

# シュライエルマッハーにおける 「独自性」の概念

教育学科教授 山崎高哉

今日、教育において「個性の重視」または「個性の尊重」が声高に唱えられているが、これは、1980年代半ばに臨時教育審議会がその第一次及び第四次(最終)答申において「個性重視の原則」を教育改革で「最も重視されなければならない基本的な原則」として掲げてからであろう。そこで謳われた「個性重視の原則」とは「個人の尊厳、個性の尊重、自由・自律、自己責任の原則」の総称であったが、その後、教育の理論面でも実践面でも個性の尊重と個人の自由ばかりが強調され、個性も各個人に固有の「独自性」という意味に解される傾向が生み出された。しかし、この独自性の解釈次第では、「個性尊重の教育」が個人の恣意や放縦を容認する教育に陥り兼ねない危険をはらんでいる。

そこで本稿では、19世紀初頭のドイツにおいて「独自性 (Eigentümlichkeit) の形成」を教育目標の一つに掲げ、柔軟で円熟した個性論と教育論を展開したシュライエルマッハー (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834) の「独自性」の概念に注目し、その特徴と概念の変遷を明らかにして、今日の個性の独自性把握の参考に供したいと思う。なお、紙幅の関係で、彼が「独自性」を形成するために、どのような教育を構想したのかについての詳しい考察は、次の機会に譲らなければならない。

## 第1節 シュライエルマッハーの 「独自性」の概念とその特徴

シュライエルマッハーは、第1回の教育学講義(1813-1814年)を人間とは何か、換言すれば、教育学はどのような人間を所与として見いだすかと問うことから始めている。彼によれば、各人は人間であるという点で普遍であるとともに、個人であるという点において特殊である。もっとも、この普遍と特殊の間には多くの「中間限定」が、つまり民族・国民・種族、そして家族などがある。言うまでもなく、各人は一家族に属し、一種族に属し、一国民に属し、一民族に属する限り、これらの全特殊を自らの中で結合している。他方、それによって各人の中に生じる特殊は、その全体において国民性や民族性を形成し、一国民ないし一民族に特有の生活を現象させる役割を果たしている。したがって、「各人は特殊として始まり、またかかるものとして普遍から生じ、普遍によって規定されている。そして彼には普遍によって規定される能力も内在している<sup>1)</sup>」。しかし同時に、彼はそのように自らを規定するものに対して反作用を及ぼすことができる。これがシュライエルマッハーにおいて「受容性 (Receptivität)」と「自発性 (Spontaneität)」と呼ばれる身体的、精神的機能における最も重要な対立である。このような普遍と特殊、自発性と受容性との対立及びその相互作用から生じる個々人に特有の規定性が、彼の言う「独自性」である。そしてこの独自性

こそ人間を動植物から分かつ特質であるが、しかし、それは単に外界からの影響のみによって起こる差異ではなく、すでに初めから萌芽として賦与されていたものである。

では、独自性は「普遍的な人間自然（本性）」とどのような関係にあるのであろうか。彼によれば、それは、普遍的な人間自然（本性）に偶然何かが付加されてできた「奇形」でもなければ、反対に、個人にどこか欠けるところがあるために生じた「不完全」でもない。シュライエルマッハーの定義に従えば、独自性とは「普遍的な人間自然（本性）を構成するものの互いに異なる態度であり、人間自然（本性）の無限に豊かな変容であるにすぎない<sup>2)</sup>」のである。

ところで、独自性は、いま述べたように、まず自発性と受容性の関係によって規定される。彼の言う自発性とはつねに外界への働きかけの「始源」を自己のうちにもち、外界と多様な関係に入ろうと「歩み出る」作用であり、逆に受容性とはつねに働きかけの始源が自己の外にあり、その外からの働きかけを自己の中へ「引き入れる」作用である。しかし、人間の生活はいかなるときにもこの自発性と受容性の「共存と交替<sup>3)</sup>」で成り立っている。この両者の相互作用は現実には互いに入り混じり合って錯綜し、個人においてもほとんど無限に多様な独自性を形づくる要因となる。シュライエルマッハーは次のように言う。「この相互作用が大きくなればなるほど、生活はますます豊富になり、さもなければ貧弱になる。しかし、生活が貧弱になればなるほど、差異はますます少なくなる。ここにこそ、すでに人間の間にある無限に豊かな相違の原因がある<sup>4)</sup>」と。人間の独自性は、まず自発性が受容性か、この対立する要因のどちらかがどの程度、他に対して優勢になるか（他を規定するか）によって生じるというのである。

さらに、これに、独自性を規定する新しい要因が付け加わる。すなわち「瞬間の継続<sup>5)</sup>」と

いう要因である。彼は言う。人間の生活は、その現象自体において、またそれが教育の対象として考えられる限り、「時間的なものであり、かつ継続するもの<sup>6)</sup>」である。しかし、人間の生活に内的統一があるとすれば、それはいつも外界に表現されたものが継続されるという点に表される。ただ継続されるといっても、瞬間が「同形」で継続される（ある瞬間から他の瞬間への移行が緩慢である）か、「異形」で継続される（ある瞬間から他の瞬間への移行が敏速である）かによって、さまざまな差異が生じることになるのである。

シュライエルマッハーは、このように、個人の独自性を規定する二つの要因を挙げ、これらの要因の組み合わせによって「気質（Temperament）」の分類を試みる。彼によれば、気質とは心の活動の仕方、継続の仕方に見られるある類型であり、それは「受容性と自発性との相互作用及び瞬間の継続の相違と直接関係している<sup>7)</sup>」。まず、受容性と自発性の関係においては、粘液質と胆汁質の場合、自発性が優勢であり、他方、多血質と憂鬱質においては受容性が優勢である。つぎに、瞬間の継続の関係から見れば、粘液質と憂鬱質では同型的継続が優位を占め、胆汁質と多血質には異形的継続が優位を占めるのである。

しかし、いまや、このような気質による個人の規定性のほかに、意識要素相互間の各人に固有の関係が独自性のもう一つの契機として現れる。彼によれば、人間の高次の生命は意識であり、この意識は認識（生命の心的側面）と行動（生命の身体的側面）との二重の有機的統一から成り立っている。しかし、この有機的統一相互の関係はおびただしく多様であって、個人個人で無限に異なり得る。したがって、彼は「この関係の豊かさが個人の独自性の新しい源泉である」と言う。そして彼は、この有機的統一の二つの関係にかかわって、認識機能にお

いて支配的であるものを「素質 (Anlage)」, 行動機能において支配的であるものを「才能 (Talent)<sup>8)</sup>」と呼んでいる。個人の独自性は、さまざまな素質と才能がどのように存在し、また欠如しているか、その組み合わせ、混合の多様性からも規定されるのである。

かくして、結論的に言えば、シュライエルマッハーにとって、個人の独自性を規定している主要契機は気質と才能 (と素質) の両者である。彼は次のように言っている。「人間というものは、その才能 (と素質) によって他の同じ気質のすべての人と異なっており、またその気質によって同じ才能 (と素質) のすべての人と異なっている<sup>9)</sup>」。それゆえ、教育者にとってとくに重要なことは生徒の独自性を正しく認識することである。このことこそ、教育が正しいか、正しくないかを決定する鍵をにぎっているのである。

以上のように、シュライエルマッハーは、生徒の独自性を正しく認識し、これを形成発展させることを教育の第一の課題であると考えたのであるが、この独自性の強調は、とりわけ第1回の教育学講義における彼の人間自然 (本性) 観の主要特徴を成すものであった。

このように、彼の第1回の教育学講義の理解に欠かすことのできない「独自性」の概念は、まず初めに彼の若き日の代表作『宗教論』(Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799) と『独白録』(Monologen. Eine Neujahrgabe. 1800) において表明された<sup>10)</sup>。なかでも『独白録』の第二の独白「吟味 (Prüfung)」は、彼が独自性の概念についてこれを発見するに至る経過を含めて論述しており、ドイツ精神史における彼の位置を知る上でもまことに興味深い箇所であるので、そこを少し長くなるが、まず引用し、のちに考察を加えることにしよう。

