文化圏の伝統的宗教の否定に存するような宗教からの無宗教もある。われわれの価値要求からみて世界そのものが無意味であるという体験が生ずる場合にはこのような内的矛盾は一そう深いものとなるが、この場合にも宗教一般が否定されるのではなくただ沈黙の内面性への全く断念的な退却があるだけである。無神論必ずしも無宗教ではない。一般に真の無神論においても尚ある信仰、少くともすべての他の神々を打ち破つた自己自身の内なる神への信仰が存する。(註7)

宗教の人間も他の精神領域と無関係には存在しない。他の領域とさまざまに交錯してさまざまな色合いを呈する。

認識は時としては宗教的体験の源泉となることもある。しかしながら「知」の領域においては全体的価値、最高価値には何の関係も存しない。宗教的体験に属する「信」とは「最高のもので経験せられる価値の妥当性についての人格の全価値態度による信頼」であるがもちろん知と信の境界をどこで終りどこで始まるかというふうに引くことは不可能である。「認識に対しては現実的秩序と理想的秩序の二つだけが妥当性をもっており、超越の世界は宗教的意義の関から生ずる。」それ故に認識的に決定することのできる対象層の背後には尚宗教的に経験され解釈される関がある。このように宗教的意義における認識や認識の働きに限界がおかれるとすれば「信」に対して「知」が結びつけられる可能性は三様に考えられる。その一つは宗教的に動機づけられた懐疑によつて知は抑圧せられ、その結果構造上の不完全さと不十分さから宗教的意義附与の為に余地が生ずる。一定の組織をもつた精神にとつては認識の活動を抑圧することによつてはじめて世界解釈の道がひらける「われわれは知ることができないから信じなければならない」のである。第二の可能性は知と信の機能領域でそれぞれ特有の活動領域によつて限界づけられるということである。ここでは第一の立場の包険性を認めている。すなわち「理性と全然認めないのと、理性の他何物も認めないのと、どちらも危険な不合理である。」従つて宗教的確信と認識の確信が並存する。「宗教的確信は価値確信および価値要求を汲みつくす。認識の確信は論理的、感性的根拠を知るのみである。」第三番目は、低次の知識の上に高次の知識形成を設定する。この高次の知識形成はその特有の論理によつて宗教的に理解された世界意義に満足を与える。すなわちこの方法においては、妥当的認識の永遠の妥当性、その時間性を突破して意識の中に無時間的領域をつくるということの内の一つの宗教的契機が含まれている。しかし合理的知識は与えられた世界をその精密な線で切断してしまう。従つ

てそれは理論家を満足させるかも知れないが、この理性概念は特に宗教的な類型にとつては究極のことばではありえない。

経済的価値には、最高の生活意義からみれば、常に低級な生活が存するにすぎない。地上の財は何ら救済の力をもたない。そこで禁欲すなわち一つの超越的意義の観点の下に人間生活のすべての自然的な方面を支配するように進む。ここでは神に功利的結果を強いる経済的態度の形成があり、技術の宗教的変形である魔術、神性との商取引を予想する犠牲などがみられる。ただ宗教的動機と経済的動機とは区別されねばならない。

宗教的領域における美的なるものの作用は先ず第一に、芸術品は感性的具体的なるものでありその本質上単に人生の断片のみを与えるというところに芸術の宗教的意味の限界がある。しかし有限の芸術作品に無限なるもの、あるいは最高の全体的生活意義への関係が含まれているという点でそれは世界観的価値を有し、美的体験が宗教的体験にまで広げられる。しかし芸術が形象に結びついているため世界の最終決定的意義構造には到達しえない。それは宗教的体験に必要な限り役立つ。(内面性の刺戟、信仰を受け入れやすい気分を与えるものとして。)ただし形象的なものと感性的なものが啓示としてはたらき、個々の体験では充たされぬものを意識してそれらを越えて彼方に向う宗教的憧憬が生ずる時、単なる芸術との対立が現われる。倫理的宗教的観点から美的なるものの自由な無規定性に限界が見出される。

美的なるものは宗教的意識の表現手段として宗教的なるものへ奉仕するが、生命の内容や更に最高の意義を有限的表現形式に盛り込むことの不可能が存する。それ故全く精神化された宗教は芸術を拒否する。宗教的意義からみればすべて一面的な生活要素は難破の運命をもっている。神はただ沈黙せる内面性においてのみ発見せられる。

愛は宗教的価値に最も深く結びついている。愛はすでに宗教的契機を含んでいる。宗教的全体評価の見地ではいかなる生活領域よりも社会的な生活領域が最も高い。しかしながら愛はそれだけでは生活する力に乏しく、愛もまた人間の限界を止揚することができず、常に個人化が存するため自己満足を得ることはできず、宗教的人間は神への愛においてのみ満足を求めらる。

政治的意識は宗教性において最高価値の受容と最高価値の実現という二つの方向に根本的に現われる。しかし人間の権力自由意志の主張は人間能力の限界に突きあたり、宗教的断念、謙虚な服従に終らねばならない。自由の感情には常に敬虔な依存感情が伴っているという二元性が有する。このような権力意志と宗教性との二重関係は法的に組織された集団的権力として国家と宗教との関係においてもみられる。宗教的意識の国家に対する態度は、ある時には一そう高い要求をもつて国家に対して帯命的であり之を改造しようとして、あるいは教会を一そう高い価値組織として国家に対立させまたあるいは国家が精神の自由を束縛するために国家組織を一般に否定する。この場合には霊の上には国は権力なく従つて政治的なものは純宗教的な霊の力を弱め精神は自律の力を失うと考えられる。宗教的類型と国家との関係は宗教的国家観と宗教的無政府主義という極端の間を往来する。その中間に本来純宗教的に組織された生活関係の規定としての教会(註8)において十分に



して最高の生活秩序を見出す考え方が存する。超越的神秘家は国家を否定し、内在的神秘家は地上の生活秩序を最高の道徳でもつて充実しようと努める。人生そのものを信仰の国、教会となす。また国家と教会との間に限界線を引こうとする二元論が存する。この観点からは国家も教会も制限せられた機能をもつ社会形式である。

「宗教的領域は生活の個々領域から全然引きはなすことができない。しかしそれは個々の領域から（まさしく個々の領域なるが故に）その意義充実よりも危険を多く経験する」

他の個々の生活類型に対して宗教性はおおよそ次の様に現われる。常に客観性、普遍的な本質に向う、（それ故に価値の設定には関係しない）理論家にあつては、宗教的なるものに対して二つの態度がみられる。その一つである実証的類型においては価値に関係のない認識に鞏固に固執し、すべての他の憧憬を心からひきはなし、批判的に純化せられ、単に事実並にその機能上の関係に向う知以外のものはすべて承認しない。彼は宗教においては古びた認識形式の外は何も発見することができないので一般に宗教を否定する。形而上学者の類型は宗教の基礎傾向すなわち全体性および最高価値への方向を認めるが、この最高最終のものを認識の方法で満足することを信じ認識は絶対や超越的実在を包括し得るものであるという風に考えている。

理論的類型の根底に論理的および認識的作用の神化がある。一般にすべての理論的類型の宗教的態度は神秘論や単に感情に訴え得べきものや隨乎たる範疇で把握できないものは否定する。彼らにとつては、神を克服しあるいは彼らを神へ導くべきものは認識なのである。神自身が最高の思惟者と考えられる。

経済的人間における宗教的態度は、経済的視的の下に人間の価値も全体的世界価値も評価される。ここでは経済的価値は世界に偏在する価値として考えられる。神は富の主、有用な贈物の贈り主である。（註9）しかし経済的人間の宗教的態度において問題になるのは、効用そのものの神化、経済的興味の領域からの神の誕生である。人間の内面生活を豊かにするというよりはむしろ地上の欲情的な部分に役立つすべての必需品を施すものとしての神である。

美的人間にとつては美が最高価値である。彼は世界を形成、多様の統一、コスモスとして考える。神は最高の秩序を与える形成的力であり、世界の内に呼吸しつつある心であり、一つの調和であり、美の海である。美的なるものが形而上学的世界原理となる。

社会的人間においては他の生活形式のいずれよりも密接に宗教的なるものへ結びついている。社会的な精神方向としての愛が真の愛である場合には生活の全体性への傾向がある。愛はすべての生活に対する畏敬の情に出發し神への愛にまで高まる。神と人間との関係は社会学的価値の範疇によつて解釈せられる。愛の思想がすべての宗教的価値体験の前面に出ているキリスト教は社会的精神から生れた宗教の純粋な類型として理解される。

権力的人間の側では神は権力人格として理解される。神は全能であり世界を創造し支持し統治する。支配者は自己を神の忠僕とし、それ故に自己の権力を最高の世界権力からうけた領域と考え、神よりの使命を感じる。このような神の恩寵から主権を形而上学的に引き出すことは、神政国家という国家形式へ向うところの純粋な宗教的体験が根底に横つ

ている。しかしながら純粋に政治的な類型にあつては、政治的動機から宗教的観念を一つの合目的な権力手段として利用する。更にまた宗教と政治とは政治的神精様式の根拠から政治的および法律的範疇において神と人との関係が構成される。神は世界の主、軍隊の主将として、盟友としてあるいは対抗する敵として考えられる。神と人間とは支配関係と従属関係の階級組織によつて結ばれる尚全く精神化された宗教性においても自由と依存の心的な問題が大きな役割を果している。

