

近代公教育原理「世俗性」と現代ドイツ・フランスの宗教教育

——（3） 世俗性の歴史的諸要因（続）——

吉 澤 昇

前稿執筆時、数回入退院をくりかえしていたので、手元にある文献だけで書き上げた。外出が可能になった今日、前稿を補うため、世俗的教育制度を第三共和制下で実現させたフェリーとビュイソンの思想を考察する。この二人に代表される実証主義と自由主義プロテスタンティズムは、第三共和制下の公教育の世俗化で、原動力となったと言われる。本稿では、この二思想とともに、1870年の普仏戦争に勝利し、翌年「第二帝国」成立を果たしたドイツが、フランス公教育とその世俗化にどのような影響を与えたかも検討しようとした。このテーマは紙数の余裕上、次回以降に考察していく。

第三共和制下、世俗性思想の普及と公教育の世俗化に、自由主義プロテスタンティズムが演じた影響は、当時から指摘されていた。一例として、G.ゴワイオの『今日の学校（1899）』が、自由主義プロテスタンティズム、実証主義、フリーメーソンを世俗主義の源泉として糾弾している¹⁾。20世紀後半になって、ダンセツは『現代フランス宗教史』で次のように述べている。「この自由主義プロテスタンティズムという、キリスト教の教義からは離脱し、どの教会組織からも脱退したプロテスタントの一派に、1850年代以降の新しい反教権主義の一源泉を求めうる。カトリックの教義に嫌悪を感じている多くの共和主義者が、自由主義プロテスタンティズムに道徳性を保証する心と魂の理論（Spiritualisme＝唯心論）を見いだした」²⁾。しかしダンセツはフェリーについて次のように評価している。「ジュール・フェリーの妻はプロテスタントだったが、フェリー自身は実証主義者であると公言していた。それは象徴的な夫婦であった。というのはプロテスタンティズムの影響が大であるとしても、共和主義的な反教権主義が生成した二大源泉のうち、実証主義がもっとも重要と思われる」³⁾。20世紀になると実証主義は社会主義の台頭で忘れられていくが、フランスではデュルケーム、アラン、ルブールと教育学の伝統を

築いてきた。

前稿で考察したヴェーユの『世俗思想史』が叙述するように、世俗性原理には多くの要因がある。そのなかでダンセツのように実証主義と自由主義プロテスタンティズムとを二大源泉として特定できても、これらが理論的に発展した1860年代と、世俗化教育政策が推進された1880年代とは時代のずれがある。フランスではその間に、普仏戦争とパリコミューンという断層が変動を生んだ。人類の普遍性を基調とするコントの実証主義やフリーメーソン運動にも、民族主義の影響が反映してくる。第三共和制下の世俗性原理の制度化は、啓蒙思想やフランス革命から直結して結実したわけではない。最近でも、たとえばクロード・ラングロワの「カトリック教会と反教権＝世俗派」は、大革命を母型として第三共和制下の対立を描いている⁴⁾。これに対しディジョンの『フランス思想へドイツもたらした危機・1870－1914（1959）』は、普仏戦争にともなうフランス社会の変貌を明らかにした⁵⁾。思想界では、実証主義の中心、リトレ、テーヌ、ルナンにも敗戦の影響は顕著である。ディジョンの研究は、第7章でフランスの公教育制度へ与えた普仏戦争の衝撃を検討している。しかし世俗性原理については、ビスマルクとファルク文相による「文化闘争」の影響などが、ディジョンや他の研究でもあつかわれていない。公教育の世俗化へのドイツと普仏戦争との影響は、フランスやドイツでも未発の研究テーマである。

第一章 公教育の世俗化とジュール・フェリー（1832-1893）の実証主義思想

（1）

第三共和制以降のフランスの政教分離について、大石眞教授はダンセツやマユールの見解をもとに「ラディカルな分離から友好的・協調する分離」へ移ったと解している¹⁾。この見解はフランスの世俗

化の複雑な性格を示している。当初から友好的・協調的性格がフェリーやビュイソンにもあり、世俗宗教の探究の性格が強く、ラングロワの表現をかりれば宗教を「自分流に用いよう」とした²⁾。ところで、大石教授は「フェリーはプロテスタントであり、実証主義者でもあった（同書P.74,81）と書いている。

フェリーをプロテスタントとするのは誤りで、ダンセットもいうように妻はアルザス出身のプロテスタントであったが、ジュールはヴォージュ出身のカトリックであった。モーリス・ルクリュの名著『ジュール・フェリー伝』によれば10代に信仰から離脱し、パリに移住し法曹界へ入ると、実証主義者やフリーメーソンと交わるようになる。フェリーは実証主義者であると自他ともに認めている³⁾。

フェリーによる公教育の世俗化政策を実証主義の影響という視点から研究したのが、ルイ・ルグラン教授の学位論文『ジュール・フェリーの学校改革事業に実証主義が与えた影響（1969）』である。ピエール・シュヴァリエの『教会と学校の分離（1981）』が公刊されるまで、ルグランの研究がフェリー研究の基準となっていた⁴⁾。

この二著には相違点が多い。資料上の最大の相違点は、フェリーが1875年8月5日にパリのフリーメーソン・クレマント友愛支部に入会した際の『同胞に対する人間の諸義務』と題する講演資料である。シュヴァリエの著書第二章「フェリーとビュイソンの哲学的道德的世界、第三共和制下の学校革命の思想的土台」は、ほぼこの速記録による資料で書かれている。ルグランはこれを用いなかったし1980年代後半の著書でフェリーの実証主義に言及している時にも、シュヴァリエを参照していない。フェリー家が意図的に資料を見せなかったのか。後述のようにこの資料は政権担当以前のフェリーをよく伝えている。

シュヴァリエはフリーメーソンの歴史に詳しく、彼の著書は公教育の世俗化とフリーメーソンとの関係を再提起した。彼は「第二帝政期になってからフリーメーソンは唯心論的理神論を捨て、実証主義と一体であると宣言して憚らなかった」と解している⁵⁾。象徴的なのはリトレのフリーメーソン入会である。フェリーの入会講演より約一ヵ月前、7月8日に入会しているが、リトレはすでに74歳であった。ゴワイオーは、フェリーが1869年から79年の間にフリーメーソンと親密になったと指摘しているが、入