「長らく私は、ただ理性 (Vernunft) を見い

だしたということだけで満足していた。そして私は、人間という唯一の存在の同一性を唯一・最高のものとして尊敬しつつ、どういう場合にも正しいことは一つあるだけである、行為はあらゆる場合において同一でなければならない、ただ各人にはそれぞれ独自の地位と独自の場所が与えられている限りにおいて甲と乙との区別があるにすぎないと信じていた。ただ外的行為の多様性においてのみ、人間性 (Menschheit) はさまざまに現れるのである、内的人間、すなわち個人は独自につくり上げられた存在ではなく、各人は本来いたる所で同一のものであると信じていた。…もし感覺的動物的生活の個々の品位のない点を軽蔑して、普遍的人間性の意識を獲得し、義務の前にひれ伏すことになったとしても、それだけでただちに、人間が教養と道徳性のより高次の特性に向かって突進し、自由を自ら選び取る自然 (本性) を直観し、理解することができるわけではない。たいいてい人間は、動物性と人間性、自然と自由の不確定な中間を漂いつつ身を保ち、実際に生の要素のまま人間性を示しているだけである。しかし、個々の人間にはそれぞれ独自の高次なものがあるという思想 (der Gedanken des eignen höhern Daseins) —なお1821年の第3版ではdie Eigentümlichkeit des Einzelwesensと書き直されている—を把握していない。この独自性という考えが私の心をとらえたのであった。私は、自由の感情だけで安堵しているわけにはゆかなかった。人格性 (Persönlichkeit) や私の中を流れている移ろいやすい意識の統一も、私には役に立たないように思われた。私はより高い道徳的なものを求めざるを得なかった。…こうして私に納得できたことこそ、いまや私にとって最高の見解となった。すなわち、私にはっきりしたことは、どんな人間もすべて独自の仕方人間性を表現すべきであるということ、それぞれの仕方人間性が啓示されるために、また人間性

の胎内から生じ得るすべてのものが無限の豊かさの中で現実化するために、どんな人間も人間性の要素を独自に混ぜ合わすことによって人間性を表現すべきであるということであった。この考えだけが私を向上させ、私を取り巻いているくだらない教養ない者と私を分かった。私はこの考えによって、自分が特別の形態と教養を享受すべき神性の作品（Werk der Gottheit）の一つであると感じる。この考えに伴う自由な行為が、人間自然（本性）の諸要素を集めて、緊密に結びつけ、私という独自の存在をつくり上げたのである<sup>11)</sup>。

ここで明らかなことは、シュライエルマッハーにおける「独自性」の概念は人間自然（本性）を構成する各要素の一回的、反復不可能な「混合」、換言すれば、普遍的な人間性の独自の表現を意味していたことである。

それでは、彼のこうした「独自性」の理解は、ドイツ精神史の観点からみると、どのような位置づけをもつのか。この問いを解く鍵は先の引用文の中にいくつか含まれている。第一に、引用の冒頭部分が示すごとく、シュライエルマッハーは初め、人間の中に理性を見いだし、そのような理性的存在者としての人間の普遍性（Allgemeinheit）や同一性（Gleichheit, Identität）の側面をより多く強調する啓蒙主義、とりわけカント（Immanuel Kant, 1724-1804）の立場に満足していた。しかし、のちに彼はカント学徒の自己反省から、その立場を脱却し、「個々の人間にはそれぞれ独自の高次なものがある」という「独自性」の思想を把握することができたのである。言い換えれば、彼はカントの先験的、普遍的、必然的な法則（Gesetz）に対して、歴史的、個性的、具体的（経験的）な生（Leben）の世界の意味を発見したのである。このようにして、「倫理学の領域において定言的命法の普遍性と並んでまさに独自性の要求を倫理学の原理として貫徹した<sup>12)</sup>」ところに、

シュライエルマッハーの歴史的功績が認められるであろう。

第二に、上の引用によって、彼が「人格性」の理念から離れようとしていることが明らかになる。このことから、彼とカント、さらに彼とヴィルヘルム・フォン・フンボルト（Wilhelm Freiherr von Humboldt, 1767-1835）との関係を知る手がかりを得ることができる。

まず、シュライエルマッハーとカントの関係からみることにしよう。周知のごとく、カントは一切の感性的衝動から独立に、自らの理性によって与えられた純粋な実践的法則に従って行為するよう、自ら自分自身を規定する能力を有する人間（＝理性的存在者）を「人格（Person）」と呼び、この人格に「例外なく存」し、人格をして人格たらしめる所以のものを「人格性」または「人間性」と呼んだ。そして、これら人格及び人格性（人間性）は、カントによれば、決して「物件（Sache）」のように単に手段としてのみ存在するのではなく、同時に絶対的価値をもつ「目的自体（Zweck an sich selbst）」として存在するのであり、個々の具体的な人間がもつ「独自性<sup>13)</sup>」を超えて、普遍性、同一性を有することをもって本性とみなすのである。言うまでもなく、シュライエルマッハーも、このようなカント的な意味における人格性（人間性）を自覚することの必要性を認める。彼はこう言っている。「自分自身のうちに宿っている人間性を見つめ、ひとたびそれが見つかった以上は、決してそれから目を離さないということ、これが人間性の聖なる領域から足を踏みはずし、誤った道に迷い込まないための唯一の確実な手段である。…真に人間的な行為は、私のうちに宿る人間性についての明晰な意識から生み出される。そしてこの意識こそ、人間性にふさわしい行為を生ぜしめるものにほかならない<sup>14)</sup>」と。だが、シュライエルマッハーは、人間がこのような人格性（人間性）として自らを

認識するのは反省的（派生的）意識としての思惟においてのみであって、表象や概念などのような反省の産物でもなく、またそれらを媒介として成り立つものでもない直接的意識（＝感情）においては、人間は自らをその「独自性」において把握すると言ひ、ここでも、人格性（人間性）に対する個人の「独自性」の根源性を主張している。

つぎに、シュライエルマッハーとフンボルトとの関係はどうか。両者はカントの後継者の中で人格性（人間性）よりも「個性」ないし「独自性」を重視した人物として多くの共通点を有している。第一に、フンボルトは、例えば、『比較人間学草案』（Plan einer vergleichenden Anthropologie, 1795）において、比較人間学の目的は「あるがままの人間を正確に知ると同時に、人間が何に向かつて発達し得るかを自由に判断すること」にあると述べているが、ここで彼が言う「あるがままの人間を正確に知る」とは、単に「普遍的、哲学的に考えられた人間」について知ることでなく、「我々の眼前に現れている個性的な人間<sup>15)</sup>」について知ることを意味している。フンボルトの比較人間学が対象とするのは、人間一般としての人間ではなく、特定の歴史的、社会的、文化的環境の中に存在する個体としての人間であり、その個体を規定している個性または独自性なのである。このように、フンボルトの思惟においては個性（独自性）が優位を占め、「カントがそこから彼の自由を基礎づける定言的命法に人間を服従させることが問題なのではなく」、「個性が目的そのものとして普遍性のあらゆる要求より上位に立っている<sup>16)</sup>」のである。この点に、フンボルトとシュライエルマッハーとの共通性が認められよう。

第二に、フンボルトは生徒の「個性の独自性を探し出し、これに厳密に従ひ、忠実であること<sup>17)</sup>」を教育における主要原則として挙げてい

るが、これまたシュライエルマッハーと全く軌を一にする。

第三に、両者の「人間性の理念」に関する見解にも一致点が多い。この点を比較してみよう。シュプランガー（Eduard Spranger, 1882-1963）が『ヴィルヘルム・フォン・フンボルトと人間性の理念』（Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, 1909）において明らかにしたように、フンボルトの人間性の理念は三つの契機（段階）、すなわち、「個性」「普遍性」及び「全体性」から成り立っている—この人間性の理念は決定的にカントの範疇論に根ざしている—。まず、第一の契機であり、出発点である個性は、その本質を一面性ないし特殊性にもつが、しかし同時に、いな、まさにそれゆえに力であり、エネルギーである。ここに個性の積極的意義がある。だが、もちろん個性が元のままの、自然な個性の一面性にとどまっていたというわけではない。その消極的、制限的なものを克服して、自己を拡大しなければならない。個性は一切の存在と生命、つまり「世界」をできるだけ多く同化し、できるだけ緊密にこれと結ばれなくてはならない。その際、フンボルトは単に知性だけではなく、感情と意志もすべて動員されなければならないことを強調する。そうすることによって、個性は単なる個人的、主観的なものを超えて、その「対極」である客観的な普遍性へと高まることができるのである。

ところで、個性と普遍性は最も単純にして自明な人間性の理念における二つの契機であるが、これらの契機より一層重要で、かつ神秘的であるとされるのが第三の契機としての全体性である。なぜなら、この全体性こそ個性と普遍性、言い換えれば、主観性と客観性を人格性において一つの生きた形式にまで結合し、統一する契機にほかならないからである。この全体性の契機は、フンボルトが純粋な人間性の源泉を見いだした古代ギリシアの「カロカガティア

(Kalokagathia)」の理想やシラー (Friedrich Schiller, 1759-1805) の『人間の美的教育に関する書簡』(Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 1794-1795), ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832) の『徒弟時代』(Wilhelm Meisters Lehrjahre, 1796) の影響を受けて、極めて美的な性格を帯びている。