- 
- 註7) 宗教的焦点づけを全然放棄し、それが生活の意識的有意的様式となる時虚無主義となる。一般に価値を否定するとすればここにはじめて無宗教ということが考えられる。
- 註8) 教会=最高の意味での教会は常にただ不可視的な組織の教会としてのみ存在しうる。なぜなら、最高の生活意識における共同は、それ自身としては何ら外的に要求せられた束縛を認めないものである。しかしながらこの宗教的意義を、それが生じてくる他の生活領域から孤立化することは不可能である。(ここに一つの矛盾がある。) それ故に可視的な施設としての教会は、あるいは宗教的に教育するために、あるいは生活を自然的な経済的な土台から靈的な高さにまで秩序立て規律立てるために、経済的、科学的、社会的生活関係に入りこむ。ところが教会は常に生活の個々領域の部分的意義から生ずるところの組織せられた生活秩序に對立する。
- 註9) 人生の意義を解明しようとすべての宗教において、自然このよな要素が含まれている。日々のパンなしに一般に生活は考えられないし、世界の最も深い意義はパンとその生命を与える力の秘密に始まるように思われる。しかしながら純粋に経済的な領域から生ずる宗教性を考えることが出来る。

## Ⅳ 宗教性について

I, II, および III において、シュブランガーによる精神構造の理解を、その著書「生の形式」に基き、特に宗教性あるいは宗教的精神作用およびそれが人間精神の全体構造において位置づけられるさまざまな様式に焦点を置きつつ概観して来た。宗教性に特に注意を向けたのは、彼が宗教性という表現によつて人間性の究極の本質または最高の価値を語ろうとしていると思えるからであり、当然それが彼において教育の究極の対象とされるからである。

宗教性あるいは宗教的精神作用は人間の精神構造の全体性に関与する。個々の部分的精神構造が一つの完結した構造聯関として個人の精神をつくり上げる場合、個々の価値体験が全体的価値体験に関係せしめられるとき、そこに決定的働きをなすものが宗教的なるものとして示される。この宗教性の働き、宗教的精神作用と称せられる精神の機能は、その他の精神作用、すなわち認識的作用、美的作用、経済的作用、社会的作用、権力的作用などと共に精神作用の一つのはたらきとして示めされている。宗教的作用もまた他の諸作用と同様に一つの部分構造を荷う作用として取り扱われているようである。宗教的精神作用も他の諸作用と同様、他の作用と異つたそれ独自の機能をもち、独自の対象領域をもち、独自の価値へ志向する。認識作用が常に普遍の本質、観念的原理に帰することのできるもの、客観的なるものへ向つており、美的作用が感覚的具体的なもの、形象的なものに向い、経済的作用にとつては主観に対する客観の効用関係のみが問題となり、社会的作用および権力作用がそれぞれ愛および権力による他人との結びつきにその独自の領域をもつているように、宗教的作用はそれ自体の関係領域をもつている。個々の作用はそれぞれ異つた方向に向つており、個人の精神生活に対してはその価値の高さや広さや距離において差異をもつている。それ故に個々の精神作用は相互に他の作用に対して独自のかけがえのない領域を占めており、しかもその故にそれぞれ他の作用に対して限界をもつている。この独自性と限界が各作用の部分的性格を表づける。宗教的作用は認識的作用とも美的作用ともその他の作用とも異つた、他のいかなる作用もとつて代ることのできない独自の役割をもつており、従つて認識的作用でもない美的作用でもないその他のいずれの作用でもないという意味で限界をもつているという点では他の諸作用と同じ平面に並べられる部分的性格をもつているといえる。しかしながら宗教的作用の特性は自らを単にこの部分的性格の位置に留めてはおかない。先にみたように、宗教的作用の要素は自我の純粋に精神的な内容へ向うこと、個々の体験を全体的体験への聯関においてとらえること、個々の価値を個人の価値生活の全体におけるその高さとその意味に従つて内面化することである。そして全体価値を構成するものは最高価値とも名づけられる限りにおいて、宗教的作用は全体価値、最高価値あるいは全体的価値体験、最高の価値体験に向うものである。このような全体と最高へ向つて方向づけられているということの中にすでに宗教的作用の他の諸作用に対する質的相異がみられる。宗教的作用以外の諸作用もそれぞれ独自の性格をもつている

という意味ではそれぞれ異つてはがしかしそれらの相異はどちらかといえば微少なものであり、同1次元においてその相異を比較してみることで出来るようなものである。これらの諸作用は部分的な精神作用であるということ、部分的な作用領域においてのみ特異の機能をもっているということ、対象のある一部分に向けられる作用であるということ、等の点においてこれらの作用は同種のものである。これに対して宗教的作用は常に全体的領域に働き、対象の全体性に向い、包括的に最高のものに志向するということの故に他の作用とは区別される。いわば宗教的作用は矛盾する二つの性格を同時に荷つているといえる。すなわち一方においてそれは他の諸作用と同様に他と異つたそれ独自の機能と対象をもつており、従つて他の個々の作用に対して特殊性と限界をもつ。その限りにおいて宗教的作用は部分的意味をもつ。ところが他方宗教的作用は他の作用の如く部分的に働くのではなく、対象の一定部分に分けられるのでもなく、他のすべての意味領域を包括し、最高の意味づけの内にすべてをとらえるという意味においては部分的でなく全体的包括的である。宗教的作用と他の諸作用との間には、次元を一にする関係と次元を異にする関係とがある。宗教的作用は個々の作用の働く精神の層のすべてを通してその最も深みに没透し、最高の価値体験の中にすべてを止揚するという個有の性格の故に、他の作用を従属させる。

宗教的作用に対する部分的諸作用の従属的關係は、個々の部分的作用のそれぞれの対応する価値の体験が宗教的体験への契機を提供した更に内的宗教的体験、たましいの奥底におけるひそやかな宗教的体験を客観化し伝達する場合の表現手段として、宗教的象徴化の機能としての役割を果たすということの内にもみられる。宗教的体験は自らは独自の表現形式をもっていないから他に客観化の形式を求めねばならない。いずれにせよ宗教的作用のもつこの二重の性格から次のようなことが結論される。

宗教的作用を含めたすべての精神作用が精神の構造機關を構成するとき、すべての作用は種々な割合において組合わされそれによつて人格的ニュアンスが生ずる。ところで個々の作用が際立つて主調をなした場合を想定するとここに理論的型、美的型、経済的型、社会的型、権力的型および宗教的型という精神構造の基本的観念類型ができあがる。理論的人間はすべてをその普遍の本質や法則性において、客観的認識の対象としてその角度から焦点を定める。主観性に由来するところの条件はすべて排除される。超主観性、対象的普遍性がそのねらいどころである。美的タイプの人間は直観的な印象と表現の形式を通して対象に向う。彼は感覚的な世界、幻想的な世界に住むからここでは主観性が強く支配している。経済的人間にあつては生活における効用価値があらゆる場合に決定的中心におかれる彼は最少限の消費によつて最大限の効果を収めようと努力する。社会的人間の場合には他人に対する献身的衝動が支配的である。彼の精神は他人の生活の価値可能性に対する愛によつて方向づけられる。権力的人間は価値生活の力をもつて自己の価値方向を他人に対して主張するという、社会的類型にみるような自己否定的な方向とは反対の自己肯定的または自己主張の方向がその主な形式となる。彼においては権力意志が他の領域をも支配する。最後に宗教的類型は全精神構造が絶えず最高の残りなく満足な価値体験の生産に向け

られているということ、個人生活や世界の全体意義を想定する究極的価値聯関へ向うというところに動機を見出すということの中にその特性が見出される。これら六つの基本類型はもちろん「すべての中にすべてがある」という精神構造の原理に基いていずれも充分にして最少限の要素をすべて含んでいる。すなわちいずれの型においても一定の規範的法則によつて方向づけられた精神作用がすべて全体的秩序の下に働いている。それ故にこれら六つの生活類型は同一の基盤の上に並置される。宗教的類型といえども例外ではない。ここでは宗教的類型の主要色であり支配的作用である宗教的精神作用は他の諸作用と并列に比較区分されるところの例の部分的作用の性格の側から眺められる。

宗教的精神作用はしかしながら、別の側からこれをとる時、先に述べたように、全く反対の性格を示す。すなわち宗教的作用とは個人の精神構造の一要素ではあるが、それが他の個々の作用の価値体験を全体的最高の価値体験への聯関においてとらえるという包括的性格をもつた機能である。宗教的精神作用の下にそれぞれの価値方向は相互に秩序づけられまだ全体的価値体験に関係せしめられ、それなくしては精神的自我は完結した構造ではなくて単なる並列する作用の束にすぎない。宗教的作用に個有の最終決定的性格(Endgültigkeitscharakter)はすべての精神構造にとつて究極的である。それは単に宗教的生活類型において支配的方向をなしている宗教的精神作用の限定的性格を超え、他の部分的作用と共に並置されている次元を超越して他の次元に移り、これらの諸作用がさまざまな色調において活動する精神の統一的聯関に対して決定的役割を果す。いかなる類型に属する個人も、彼においてすべての価値体験が全体的価値体験に結びついて統一的に把握されている限り、彼は常に宗教的精神作用によつてその自我の統一性を保持するのである。シュブランガーの精神構造の理解に基いて、人間精神の構造をとらえるとすれば、彼が種々の価値方向をもつ自我完結体である以上、その基底を支える宗教的精神作用は個人のタイプを決定する際に支配的に働かただけでなくむしろ精神的構造聯関である人間としての存在を決定する上に支配的に働かねばならない。そうでないならば部分的作用はそれぞれ独自の価値の実現の方向へ働き、そのいずれかが強力に働いてある傾向が現われるとしても、それらは全体的構造への聯関、全体的価値体験への統一を得ることができず、そのために精神は部分的作用の価値斗争による分裂状態に陥り、人間の精神としての自己完結性を欠くことになるであろう。個人の精神の深奥に存する宗教性というものが宗教的作用を通して個々の精神作用を全体的秩序にもたらし、最高価値の方向において統一するという決定的役割を演ずる時はじめて個人は中心をもつた人格として現われるのでありとすれば、先に提示された精神構造の類型は結局は極く広い意味において宗教的類型に属する。人間は個性の具体的発現は個々の精神作用のそれぞれを基調とした基本的類型の多様な混合型として現われるであろう。そしてその独特のニュアンスを保ちつつしかもそれは常に宗教的作用に包まれ浸透されて価値的構造聯関として存する。この意味において人間はすべて宗教的であり、また、宗教的でなければならない。もつともこの宗教性が個人の意識の内にとらえられているか否かあるいは個性の表面に明らかに現われているか否かはここでは問題ではない。一つの部分的価値領域に対して支配的地位を占め、更にそれがすべて