会講演には言及していない⁶⁾。

コントの主著『実証哲学講義（1830-42）』は、啓蒙的個人主義とフランス革命がもたらした社会混乱に対し、秩序と進歩を擁護した。1817年5月にコントが「18世紀と決別」したといわれる⁷⁾。『今日の学校』のなかでゴワイオーも、実証主義がフランス革命の自由思想に対立していると指摘した⁸⁾。ただし継承関係もあり、また「教育の自由」観念は政治闘争のなかでカメレオンのように変質している。すでにルクリュが『フェリー伝』でフェリーの多面性を論じたが、ナンシー大学のバルルもフランス革命の伝統と実証主義の理論的分析が、フェリーに共存したという⁹⁾。シュヴァリエは「実証主義者になっても1789年の人権宣言にうたわれた自由主義をフェリーは保持した。自由主義者で実証主義者であるフェリーは、ヤヌスのように二面をもつ。フェリーは思想も行動も二重性に生きた」と評している¹⁰⁾。

（2）

コントの実証主義は『実証哲学講義』の前期と、『実証政治学体系』（1851-1854）の後期で相違する。コント自身、前期は客観的方法、後期は主観的方法によると明言している¹¹⁾。フェリーと親交のあったリトレの大著『コントと実証哲学（1863）』は、コントの学問的成果を前期に限っている¹²⁾。若きクレマンソーがミルのコント論（1865）を仏訳した時、第二部を「コント後半生の空論」と題した¹³⁾。ミル自身も「一個の偉大な知性の、かくのごとき悲しい頹廢の様を見て、涙が先に立つ」と書いている¹⁴⁾。

フェリーが実証主義者と交際し始めたのは1857年であり、主に読んだコントの著作は『実証主義の全体を論ず Discours sur l'ensemble du positivisme（1848）』であった¹⁵⁾。この本はコントがクロティルド・ド・ヴォー夫人に恋した1844年秋以降に執筆され、結論部では「人類教」という世俗宗教が宣教されている。この書全体が『実証政治学体系』第一巻に再録された。

ルグラン教授は、アルブース・バスティドのコント教育思想研究に依拠し、コントの前期と後期に断絶よりも継続性を認めようとしている（32,36,38）。ただ『全体を論ず』では、プロレタリアの教育と感性的道德とが強調されているとする。すでに『実証的精神論（1844）』で、プロレタリア教育をコントは重視していたが、そこではまだ客観的方法が維持さ

れ、民衆教育は当然まず数学的諸研究から始められなければならない」としていた¹⁰⁾。それに対して理性や行動より感情に優位を認める『全体を論ず』では、思春期までは音楽とデッサンと詩を主とした美的教育が重視され、科学教育は思春期を過ぎてから教えられるとした。美的教育は人類教の儀式や暦にもとづく連帯感情の教育につながられている(33-35,76)。

コントの弟子たちも、リトレを中心とする人々とラフィットを中心とする派とに分裂した。フェリーはこの両派に通じていたようだ。フェリーは『実証哲学講義』も所有していたし(108)、リトレが創刊した雑誌『実証哲学(1867-83)』にも寄稿しており、リトレ派に近く見える。たしかにラフィット派の機関誌『西欧(1878-93)』には、フェリーの教育政策への批判が目立つ。たとえば、小学校の道德・公民教育の導入にも、小学校の義務性にもラフィット派は反対している。14歳までの段階ではコントの主張に沿って家庭教育と美的教育が重視され、道德教育は家庭に任せられるとラフィット派は主張した(68,89)。フェリーが文部大臣に就任した1879年に、「大臣は教育の自由を肯定しているのに、国家の教育と国家宗教を強化した」という批判記事が『西欧』誌に掲載された。本稿では詳細に考察しないが、「教育の自由」をめぐる議論は、フェリー評価でも込み入ったテーマである。

リトレはコント自身の普遍的国際主義を普仏戦争敗北を機に捨て、ドイツを敵視しフランス国民の統一を重視する考えになった(56)。そこにはフェリー自身がいだいていた*unité nationale*(国民的統一)の思想との親近性がある(188)。敗戦にかかわらず普遍主義を唱えたフィット派とは対立する(67)。しかし、対立しながらも、ラフィットをコレージュ・ド・フランスに迎えたのはフェリーであったし、ラフィットはフェリーの死に際し彼の教育の世俗化政策を高く評価している(90)。『実証主義の全体を論ず』を読んで青春期の危機を克服したというフェリーにとって、主観的方法是単なる「空論」ではなかったのだろう(190)。

(3)

ルグラン教授はフェリーの実証主義思想を研究するに当たり、19世紀に進行したフランス産業革命とそれに伴う労使対立という社会条件をあまり考慮し

ていない。コントの初期論文は1820年代に公刊されたが、それは18世紀思想との訣別や大革命後のアナキーに対応するのが端緒になっていた。しかし1831年のリオンの蜂起以降、フランスで労使対立による社会不安が継続する。コントも『実証的精神論(1844)』では、無産者と実証哲学との交流が必要だと論じた。

若きフェリーがまとめた最初の著述は、リトレ編の雑誌『実証哲学』第2号(1867年9/10月号)に掲載された「マルセル・ルローと実証哲学」と題する政治経済学の論文であった。1862年に夭逝したルローの遺稿をフェリーなどが1867年に公刊した。フェリーの論文はこの遺稿集刊行に伴うものだが、ルグランは博士論文で付随的に扱っている。つまり、後の1870年、フェリーが「教育の平等」について論じた講演を主題とする部分(第4章)で言及しているにすぎない。しかし若いフェリーが1867年に発表した論文で主張している「社会的モラルの力によって国民的統一を創成する」という視点は、フェリーがコントから学んだ主要な思想であった。

論文「マルセル・ルローと実証哲学」で、フェリーは「資本と労働との分離をコントから学んだ」という。「資本の集中は確実な事実である……ルローは巨大産業が、企業家階級もしくはコントが言う産業指導者階級を構成するのは、必然的な事実だと見た。ルローはこの機械的力のように働く一般傾向に逆らうことなく……それに釣り合いをとって抑制が働くようにした……それは産業指導者に対して社会的モラルの力を及ぼす世論の力を増すことであり……また労働者大衆の集团的組織と教育を増進することであった」(214-215)。