フンボルトによれば、すべての人間は個性から出発し、普遍性に至り、さらにこれとの関連において全体性へと高まろうとする「形式衝動 (Formtrieb)」または「陶冶衝動 (Bildungstrieb)」をもち、この絶え間なき完成を求めて努力する内的衝動に従って、それ自体まとまった芸術作品にも似た「形式を賦与された個性あるいは完全に陶冶された人格性<sup>18)</sup>」にまで自己を発展させて行こうとする。このあるがままの、現実の個性を(が)「形式を賦与された個性または人格性」、換言すれば、あるべき、理想的、調和的個性—これがまた「人間性」を意味する—へと高め(ま)る過程がフンボルトにとって「陶冶過程」であり、「個性の人間性にまでの自由で、多面的な、美的展開<sup>19)</sup>」が彼における「陶冶理想」であった。

もとより、この陶冶理想の実現は、彼にとって決して自明のことではなく、その実現過程はまったくアンビヴァレンツで緊張に満ちたもののように思われる。なぜなら、彼自身明確に意識しているように、このような理想的個性、つまり人間性を実現するためには、「個人の性格は、一面的にならずに一般的要求の充足を何ら妨げず、単に誤謬や極端によって独自ののではなく、しかしそれに対してその本質的な限界を踏み超えずに、それ自身で首尾一貫しているように完成されるべきである<sup>20)</sup>」からである。しかし、フンボルトの求める究極の目標 (理想) は、彼が論文「人間性の精神について」(Über den Geist der Menschheit, 1797) の冒頭で「い

やしくも自己の思惟と行動の中に首尾一貫と統一を考察したいと欲する人間は…究極の目標、すなわち第一の絶対的な基準を見つけ出さなければならぬ。そして、この究極のものは、彼の内的自然 (本性) と緊密かつ直接に結びついているに相違ない<sup>21)</sup>」と述べているように、決して超越的なものではなく、むしろ人間の自然 (本性) や各個人の自己活動の中に内在しているものである。したがって、フンボルトにおいては、個性と人間性は厳密に分離して考えられているのではなく、人間性は個性そのものの発展の延長線上にあるものとしてとらえられている。彼にあって、個性を人間性にまで発展させると言う場合、たしかに個性にまったく新しい可能性を表現させることになる限り、個性を変化させることに相違ないが、しかし、それは決して「脱個性化」ないし個性の「自己疎外」を意味するのではなく、個性の中にあらかじめ与えられている「最善の独自性」を最も純粋に、最も均斉よく表現することであり、「最高の個性化<sup>22)</sup>」を達成することにほかならない。ここでは、フンボルトの次の定式、「己れをひたすら完全な人間に完成せよ、そうすれば、たしかにまた独自の人間として現れるであろう<sup>23)</sup>」がすべてを表していると言うべきであろう。

以上やや詳しくみてきた人間性の理念に関するフンボルトの見解は、若きシュライエルマッハーの見解と本質的に合致する。『独白録』においてシュライエルマッハーは、「私の本来の姿に私がいよいよ成長していくことこそ、私の唯一の意志である<sup>24)</sup>」と言い、個性を拡大し、充実させ、その「美しい均衡 (das schöne Ebenmaß)<sup>25)</sup>」を図ることを「自己陶冶」の目標としている。このような個性の理想的完成と内的調和という陶冶理想が、前述のフンボルトのそれと通底するものがあることは言をまたない。

しかし、むしろ自己の個性ないし独自性を自

覚し、これを完成するということが、すべての人間にそう簡単にできるわけではない。シュライエルマッハーによれば、個性の自覚と完成への道には、芸術作品の制作を通じて人間性を外側に表現する道と、「自己のうちに宿っている人間性を決定的な形にまで陶冶し、多様な行動においてそれを表現する<sup>26)</sup>」道の二つがあるが、彼は、外側へ働きかける行き方ではなく、不断の自己省察による自己陶冶の道を選ぶと言う。すなわち彼は、ひたすら自己の内部に働きかけ、「自己の本質の全内容」を正確に測定し、「あらゆる点について自己の限界を知る」とともに、「自己がなお何者であり得るか、また何者になり得るか<sup>27)</sup>」を洞察して「自己の行為における独自なもの<sup>28)</sup>」を実現しようとする。彼にとっては、外的生活が人間の内的本質をあますところなく表現し、完成するとはとうてい考えられない。シュライエルマッハーは、フンボルト同様、個性（独自性）の中に人間の内的本質を見、「汝の独自なものを表現せよ<sup>29)</sup>」をもって人間に対する倫理的な要求とみなすのである。

だが、シュライエルマッハーがこのように個性（独自性）を著しく強調するときでも、彼は決して「孤立した主観主義」に陥ることはない。なぜなら、シュプランガーも指摘するように、シュライエルマッハーにおいては、すべての人間は個性（独自性）の中に普遍的な人間性を表現するように努力せねばならず、それゆえ「彼は自らを普遍性へと拡大し、同時に自己の周りに世界を形づくる<sup>30)</sup>」必要があるからである。独自性は、その「高貴な保証人」として「感受性と愛<sup>31)</sup>」の立ち合いを求めるのである。「自己を一定の存在にまで陶冶しようとする者には、自己でない一切のものに感受性が開かれていなければならない<sup>32)</sup>」し、また、他人の独自性を理解し、世界との独自の関係を認識することができるためには、愛がなければならない。この感受性と愛こそ、共に人間の内面性を育み

広げる不可欠の契機であり、人間の生を「新鮮にして健全」に保つ「道徳性の二つの最高の条件<sup>33)</sup>」なのである。かくして、彼は人々に孤独から出て、他の人間との社会的関係—友情、結婚、国家—に入ることを呼びかける。もちろん、それは単に十人十色であることを知るためや何が自分に疎遠で、何が自分のものになり得るかを見るためだけでなく、思惟と行為の中で自分自身の本質を規定し、その本質に磨きをかけるためである。

そうはいても、現実の世界の中で愛と友情に満ちた精神の共同生活を求めることがシュライエルマッハーの最終的な目標ではない。いまや、彼は真正のロマン主義者としての真面目を發揮して「想像力」によって全世界を所有しようとする。彼は次のように言う。「おお、神々の力にも比すべきこの想像力を人間が使うすべてを心得てさえいたら！ この想像力のみが精神を自由の野に置き、あらゆる暴力とあらゆる制限から遠く連れ出すのである。この力がなければ、人間の範囲は、あまりにも狭苦しく、こせこせしたものでしかない！ 一体、すべての人々はその短い人生で、どれだけのものに触れ得るといえるのか。実際に外部からぶつかってきたわずかなものにしか、人間の内的行為が関係しないとすれば、人間など、どんなに多くの面で、不確かで陶冶されないままにとどまらねばならないことか！<sup>34)</sup>」と。想像力は生活の現実には欠けているものを補い、どんな状況でも、そこに他人を認める場合、それをわがものにし、「精神が内的に働き、ことの本性に従って状況を構成し、他人がどういう行動に出るかを判断によってあらかじめ見当をつける<sup>35)</sup>」。こうして、どんな状況でもいっそう深く心に刻み込まれ、精神がそれを把握するもの的確になり、自己の本質を自由な、とらわれない判断のうちにより純粹に表現できるようになった人間にとっては、他人の人柄やその行為についての世人の

判断など当てにする必要はないし、また一切の生活の外的形態も取るに足らないことになる。ただ、それが自己の内的成長に新しい素材を提供してくれさえすればよいのである。そのような人間においては、もはや外的生活によって乱されることのない「私の本質の内的平和と静かな統一<sup>36)</sup>」が確立され、フンボルト流に言えば、「全体性」が実現されるのである。以上によって、フンボルトの人間性の理念における個性—普遍性—全体性の3契機(段階)が、シュライエルマッハーにあっては、独自性—感受性・愛—麗しき均衡または内的統一の3契機(段階)と対応していることが明らかになったであろう。

以上、フンボルトとシュライエルマッハーとの共通点について考察を進めてきたが、今度は目を転じて両者の相違点を探すことにしよう。そしてこの作業がシュライエルマッハーにおける「独自性」概念の独自性を明らかにすることにつながるであろう。

ところで、両者の相違点を最も鮮明に際立たせる見解も、すでに先の引用文の中に含まれている。シュライエルマッハーが人間の独自性を「特別の形態と教養を享受すべき神性の作品の一つ」と表現しているのがそれである。このような独自性(個性)概念における宗教的ないし超越的契機は少なくともシュプランガーの言う「第1期」のフンボルト—ゲッティンゲン大学卒業後シラーとの共同生活を経てパリ生活までの1789—1798年—には認められない。たしかに、フンボルトが政治家・外交官としての活動をすべて退き、学究生活に専念しはじめた1820年以降、とりわけ最愛の妻カロリーネ(Caroline von Humboldt, geb. von Dacheröden, 1766-1829)を失って以後、キリスト教徒としての信仰心を深めていったと言われるが、総じて彼には人文主義者(Humanist)に通有の現世主義的な意識が強く、「信仰にだけ認められ