を包括して全体的聯関へ統一する全体的最高価値体験の役割を果たすような地位を占める場合には、それはもはや単に一部分的領域に働く部分的作用の域を超えて宗教的作用の領域へ自らを拡大し深化しあるいはそこへ没透したものと考えられる。

以上の如き解釈から、最も広い意味における宗教的存在は人間の決定的前提であるいは究極的帰結であり、その前提の上に、その帰結の下に生活形式の類型化がなされてよいと思う。従つて人間が宗教的であるという場合それは二重の意味をもつ、一類型としての宗教的人間と、すべて人間はその根底において宗教的であるという場合の宗教的とである。仮りにこれを狭い意味と広い意味として区別することができる。後者つまり広い意味の宗教的なるものは個人の自覚の内に体験されているとは限らない。宗教性を積極的に否定することもあるかも知れない。前者、いわゆる宗教的類型の場合には個人の内部において宗教性は明らかな体験であろう。必ずしも宗教性という名称の下に意識されているとはいえないが、シュブランガーが宗教性と名づけて示すところの心の状態、最高価値へ向う敬虔な感情を心の奥底で体験しているに相異なる。それは宗教という精神的客観化においては、最高且究極の世界原理としての「神」に向けられ、そうでない場合には「絶対者」、「究極者」、「理念」といつたよなことばで表現される最高価値が掲げられ、また更に漠然として形のない敬虔な信念に満ちた生活態度において示される。いずれにせよ価値を全く否定しない限り、虚無に限らない限り、人間は宗教性を究極的本質とするといえる。それ故に人間は宗教的であり、この宗教的人間像は当然教育の問題に関連してくる。

## V 教育思想の中に現われた 宗教的思想

「宗教性」あるいは「宗教的なるもの」ということばで表現されているところのものを人間精神の究極の深みに観、その決定的役割を強調していることからシュブランガーの思想の根底には明らかに宗教的思想が流れていることがうかがえる。そしてこの宗教的思想は教育思想の当然力強い底流をなしている。

精神作用はそれぞれ個々の規範的法則性に導かれている。そして個々の部分領域に働く規範的法則性は一面の規範であるために、統一の構造としての精神の全体作用においてはこれらを全体構造との関連において全体として統一的に方向づけを与えるところの全体規範によつて導かれなければならない。人間が統一的な主観としていかに行動すべきかに就いて指示を与える全体規範がいわゆる道徳と呼ばれるもので、宗教的作用の規範的法則である。全体規範は他律としてあるいは自律としての道徳であるが、この規範は常に必ずしも明瞭に意識されて存するのではなく、「覆われた合野性」すなわち良心として存する場合が多い。良心あるいは全体規範は可能性だけでなく Sollen によつて規定される最高価値へ向うものであり、この全体規範が宗教的根本態度において同時に経験されるとき真の高い意味の宗教性が生ずる。宗教と道徳の合致点すなわち宗教的精神作用が倫理的規範によつて法則性を与えられるところ、ここに人格的理想像がある。「汝の人格的価値能力ならびに社会倫理的に要求されたものの限界内において、汝があり得る、かつあるべき最高者たれ」という人格的理想に関する命題は個人的理想と社会的要求との規正をうけつつも常に絶対的當為、自己の胸中の奥深くにきこえる良心の声によつて導かれているような人間を予想してい。そしてこのような人間像がまた教育においてその方向に暗示を与えるのである。教育が社会的愛に基づきながらも単なる相互的愛を超えて与える愛に近づき、その愛によつて他人の心の全体的価値の受容性および価値の形成能力を發展させようと努力する意志であること、それは心の全体性並びに全体生活への態度に関係した作用であることなどにおいて、教育の中にすでに宗教的裏づけが存する。このような宗教的思想は *Lebensformen* においてはさほど明瞭に現われているわけではなく、シュブランガーがどのように人間の精神構造と理解する心的態度、蔭にかくれたひそやかな流れとしてその思想を潤しているだけである。しかし第二次大戦以降、ドイツが再度悲劇的運命に遭遇して以来の彼の論文には彼の思想の宗教的色彩が強く前面に抑出されている。その一つ「現世的敬虔」と題する論文は、直接教育的目的のためというよりはつと広い一般的目的のために書かれているが、その意図するところは宗教性の覚醒である。彼によればドイツ民族の邪道的發展は彼らの宗教性の喪失に由来するものである。この失われた宗教性、荒廃した内面性の再覚醒の呼びかけがこの論文である。今大戦後に出版された論文集「教育学的展望」(*Pädagogische Perspektiven*) はその標題の示すごとく教育的意図に直接基いている。その中の第一論文「未来に対する教育の影響の力と限界」(*Macht and Grenzen*

des Einfluss der Erziehung auf die Zukunft) においては教育の究極的ねらいは「内的精神の覚醒」にあるとしている。教育は常に未来に志向するものであるが、われわれが未来を目指す根本的範疇は三つあるという。すなわち、必然 (Müssen)、意欲 (Wollen)、当為 (Sollen) である。そしてこれらのものは相互に織りなされている。物事が必然の法則に従って推移することを知らなければ意欲することはできないとか、自ら意欲しなければ当為は存在しないとか、あるいは当為や意欲も必然の法則にさからつては実現不可能であるとかいうふうに。未来はその多くの要因が「ざるを得ない」ような必然性によつて支配されている。この必然性のうち外的に現われた必然性はわれわれが法則性を洞察しそれに基いて将来を予見あるいは予測することが可能であるようなものを含んでいる。意欲がこの必然性に結びつくときそこに無条件的にせざるを得ない場合に意欲するという技術的思考が生れる。この場合未来は「意欲せざるを得ない」(Wollenmüssen) によつて規定される。地方において未来は個人の内的規範性あるいは良心に基く義務の意識によつて規定される。この当為の側に傾くとき意欲は「意欲すべき」が故に意欲する。人間の意志は「意欲せざるを得ないこと」(Wollenmüssen) と「意欲すべきこと」(Wollensollen) との両極の間に位置する。シュブランガーによれば、教育はひとしく未来を目指してはいるが、未来を規定する両極のいずれに決定的意義を与えるかによつて教育は全然異つた様相を呈する。

第一の教育の様式は、Wollenmüssen の教育である。この型の教育は未来の人間のために意志をつくる。一定の仕方得意欲せざるを得なくなり、必然性の中に意欲が埋没してしまうように教育する。このような教育に由来するものは、一つの型にはめられた人間、一つの考え方を教え込まれ、必然的にある方向へ発展するように形成された人間である。シュブランガーはこのように教育された人間を「組織に縛られた人間」(Der system gebundenen Mensch) と呼んでいる。このような人間は機械的な因果の法則の鎖に縛られている人間、あるいは組織やイデオロギーに拘束された人間であつて「もはや他様には考えられないもの」(Nicht-mehr-anders-denken-können) が彼を支配している。シュブランガーは、マルキシズムのイデオロギー教育にも、ナチスドイツの全体主義教育にも、またアメリカ的な近代科学技術の立場に立つ教育にも、ひとしくこの型の教育をみている。それらは、別の観点かられば全く異つた種類に属するかも知れないが、ここではすべてプロパガンダやマスメッセージの暗示や、社会的技術、人間指導の技術などの技術的過程を通して外的な力に支えられた大衆として存在する人間をつくるという点において同一の類型に属する。この暴力的な形成力によつて人間は「せざるを得ないもの」以外の何物をも理性的なやり方で当為し得ないものとなつてしまう。人間は倫理的決断、責任、精神的内面力一般の中心点ではなくなり、個人として自己の内面性の深みからの声に従つて自由に行動するという人間精神の本質的なものを失つてしまう。

これに対立する第二の型の教育は Sollen に従つて意志の決定がなされるような Wollensollen の方に向けられた教育である。ここでは個人主義的、自由主義的色彩が強くなる。必然的な因果の法則や、外的組織や観念の型などよりも人間精神の本質である内面