ルグラン教授はサン・ディエのフェリー家に保存されている30歳代前半までのフェリーの手稿を読み、若きフェリーはルローの名をかりて1867年論文で自分の思想を語っていると解している(126)。フェリーは手稿のなかで資本と無産労働者間の力による対立を、協働の契約的關係に置き換える仕組みについて検討している(126-7)。労働者は社会的・経済的学習によって組合を自ら組織すると考えている。フェリーは団結を認めるが、このような法制度だけを重視するのではない。「国家は社会問題を解決するため法や強制で介入するが、コントは社会には他の介入方法があると示した。というのは社会には個々人の意志を制御する道德力があるからで……それは

自由な国では世論と言われ、国中に拡散している道徳力（精神力）である……実証哲学は思想と習俗との改革に当たって、法律よりもこの道徳の動きに希望を託している（127,216）。

1869年にフェリーがパリ第六選挙区から下院選挙に出た時、多くの実証主義者の支持を得た。それはこの1867年秋に『実証哲学』誌にのせた論文への評価でもあった。政界に進出して一年も経ない1870年4月、「初等教育協会」の依頼で「教育の平等について」と題する講演を試みた（217-237）。講演は前半（219-228）で、フランス革命とコンドルセを中心とした革命時の教育改革立法が指向した教育の平等を論じている。コンドルセなどが提案した教育改革がアメリカ合衆国の教育行政で19世紀中葉に結実しているとする中間部（228-233）と、合衆国で実現している男女共学から男女両性の平等を論じている終結部（233-237）と三部に大別できる。コンドルセを論じた前半とヒポーの調査報告書を元にした合衆国の教育制度論という二部構成と見てもよい。

コンドルセには個人の解放を求める傾向が強く、それに対してフェリーは社会秩序維持の視点から教育の平等を論じている、とルグランはいう（120-124）。しかし、この講演でそれほど対照的に論じているとは思えない。ルグランは自分の解釈の傍証として、フェリーが中世キリスト教会の有機体的社会組織をコントの科学による有機体的社会組織の前兆として評価しているという（122,223）が、フェリーの教会論には皮肉や批判が込められている。この講演では18世紀啓蒙思想を実証主義に対立させるようにはあつかっていない。ルグランはこの講演を「実証主義的講演」と解して博士論文の中心に位置づけたので、解釈に無理が生じたように思える。

フェリーの実証主義的思想はシュヴァリエが解したように、1867年論文とルグランが利用しなかった1875年8月のフリーメーソン入会挨拶に、より明白に読み取れる。

（4）

ルグラン、バラル、シュヴァリエ、いずれも普仏戦争とパリコミューンに直面したフェリーを論じていない。1869年の選挙でフェリーは下院議員になるが、この選挙では「反政府派がほぼ二倍の票を集めて、292議席中の116を占めた」¹⁷⁾。普仏戦争でナポレオン三世が降伏した9月2日直後、4日に共和制が

宣言され国防政府が樹立された時、フェリーはパリ市庁舎で政権の交替を演出した¹⁸⁾。11月16日にはパリ市長になっているが、1871年3月18日以降のパリコミューンと国防政府との対立で、職務を放棄していた。後日議会の調査委員会でのフェリーの証言は、コミューンの民衆運動をドイツに対する愛国運動と解し弁護している¹⁹⁾。パリのフリーメーソンも4月末にはコミューン側に加担し祭典が催された。詳細は不明だが、フェリーのコミューン弁護と1875年のフリーメーソン入会とは共通する心情が感じられる。

1875年8月5日の入会講演は「人間の同胞に対する義務」を論題としたが、それは先立ってなされたリトレの講演内容を引き継ぐものだった²⁰⁾。「理神論者が多い」とフェリーが想定したフリーメーソンを前に「私は哲学者ではないので実証主義の道徳理論から学んだところを述べる」と同席しているリトレの前で、立場を明示している（434）。冒頭で神学的道徳と実証的道徳（それはフリーメーソンの求めている自立した道徳でもあるという）との、同胞への義務というテーマをめぐる対立を論じている。神学的道徳が地獄の苦罰を制裁として利用していると批判する（435）。神学的道徳は修道院の性格の道徳なので現代社会の必要に應えていない……それは忍従だけを説いていて時代外れだと偉大な思想家コントが主張したとフェリーは講演資料に書いている（436）。

フェリーは実証主義者になった前半生の経過を明かしている。「道徳の原理は心情に基づく……真理の研究だけでは道徳は基礎付けられない……人を動かすのは情念passionであるし……個々人相互が感情の絆を結ばずして、自立した人間が社会的枠組みに集合しうるだろうか」とコントの後半生の主張に賛同している（437）。

合理的利益計算など当時の功利主義道徳論も批判し、コントが説いた人間の愛他傾向を重視している（438）。社会の進歩は、コントがチュルゴ、コンドルセ、サン・シモンから継承した原理だが、フェリーは、社会の進歩は人間の愛他傾向によるとする。このようにフェリーの講演は、コントの後期の主観性（心情）を軸とした理論に負っているが、人類教や祭祀などは全く言及されていない。神秘的なコントの晩年の妄想には距離を置いている。

人間の愛他性の証拠として仏教をかなり詳しく

語っている。日本の常識には適合しない内容もあるが、仏教の道徳性は教理などに依存していないという。「宗教的なドグマと人間の行為とは、何ら関係がないというのが決め手になる（438-9）」。

「社交性の発展はドクマと関係なく、来世や超越者を信ずるか否かにかかわりない。社交性は人間に内在的な能力である」というが、「社交性の発展は社会科学と無縁ではない。人間が自身の過去の姿を知るのが肝要だ」としている。コントの歴史哲学を踏まえて「人類の発展の歴史」が語られているが、基本的には文明史であって、まだダーウィンやスペンサーの影響はない。「実証科学は人間自身が摂理 providence であり、人間の運命を決定するのは人間自身であると教えている」（439）。