る超越的な目標に向かって導いていくのではなく、個性をこの世において実現させること<sup>37)</sup>」がフンボルトの陶冶理念の中心を占めていたと言えよう。

それでは、シュライエルマッハーが独自性を「神性の作品」—彼の『宗教論』では「宇宙の作品(ein Werk des Universums)<sup>38)</sup>」—と呼ぶとき、彼は神性ないし宇宙で何を意味し、またそのようなものの作品としてとらえられた独自性で人間のどんな属性を描こうとしたのであろうか。この点を解明するためには、彼の『宗教論』を繙く必要がある。

彼は、そこにおいて神性を宇宙と同一視し、むしろ宇宙という語を多用している。この宇宙という言葉は、当時、彼の仲間の流行語—ロマン派的術語—であったが、彼自身もこれをあまり厳密に定義することなく、文脈に従って自由に他の言葉に言い換えて使用している。その用語法に従えば、宇宙は、たしかに「空間的な広がりとしての宇宙」の意味で用いられている箇所もなくはないが、しかし多くは、「内的な精神乃至は神性<sup>39)</sup>」を言い表す言葉として、「全体(das Ganze)」「多くにおける統一(Einheit in der Vielheit)」「一にして一切であるもの(das Eine und Alle)」「無限者ないし無限なるもの(das Unendliche)」「天上のもの(das Himmlische)」「世界精神(Weltgeist)」「永遠の世界(das ewige Welt)」「永遠の運命(das ewige Schicksal)」等と言い換えられて用いられている。この用語法からすでに分かるように、シュライエルマッハーにとって宇宙とは、一切の存在と生起を包括する全体であり、統一であり、無限者である。それはまた、石井次郎が言うように、「主観と客観、意識と対象の対立関係を超越した超越的場所としての『世界』」を意味し、しかも、それは単に一切をその内に包むだけの「静止した無の場所<sup>40)</sup>」と言うべきものではなく、絶え間なく活動し、働きか

け、創造する主体を意味している。それゆえ、彼の宇宙は、スピノザ（Baruch de Spinoza, 1632-1677）におけるごとき実体としての宇宙と同じではない。シュライエルマッハーは言う。「宇宙は間断なく活動し、我々に各瞬間に自己を啓示する。宇宙が産み出すあらゆる形式、宇宙が生命の充実に従っておのおの別個に創造するあらゆる存在者、宇宙がその豊富にしてつねに多産な母胎から注ぎ出すあらゆる出来事は、宇宙の我々に対する行動である」と。彼は人間を、そして彼の独自性をこのような宇宙ないし神性によって産み出された作品とみなすのである。そしてこのような見方こそ、彼によれば、宗教に固有のものである。例えば、彼はこうも言っている。「すべての個物を全体の一部として、すべての制限されたものを無限なるものの表現として受け入れること、それが宗教である<sup>41)</sup>」と。この立場からすれば、人間の「独自性」とは、決して自我の所産ではなく、宇宙ないし神性の「刻印（Abdruck）」「表現（Darstellung）<sup>42)</sup>」であり、「真実で欠くことのできない無限者の像<sup>43)</sup>」にほかならない。それゆえに、それは根源的に規定・制約されたものとして、「必然」として見いだされ、それ自身において、たとえどんなに卑小で非難すべきものであったとしても、「つねに存在する価値がある<sup>44)</sup>」ものである。いな、もっと積極的に、独自性は根源的に善であり、かつ「神聖なもの（etwas Heiliges）<sup>45)</sup>」であると言うことができよう。

ここにおいて、若きシュライエルマッハーの独自性の概念が強い楽観論によって支配されていることを認めざるを得ない。むしろ、彼とても人間や世界の中に悪しきもの、否定的なものを見ないわけではない。しかし、そのような消極的な傾向といえども、例えば、絵画において、個々に見れば暗い部分であっても全体的に見ることによってその生きた意味が把握される

のと同様、すべてが互いに絡み合い、相互に依存し合っている大なる全体においては、隠された意味を反映し、表現しているのである。したがって、彼は同時代人に向かってこう呼びかける。「なぜ諸君は、個々別々に見るのか<sup>46)</sup>」と。彼にあつては、すべての対象を全体において観照（beschauen）し、考察することこそ、宗教の方法にほかならない。さらに、彼の見解に従えば、宇宙や人間性は絶え間ない生成の過程にあり、決して完成されるということがない。それらは、「自分自身を創造し、有限なる生命の一時的な現象において自己を極めて多様に表現しようとして、倦むこともなく働いている<sup>47)</sup>」。その際、あらゆる可能な混合や珍奇な結合、なかには及びがたい極端が人間に無限の多様性（相違）を生み出すが、もしそこに何らかの不都合な特徴あるいは欠陥が現れるとしても、それは「宇宙の消極的な啓示<sup>48)</sup>」とみなされねばならない。換言すれば、それは単なる例外現象か、一時的欠陥であつて、人間の内的本質を成すものではないのである。

以上、シュライエルマッハーの独自性の概念の特徴としてその宗教性ないし超越性と根源的善性を指摘した。つぎに、彼とフンボルトとの第二の相違点を明らかにしなければならないが、それは独自性と世界もしくは個性と社会との関係に関するものであるので、節を改めて論ずることにしよう。

#### 《註》

- 1) C. Platz (Hrsg.); Schleiermachers Pädagogische Schriften. 3. Aufl., Langensalza 1902, S. 421. (以下“Päd.”と略記)
- 2) “Päd.”, S. 498.                      3) “Päd.”, S. 441.
- 4) “Päd.”, S. 500.                      5) “Päd.”, S. 501.
- 6) “Päd.”, S. 500.                      7) “Päd.”, S. 501.
- 8) “Päd.”, S. 502. ただし、第1回の教育学講義では、このような分類はせずに、「才能」だけを「生得的規定性（die angeborene Bestimmtheit）」として挙げている。

9) "Päd.", S. 422.

10) 初めに、独自性の概念が主張される頃の彼の生涯を簡単に跡づけておくことにしよう。1796年の秋、27歳のシュライエルマッハーはシャリテ(Charite—ベルリン郊外にある大規模な慈善病院)の牧師としてベルリンに赴いた。そしてこのことが、彼の生涯における最も重大な転機の一つとなったのである。当時ベルリンでは、ドイツとしては珍しく「サロン」が若い思想家や文学者たちの集う社交場となり、初期のドイツ・ロマン主義の花が美しく咲き競う温床になっていた。ベルリン到着後しばらく経ってから(1797年の春)、シュライエルマッハーも友人に伴われて、当時のベルリン社交界の花形の一人であった美しく、才気に溢れたヘルツ夫人ヘンリエッテ(Henriette Herz, 1764-1847)のサロンを訪れ、彼女と美しい友情を結ぶとともに、そこに出入りしていた「ロマン派の首領」フリードリヒ・シュレーゲル(Friedrich Schlegel, 1772-1829)に出会い、彼から著しい思想的影響を受けた。シュレーゲルは兄アウグスト・ヴィルヘルム(August Wilhelm Schlegel, 1767-1845)とともに、イェナにおいてゲーテやシラーの教えを受け、またヴィンケルマン(Johann Joachim Winckelmann, 1717-1768)やヘルダー(Johann Gottfried von Herder, 1774-1803)らの啓発によって、ギリシアの詩の精神に深く沈潜していた。しかし、いまはシラーとの交際を絶ち、新しい雑誌『アテネウム』(Athenaeum)を発刊すべく、ベルリンに来ていたのである。シュライエルマッハーはシュレーゲルより3歳年長であったが、この友人の中にこれまで出会ったことのない「真の天才」を見た。当時彼が姉シャルロッテ(Charlotte)に書き送った手紙にはシュレーゲルについてこう書かれている。「彼は25歳の青年ですが、非常に広汎にわたる知識をもち、かかる若さで、かくも知ることは理解できないほどです。しかも独創的な才知を有し、多くの聡明で俊敏な人材を擁するこの会で、すべての者を凌駕しています」(1797年10月)と。もちろん、シュレーゲルの方もシュライエルマッハーの中に高い道徳的精神と宗教的信仰、それに著述家としての才能を正確に洞察し、彼を愛しかつ尊敬した。こうして、彼らの友情は同じ屋根の下で起居を共にし、研究を共にし、毎日互いに思想を交換し合うまでに発展した。彼らはまさに共に思索し、共に存在するがごとくであった。

このようにして、シュライエルマッハーはシュレーゲルに導かれて、カント学徒からロマン主義者になったのである。シュライエルマッハーの『宗教論』と『独白録』はこうした背景の下に書かれ、両書はまぎれもないドイツ・ロマン主義の所産とすることができよう。