性、内的価値体験の場、人生や世界の意義が啓示される内面の源泉がより重要な問題となる。「沈黙せる内面性においてのみ人生の意義とか、より高い生活への要求とか、このより高い真に人間的な生活に対する当為に即した義務が現われる」のであり「人間の内的なるものを彼によつて啓示の源泉である。」それ故に個々の人間の精神の究極的な価値は自己の孤独において神に直接することによつてのみ確認されるのである。」このような内面性の強調から生ずる教育においては、自己の内面の声に耳をかし、その内的宗教的束縛を神聖に保つことによつて生ずる内部から独立した態度をもつた人間が問題なのである。内部から自主的に態度を決定する人間である。教育は本来三つの側面を有する。すなわち何よりも先ず教育は身体的および心理的機能の発達を養護しなければならない。その点で教育は身体や精神の発達の必然的法則に、なわち生物学的、心理学的に強く制約されねばならないが、しかし養育は単なる技術ではなくて生命あるものの養育である。第二に教育は文化財を伝達する。ここでも伝達は単なる受動的な詰め込みではなく、自己発展的精神の内的活動が共働している。第三の最も重要なものは内的精神の覚醒、目醒めた良心である。教育においては、発達の援助と伝達と覚醒の三因子が絡みあつて統一されている。シュブランガーの教育思想が第二の類型に属していることはいうまでもない。彼のいうところのヨーロッパの危機は、覚醒の教育によつて救われると彼は確信している。組織に縛られた人間でもなく、単に技術的な人間でもなく、個人的良心と倫理的責任感とをそなえた人間、倫理的義務をもつて未来に対する人間が教育の目標となる。この目標の実現には *Müssen* から *Sollen* への根本的変化を要する。「われわれは最も徹底的に変化しなければならない。しかも変化した人間としてのみ、われわれは、未来の、充分に責任を意識する青年を教育する良き教育者になるだろう」というその変化は「非常に単純な真理を聴く」ということに依存している。それは「自己自身に沈潜しその声に耳を傾け、そこに大なる静けさから自己の使命、即ち人間存在のより深きものを読みとる天賦」をもつた主婦の内面からの愛に富む光によつて満たされた家庭、社会の技術的進歩によつて庄しつぶされた道徳の内部から根本的変革、道徳的心情に根ざした生産的法律に支えられた国家の建設を通して実現される。それは結局「文化人類の神に対する関係の根本的な改革が問題であり、その神の名において、我々は、善でもあり、救いでもあり、また聖でもあるすべてのものを認めるのである」というシュブランガーの結語の中に総括される。

シュブランガーが教育の究極的ねらいとして示す「内面性の覚醒」は、人間の精神構造において、個々の体験を全体的体験に関係づける場合の敬虔な感情、すなわち宗教性と名づけられるものの覚醒を意味するであろう。彼が「未来に及ぼす教育的影響の力と限界」の中でしばしば繰返すところの教育の対象としての人間は広い意味での宗教的人間である。彼において教育は即ち宗教的教育である。意欲を倫理的当為に従属させるということに重点をおく教育においてえがかれている人間像は独自の性質をもつものであり、その精神は「その中でのみ人間存在の価値が経験され、そして種々な価値の要求が相互に置られる、全く内的な一体験の場所である。」そしてこの「沈黙せる内面性においてのみ、生命

は「一切の意味、より高い生命への要求、このより高い、真に人間的な生命への合当為的な義務という如きものが現われてくる」のであり「個々の人間精神は、孤独において神と直接の関係を持つことが許される。」シユブランガーにあつては、人間の精神構造は根本的に宗教的であり、したがつてこの精神の奥深くに働きかけて宗教性を目覚めさせることこそ教育の最も重要な使命となる。彼は更に『内面的学校改革1』においても、「学校がその教育の場としての気高さを得るのは、何としても、学校が、成長しつつあるものの精神的存在の根底を掴み、彼から生活の嵐の中でびくともしない倫理的諸力及び志操を取出し、人間のなし得る一切のものを鞏固な性格の陶冶にふり向ける、その場合においてである」と述べ、また「若い者は、彼のために選択された一定の陶冶財によつて、彼の内面のより豊かな、より高い姿にまで目覚めさせらるべきである」そして「教師の意図は、選択された諸々の内容を提供する。教師の技術とは、この内容を、それが——内から肯定され——永久に全人格を規定し、それを精神化し、高貴化するまで、深く青年の魂の中に沈潜せしめることなのである」と述べている。更に「もしも教育がこのような深みにまで入込まないならば、それは真の教育でなく、精々教授にすぎない」とし「陶冶は、真の倫理のおよび宗教的根源に入込むべきである。陶冶は志志操の中で確立さるべきである。」と論じている。

#### 1. 脚註

##### 『教育学的展望』

## Ⅳ 宗教的思想の傾向

E・シュブランガーの教育思想を支える宗教的思想は、彼の宗教に関する二つの小論文によつてその主な傾向をみることができよう。

### (1) 「現世的敬虔」の場合

「現世的敬虔」(Weltfrommigkeit)は「たましいの魔術」(Die Magie der Seele)の中に納められた一論文でこれは1940年ベルリンのノイエ・キルヒエで行われた講演である。この講演は、ドイツ民族の宗教性の喪失に由来するドイツ民族の邪道の発展に対する警告であり、再覚醒への呼びかけである。

「現世的敬虔」とはそのことばの示すごとく現世に結びついた敬虔である。中世ごろまで人々を支配していた天上界、地上界、地獄界という宇宙観が次第に失われ、従つて彼岸、天上界への信仰というものは無力化し、現世への執着が支配的となると共に人間のもつ一切の宗教的精神もまた失われてしまった。シュブランガーによれば「ここ百年以来というものドイツ民族のすべての層に亘つて、人々の心の世界から深みというものが次第に失われていくのが認められている」しかし「元来、宗教的な感情というものは、現世への執着如何にかかわらず失われることなしにすむものである。現世において、しかも正に現世においてこそ固有の情熱と深みを具えた一種の体験が燃え上る」のである。彼は現世的敬虔ということばによつて人間の宗教性というものを解明しつつ、新しい様式による宗教的な生き方をとらえようとする。

現世的敬虔という気持はわれわれにとつて決して速いものではないと彼はいう。現世の生活自体が神聖なるものであつて、彼岸の世界に属するものだけが神聖といわねばならない。人間の生命に、運命に、自然界の現象に、われわれは神性なるものを感じる。こういった意味での現世的敬虔というものが近代人の精神生活に現われてくる形式が三つの形において示めされる。すなわち情緒あるいは敬虔なる感情を基にした現世的宗教、道徳的行為を主とした現世的宗教、および知を中心とした現世的宗教として……。

第一の情緒に基づく現世的宗教は、シュライエルマツワヘルの『宗教についての講演』の中に語られている。宗教とはこの地上世界の中にある一切のものがわれわれの内によびさましてくれる敬虔なる感激から生れてくるものである。宇宙を直観し感ずることが宗教である。この場合、宇宙のいかなる断片も無限なるものへの関聯においてとらえなければならぬ。したがつて宗教とはまた無限なるものに対する理解であり、感覚である。そして無限なるものとは決して現世を超越した世界をいうのではない。だから地上世界を彼岸の世界に対立させて別々に考えるのではなく、唯一の世界だけが信仰の対象となる。この一つの世界において最高のものを感じる「光輝ある瞬間」が与えられる。それは誰にでも与えられるところの、地上世界における無限への通路である。「宗教とは稀にみられる異常な感激だけに限られたものではなく、人間の内にある一切のもの延長」であり、我々

有限なるものから無限なるものを見、すべての感情、すべての行為に宗教的な感情と見方とを伴わせなければならない。このような汎神論的立場をシュブランガーはむしろ人間の普遍的宗教性すなわち一切のものに対する宗教的感受性あるいは汎宗教性 (Pan-Religiosität) と称する。この情緒的宗教ははつきりした対象がなくてロマンテイツクなものである。このような敬虔の情は「神によつて与えられた感動が現世的な形をとつた」ところの体験において芽生えるものである。

第二の形式すなわち「行為の宗教」は「この地上世界における創造と創造者精神によつて吸収された敬虔さ」である。これは宗教的附随感情なしに行為に没頭するというのではなく、活動中心の生活が知られざる神への奉仕という意味をもつてくる時、現世的敬虔の第二の形態が現われる。「信念から生きる」のである。

第三に知を中心とした現世的敬虔 (Weltfrömmigkeit des Wissens) が挙げられているが、これは研究や真理の探究などの情熱の内にみられる宗教的契機をいう。真理への奉仕として神への奉仕がなされる場合の心術 (Gesinnung) の内に宗教的契機は存在する。ただし心理の探究に捧げられた Gesinnung に限られたことであつて、つまり Gesinnung にのみ現世的敬虔の契機が見出されるのであつて、研究の方法が世界の究極の秘密を明かにしてくれることはない。このように思惟を神にまで高めると、現世の神を認識することは、人間の内にある神のなすわざであるとされる。「人間の内において思惟し、活動し、自己認識にまで到達しようと戦っている者は神そのものである。人間のたましいの内的靈感としての啓示」なのである。ここでは、人間の最高の力と洞察とを通しての内的啓示というものは、永遠に法則として妥当すべき秩序のみが神性にふさわしいという考えに基づく。超現実的な体験とか超現世的な奇蹟に類する事柄は一般に一切排除される。

このような形式で現われる現世的敬虔というものの意識のあり方は今日の人間にとつて非常に縁の近いものである。そしてこの現世的敬虔という宗教的精神態度の根拠をどこに求めるかについてシュブランガーは、「われわれにとつて唯一の可能な方法は、われわれ自身で現世的敬虔というものの内容を体験してみること……そしてかく体験された意味内容を更に展開して、正当な結論を出すことである」と述べている。現世的敬虔にあつては、有限なるものの中に到るところ無限なるものを見出すのであるから、常に平和な祝福感に満たされており、したがつて非常に樂觀主義的な立場を生む。ところで現実に対するこのような割りきつた態度はどこから与えられるのだろうか。この「樂觀主義への権利」あるいは「樂觀主義への力」の根拠はどこに求められるのであろうか。