講演の最終部分では、人間の同胞に対する義務の具体例として、当時の最大の社会問題「私有財産」について論じている。プルードンの『私有財産とは何か』（1840）や『労働権と財産権』（1844）が有名だが、1830年代から私有財産の問題はフランスで産業革命が展開するに伴って論議の焦点になっていた。コミュニューの渦中にあったフェリーは「私有財産は消滅すべしとする共産主義……の理論は偽りである」とするが、理論としてよりも社会の光景が心情に訴えるところから「私有財産は絶対的権利ではなく……実証的道德は、貧者に対する義務を説いている」（440）とする。入会挨拶のタイトルは「人間の同胞に対する義務」であったが、挨拶の最終部分は、私有財産をとりあげ、個人的見地よりも社会的見地を重視し、人類に奉仕する実証的道德を論じて終えている（441）。

（５）

フリーメーソンに入会してからフェリーはアルザス出身のプロテスタント女性と結婚した。自身がヴォージュ出身で、妻がアルザス出身というフェリーにとって敗戦の結果ドイツへ割譲したアルザス・ロレーヌ二州の返還は重大事であった。フェリーの植民地政策には批判が多いが、こうした個人的遺恨も含めて検討すべきだろう。海外領土と二州との交換をフェリーは画策していた、とフェリー夫人は語っている²¹⁾。

1876年7月にフリーメーソンを前に話した第2回講演については詳細に論ずる余裕がない（ルグラン p.244-248）。「連帯solidarité」が称揚されていること

（246）、またフリーメーソンが神秘主義と対立する伝統をもっていることを強調していることを指摘しておく（246-247）。神秘主義とは具体的にはリトレの言をかりて、ルルドの奇跡を批判したのだが、リトレ自身はその『コントと実証哲学』のなかで、しばしばコントの1848年以降の主張、つまり客観的方法から主観的方法への転換を神秘主義と呼んで批判している（リトレ584）。特にコントが人類教の女神とした、処女にして母という女性像（586）が実証主義的宗教の到達点とされていることを批判し、「神秘主義におちいるのは、自分で考えず、自分で行動しないことになる」（588）とリトレは断じている。

フェリーが後期コントの『実証主義の全体を論ず』から影響を受けたと明言していながら、それに含まれている人類教には触れてない点は、リトレに近い。リトレは『コントと実証哲学』の結論で、「実証哲学に不備な理論考察として、政治経済学、脳理論、人間主観についての理論」をあげている（674）。フェリーは1867年論文で、政治経済学への関心を示していた。マルクスは『フランスの内乱』でフェリーをこきおろしたが、マルクスの理解だけでフェリーを評価できない²²⁾。コントの継承者からはフランソア・シミアンの着手した「石炭の価格と炭鉱労働者の賃金」の研究等が育つ。リトレが実証主義に不備だとした人間主観の研究とは心理学のことで、これは唯心論に対する、コントの不信から生じた。フェリーは文相就任後にビュイソンを初等教育局長として信頼し、ビュイソンはクーザンの系統のポール・ジャネなどと教育行政でも協力している。実証主義の内外から、どのように心理学、特に宗教心理学や青年心理学が形成されたかは、この時期の人間理解を正當に評価するためにも、見落とせない研究テーマである²³⁾。

第二章 フェルディナン・ビュイソン (1841-1932) の自由主義的プロテスタンティズム

（１）

ビュイソンは下級司法官の家に1841年誕生した。17歳で父と死別し苦勞して哲学教授資格を取得した。しかしナポレオン三世にたいする忠誠宣誓を拒否し、1860年にキネの勧めもあってフランスを去りスイスのヌーシャテル・アカデミーで、哲学と比較

文学の講座を担当した。ここで自由主義プロテスタンの運動に加わり、その立場から小学校教育に関心をいだいたり。ヌーシャテル時代から社会的関心も深く、後年パリの民衆大学で教え、『成人教育論』を執筆する端緒を宿している²⁾。普仏戦争を機にパリへ赴き、孤児院を開設していたビュイソンを、ジュール・シモン文相は1871年にセーヌ県小学校視学に任命した。シモンは唯心論者であったが、国防政府の文相になり、ティエール内閣でも留任していた³⁾。パリコミュン後の議会でビュイソンはその思想が問われたので、シモンは彼を視学から文部省の調査統計部書記に転任させた。ビュイソンはやがてその責任者になり『初等教育比較統計』などを手がけた。他に1877年から出版社Hachetteの要請で『教育学・初等教育辞典』の編集を企画した。ピエール・ノラ編『記憶の場』(1984-92)に、ノラ自身の執筆した「フェルディン・ビュイソンの“教育学辞典”——小学校の大聖堂」が第一部共和国の巻に収録されている(ただし日本語版では訳出されていない)。

1877年5月に政変が生じ曲折を経て、1879年共和派が王党派を圧倒した。1879年は転換の年であった。この年に政府と議会はヴェルサイユからパリへ帰り、マルセイエーズが国歌となり、7月14日が国祭日になった。ジュール・フェリーが文相となり、ビュイソンは初等教育局長に任命された。彼はその職に1896年まで留任する。

ピエール・ノラはビュイソンの『教育学辞典』をテーマとする研究がないと嘆いている。ノラの論文も、ビュイソン自身より辞典を共に編集したギヨームについて詳しく探究している⁴⁾。ノラは辞典の「世俗性laïcité」の項目が、版で相違した内容を含んでいると指摘している。1880年代の初版に比して1911年版では、反聖職者主義が濃厚だと見ている。「前者では教育修道会を(公教育に)組み込むのに賛成しているが、後者では反対している」⁵⁾。ノラはマユール教授の表現「自由な宗教思想」を用いて、ビュイソンの思想を語っている。「唯心論の影響を残し、宗教は人の魂にとって永遠に必要で、宗教が世俗的モラルの基礎をなすべきであると深く確信していた」とビュイソンを描いている⁶⁾。このイメージは本稿で考察するビュイソンの講演集『宗教・モラル・科学 La religion, la morale et la science; leur conflit dans l'éducation contemporaine』(1900)を読むと、より鮮明に理解できる。