- 11) F. E. D. Schleiermacher: Monologen. Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke, Berlin 1843-1862. III, 1, SS. 38-40. (以下 Monologen と略記)
- 12) Friedrich Schleiermacher pädagogische Schriften, unter Mitwirkung von Theodor Schulze herausgegeben vor Erich Weniger. Bd. I. Düsseldorf und München 1957. S. 430. (以下 Friedrich Schleiermacher pädagogische Schriften と略記)
- 13) むろん、カントも人間において個性的なもの、独自なものを認めている。しかし、彼にとって個性的なものは、人間をその存在の最も深みにおいて規定する根源的、自然的なものではない。それはあくまでも偶然的なもの(etwas Zufälliges)、単に経験的なもの(das rein Faktische)であるにすぎない。
- 14) Monologen, S. 34.
- 15) Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, kritische Ausgabe der Preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903-35, I. S. 378. (以下 Wilhelm von Humboldts Ges. Sch. と略記)
- 16) Clemens Menze; Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen. Ratingen bei Düsseldorf 1965. S. 118.
- 17) Wilhelm von Humboldts Ges. Sch. II. S. 93.
- 18) Eduard Spranger Gesammelte Schriften. Heidelberg 1973. Bd. II. S. 277.
- 19) Eduard Spranger; Volk・Staat・Erziehung—Gesammelte Reden und Aufsätze, Leipzig 1932, S. 1.
- 20) Wilhelm von Humboldts Ges. Sch. I. S. 379.
- 21) Wilhelm von Hnmboldts Ges. Sch. II. S. 324.
- 22) Clemens Menze; a. a. O., S. 120.
- 23) Wilhelm von Humboldts Ges. Sch. II. S. 330.
- 24) Monologen, S. 104. 25) a. a. O., S. 129.
- 26) a. a. O., S. 44. 27) a. a. O., S. 41.
- 28) a. a. O., S. 40. 29) a. a. O., S. 27.
- 30) Eduard Spranger; Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909, S. 454.
- 31) Monologen, S. 62. 感受性は「受けることの方が勝っている能力」、愛は「与えることの方が勝つ

ている能力」であり、究極的には、感受性は「神の啓示を感受する器官」であり、愛は「人間的な社会を形成する要素」であると言われる。シュライエルマッハー、秋山英夫訳『独り思う ―青春への贈り物―』、角川文庫、1962年、49頁参照。

- 32) Monologen, S. 50.  
 33) a. a. O., S. 52.            34) a. a. O., S. 119.  
 35) a. a. O., S. 120.        36) a. a. O., S. 122.  
 37) Clemens Menze ; a. a. O., S. 265. ただここで、フンボルトが形而上学への傾斜を強めフィヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) や シェリング (Friedrich Wilhelm Schelling, 1775-1854), シュライエルマッハー、ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) 等の思弁哲学の立場に近づいた「第2期 (1798-1819年)」においては、フンボルトの個性概念は新たな深化と拡張を経験し、それはあたかもライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1641-1716) のモノダ (monade) にも似て、大宇宙を映し出す永遠の生きた鏡としての小宇宙であり、「決して繰り返されない、また決して汲み尽くされない無限なる物」を意味するようになったことを指摘しておく必要がある。Vgl. Eduard Spranger ; Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, S. 448.  
 38) F. E. D. Schleiermacher ; Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. S. 233.  
 39) 石井次郎『シュライエルマッヘル研究 ―生涯と思想―』、新教出版社、1948年、127頁。  
 40) 前掲書、128頁。  
 41) F. E. D. Schleiermacher ; Über die Religion, S. 56.  
 42) a. a. O., S. 51.            43) a. a. O., S. 65.  
 44) a. a. O., S. 66.            45) a. a. O., S. 53.  
 46) a. a. O., S. 96.            47) a. a. O., S. 92.  
 48) a. a. O., S. 93.

## 第2節 シュライエルマッハーの

### 「独自性」の概念と世界との関係

フンボルトとシュライエルマッハーの人間性の理念における第二の相違点は、独自性 (個性) と世界 (社会) との関係に関する両者の見解に認めることができる。一般に、フンボルトの人間性の理念や陶冶理想は「否定し得ない個人的

貴族主義<sup>1)</sup>」ないしは「極端な個人主義<sup>2)</sup>」を伴っていると言われるのは周知の事実である。だが、そのような言表は、たしかに結論としては正しいのではあるが、フンボルトが個性と世界との関係を一切考慮に入れていなかったかのごとき誤解を招きやすいので、このような誤解を防ぐために、いまま少し立ち入った考察が必要であろう。

フンボルトは、当然のことながら、個性の陶冶にとって世界が必要不可欠の前提であり、個性と世界との相互作用こそが個性を人間性にまで高める最も優れた手段であることを認めていた。例えば、彼は『人間陶冶論』(Theorie der Bildung des Menschen, 1793) において次のように言う。「あらゆる特殊な活動の中心には…ひたすら自己の自然 (本性) の諸力を強めかつ高め、自己の本質に価値と持続を与えようとする人間が立っている。けれども、単なる力は、それが練習する対象を必要とし、また単なる形相 (Form) は…そこに自らを刻印しながら、持続し得る質料 (Stoff) を必要とするので、人間もまた自己の外に世界を必要とする。…人間存在の究極の課題は、我々の人格に内在する人間性の概念に…できるだけすぐれた内容を与えることであるが、この課題は我々の自我と世界との結合によって、しかも両者の最も普遍的で、活発で、自由な相互作用によってのみ解決される<sup>3)</sup>」と。ここで、フンボルトは二重の相互作用について、つまり個性と世界との相互作用と同時に、人間の内なる力と対象、言い換えれば、自発性と受容性との相互作用について語っている。彼にとって、両者は互いに他から切り離して一純粋な自発性ないしは単なる受容性として一考えることのできるものでは決してなく、いつも一方が他方の条件となる相関関係に立っている。このような観点から、フンボルトは個性の陶冶の不可欠の条件として、活動の「自由」とともに、「状況の多様性<sup>4)</sup>」を挙げた

のである。いかに自由で独立した人間であっても、一様で単調な状況に置かれていたのでは、陶冶されるところ極めて少ないことは言をまたない。多種多様な状況の影響の下に「彼が質料を形相に、多様性を統一に変えることが多ければ多いほど、ますます彼は豊かで生き生きとし、想像力豊かになるのである<sup>5)</sup>」。

このように、フンボルトは人間（個性）と世界との多様な相互作用の必要性を強調するのである。しかし、このことを認めた上で、彼は世界に対する人間の自発性の優位を説く。彼によれば、自発性のゆえに、「人間の精神は、自己自身の中から直接自己を、その最も独自の姿で放射する否定できない力をもつ<sup>6)</sup>」。なるほど、自発性は同時に受容性を前提するかも知れぬが、しかし、世界を受け容れ、把握し、自己の所有となし、また世界に秩序と統一を与えるのは人間の自発的活動によってのみ可能である。さらに、受容性といえども決して全くの受動ということはあり得ず、それは世界に対する開放性であり、世界を自己の中に受け容れる準備と緊張という能動的契機を含んでいる。このように、彼は人間自然（本性）における自発性の優勢を主張するが、その一方で、世界への働きかけの中で世界のあまりにも多彩で豊富な素材に出会って個性が自己を見失ってしまうのではないかと危惧する。それゆえ、彼は次のように言う。「人間の自然（本性）は人間に絶えず自己から出て自己の外にある対象に向かうよう促すが、いまやここで問題になるのは、人間がこの自己疎外において自己自身を失うのではなく、むしろ彼が自己の外で行うすべてのことから明るい光と有益な温かさを自己の内面へつねに反射させることである<sup>7)</sup>」と。

この引用から、フンボルトにおける人間（個性）と世界との関係の本質が明瞭になる。すなわち、彼にとっては、「人間が世界を、状況の多様性を、彼の体験と行為を陶冶の目的の

ために利用する<sup>8)</sup>」ことが一番重要なことである。換言すれば、フンボルトにとって、世界とはそれ自体で独立性をもつ人間に対向するもの（Gegenüber）ではなく、したがってまた、人間に働きかけ、人間を規定し、脅かす超個人的、客観的な現実でもない。それは人間の精神によって創造され、担われている「文化の世界」であり、また陶冶の過程に採り入れられ、個性の統一を促進するために利用される「陶冶的世界」に限られている。『人間陶冶論』で定式化されたフンボルトの二重の世界概念を借りて表せば、彼の言う世界は決して「非-人間（Nicht-Mensch）<sup>9)</sup>」としての世界の総体ではなく、「統一と全体性（Einheit und Allheit）<sup>10)</sup>」によって規定された世界である。それは、美的なものが現実的なものより、内的なものが外的なものより優位に立つ世界である。それゆえ、具体的に言えば、フンボルトの世界概念には自然科学、技術、労働界、そして国家との関係は含まれず、宗教もまた人間的なものから疎遠な「超越的世界（Überwelt）」に属するものとして彼の世界概念から排除される。これに対して、彼の世界概念を構成するのは芸術、学問、歴史、言語、ギリシア精神、自由な社交（友情と愛）である。