現実には人生に不安を与えるものが常に存在する。原始時代の幼稚な人間の感じた恐怖は別としても、樂觀主義を許さない状態は道徳的に成熟した近代人にとつても決して消滅はしない。人間の本质上、日常生活本位に考えられた世界での秩序観だけでは割り切れないもの、それどころかこのような現実的な世界観を根底から覆えしてしまう事実を体験する。それは死と、絶望と、現世における無常感 (Fremdheitsgefühl in der Welt) の三つであるという。我々は生物学的事実としての "死" を知っている。そしてこれを観念することも、覚悟することも、またよろこぶことさえできる。しかし死について何ともし

がたい事実が一つある。それは「死という出来事によつて、われわれの生の意義が消滅する」ということである。死に伴うこの事実は、しかしながら、人生の意義は死をもつて終りを告げる生活の中にあるのではなくて、「われわれの存在と行為の本来の価値にとつてみれば、死という事実はさして重要な問題ではないという前提の下にわれわれ人間は生きているものである」ということによつて解決の鍵を与えられる。「われわれのたましいと生命とが持つ価値というものは、死によつて消滅するものではない」、「われわれの存在における諸価値は、生をもつて始まり死をもつて終るこの世界の内だけでは割り切れるものでは決してないという暗黙の前提が樂觀主義への力の手がかりを与えてくれる。

第二の問題は、この世界において、喜びの極に常に当面する苦惱すなわち絶望の状態、あるいは幸福を求める人間の努力も無駄でしかないという悲劇である。この場合「世界も人間も両者の相互関係も、人関の究極のあこがれに到達できるようにはつくられていない」のだからこの世界におけるわれわれ人間の生活は決してわれわれを幸福へ導いてくれることはできないという命題が含まれている。しかしながらこれは更に第二の暗黙の前提、「われわれのたましいの四分五裂の状態もやがては癒され、われわれの混迷状態も収拾され、われわれの桎梏も解かれ、われわれの英雄的努力はやがて最上の結果をもたらすだろうという暗黙の前提」の下に生きることによつて救いにもたらされる。ここでシユブランガーの意味しているものは消極的解脱というよりもむしろ積極的生活実践の方法であると思われる。

第三のこの世の無常感、「われわれに最も親しい状態のただ中に感ぜられる故郷喪失の感」あるいは「現世の不安」は、幸福へのあこがれとは反対の、この世から離れてゆくこと、この世に対する縁遠い感じを意味している。しかしこの世における空虚の感じ、孤独や静寂といったものを避けてはならないのである。現世に対する無常感というものは、人間の本质である矛盾的存在、光と闇との間を彷徨わねばならない人間の運命に基いている。闇があるが故に光を認める。この世、この有限の世界がすべてであるならば、このような不安はありようはずがない。この世において、この限られた人間の生命や理解の限界において、世界の不可解を感ずることの中に無限なるもの、究極的なものを見、これに値がれるのであろう。この世界の構造の不完全性が人間に内面の精神力の存在を示めすのである。更にまた良心という表現が永遠のものを暗示している。時間と空間に限定されたものだけがこの世界の意味であるならば、すべてが過ぎ去り忘れられて行く世界においては良心は無意味な存在である。「良心が存在する限りわれわれは永遠に対決させられる」のである。われわれ自身によつて無条件に要求されるあるもの、これが良心の世界の存在契機であり、これは人間の最も内的な、最も孤独な問題も内的なこの良心の声に耳をかすということに第三の問題の解決のいとぐちが存する。

現世において当面する問題に対して勇敢に対決する人間というものは、死というもの存在しないかの如く究極の価値と確信するものを守りつづけ、最上の幸福へ向い、ゆるがぬ確信と努力とをもつてより高く自己を高め、満たされることのない現世と彼の内的憧憬に満足を与える超越世界との間にあつて自己の故郷を求める。現世的敬虔にとつて問題と

されるこの世界は決して物理的にとらえられた、時空的秩序だけのものではない。このような形而上学的な深さをもたない世界像は我々の信ずる人生の意義をすべて抹殺してしまう。現世的敬虔にとつて問題となるのは価値内容をもつた世界なのである。価値をもち、超時間的内容によつて貫かれた高次の世界、物理的世界に形而上学的深さを加えた、あるいは形而上学的次元をもつた真の世界こそが問題となるのである。高次の世界は歴史的には *Jenseit* と呼ばれる凡俗なる現世に対するものとして、あるいは *Stufenreich* として、地上世界のすべての段階を経てその最高の意味にまで自己を高め意味において現われている。いずれにせよ形而上学的なるものを求める時に重要なことは最高の尺度で自己を測るということである。

× × × ×

「現世的敬虔とは、世界の新しい次元を自ら開拓してゆくことである。」「それは、この（自然的）世界を超克するための勇気を意味したものに他ならない。」「いかなる時代においても人生というものの意味がその究極の前提にまで遡つて問われるとき、永遠に滅びぬ内容をもつた回答は常にたましいの内奥からのみ生れてくる。」「ただ二つの世界の間の分水嶺にたたずむことを自ら体験し、そしてまたこの分水嶺上を彷徨うことを敢て為し得た人々のみ、よくこの回答を理解することができるであろう。現世的敬虔とは、この努力への道程の最初の振り出しの一つにすぎない。」

これらの言葉がシュブランガーの『現世的敬虔』を結論している。

## (2) “Der unbekante Gott”

この論文は「あらゆる可能な障害の下に悩む同時代人々の宗教的意識の増大のために」書かれたものであり、これは神学ではなく、神のことばに通じた人々の場合は全く別の前提、別の意識状態に由来するものであると Spranger は冒頭に述べている。

“Der unbekante Gott” という標題は「アテネ人よ、我すべての事につきて汝らが神々を敬う心の篤きを見る。われ汝らが拝むものを見つ道をしるるほどに、『知らざる神に』と記したる一つの祭壇と見出したり、されば我なんじらが知らずして拝むところのものを汝らに示さん」という聖書の中の一節から引用されている。Spranger は「すべてのたましいの中に『知られざる神』（註）に対する祭壇が存在すると述べ、『知られざる神』とは各人のたましいの中にある前提——会話において意味の問題を理解するために当事者同志が分ちあうような前提——であるとしている。彼の意図は人々が神の声に耳をかすように助力することにあるのだが、彼自身神学者の意識とは全く別の前提に由来すると述べているように、極く一般的な、広い立場に立っていると思われる。

われわれ人間は自然に結合した人間として我々自身の本質やわれわれの運命については全く深い暗黒の中に生きている。たましいのよろこびや悲しみ、肉体の崩壊の運命、世界の意義などすべては深くかくされている。そして世界やたましいのあらゆる神秘——数

学的にはXというシムボルで表わされているもの——を究極的に統一するものを神と称する時、この神という神聖なひびきをもつた名前はまだ一つのヴェールを被つた未知なるものを示している。この未知なる神にわれわれは日常生活において常に出会つているのである。「知られざる神」への出会いが「単純な人間的なものの範囲内で」(im Bereich des Shlicht-Menschlichen) どこでどのように起るか、これを Spranger は、闇→薄明→光明 (Dunkel → Halbdunkel → Licht) の三つの過程においてとらえている。

1) 深い暗黒における「知られざる神」への出会いは、自己を取り囲む「威力」の感じの中にある。外界の圧力、自然界が与える促進的あるいは敵対的な影響、われわれには理解しがたい、それにもかかわらずわれわれの生活がそれに依存していることを感ずるところのもの、威圧感でありしかも頼りになるもの、脅かされた親しみあるもの、おそろしさに満ちたしかも興味深いもの、このような不可解なXは人間のたましいの中に受け入れられて内的な活動をひきおこす。このえたいの知れない力によつて呼び起された内的活動は三つの形態をとる。すなわち詩および詩的なたましいから生れる神話、魔術、それから科学である。詩または神話は半分恐怖半分願望の詩を周囲の暗に投げかけ、ダイモンのものやダイモンについて語り、よきにつけ悪きにつけそれらとの交渉を信ずる。魔術はダイモンの力に関与することによつてダイモンのものに對抗しようとする。魔術的なダイモンが神話的な神の姿へ成熟するように、人間の行為も次第に計画的なものとなり、より高いもの、未知なものへの礼拝が生じそこから文化が生れてくる。科学は理解し難い運命に対抗する最も偉大な試みであり、宇宙や心 (Seele) や精神 (Geist) を解明しようとする計画的努力である。科学はその技術の偉大さをもつておどろくべき功績を成しとげたが、科学的な洞察は時間的、空間的世界の内部に働く聯関にのみ及ぶのであつて、その背後にある超時間的、超空間的、無限の世界に眼をむける場合にはもはや科学の力は及ばない。世界の創造者をかの知られざる神に掃したにしても、科学的方法はこの神の本質や特性を規定することは断念せねばならない。空間的でないもの、時間的でないもの、有限でないものというふうな消極的な表現はできたにしてもその道德的特性を明らかにすることはできない。