1896年からソルボンヌの教育学講座の教授になった。ドレフュス事件を経た1902年から急進党の代議士になり1908年に『急進主義の政治La politique radicale』を公にした。この時期は前稿で紹介したフランソワズ・ロルスリのように1880年代とは相違し、世俗化政策は緩和したり極端化したり変動が著しい。1890年ローマ教皇レオ十三世が指導し、フランスカトリックにいわゆる ralliement (共和制支持)への動きが強まった。メリーヌ内閣(1896-98)下で頂点に達するが、共和派からはレーモン・ボワンカレなどが呼応している。このボワンカレがビュイソンの講演集『La foi laïque (1912)』の序文を書いている。

ルーヴィエ内閣(1905-6)で、ブリアン提出の政教分離法案が可決されるが、それを実質的に準備したのはコンブ内閣であった。メリーヌ内閣の文相はフェリーの親友ラムボーで、ルーヴィエ内閣の文相はボワンカレであった。1902年6月から議会に33人の委員をもつ宗教問題特別委員会が設置され、ビュイソンが委員長になった。石原司の研究にわずかな記述があるが、この時期の自由主義プロテスタンの役割には不明な点が多い⁷⁾。機会があれば La foi laïqueの内容とともに考察したい。ビュイソンは第一次大戦後1927年にノーベル平和賞を受けているが、ヒットラー政権のせまった1932年に永眠した。

(2)

本稿では、1900年に公刊されたビュイソンの『宗教、モラル、科学——現代教育での三者の相剋』を丹念に読み、参考文献よりも本人の表現を重視していく⁸⁾。この著作は同年4月にジュネーブ大学で開催された4回の講演とそれを補う大小の付論で構成されている。思想史的に唯心論の系譜に近いビュイソンの枠組は、明らかにフェリーと異なっている。第一講は総論で三者相剋の原因、その歴史と結果が語られ、特に第三節で宗教から科学が分化する過程が考察されている。第一講冒頭で「人生の25年間尽力してきた小学校の教育」にかかわって三者を論じると観点を明示している(3-5)。どの講演でも小学校での事例は述べられていないが、ゴワイオーが前年公にした『今日の学校』が媒介となって論戦が進められる。「ささやかな応用実践の組織にすぎない教育が、諸原理それ自体の衝突の偶因(機会因)になっている」(6)と現状を認識している。この事実認識

と全体から読み取れる教育の理念的把握 (178) との
ずれ、それをビュイソン自身が把握していたのか、
疑問である。講演を読み進める。

「教育の中心部で相剋が爆発する」背景を「時代の
経過、文化の進展にともなう人類史における知的・
道徳的変遷」から説明し、「社会の複雑化にともな
って社会的機能が分化していく」(22)と分析している。
第三節で知的相剋として、宗教から分化する科学と
その両者の争いが奇跡を中心として述べられる。
ビュイソンは宗教をシュライアーマッハーと同じく
「依存感情」(14,125)と解していて、自然を超える
ものが圧倒的に支配的時期から、超自然が減少して
いく過程を、個体と類の歴史ともに認めている
(22-25)。超自然は奇跡への信仰になり下がって
いる、と「ルルドの聖母出現」を例として超自然が批
判されている (28)。「人間の魂は無限なものを渴望
しており、奇跡物語は美しい夢想だ……しかし事物
を決するのは夢ではなく……宇宙には不易の法則が
堅固な憲章となっている」(30-32)。

第一講四節は、宗教とモラルの対立をテーマとし、
ビュイソンはそれを宗教と科学との争い以上に重視
する。「神のモラルと称されたもの(天地創造、墮罪、
託身と救済、審判)に対する(良心を核心とする)
人間的モラルの勝利」が語られている (40-45)。旧
約聖書のイザアクの犠牲など人身御供が批判され
(33-36)、それをキリストの託身と救済の象徴とした
キリスト教の伝統教義は人間的でないか否定してい
る。ビュイソンは福音書に記されているイエスの教
えと教会のドグマとの相違を強調する (43-47)。「教
会の教えのどれがというのではなく、すべての基本
になっている考えが、私達にショックを与える」
(47)。宗教、モラル、科学三者の相剋から「人間の
内面に不安動揺が生じる……それは我々の思考や行
動の活力を常に弱め、時には麻痺させる。分裂した
精神は枯渇してしまう」とフランスの当時の状況を
憂えている (48)。

(3)

第二講は「三者の相剋を解決する方法・その困難・
三者のいずれかに主導権を認められるか」をテーマ
としている。冒頭で「この相剋は特に教育者にとり
懸案であり、不安材料になっている」とし (53-54)、
「アナキーを避けるためある方向に主導性を認め
る必要がある」という。ビュイソンは科学よりも良

心に主導権を認める。「科学だけで生きているのでは
なく、我々は愛し、希望し、生を信じ、可視的なも
のを超えて生の境界を上げ、平和や喜びや無限への
躍動を自らに感じている」(56-60)。「理性とは別に、
すべての人の意識が渴望する何か神秘的なものが、良
心の地平に示されるなら、我々は尊大な理性を卑下
させる……伝統的キリスト教教義を拒否するのは、
理性より良心である」(61)。ペコーと似てビュイ
ソンも良心の優位を主張する。シュライアーマッハー
やカントへの言及から、また1878年に小学校教師に
話した講演「良心に訴える道徳的直観」で、con-
scienceという語は、良心、ドイツ語のGewissen
それにGesinnungといわれるものに該当すると見てよ
い⁹⁾。ビュイソンは良心に対立する教義として、地
獄、永劫の苦罰、悪魔など恐怖をひきおこす伝統
的イメージをあげている。

第二講一節の後半部分は、自身の救済という卑屈
なエゴイズムに訴える中世的キリスト教(64-65)が、
近代社会で変化しうることが話されている (67-81)。
ビュイソンはカトリック者にも変化の兆しが認めら
れるという。望ましい変化としてマルク・サンニエ
などの始めた社会運動シヨンや、労働者と学生とが
共同で進めている諸社会活動をあげている。シヨ
ンの運動は、A.C.J.F.と略記される「フランスカトリ
ック青年会」の活動とともに、1890年代にカトリ
ック青年層に社会的関心を植えつけた。ダンセッ
トの『宗教史』も、サンニエとシヨンの運動を積極
的に取り上げている。1890年代にビュイソンも、
パリ13区で民衆大学を開設し『成人教育論』を執
筆している。シュヴァリエなどビュイソンを唯心
論者と規定する研究もあるが、当時は社会的プロ
テスタンティズム勃興の時期であり、その動向の
影響も重要である。