かくして、総括的に次のように言うことができよう。フンボルトにおいて、個性は世界との相互作用においてあるといっても、その世界は、それ自体において独立性をもつのではなく、個性の内的完成と純化にとって価値あるものである限り認められ、関心が払われるのである。また個性は世界の必然の法則に従うのでもなく、超個人的な理念のために献身するのでもない。総じて、「それは世界のために生きるのでもなく、…自分のために、自己自身の形成のために生きている。そしてそこにおいて、またその限りにおいて初めて、それは世界のためにも何かをなすのである<sup>11)</sup>」。このような意味で、フンボル

トの個性は、すぐれて自己享受的であり、崇高ではあるが、しかし、徹底して個人主義的、主観主義的である。彼の人間性の理念が「否定し得ない個人的貴族主義」とか「極端な個人主義」とかの立場に立っているという特徴づけがなされる所以である。

それに対して、シュライエルマッハーは、たしかに「汝の独自なものを表現せよ」と独自性を強調する点ではフンボルトと同じ立場に立っているが、独自性の世界（社会）に対する関係においては明らかに立場を異にしている。すなわち、彼はフンボルトの意味での人間、つまり自足的で孤独な、言うなれば、モナドの実存（monadische Existenz）を否定する。シュライエルマッハーはこう言っている。「もし人が、自分自身のうちだけで完全に陶冶される人間には…共同社会を必要とせず、彼は一人だけで存在できると言うとするれば、しかし、それは、たしかに一面的な見解で、想像上の完全性にすぎないであろう。いな、それは実際には不完全な見解であると言わざるを得ない。なぜなら、人間は社会的存在（ein geselliges Wesen）であるからであり、またすべての人間は社会的になるべきであるからである<sup>12)</sup>」。さらにこうも言う。「孤独にいては心情の生氣は涸れ、思想の流れも停滞する。私は孤独から出て他の人々といろいろ交わり、…与えることと受けることとによっていよいよ確実に自己の本質を規定しなければならない<sup>13)</sup>」と。このように、彼においては、共同社会との密接な相互作用においてのみ独自性は独自性として成立し、発展し得るのであり、また逆に、共同社会も多種多様な独自性がそこにおいて結合される程度に応じて高く評価されるのである。それゆえ、彼は『倫理学草案』（Brouillon zur Ethik, 1805）においてこう総括する。「独自性は、もしそれが共同社会の中に足を踏み入れないとしたら、決して独自性とは言えないであろう。なぜなら、それは他

に対して相関的にのみ存在するものだからである。また共同社会も、独自性が存在しないとなれば、その拠って立つ基礎をもたないことになるであろう<sup>14)</sup>」。

かくして、シュライエルマッハーは、このような独自性と共同社会との「両極的な結合」という認識に立って、先に挙げた独自性の形成という教育の課題と並んで、いま一つ新たな課題を提出する。それが、第1回の教育学講義において「道徳的生活の中へ陶冶して入れること（das Hineinbilden in das sittliche Leben）<sup>15)</sup>」と言い表されている課題である。

それでは、ここで言われる道徳的生活とは何を意味するのであろうか。それは、シュライエルマッハーが彼の倫理学から導出した四つの「共同社会の領域（Gebieten der Gemeinschaften）」、すなわち国家（Staat）、私生活（Privatleben）<sup>16)</sup>、教会（Kirche）及び言語（Sprache）<sup>17)</sup>にほかならない。ここに、家庭（Familie）が含まれていないことに対して奇異の感を抱く人がいるかも知れないが、それは彼が「家庭は他の四つの相関的な領域の萌芽をすべて包含している<sup>18)</sup>」根源社会（Urgemeinschaft）であると考えていたからである。家庭は、彼にとって、4種の共同社会であり、各種の共同社会がそこから分化・発展していく「基底」であったのである。

さらに、シュライエルマッハーによれば、上に見た4種の共同社会はすべて相対的な自律性を有して、並存している。すなわち、それらは相互に同等の価値と権利をもち、一方が他方によって抑圧されたり、隷属させられたりすることを許さない。このことは近代的な市民社会がいまだ成熟していない時代にあって、すでにその主要な諸側面を表す教会、学問、自由な交際社会を国家の影響から相対的に自由な領域として認めたことを意味し、彼のリベラルな一面を示していると言えよう。

それはともかく、各共同社会のそれぞれの特徴について詳しく論じることは当面のテーマ外であるので、ここでは、フンボルトとの関係、ひいては同時代の教育学との関連で、シュライエルマッハーの位置を鮮明に浮かび上がらせると思われる事柄に限り、二、三指摘しておくことにしよう。

一つは、シュライエルマッハーが家庭を含めて国家、教会、学問、自由な交際社会のすべてを歴史的社会的現実として人間に生得的なものであり、その中で、またそのために教育が行われる「道徳的生活共同社会」であるにとらえていたことである。それゆえ、彼の「世界」は、フンボルトにおけるような人間の陶冶に役立つ文化的世界だけにとどまらず、広く現実の客観的世界も含み一とはいえ、そこにはまだ社会の経済的、技術的側面が十分把握されていないという批判がある一、その時々歴史的社会的形成物である「より大きな生活共同社会」を意味していた。その意味で、シュライエルマッハーがフンボルトとは異なり、国家（国民も含めて）や教会を客観的な文化力として、したがってまた教育の担い手として認めたことを彼の本質的な業績の一つと評価したい。とくに国家に関して言えば、18世紀の専制君主国家が個人を単に国家の目的のための手段とみなしたのに対し、18世紀末の国家論においては一その最も典型的な表現が若きフンボルトの『国家機能限界論』(Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1792)である一、全く逆に、国家は「最高の個人的活動を達成するための副次的手段<sup>19)</sup>」にすぎず、単に一種の「必要悪」とみなす傾向一いわゆる夜警国家(Nachtwächerstaat)観一が強かったのであるが、そのような趨勢の中でシュライエルマッハーは、どちらの極端にも与することなく<sup>20)</sup>、自ら国家を「人間がそれによって自己の本質を最高の段階にもたらず

べき最も素晴らしい芸術作品<sup>21)</sup>」と定義して、国家の文化的使命(Kulturmission)を強調する新しい理念を唱導した最初の思想家の一人となったのである。

つぎに、フンボルトが教育はつねに具体的個人の形成であって、「市民(Bürger)」や「臣民(Untertan)」の形成ではないと考えたのに対し、シュライエルマッハーは、教育は若者を各種の共同社会に「引き渡す」という課題をももつと説き、しかもその際、まず各共同社会の所与の状態に結びつかねばならないことを主張した。教育にはやはり一定の基礎と結節点が必要だからである。この点は、「いきなり理想状態を構想して、現実をそれに近づけようとするのではなくて、まず…所与の事実を理解しようとする解釈学的性格が強い<sup>22)</sup>」彼の思考法の反映であると言えよう。

ところで、彼は、むろん若者を教育して入り込ませるさまざまな共同社会が必ずしも完全な状態にあるとは限らないことを十分認識していた。したがって、彼は「人間は所与の状態の不完全性のために教育されるべきではない<sup>23)</sup>」という要求を立てる。こうして、現状を是認(維持)するか、否認(改善)するかという教育の課題や活動における重大な対立が生じるのである。しかし、この対立に対して、彼は、純粋な是認(維持)も否認(改善)も共に矛盾であり、両者を相互に可能な限り結合し、調和するようにしなければならぬと言う。それゆえ、彼によれば、「教育は人間をさまざまな大きな生活共同社会の独自性のために陶冶すべきであるが、しかし同時に、生徒のうちに力と自由を發展させて不完全性を阻ませなければならない<sup>24)</sup>」のである。ここに、一般に「調和の弁証法<sup>25)</sup>」と呼ばれる彼の思考法の特徴と同時に、「革命(Revolution)」という方式によらず、つまり体制の枠を変えることなしに「変革(Veränderung)」しようとする彼の「漸進的

な改良主義的教育思想<sup>26)</sup>が顕著に現れている。

最後に、シュライエルマッハーが彼の二つの教育の主要課題、つまり独自性の形成と道徳的生活の中へ陶冶して入れることとの関係—これは今日の教育学の言葉では個人的教育学と社会的教育学との関係と言い換えることができる—をどう考えたかについて簡単に付言すれば、この問題に対する彼の結論はこうである。「独自性の形成と人間的諸関係の複合の中へ、個人が真に個性的であり、非の打ちどころのない働きをするように陶冶して入れることは本来同一のことなのである。なぜなら、個人は人目をひく仕方では他の人々に抜きんで、その人格に注意を向けさせ、それを確保することによってのみ、全体に働きかけることができ、また何らかの関係において（全体から）規則が与えられないような人格の独自性が形成され得るとは考えられないからである<sup>27)</sup>」。結論はすでにみた彼の独自性と共同社会との関係のとらえ方から来る当然の帰結であるが、しかし、このように、教育の二つの主要な課題を、あらゆる対立にもかかわらず、同一の教育課題の相異なる両面として見る見方は、シュライエルマッハーを「シュレーゲルのように、個人的な…契機に解体してしまうスキュラ（Skylia—前門の虎—）から免れていると同時に、ヘーゲルが必ずしも避け得たとは言いがたい危険である超個人的な諸力の奴隷になってしまうカリュプティス（Charybdis—後門の狼—）からも免れている<sup>28)</sup>」数少ない教育思想家に属させることを可能とするであろう。

《註》

- 1) Eduard Spranger ; Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, S. 16.
- 2) a. a. O., S. 437.
- 3) Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, I. S. 283.
- 4) a. a. O., I, S. 107.      5) a. a. O., I, S. 385.