人間の概念において根本的な世界の秘密を把握しようとする偉大な形而上学においては、神の理性に通う人間の普遍妥当の理性のことばにこれらの洞察をもたらそうとする。神の精神は人間精神の内に直接にあらわれ、人間の意識や思惟を通してのみ現われる。しかしながら、思惟においてとらえられた神は普遍的概念的に規定された神であり、個々の人間が求める私についての神の意志、私と神との関係、私の運命、私の使命、私の死に關しては満足を与えるものではない。不安や心配の中に投げ込まれた個人、哲学し、具体的場において決断を迫られている個人が焦点となる実存哲学においても、やはり普遍妥当的思考に呼びかける限り思惟のとらえた普遍的世界の本質としての神であり、私の神ではない。思弁的な神の観念は、観念的な神、哲学的生産による神にすぎず、真の神はまだ依然として「知られざる神」のままに止まる。

私の生命の意義を見出すという期待が科学において破れた時に示される解答は、「人間の生命が何であるか、私の生命は本来何を意味しているのか、ということは結局自ら生を経過することによつて体験しなければならない。」ということである。

2) 「静かなる前提」 (Stille Voraussetzung) と名づけられるところのものに生命の意義を求め、それによつて人間が生きたとき「知られざる神」は半ばそのヴェールを脱いだ姿で顕われる。積極的には、われわれが自然界から種々な感動をうけ、いい知れぬ敬虔な感謝の気持に満たされるとき、または文化的な活動に喜びを見出すとき、すなわち自然に対しても文化に対しても何らかの生き甲斐 (es lohnt sich zu leben) を感ずるとき、「知られざる神」は薄明の中に姿をみせているのである。自然や文化は人間の生活の意義を純粋に客観的に左右するのではなく、常に内的生活への結びつきにおいて働きかける。内面の深みに宇宙の姿をうつすことによつて、生命の価値は「形而上学的情緒」 (metaphysische Gefühle) とも称されるべき感情の深い層において経験せられる。人間の形而学的憧憬、この知られざる神へのあこがれは、単純なあこがれに止まらずに当為の体験が加わることによつて、神は願望の対象としての神 (Wunschgott) から真の神へ転換し、世界は新たな次元を加えられて本来の精神的世界が姿をみせる。積極的に「知られざる神」が顕われる場合には、人は生命の意義に対する信念をもつて常に自己を規定する方向へ活動する。

人間の生活の計画的な建設は反意義的な力 (sinnfeindliche Mächte) が介入するとき、「知られざる神」は運命という消極的な姿でわれわれに出会う。運命は向うからやってくるものではなく、われわれがここにあり、意欲し、反応することによつて出会うものである。しかしながらこれに当面するものはこれをどうすることもできない。われわれは運命に対して絶望的な活動で、あるいは勇敢な情熱の力で抵抗しようとするが、運命に附随した理解し難いものは相変らず残される。ここに「知られざる神」が姿をみせている。

積極的であれ消極的であれ、「知られざる神」が薄明の中 (Halbdunkel) で見られる場合、この半ば明るい生命を支える「暗黙の前提」とは何であろうか。それが単なる仮構にすぎないか、あるいは神の声をききわけるきつかけの場所となるか、それを決定するのは内面性である。人は内面性の孤独の中に彼の個人的生命の意義を見出そうとする。これは自己の日常生活々動に活潑な意義を印し、また不可解な運命にも意義を獲得しようと試みることによつて起る。いずれにおいてもそこには絶対的当為の体験が働いている。意義を与える場合には Sollen が他の意欲や必然を超えて重要な役割をなす。当為の体験が働くことでは、われわれの生活形成にはいわば上からの手が介入するのである。この当為の由来するところは「知られざる神」以外の何者でもない。「道徳的意味において何者かが我々に要求しているということ (われわれの価値が究極的に依存しているところのもの) をわれわれの存在の決定的な前提とすることにより、より高い世界への門がひらかれるのである。」現実の生活について内面に深化することによつて真の意義を感ずること。私がどこから来て、どこに居り、どこへ行くのかを求めめる者は「神を求むる者」である。意義を求めらるにあたつて Sollen が規準として動く場合、そこに見出される



神は単なるおそれや憧れの神を脱し善に一致するようになる。このような神はたましいの孤独の基盤に現われる。

3) 神が全き光の中にあられる道程は誠に峻しいものである。神のあらわれを告げる光の成立というものははやことばも、心的能力も断念せねばならない意識の心の究極の深みにおける経験の限界内でのみ、求むる者の謙虚さをもつて語ることができるだけである。神の光は各人各様のニュアンスにおいて、人間の最高の神的な器に受け入れられる。神の恩恵にとらえられることによつて、人は神の平和の住む普遍的な愛を予感する。ここに神の姿をみる契機が存する。神は悲劇的体験の絶頂において、また最高の祝福においてあらわれる。神の存在を否定するに到るほどの苦しみを味うとき、いゝ知れぬ悲しみや苦しみや絶望や孤独などの極において、力強い Dennoch によつて奇蹟ともいふべき転回が起る。このすべてをその逆に変更する力は、奥深くにかくれたもの、われわれが「知られざる神」と名づけるところのものに由来する。この世の苦悩の限界にまで到達したものは他のすべての変化を凌駕する徹底的な変化を経験する。この極限の経験なくして神は偶然にそこらで出会えるものではない。神はまた至福 (Seligkeit) においてあらわれるが、最高の祝福の形において認められる神は、深い苦悩の杯を飲み干すその行方に輝く消えることのない光である。そして最も深い祝福に神の愛に包まれ、神の愛に憩うことに求められる。この苦悩の極において一つの転回を通して神の愛に入ることを宗教的事業として「救い」(Erlösung) とよぶ。「この光においてわれわれはより高い生命、真の生命を感ずるのである。

× × × ×

以上に概略した「現世的敬虔」および「Der unbekannte Gott」は Spranger の世界観並に人生観が極めて宗教的であること、更にこの宗教的哲学がある独特な色彩を強く示していることを物語つている。それは極一般的なことばでいえばキリスト教的色彩である。彼自身はあくまでもキリスト教の限界的立場を超えた広い立場に立つこと、すなわち彼のいう「汎宗教性」に基づいて「人々の宗教性の再覚醒」あるいは「人々の宗教的意識の増大」のために語ることを意図しているにもかかわらずやはりそれはキリスト教的である。語られていることばもキリスト教的である。しかしながら、こうした特定の立場というものは人間にとつて宿命的なものであろうか、それにもかゝらず彼は彼が宗教というものの人間性における普遍性をとらえて解明しようと誠みている。ここに、少なくとも Spranger の場合、教育思想を裏づける宗教的思想、一教育即宗教々育ともいえるような宗教的思想の裏づけ—の教育における重要な意義と同時に、教育であるが故に、当面する問題があるのではなからうか。

Spranger は「Lebensformen」において、宗教的生活類型というものを、個々の価値が全体価値に対して積極的關係におかれるか消極的關係におかれるかあるいはその混合であるかによつて三つの型に分類している。彼の場合は明らかに第一の生活肯定の型に属する。この型は、すべて積極的価値において神的なるものの萌芽を見出し、個々の領域

を無限にまで完成しようとするることによつて自己を最高価値まで高める、彼が『現世的敬虔』の中で用いている汎宗教性 (Pan-Religiosität) はおそらくこのタイプをよく示していると思われるが、何よりも先ず彼の「精神構造の理解」がすでに彼の宗教観とその傾向を暗示している。彼が人間精神の全体を包括する根底においた宗教性は非常に幅広い意味を含んでおり、上の汎宗教性につながるものと考えられるが、更に「個々の価値体験が生活の全体へ結びつくところに宗教的意義があらわれる」として、個々の価値体験が全的最高の意味に従つてとらえられ、価値生活の全体におけるその高度を意味し従つて内面化される時に宗教的精神作用が働くこと述べているところからして、彼の宗教的思想が積極的な、生活肯定的基盤に立つていることは推定できる。ドイツ民族の宗教性の喪失に対する覚醒のための呼びかけが「現世的敬虔」という新しい宗教のあり方の提案であることにも、彼の宗教思想のいわば俗つぽさが現われている。「元来、宗教的な感激というものは、現世への執着の如何にかかわらず失われることなしにすむものである。現世において、しかも正に現世においてこそ、固有の情熱と深みとを具えた一種の体験というもの芽をふいてゆくのである」と彼は語っている。此の世を超越した彼岸の世界にのみ神聖なるものがあるのではなく、現世の生活自体が神聖なのである。この地上の生活の瞬間瞬間に、個々の出来事、自然界の現象に深い人生の意味を感じ、敬虔の思いに満たされ、あるいは厳粛な畏敬の感に打たれる。このような日々のあらゆる体験の内に神性の頭われを見出そうとする態度は、シュライエルマツヘル『宗教についての講演』の一文によつて説明されている。「宗教とは天地万物を真観し、感知することである。宗教はこの地上世界の中にある一切のものがわれわれの内によびましてくる敬虔な感激から生れてくるものである。……われわれは森羅万象のいかなる一部分であれを無限なるものとのあらゆる関連のすみずみにまで亘つて、すなわちより高い光の中に見るのである。その故にこそ、宗教とは無限なるものに対する理解であり感激であるという別の定義も起つてくる。しかしこの無限なるものとは地上世界の上方にある高いところに求められるのではなく、地上世界のいわば同ず巾と広さの中に求められるのである。地上世界のいかなる点にも常に無限なるものが現在しているのである。」それは「この地上世界との神秘なる合一である。」このような宗教とは、稀にみられる異常な感激だけに限られたものではなく、人間の内に一切のものの延長に他ならないのであつて、「……一切の有限なるものから無限なるものを見、すべてのものから……宗教的な感情と意見とを求めてゆくことが必要である。」このような立場を Spranger は汎宗教性と称しているのである。