カトリック者の変化を叙述している部分でダー
ウィンの名があげられ (71) 次のような記述があ
る。第二次ヴァチカン公会議や最近の教会改革運
動をかさねて考えると興味深い。「いずれにせよ、
歴史の普遍的法則をカトリシズムも逃れられな
い。教会が人類とともに発展するか、人類が教会
なしに発展するか……教会が変化をすれば、宗教・
モラル・科学の相剋は消滅する」(80)。

第二講二節は、「科学の世界の統一をもたらす決
定論」や「必然性」を取り上げている (81-83)。論
述は、まず科学からモラルへ至る経路のテーマを、
自然の経験科学的法則性から意識存在としての自我

考察へと進めている。これはすでにコンドルセの道徳理論からコントを経て経験論的実証主義や社会学主義などでテーマとなった点である。このような経験論的実証主義や科学的決定論をどのように克服していくのか。ピュイソンの世俗的宗教論と世俗的道徳論の特徴が、ここから示される。ピュイソンはスイスのスクレタンの名をあげ、活動主義的唯心論者といわれるその主張に賛同している。「科学がもはや何も答えなくなっても我々は科学に問いつづける……これら諸法則をまとめる法は何か……このような普遍的な生命の広大な調和を基礎付けている最終目的は何か……科学が世界の最終目的について何も述べられないので、世界には目的がないのだろうか。……必然性と目的性とは、相反するものなのか」(84-86)。ここから究極の原点として自我、自我意識(良心)を要請していく。「自然のなかに自らを自由なりと見なす力のわき出る一点があり、それは必然性に背き、科学を超えた目的を求めている。これこそ人間の自我である。たしかに自我は科学を構成している自然法則から離脱できない……しかし自然法則に服しつつも、自我は事実と権利との、現実的なものと理想的なものとを区別する能力は自分にありと主張しうる。……科学を認識の唯一の道具とみなすのは当然だが、認識は人生の全てではない。教育にかかわっている者として、人間の魂に存し、魂にとって重要なものは何も取り去れない。憧憬の次元に存在するものは自然なものであって正当なものだ」(86-87)。

第二講の最終部分(89-96)はフランスでも影響力をもっていたカントの理論を、人間のあこがれaspirationの評価から検討している。ピュイソンは「我欲す、故に我在り」を深く分析すると、自我に自由と道徳法とを見いだす」という(90)。こうしてピュイソンはスクレタンに賛成し、普遍的決定論とカントの道徳的厳格主義を排して「キリスト教にふたたび結びつく」¹⁰⁾。あこがれを端緒にし自己の意識(良心)から道徳的責務の価値を設定し、それを保証する神に「賭ける」道をピュイソンは歩んでいく。

(4)

第三講は「相剋の解決法・“過去の諸宗教”から“将来の無宗教”へ」と題されている。Jean-Marie Guyauの大著 *L'irreligion de l'avenir* (1887) のタイトルと内容構成から影響をうけている。ギヨーもピュイ

ソンも、「将来の無宗教」という語で、教義を脱して新しい人間の生き方を導く、より優れた将来の宗教を描いている。

ピュイソンは宗教・モラル・科学とも否定できないとするが(99)、「理性と良心という自然の啓示に反するような、それを覆い隠すような天啓は排する」(101)。しかし「宗教は永久に葬られるのか」と自問し、自我の抱く渴望、共感や感嘆、心酔、献身といった心のときめき *élans* を重視し、また宇宙や無限な存在に対する自我を取り上げている(105-107)。『パンセ』の「神を持たぬ人間の惨めさ」で始まる「第二类 人間の認識」から、パスカルの二断章を引用している。「自分をこのように眺める人は、自分自身に怯えるであろう」と「無限のうちにあって人間とは何であろうか」という二断章である¹¹⁾。ジュール・フェリーの社会的地平とは相違して、ピュイソンは宇宙に投げ出され実存的に覚醒する地平から宗教を再建している。パスカルの方法とシュライアーマッハーの依存感情論によって、ピュイソンは将来の宗教を描いている(111-115)。肝心なのは「宗教感情が現実そのものに即していることだ」(108-109)。「経験を超えたものを経験が想定している」(113)。無限に開かれて生きることが「実証的知識 *savoir positif*」という「有限の牢獄から人間を解放する……そこに宗教の新しい役割がある」(114-115)。ピュイソンはギヨーが「私が考えている無宗教とは、宗教と文明そのもののより優れた段階のものと理解されてよい(『将来の無宗教』序15頁)」と述べているのに賛同している(117)。「人間の魂が果てしなくいざしく必要」に根拠づけられる宗教は、超越ではなく人間の内在にその位置を見いだす(117)。第三講五節以下では、宗教について、その魂と外的形式 *corps* に分けて論じている。外的形式とは教会制度や儀式などである。外的形式は意味を表現しており、宗教の魂はこれらの意味から読み取られる。宗教の魂は文化や歴史の諸相で、いろいろな外観を取っている。従って多くの宗派の外観の下に、共通した普遍的「神的感觉(意味)」が表現されているとピュイソンは主張する(120-122)。「神的な感覚 *le sens du divin*」、それは単に宗教的な感情にとどまらず、知的でもあり意欲的でもある(123-126)。自由主義プロテスタンティズムの伝統、シュライアーマッハーからサバティエの神学に至る議論に依拠して語っている。

ピュイソンの宗教観は内在的であり、実存的であ

り、個人主義的である。さらに進歩史観から進化論へと歴史論が基調を移していた時期にあって、宗教性は無限に開かれた発展の動力として、科学やモラルや芸術を支えるという (126-137)。かくして相剋は最終的に解消される。生の維持を宗教の固有の役割と解する (128) のは、当時の生の哲学や、フィーエやギョーの思想に応じたものである¹²⁾。「人間は運動変化にあるのが自然で……従って宗教的精神は行為そのもの、進歩そのものである」(130)。ビューソンの確信では、キリスト教的救済史は世俗化され、近代とキリスト教との不和は過去のものとなる。