- 6) a. a. O., III, S. 145.      7) a. a. O., I, S. 285.
- 8) Clemens Menze ; Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild von Menschen. S. 136.
- 9) Wilhelm von Humboldts Ges. Sch. I. S. 283.
- 10) a. a. O., I. S. 285.
- 11) Kurt Grube ; Wilhelm von Humboldts Bildungsphilosophie, Halle 1935. S. 94.
- 12) C. Platz (Hrsg.) ; Schleiermachers Pädagogische Schriften. S. 505. (以下“Päd.”と略記)
- 13) Monologen ; Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke, III, I, S. 47. (以下Monologenと略記)
- 14) Friedrich Schleiermacher Werke-Auswahl in vier Bänden. Neudruck der 2. Aufl., Leipzig 1927-28. Aalen 1967. Band II, S. 92. (以下F. Schleiermacher Werkeと略記) それゆえ、越後哲治は「シュライエルマッハーは個性の思想家として捉えられているが、しかし、単純に個性を強調したのではなく、社会性との関連において個性を強調していた」と述べ、彼の「個性的原理は同時に社会的原理である」と結論づけている（越後哲治『シュライエルマッハーの思想と教育学—キリスト教的有機体的思想を中心に—』、風間書房、2006年、44&47頁）。
- 15) “Päd.”, S. 424. なお、これは、第2回の教育学講義（1820-21年）においては「人間的諸関係の複合の中へ陶冶して入れること（das Hineinbilden in den Komplex der menschlichen Verhältnisse）」（“Päd.”, S. 37.）、第3回の教育学講義（1826年）ではもっと端的に「大きな道徳的共同社会に対する有能さ（die Tüchtigkeit für die großen sittlichen Gemeinschaften）」（“Päd.”, S. 50.）と表現されている。
- 16) これは、第2回の教育学講義では「社交生活（das gesellige Leben）」（“Päd.”, S. 506.）、第3回の教育学講義では「一般的で自由な交際社会（der allgemeine freie gesellige Verkehr）」（“Päd.”, S. 50.）と呼ばれている。
- 17) これは、第3回の講義では「認識または知識（Erkennen oder Wissen）」（“Päd.”, S. 29.）と呼ばれている。
- 18) F. Schleiermacher Werke, Band II, S. 273.
- 19) Eduard Spranger Gesammelte Schriften. Heidelberg 1972. Bd. XI. S. 325.
- 20) シュライエルマッハーは、一方で貴族的君主政体（aristokratische Monarchie）が国家制度としてもはや維持できない状態にあり、貴族制は事柄の性質上没落しなければならない時代に来

ていることを洞察していた一彼は貴族の「化石化 (Versteinerung)」を言う一し、他方、国家を単なる必要悪にすぎないと考え、「その存在が一番感じられない、またその存在の必要性をも一番感じさせない国家が最善の国家である」(Monologen, S. 84.) と信じるようなフンボルト的国家観を「国家にとって破壊的である」(F. Schleiermacher Werke, Band II, S. 336.) と厳しく批判した。

- 21) Monologen, S. 84.
- 22) シュライエルマッヘル、長井和雄・西村皓詔『教育学講義』、玉川大学出版部、1966年、440頁。
- 23) “Päd.”, S. 507.            24) “Päd.”, S. 508.
- 25) それは、ヘーゲルの弁証法のように、テーゼ (These) とアンティテーゼ (Antithese) との対立が決定的な対立ではなく、むしろ両者は「相関的 (relativ)」「流動的 (fließend)」で、両者を共に生かす総合をすでに予想した対立であり、またその総合も正 = 反から「合」としての第三者が生起する総合ではなく、「反対者が相互に『彼へ是へと』『振動』“Oszillation”しつつ、均衡を求めつつ、其の限り対立を打ち破りつつ、相互に交入しつつ、絶えず極限としての絶対の合一に向ひ行く、動的な総合」(篠原助市『シュライエルマッヘル』岩波書店、1939年、44-45頁) である。
- 26) シュライエルマッヘル、長井和雄・西村皓詔『教育学講義』、445頁。
- 27) “Päd.”, S. 37 Anm.
- 28) Fritz Blättner ; Geschichte der Pädagogik. 9. Aufl., Heidelberg 1961. S. 175.

### 第3節 シュライエルマッハーにおける「独自性」の概念の変遷

シュライエルマッハーにおける独自性に関する定義は、すでに見たごとく、彼が『宗教論』や『独白録』で人間の独自性を宇宙ないし神性の独自の「刻印」「表現」として、あるいは「真実で欠くことのできない無限者の像<sup>1)</sup>」とみなした教育学的表現にほかならない。『宗教論』や『独白録』における彼の見解によれば、独自性は、まさに宇宙ないし神性によって産み出された作品の一つであり、それゆえに、たとえそ

れがどんなに卑小で非難すべきものであったとしても、「宇宙の消極的な啓示<sup>2)</sup>」として大いなる全体の中で何らかの隠された意味を反映しており、「常に存在する価値がある<sup>3)</sup>」ものである。いな、もっと積極的に独自性は根源的に善であり、かつ「神聖なもの」であると言えよう。もし独自性に何らかの不都合な特徴あるいは欠陥が現れるとしても、それは単なる例外現象か、一時的欠陥であって、人間の内的本質を規定するものではない。このように、シュライエルマッハーにおけるもとの独自性の概念は強い宗教性を帯び、また人間の根源的善性に対する楽天的な信仰に支えられていたのである。

この独自性の概念は、第1回の教育学講義と第2回のその冒頭においては、教育の出発点 (Anfangspunkt) であるとともに、教育の終点 (Endpunkt)、つまり目標としてもとらえられていた。シュライエルマッハーは、まず教育の出発点としての独自性について次のように述べている。「独自性は、人がそれに対して教育的に働きかける前に、いつもあらかじめ知られていなければならない。それゆえに、教育学の課題としては、独自性を取り扱うための方法上の一般的規則を立てることだけでは十分ではなく、いかにしてそれを認識するかを教えることも教育学の課題である<sup>4)</sup>」。まさに「教育の正しさは独自性の正しい認識に左右されるであろう<sup>5)</sup>」からである。とはいえ、もちろんシュライエルマッハーは、独自性を正確に認識することの難しさを十分心得ており、「人間の独自性は多様性の源泉であり、我々はそれを概念的には把握できないようなものとしてそのままにとらえなければならない。直接的な直観だけがそれをうまくとらえることができるのである<sup>6)</sup>」と述べている。

つぎに、教育の終点、つまり目標としても、彼は「独自性の形成<sup>7)</sup>」を掲げ、これを他の目標、すなわち「道徳的生活の中へ陶冶して入れ

ること<sup>8)</sup>と「本来同一のこと<sup>9)</sup>」として、より詳しく言えば、同一の教育目標の相異なる両面として並立させている。

だが、いま要約したような独自性の概念の性格とそれが彼の教育学において占めていた支配的地位は、彼が第2回の教育学講義において「人間自然（本性）と善悪との関係に関する正しい見解とは…何か<sup>10)</sup>」という問いを検討しはじめのやいなや、揺らぎをはじめ。では、その動揺の始まりとはどのようなものであったのか。彼は、いまの問いをさきに見た二つの教育目標に対して提出し、そこには、人間は生まれつき善のみであると見る「消極の見解」と、悪は人間に生まれつきであり、それが善の発展を妨げると見る「積極の見解」との対立があることを指摘している。そして彼は、独自性の形成という教育目標に関しては、後者の見解は「一面的」で、「完全な恣意<sup>11)</sup>」に陥る危険があるので、理論としては認めたいが、さりとて前者の見解にも全面的に与するわけにもいかないと結論する。とくに後者の結論を導き出す過程が彼の独自性の概念の変化を暗示しているので、少し立ち入って説明することにしよう。