現世的敬虔という誰にでも親しみのあることばで表現される宗教的体験は、あるいはわれわれの情緒の中に対象の定まらない敬虔の感情または畏敬の念といったはつきりした輪廓や形態のない感激の波として存在し、あるいはまた日常の行為の上の道徳的信念という形において宗教性の頭われがあり、あるいは真理の探究などの情熱の中にも現世的敬虔といわれるような宗教的契機が見出されるのである。

ところでこの現世的敬虔という宗教的体験は、この地上界の時間と空間とに限定された領域における現象や出来事に関する事柄なのではない。問題となるのは、この時間、空間

の限界の中に含まれた永遠の価値内容なのである。「大切なのはこの世界の価値内容であり、意味内容である。そしてこの価値内容、意味内容とは、それ自体啓示的な世界の機構が私のたましいの内に投射してくれるもの、あるいは私が私のたましいの深奥からとり出して生の世界に構成原理として与えてやるものなのである。現世的敬虔という感情がとらえるところのものはこのような価値内容、意味内容なのである。」すなわち現世的敬虔というものは時間と空間の平面的な次元に対する安易な楽観主義的感情なのではないということ、このような「物理的に考えられた世界に対して形面上学的深さを加えること、あるいは形面上学的次元をそこに認めること」に外ならない。それはまたこの世界を「高次の光の中」に見出すこと、価値をもち、超時間的内容によつて貫かれた眞の世界を体験することなのである。このような意味においてこそ、この現世的敬虔という宗教的体験は死や絶望やこの世の無常感といった地上生活の不可解な苦悩を克服するところの勇氣と深みを与えるものとなるのであろう。

更に現世的敬虔という宗教的体験の背後には、この有限の世界は無限なるものへつながっているという暗然の前提が存する。それ故にこそ有限の世界において人生の意義を汲むのであり、永遠ということに対決するが故に良心の問題も考えられる。現世的敬虔がこのような意味において、この世界を克服する勇氣、肯定的な人生観のための勇氣を意味するならば（あるいは意味するが故にこそ）それ自体すでに、単なる地上的世界以上の何物かに対する信仰を意味するのである。

このような Spranger の宗教観は、Der Unbekannte Gott においても等しく、もつと明確に現われている。宗教思想の傾向は『精神構造の理解』のかくれた背後にうかがわれるものも、『現世的敬虔』において現われているものも、ほとんど同じ流れである。Der unbekannte Gott においてはそれが更に明白に宗教的なことばにふりかえられている。人間精神の構造を統一する宗教性、地上世界のあらゆる場面に無限をみるところの現世的敬虔あるいは汎宗教性は、すべてのたましいの中にある『知られざる神』への祭壇において宗教的色彩を多分に帯びて登場している。Spranger によれば『知られざる神』とは、われわれが毎日の生活において常に行き会っているような神なのである。われわれの心の内に、またわれわれの周囲の世界にいつでも見出される神の存在は、現世的敬虔と称される宗教的体験において契機となるところの地上世界の生活のすべての断面に見出される神的なるもの、「時間と空間の限界の中に含まれた永遠の価値内容、意味内容」「物理的に考えられた世界」の内に形面上学的次元を認めることとおそらく同一のものを意味している。「われわれが、われわれの意識的な日常生活において、どこで、どのようにこの知られざる神に出会うか」ということの解明がこの論文の問題として設定されているところからも生活肯定的宗教観、あるいは「現世的敬虔」の宗教観が基礎づけを与えていることが推察される。このような彼の宗教的思想は当然彼の教育思想の支えとなつており、ひるがえつて彼の「精神構造の理解」、したがつてまたそのような構造をもつ人間精神の成長に關与する教育についての考え方の底に流れる宗教的思想はここにその明らかな流出をとらえることが出来るであらう。

E. Spranger の、上にとらえたような宗教的思想は更に遡つては、伝統的なキリスト教的基盤に立っていることはいうまでもない。「たましいの魔術」の日本語訳の始めに『日本の読者のために』と題する一文が寄せられているが、その中で彼は「まず本書は、驚嘆すべく壮大なローマカトリック教会という地盤とは関係なしにでき上つたものである。本書は、日本においてはおそらくキリスト教中の単なる一宗派として考えられているにすぎないドイツ、プロテスタント主義を基底として出発したものである」と彼の出発点を明示している。「プロテスタンティズムの歴史をひもといてみると、プロテスタンティズムというものがその近代の発展途上において次第にはつきりと内面的な性格を現わしてきていることが認められるが、この性格には『自然界を超越せよ』とする従来の傾向がほとんどなくなつてしまつているのである。われわれは今日、新しい様式による宗教的生き方ということを考えてよいのではないかと思う。それは、現世と結びついた敬虔、すなわち現世的敬虔と名づけられてよいものであろう。」と述べているよりに、彼の宗教的思想は明確にキリスト教の信仰に与えられ、ドイツ、プロテスタンティズムの地盤に根ざしている。しかもそこに止まらず彼の場合には、伝統的なものを脱して、より広い、より一般的な、あるいはより世界的な、宗教への拡大と高まりを求めているように思える。しかしながらそれにもかかわらず、誰にでも、どこでも体験できるような現世的敬虔という宗教的体験の解明の試みにもかかわらず、そのような宗教観の生れ出た基盤が彼の身についたキリスト教的思想であること、それ故にそこに一つの限界があることはのがれられない。それは彼および彼の周囲の人々にとつては生れるとすぐから呼吸している空気のように、自然に吸収し身につけてしまつていもの——これを彼は意識されていないキリスト教と呼んでいる——であり、したがつて彼と異つた地点からは縁遠いものである。宗教性、汎宗教性、知られざる神等によつてとらえるものが如何に広い意味を含んでいても、それがあくまでも独自の基盤から生れたものであるということ、その基盤からのみ生れたのかも知れないということに一つの大きな問題点がある。特に宗教的なるものの純粋な内面的性格の故に……。Spranger 自身次のように述べている。「他国の宗教性というものを一応なりとも正しく理解することにも増して困難なことは他にない。……それが一つの宗教という場合になると、われわれがその意味するところに従つて信仰をもつ——すなわちわれわれ自身の生活全体の基礎をその宗教によつて求める——ときのみ、始めてわれわれはその宗教を真に理解したということができるのである」と。このことばに従うならば、彼の論ずる宗教性というものも、同じ宗教的体験に基づいてはじめて理解され得るのかどうかという疑問が生ずる。

## Ⅶ 結 び

結論というよりはむしろ次の段階への繋ぎという意味において問題を再確認しつつ一応のしめくりをつけようと思う。前章の終りで行き当つた疑問に続けて、教育への関聯において問題を絞つてみるならばおおよそ次のようになる。

先ず本論文において用いた資料の限界内において、Sprangerの宗教育思想はキリスト教特にドイツ・プロテスタンティズムに根ざしつつも、その宗教性、現世的敬虔、知られざる神への祭壇などにおいてみられるように、誰でもがもっており、どこでも体験できるようなものを広くとらえようとしているところにその特色をみることができよう。彼によれば、宗教性は人間性に本質的なものであり、それ故に人間の生活はこの宗教性に深く根ざさなければならない。

宗教性のはたらきである宗教的精神作用は自我の純粋に精神的な内容へ向うものであり、それは自己の胸中の奥深くにきこえる良心の声——絶対的当為——によつて規範を与えられる。宗教的体験は純粋に個人の内面に関する事柄であり、人生および世界の究極意義または価値内容は結局は自己の内面性に沈潜してそこに神と対決することによつてのみ把握されるのである。彼のいう現世的敬虔は、「われわれ自身で現世的敬虔というものの内容を体験してみることが唯一の可能な方法である。教育の対象としてかけがえのない価値をもつ人間は、「内部から自主的に態度を決定する人間」であり「倫理的決断、責任、精神的内面力一般の中心点」であり、人間の精神は「その中でのみ人間存在の価値が経験され、そして種々な価値の要求が相互に置られる、全く内的な一体験の場所である。沈黙せる内面性においてのみ、生命の意味、より高い生命への要求、このより高い、真に人間的な生命への合当為的な義務という如きものが現われてくる。」そして「個々の人間精神は、その孤独において神と直接の関係を持つことが許される」のである。しかもSprangerにおいては教育の目標は、究極においては「目醒めた良心」なのである。

前章の末尾においてふれたように、ある特定の宗教的基盤に発して築きあげられた普遍的宗教性というものについて一つの問題が生ずる。すなわちSpranger自身語つているように「他国の宗教性というものを一応なりとも正しく理解することはほど困難なことはない」のであるから、彼のいう宗教性、汎宗彼性という普遍的性質のものは、われわれにとつて他国の宗教にすぎないのだろうかということである。それがキリスト教的前提の下に拡大され一般化されたということは、同じ宗教的体験を条件としてのみ真の理解が許されるということを意味するものなのか。ここにいう宗教性が人間性に本質的な全体的価値の希求と体験の源泉である限りすべての人間に共通するものでなければならないがそれは個人的内的体験に裏づけられてのみ存し得るからである。しかしながら一方において、"宗

### 脚 註

- 「現世的敬虔」1.
- 「教育学的展望」2.
- 「教育学的展望」3.