ビューソンは宗教の外的形式をすべて否定しているのではない。それが絶対的とか啓示と受け取られないように忠告している (133-135)。彼は将来の宗教を「まずこの地上に、我々自身の手で、神の国を徐々に実現するもの」(137)と解している。個人の内面から出発するが、さらに「社会の救い」を求める「新しい宗教的社会nouvelle société religieuse」を構想している (138)。このように当時の社会的世俗宗教論や社会的キリスト教に呼応した将来の宗教を描いて、第三講は閉じられている (137-139)¹³⁾。

(5)

第四講は「フランス公教育における一つの実践例、世俗教師による宗教的教職活動」と題されている。前稿で考察したフェリックス・ペコーの思想と15年にわたるフォントネー女子高等師範学校での教育活動を、資料を提示し具体的に話している。世俗教師 *éducateur laïque* が宗教的教育活動をどのように第三共和制下にしたかの実例としてである。ペコーが自己の宗教となすのは、伝統的教義から脱した良心の宗教であって (150-153)、聖書と聖伝を天啓とするカトリック教会からの異議は多い。しかしビューソンは、ペコーがフォントネー校で彼なりの宗教的教育を実践したと話している (156-174)。ビューソンとコントの実証主義とのつながりは、第三講までの講演からは把握できない。第四講で実証主義への言及が間接的にある。ペコーが定期的に毎朝実施した講話では、コントの弟子ラフィットの民衆教育がテーマとされている (160)。ただペコーはフォントネー校で、女子学生の見識を社会的に広げようと多くのテーマをあつかった。ペコーと実証主義の親近性を示すとはいえない。この第四講で、当時の仏独関係がフランスの教育現場に反映している事実

がうかがえる。フォントネー校でも反仏的なドイツ文書や (161)、対独戦争時外交史などが教材になっていた。世俗化と国民的統一とがともに推進される契機になっている。

結論部は7項に分かれたれ、6項までは簡潔に本文の論点が要約されている。ただし第1項に述べられている教育の定義は、有名なデュルケームの『教育と社会学』第一章「教育、その性質と役割」のなかで規定された定義と好対照をなしている。ビューソンの教育の定義は全く社会的見地を欠如し、事実認識ではなく理念である。四つの講演で語っている教育観の方が、より現実的であり、歴史的でもある。ビューソンは、『教育学辞典』第二版、*Nouveau Dictionnaire de Pédagogie et d'Instruction Primaire* (1911) で、「教育」と「教育学」の項目をデュルケームにまかせている。また1902年にデュルケームをボルドー大学からソルボンヌへ呼び、自分の代講とし、1906年には彼に講座をゆずっている。この唯心論的立場から社会学的実証主義へのソルボンヌ教育学講座の推移は、当時の思想や社会をどのように反映しているのか。今後の考察の機会でとりあげたい。

結論部で特に長い第7項 (182-201) は、ルナンの諸著作に言及し、将来の宗教とガリレアのイエスの教えとの関連を論じている。このテーマを古いと感じるか、今日的と感じるか。エリクソンもこのテーマをかかえ、21世紀のヨーロッパも、いまだこのテーマと格闘していると私は思う。「私は自分流のキリスト者である」(196)とビューソンは告白して講壇を去っている。

19世紀から20世紀にかけて、独仏で自由主義プロテスタンティズムがどのような思想的文化的役割を演じたのか。紙数の余裕がなく本稿では論じ尽くせない。ドイツについては、F.W.グラーフが書いた研究が邦訳され¹⁴⁾、ドイツ教養市民層研究が日本でも注目されている。古典としてはプレスナーの『市民時代末期におけるドイツ精神の運命 (1935)』¹⁵⁾が重要で、最近のものでは Georg Bollenbeckの“Bildung und Kultur” (1994)がある¹⁶⁾。「宗教の代わりに文化を求めたドイツプロテスタンティズム」という仮説は、中等教育改革で結実した成果にもとづく。それに対して初等教育改革にフランス自由主義プロテスタンは努力を結集した。この両者の相違はどのような歴史的背景に、社会的要因に由来しているの

か。フュマロリの『文化国家——近代の宗教』やルイ・デュモンの諸研究などによっても、いまだ解明されていない点が多い¹⁷⁾。

註

- 1) Georges Goyau, *L'école d'aujourd'hui* (1899)
- 2) Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine. Sous la Troisième République* (1951), p.23
- 3) *ibid.*, 小泉洋一教授は『政教分離と宗教的自由』(1998)で「フェリー自身もプロテスタント」(p.65)と誤認している。
- 4) Claude Langlois, *Catholiques et laïcs*, in: Pierre Nora (Dir.), *Les lieux de Mémoire III* p.141-183, 邦訳版(谷川稔編)『記憶の場』(2002), p.159-202
- 5) Claude Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)* (1959)

第一章

- 1) 大石眞『憲法と宗教制度』(1996), p.62-66, 119
- 2) Langlois, *op.cit.* p.171, *appropriation (religion séculière)*. 自分なりの宗教
- 3) Maurice Reclus, *Jules Ferry 1832-93*. (1947) p.14. cf. Pierre Chevallier, *La séparation de l'Eglise et de l'école: Jules Ferry et Léon XIII* (1981) p.76
- 4) Louis Legrand, *L'influence du positivisme dans l'oeuvre scolaire de Jules Ferry* (1961)
- 5) Chevallier, *op.cit.*, p.12
- 6) Goyau, *op.cit.*, p.51-53, cf. Chevallier, *op.cit.*, p.435
- 7) 清水幾太郎『オーギュスト・コント』(1978)p.63-67. 本田喜代治『コント研究』(1949)p.204-226
- 8) Goyau, *op.cit.*, p.26
- 9) Reclus, *op.cit.*, p.171-189, cf. Pierre Barral, *Ferry et Gambetta face au positivisme*, in: *Romantisme*, No. 21-22 (1978), p.159
- 10) Chevallier, *op.cit.*, p.74 -75
- 11) 本田、前掲書 p.266-294, 清水、前掲書 p.171以下
- 12) Emile Littlé, *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863), たとえば序文IV-V, p.527-537など。
- 13) *Auguste Comte et le positivisme par J.S. Mill*. Traduit par M. le Dr. G. Clémenceau (1868) p.133
- 14) ミル『コントと実証主義』村井久二訳 (1978) p.206
- 15) Legrand, *op.cit.*p.10, 106, 214, Chevallier *op.cit.*p.78,