シュライエルマッハーによれば、消極の見解は、独自性は生得的なものであり、教育はその発展の障害になるものを防ぎさえすればよいという立場から出発する。この立場からすれば、当然教育のねらいは個人の独自性の発展に逆らって形成されるものを防ぐか、根絶するかにある。だがもとより、こうした立場に立つ人は、人間自身の中に独自性に反するようなものが生まれたり、入り込んだりすること自体を信じない。「しかしながら」—シュライエルマッハーは言明する—「たとえ個人の独自性が実際に生得的のものであるとしても、我々はいつもその形成を抑える2種類のものを見いだす」。この引用文で、まず「たとえ個人の独自性が実際に生得的なものであるとしても」という認容の

副文が付け加えられていることに注目しなければならない。この副文は、いまや彼が独自性は実際に生得的なものであるというはっきりした確信をもてなくなり、独自性の生得性について疑いはじめていることを表している。さらに、この引用文が教えることは、彼がここにおいて人間の内部から発展してくるものの中に独自性の形成を抑える障害があることを認めざるを得なくなっているということである。このことは、彼が「生得的悪（die angeborene Böse）」の存在を認めたことと関連しており、人間の内部からおのずから発展してくるものはすべて善であると見た彼の根源的な人間像の崩壊を意味している。

それでは、独自性の形成を妨げ、抑える2種類のものとは何か。その一つは人間の社交的本性に属する「模倣本能」であり、いま一つは「抵抗力の欠如」もしくは「臆病」である。模倣本能は、たしかに、これなしには人間の発達は考えられないほど必要なものではあるが、独自性の形成を抑圧してしまう。同様に、抵抗力の欠如や臆病も独自性を失わせ、「不具」にしてしまう。したがって、シュライエルマッハーは結論として次のように言う。「教育は独自性の発展を妨げるこれら二つの敵、すなわち模倣と臆病に対して戦わなければならない。そうすれば、独自性はおのずから発展するであろう<sup>12)</sup>」と。

かくして、これまで、すべての人間に生得的に賦与されているとみなされた独自性の存在が疑われ、またおのずから善に向かって発展すると考えられた独自性の前に、その発展を妨げる二つの敵が現れ、しかもその影響によって独自性は抑圧されたり、不具にされてしまったりすることになったのである。だが、この段階では、独自性が悪であり得る可能性まではシュライエルマッハーの念頭に浮かんではいなかった。

ところが、第3回の教育学講義になれば、様相が一変する。むろん、彼は、第3回の教育学

講義においても、彼の最初の独自性の概念に含まれていた根源的善性を完全に否定しているわけではない。彼は、ある箇所でこう明言している。「我々は、個人の独自性のうちには悪など想定し得ないということを前提しなければならない<sup>13)</sup>」と。だが、その彼が別の箇所では次のように言う。「個人の中に、あるいは集団や共同社会の中に見いだされるどんな独自性、どんな差異も、もしそれが悪いものでなければ、それ自体では何も教育が抑制しなければならないものではない。悪の外にある人間の諸々の差異や独自性も当然あるべきである<sup>14)</sup>」と。この引用から明らかなように、彼は、なるほど直接的な表現こそ避けてはいるものの、「もしそれが悪いものでなければ」という限定をわざわざ付け、また「悪の外にある人間の諸々の…独自性も当然あるべきである」と述べて、悪である独自性の存在の可能性を暗に認めている。このように、第3回の教育学講義では、独自性が端的に悪ではないとする見解と悪であり得るとする見解が互いに調停不可能なものとして向かい合って立っているのである。ここでも、シュライエルマッハーは、この対立を前に途方に暮れざるを得なかった。しかし、いま引用した文章の中で彼が「悪の外にある人間の諸々の…独自性 (Eigentümlichkeiten)」と複数形を使っていることに注目しなければならない。彼は、ここで複数形を使用することによって、独自性が善であり、かつ悪であり得ると互いに相矛盾する可能性を同時に認め、アポリアを何とか切り抜けようと腐心しているのである。彼が第3回の教育学講義で「独自性」と言うとき、それは、第1回の講義や第2回の講義の冒頭において使われていたような、もっぱら宇宙ないし神性の表現としての、人間の内的本質を成すものという意味だけではなく、むしろ多くは、フリーベル (Horst Friebel) が指摘するごとく、「たっただいま目の前に見いだす被教育者の諸々

の特殊性 (Besonderheiten)<sup>15)</sup>」ないしは「諸特徴 (Merkmale)<sup>16)</sup>」という意味で使われていると解するのが妥当であろう。

シュライエルマッハーは、さらに、第3回の講義では、個人の独自性が形成されない可能性やそれがまだ十分に認められない発達段階があることをも指摘している。前者に関して、彼は、たとえすべての人間に等しく独自性が賦与されているにしても、「境遇に恵まれない」ために、それが形成されない場合や、あるいは「父祖伝来の不平等」のために、「一部の人間<sup>17)</sup>」—他の箇所では、「国民の中の多数の人間<sup>18)</sup>」と言っている—は「独自性をもたずに、いつまでも単に大衆 (Masse) のままであるように定められている<sup>19)</sup>」場合があることを想定している。それゆえに、教育には、そのような前提に立って人間の「怠惰 (Trägheit)」を矯正し、かつ「個人的なものを刺激することによって、同質的なものの優勢に対して均衡を保ち<sup>20)</sup>」、独自性の形成を助成することが期待されるのである。

また、後者に関して、彼は「たしかに、独自性は、どんな瞬間にも無に等しいということはない<sup>21)</sup>」としながらも、それは徐々に現れ、それに気づくのも「非常に困難で、遅くなる<sup>22)</sup>」ので、「独自性がまだ認められない限り、教育においては、まず初めに個々の素質に考慮が払われるのではなく、教育は全体として一般的なものであるべきであろう。そして後になって初めて他の教育の形式が現れて、とくに人格的な独自性が際立つように助成しなければならないであろう<sup>23)</sup>」と言う。したがって、第3回の講義においては、従来教育の出発点とされていた独自性が、少なくとも教育の始期では「教育をそれに向けても結局無駄である<sup>24)</sup>」とみなされていることはいなめない。シュライエルマッハーは、むしろ「国家に対する国民的規定性」、つまり「国民性 (Nationalität)<sup>25)</sup>」を教育の出発点として措定している。もっとも、その彼も、

そのような出発点に対する終点としては「個人の人格的独自性の表現」を挙げていることに変わりがない。なぜなら、教育が終わるとき、各個人は全体の中でその明確な独自性によって他のすべての人から区別されなければならない、「彼が人格的に独自に形成されている程度が同時に彼の発達一般の完全性に対する尺度<sup>26)</sup>」にほかならないからである。だが、教育の目標としての独自性の形成に関しても、第3回の教育学講義におけるシュライエルマッハーは「教育というものは、やはり独自性が現にある限りにおいての独自性の発展と、大きな道徳的共同社会に対する有能さという二つのものを意図している<sup>27)</sup>」と述べ、独自性の発展に「独自性が現にある限りにおいて」という慎重な限定を付けていることを指摘しておこう。

総じて、第3回の教育学講義における「独自性」の概念は、第1回の講義や第2回の講義の冒頭ではなお保たれていた彼の教育学における支配的地位や決定的意義を失っていることは、以上の考察によって明白であろう。

#### 《註》

- 1) F. E. D. Schleiermacher ; Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. S. 56.
- 2) a. a. O., S. 93.
- 3) a. a. O., S. 66.
- 4) “Päd.” SS. 502-3.
- 5) “Päd.” S. 503.
- 6) “Päd.” S. 28 Anm.
- 7) “Päd.” S. 37 Anm.
- 8) “Päd.” S. 424.
- 9) “Päd.” S. 37 Anm.
- 10) “Päd.” S. 516 & 517. かつて筆者は、シュライエルマッハーが3回の教育学講義において人間自然（本性）と善悪との関係をどのようにとらえたのか、また、そのとらえ方の変化によって彼の教育観がどのように変化したのかについて明らかにした。山崎高哉「シュライエルマッハー」、笈田知義・岡田渥美編著『教育学群像』1〈外国編①〉所収、アカデミア出版会、1990年、223-232頁参照。
- 11) “Päd.” S. 519.
- 12) “Päd.” S. 518.
- 13) “Päd.” S. 62.
- 14) “Päd.” S. 26.

- 15) Horst Friebel ; Die Bedeutung des Bösen für die Entwicklung der Pädagogik Schleiermachers. S. 94.
- 16) a. a. O., S. 100.
- 17) “Päd.” S. 50.
- 18) “Päd.” S. 38.
- 19) “Päd.” S. 50.
- 20) “Päd.” S. 38.
- 21) “Päd.” S. 51.
- 22) “Päd.” S. 38.
- 23) “Päd.” S. 50.
- 24) “Päd.” S. 38.
- 25) “Päd.” S. 35.
- 26) “Päd.” S. 36.
- 27) “Päd.” S. 50.