教性" というものが、人間の精神構造にとつて決定的なあるものを表現していることばであるとするれば、人間性という共通の条件に基づいて、宗教的価値希求は誰にでも存し、宗教的体験も宗教的理解も可能でなければならない。宗教性という普遍的価値体験の源泉の故にこそ、特定の宗教的前提も生れてくるのであろうし、そこから遡つて逆にその由つて来る普遍的根柢をとらえようとする試みもなされるのであろう。したがつて個々独自の宗教的前提はありながらも、その更に奥深くに存するものは結局同じ宗教性である。意識されない宗教的前提さえ存在しない場合にも、宗教性は、宗教性そのものの本質の故に、理解され体験され得る可能性をもつていなければならない。

次に、宗教性によつて究極的に決定される人間の精神構造が教育に関連してくるとき、この宗教性は当然教育の究極の対象となる。Spranger は教育を発達の援助と、文化財の伝達と、覚醒の三つの側面からとらえているが、最も重要なものとして第三の覚醒を挙げている。自己発展する精神の内的活動性を決定する内面性、その良心的目覚めである。それは例の宗教性の覚醒に一致する。この点において彼の教育思想は極めて宗教的であり、彼の場合には教育すなわち宗教的教育である。教育の対象である個人は常に宗教的意味あるいは宗教的価値によつて包括されているのであるから、教育が個人の価値を尊重する限り宗教的価値が最高の対象となるであろう。ここでは教育の目標としてえがかれる人間は、広い意味における宗教的人間である。(類型的意味ではない。)人間の宗教的存在を決定するところの宗教性は、しかしながら、「内面性の孤独」において真に体験されるようなものである。宗教的体験というものは、だから、一種の啓示的、飛躍的性質のものである。したがつて宗教性の深みにまで浸透しうる教育というものが可能であるかどうか甚だ疑わしい。むしろ不可能というべきであろう。Spranger は「本質的な転回というものは教育によつては期待され得ない。ただ根本的な宗教的・道徳的変化 (Religiös-ethische Verwandlung) によつてのみ、すなわち、あらゆる現実の文化的障害を克服するに足る程深みに及ぶような、すべて与えられた文化を内面から道徳的に清浄化するような、そのような変化によつてのみ期待され得る。その時はじめて教育はこの精神の後に続き、この精神に促されて教育の後割を果たすことができるのである」とのべておりまた「学校がまたその教育の場としての気高さを得るのは、何としても、学校が、成長しつつある者の精神的存在の根柢を掴み、彼から生活の嵐の中でびくともしない倫理的諸力及び志操を取り出し、人間のなし得る一切のものを鞏固な性格の陶冶にふり向ける。その場合においてである。……もしも教育がこのような深みにまで入りこまないならば、それは深の教育ではなくて、精々教授にすぎない。しかしまた他方では、魂の最奥部に直接触れ得るような魔法の杖は存在しないのである」とのべているが、たしかに宗教性の目覚めに直接的ないかなる働きかけも教育はなし得ないであろう。もつとも宗教性に限らず、教育のいかな

脚 註

「教育学的展望」1.

「教育学的展望」2.

る側面も、「馬に水を吞ませることはできない」の諺にしたがつて厳密に考えれば、人間性の展開に対してなし得ることは限られている。教育は魔術ではないのだから。人間精神のどのような部分的働きも、教育的働きかけに対して反応する。場合には、程度の差はあつても、そこに一種の飛躍的なものがあるに相異なる。その意味では、宗教性に限らずいかなる価値的精神も、外部からの文化的刺戟に対して反応する際に受けるものはやはりある啓示的性質をもつ刺戟なのである。その点教育は本質的転回に対しては何もなし得ない。根本的な宗教的・道徳的変化というものは自己活動的なものである。しかしながら、教育はすべてをなし得ないにしても、教育が社会的相互作用の過程であるとするれば、自己活動的精神の成長に対して教育は何かをなし得るはずである。教育的働きかけは、すでに精神の創造的發展を予想しており、それとの出会いを予期しているのである。宗教的教育の場合も例外ではあるまい。困難の程度は相異なるにしても。

今一つの困難が、特に公教育との関連において起る、宗教的体験というような純粋に内面的体験は自らの表現方法をもたず、常に譬喩的に、または象徴的にのみ表現され、伝達され得るということである。宗教的体験の客観化は宗派的立場に結びつく。そこで、超宗派的な宗教的教育というものの困難が生ずる。

いずれにせよ、教育が人間性の本質的価値を尊重し、その実現をねらいとするものである以上、Spranger においては教育は即ち宗教的教育である。そして、教育は、たましいの究極にまで入りこむことは出来ないが、教育は一面において技術である限り、宗教的教育も技術化、方法化が重要な問題となる。それにもかかわらず教育は単なる技術ではなく、むしろ教育の奥儀は教育者の価値的精神と被教育者の価値的精神とのふれ合いにあるのだから、内面的覚醒の教育においても教育者の内面的覚醒に負うところが大きいといわなければならない。「変化させられたものとしてのみ、われわれは良き教師であり、責任感に満ちた将来の青年を形成することができる。」（「教育学的展望」）

## 参 考 文 献

- Eduard Spranger, Lebensformen, Neomarius Verlag Tubingen, 1950.
- " " , Padagogische Perspektiven, Quelle & Meyer Heidelberg, 1952.
- " " , Der Unbekannte Gott, Ehrenfried Kletz Verlag Stuttgart,
- " " , Die Magie der Seele, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1949.
  
- エドゥアルト・シュブランガー著 辻幸三郎全訳 文化哲学概論「生の形式」  
内外出版印刷株式会社 昭和七年
- E・シュブランガー著 篠原正瑛訳 たましいの魔術 岩波現代叢書 1951年
- 石山脩平 ドイツにおける精神科学的教育思潮  
——教育大学大学院教育哲学講義 1955——
- 石山脩平 ドイツの教育思潮 「学校」1956年十一月, 十二月 1957年一月  
新日本教育協会



## RELIGIOUS BASIS OF EDUCATIONAL IDEA

### \*\*\*\* Part I, As for the Case of Eduard Spranger \*\*\*\*

1. According to Eduard Spranger's understanding of mental structure of human being, man's mind consists of several mental functions — such as economic, theoretical, aesthetic, social, political and religious, — which are always hang together, are grasped as coherence or a whole. Every function works on its own normative law (normative Gesetz), and each points toward its peculiar value. So, all mental functions have their unique characteristics and, at the same time, their own limitation in the sense that they cannot work in any other field respectively. Where all functions are put in relation to the coherence or totality of life, there appears the religious function. "Der religiöse Sinn liegt in der Beziehung des Einzelerlebnisses auf der Total-sinn des individuellen Lebens." Religious function, therefore, points toward total value, and also toward highest value because "was den Gesamtwert des Einzeldaseins ausgemacht, kann auch der höchste Wert genannt werden."

In every mind structure, all mental functions are comprehended by mean of religious one. And six basic types of individualities — ideal types — are classified according to one function of all comes central to the mind as a totality. Religious types is one of them.

2. We can understand the characteristic of religious function, from the illustration by Spranger, in two ways. On the one hand, religious function is one of the six mental functions which consist human mind. It has its unique character, its unique function and its unique sphere of value. It directs to its own value and functions under its own normative law. It differs from any other functions. It can not be any other. In that sense, it has limitation to other mental functions. This marks its separated character. On the other hand, however, religious function is the one which connects every other limited ones with totality of values. It direct toward the highest value. In this sense, it has very comprehensive and conclusive role to the man's spiritual life. These two aspects of religious function, I call temporality narrow and broad senses, Religious type is one of the six basic types in narrow sense. But in broad sense, namely in the comprehensive and conclusive sense, all human being, because he is human being, must be religious. This religious character of man becomes naturally to the ultimate aim of education.

3. As we can see in "Pädagogische Perspektiven," the ultimate role of education is religious awakening, to awake the innermost and the deepest

of all begins. — “Wenn aber Wachheit das Ziel ist, vor allem ein waches Gewissen, das sich vor höheren Mächten gewunden weiss, so wird man das erzieherische Bestreben, das hierauf gerichtet ist, als ein Erwecken bezeichnen dürfen.” But religious experience itself is the matter of individual's own inner affaie, the matter of ginuine spiritual. Here, something most difficult, though most important, in the field of education appears. Spranger himself says “ ... ein wesentlicher Umschwung kann nicht von der Erziehung erwartet werden, sondern nur durch eine radicale religiös-ethische Verwandlung, eine Verwandlung, die tief genug geht, um alle realen Kultulwiderstände zu überwinden, die gaze geprägte Kultul von innen heraus sittlich zu veredeln.” Or “Aber es gibt auch wieder keinen Zauberstab, mit den man unmittelbar das Innerste der Seele berühren könnte.”

Education has technical aspect. And, however hard for the education to touch and awake the deepest being of pupil, as far as it is set as the final aim of education, the aim should be raduced to some method or technique. Even though education can do nothing about religious awakening itself, it should do as much as it is possible, expecting that if by any chance this educational effort can awake pupil's innerst activity. How far can education go in this respect is the remaind question.

## あ　と　が　き

この論文は修士論文の原稿を整理してまとめたものである。時間の都合上遺憾ながら資料の再検討や新しい資料の追加のゆとりがなく、ほとんどものままである。但し、論文提出後その指導並に審査に当たっていただいた東京教育大学の石山教授、石教授、唐沢教授および最終試験に立会つて下さつた諸先生方の批評や助言や質問にヒントを得て、用語その他部分的講成に手を加えた。最初の標題は『Ednard Spranger の宗教思想——その教育思想の底流として』としたが、問題を再確認し、今後の研究に方向づけを与えるつもりで変更した。