以下本文へのLegrand前掲本からの引用は、本文中にページを示す。

- 16) コント『実証的精神論』田辺寿利訳 (1938) p.226
- 17) 柴田三千雄『バリコミュン』(1973) p.43
- 18) H.ルフェーブル『パリ・コミュン』河野など訳 (1967) 上巻, p.146-149
- 19) 同上、p.55-56
- 20) Chevallier, *op.cit.* p.88-89, 435, 以下フェリーの1875年入会演説の引用はChevallierの付録ページを本文中に示す
- 21) Fresnette Pisani-Ferry, *Jules Ferry et le partage du monde* (1962) p.76-77
- 22) マルクス『フランスの内乱』(木下半治訳)、岩波文庫 p. 55
- 23) Paul Janet (1823-99) は *La crise philosophique* (1865)で、「唯心論は10年ないし15年前から重大な危機にある」とし、テーヌ、ルナン、リトレの実証主義理論を検討している。

第二章

- 1) 1868年の講演で聖書の授業を小学校からしめだすよう主張した。cf. Chevallier, *op.cit.* p.102
- 2) F.Buisson, *l'Education populaire des Adultes* (1896), cf. B.Cacérès, *Histoire de l'éducation populaire* (1964), p.55, 60
- 3) cf. Louis Capéran, *Histoire contemporaine de la laïcité française I*, p.5, 19-20
- 4) James Guillaume (1844-1916)は『立法議会における公教育委員会議事録』(1889)などの編集で有名。渡辺誠『コンドルセ』(1949), p.166
- 5) Pierre Nora, *op.cit.*, T.I. *La république*, p.377, 小泉、前掲書 p.66
- 6) *ibid.* p.362
- 7) 石原司、急進派とその政治行動、山本桂一編『フランス第三共和制の研究』(1966), p.106. 小泉、前掲書 p.19
- 8) Patrick Cabanel, *Le dieu de la République* (2003)などの研究書がある。以下、ビュイソンの原書(1900年版)のページ数を本文に記す。
- 9) Buisson, *La foi laïque* (1912) p.1-10
- 10) André Cresson, *La philosophie française*, 篠原訳『フランス哲学入門』(1958), p.131
- 11) パスカル『パンセ』津田訳、上巻 p.48, 50
- 12) Alfred Fouillée (1838-1912). ギョー『義務も制裁もなき道徳』(長谷川訳) 岩波文庫

- 13) Charlton, D.G., *Secular Religions in France (1815-70)* (1963)
- 14) 『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』(2001)、
深井他訳
- 15) 『ドイツロマン主義とナチズム——遅れてきた国民』松
本訳 (1995) 講談社学術文庫
- 16) ドイツ、プロテスタント教養市民層で、文化が宗教の代
わりに求められたことを論じている。
- 17) Marc Fumaroli, *L'état culturel. Une religion moderne*
(1991), Louis Dumont, *L'idéologie allemande* (1991)

追記

ビュイソン『宗教、モラル、科学—現代教育での
三者の相剋』(1900) 結論部の訳

1. どのような教育も、人間本性(nature humaine)に内在している諸法則に、もとづいていなければならない。知育は、理性が普通見受けられるような発達をする事に他ならないし、道德教育は、良心が普通見受けられるように発達することに他ならない。(同様に、美的教育も、感情が普通見受けられるように発達することと見なされよう)。

2. 理性の権威や良心の権威に対し、それよりも上位だと不当に自らを主張する権威を認めてしまうのは、どんな場合でも、人間本性にかかわる諸法則に反し、我々が人生を完全に全うするのを妨げることになる。

3. しかしながら、知育や道德教育(それに美的教育も)には、限界があるという気持ちや考えを押し殺してしまう、つまり科学は現実を把握し尽くせないという気持ちや考えを、また良心が理想を把握し尽くせないという感じや考えを押し殺してしまうと、人間本性に本当に見合ったものではなくなる。完全な知育は、科学が探究する有限な世界のかなたに、科学の理解を越える無限の世界があると考ええる。

完全な道德教育は、最高次の道德性(モラリテ)のかなたに、それを越える道德的完全性の理想があると考ええる。このような無限の世界や道德的理想は、科学や人間の行いでは究め尽くせない。しかし、このような無限や理想は、まず我々に進むべき方向を指し示し、また我々が目標に達したとか、知的道德的な努力の過程をみたしたとかいった考え違いをしないよう、注意してくれている。

4. 宗教は、我々に次のような感じや考え方を抱かせるのが、その固有の働きである。①道德的な悪を特に意識させて、人に不完全さを自覚させる。②個人的見地からも、社会的見地からも、人間にとっての知的、道德的(美的)理想と見なしうる完全性に向けて、憧憬を人に抱かせること。

5. 略(宗教の退化した諸形態。ドグマ、秘蹟、奇跡などについて)

6. 宗教のあるべき姿を考え、また、宗教のこれまでの歴史から推察すると、宗教は真・善・美に対し人間の内から湧きあがる憧憬に他ならない。この憧憬は、まず物質的な姿で求められ、それから徐々に精神と心の求めるものとなり、神秘的で神学的な形で表明されてきた。今日になって、科学と道德と芸術とが、宗教の成果を担うものとなって、真・善・美に対する人間の憧憬を、全面的に表現している。宗教的感情と宗教的な思想とは、真・善・美にかかわる感情や思想と相違はない。相違はただ、前者が真・善・美を論証的ではなく直観的に我々に示していること、また、真・善・美を相區別される三領域においてではなく、最高で完全な理想の統一性のうちに内包されているものとして、我々に示している点だけである。宗教はこのような最高で完全な理想の統一性を神と呼ぶ。

7. P.182-201: 長文の項目で略する(このなかで、ドグマも奇跡もない将来の宗教を、ビュイソンは「スピリチュアリゼした宗教」、つまり精神と心の求める次元の宗教と表現している。そのような「将来の宗教」とガリレアのイエスの教えとのつながりを、最終部分で考察している)。