

シュライエルマッハーにおける弁証法の意義について(II)

田 井 康 雄

(教育学科教授)

1 はじめに

あらゆる理論を人間の有限性とそれに基づく無限志向性から生じる宗教理論を前提にして思想展開しているシュライエルマッハー (F. D. E. Schleiermacher, 1768~1834) は、その有限性をできる限り完全な状態に近づける必要性からさまざまな研究を行い続けてきた。シュライエルマッハーは「あらゆる有限的存在の本来的性質 (das ursprünglich Identische) の対置によっておのずから解放されている神性の理念における対立の超越論的統一 (die transzendente Einheit der Gegensätze) の考え方」¹⁾に基づいて、あらゆる思考を普遍的な無限性に近づけようとしていた。なぜなら、人間存在そのものの持つ有限性があらわれてくる理性の機能を無限性に近づけることが、シュライエルマッハーの理論研究の基礎になっているからである。

「シュライエルマッハーは教育学の普遍性を拒否した最初の代表者」²⁾といわれているように、彼が理論の普遍性を重視したのは、人間が理性によって生み出す理論は、必然的に有限性という根本的性質をもってしまうからであり、それを克服するために弁証法が必要になってくると考えたからである。シュライエルマッハーは「有限の理性はどちらかといえば受容的認識 (rezeptives Erkennen) と圧倒的な自発性 (überwiegende Spontaneität) からその表象や理念に従って生じてきた行為や形態の間での生き生きした振動過程 (lebendiger Oszillationsprozeß) においてのみ明らかになってくる」³⁾と考えていたために、このような振動過程をその論理展開において導く術理論として

の弁証法が必要だったのである。とりわけ、シュライエルマッハーにおいては、このような理論と実践の間の振動過程は倫理学と教育学において重要な意義をもってくる。

「倫理学は理性の力のもとにおける有限的存在の表現であり」⁴⁾、倫理学において問題にするべき最高善 (höchstes Gut) を取り扱う時、弁証法は必要不可欠の学問になるのである。同様に、「教育理論は倫理学と密接な関係にあり、また、教育理論は倫理学と結びついた術理論 (Kunstlehre) である」⁵⁾がゆえに、理性の持つ有限性を含む。その結果、教育理論についても、シュライエルマッハーは弁証法をきわめて多用している。倫理学も教育理論もともに現実生活における実践を導きうる理論でなければならず、その意味で、倫理学や教育理論の展開には、弁証法は不可欠な術理論なのである⁶⁾。

以上のような基本的考察をもとに、本論稿では、シュライエルマッハーが弁証法を用いることによって目指した意義について考察していきたい。

2 実践化の理論としての弁証法

シュライエルマッハーにおいては倫理学も教育理論も学問としての普遍性と同時に現実的有效性をもっていなければならない。「思考とはすべてのものにおいて同一であり、存在と一致している」⁷⁾ものでなければならない。思考と存在が一致している時、それは知識として存在するのである。つまり、知識として存在しているものは、少なくとも何らかの形で、普遍性と現実的有效性をもっていなければならない、その

点において、知識はわれわれを具体的に導く力をもっている。

「最高の対立とは理想 (das Ideale) と現実 (das Reale) の対立であり、普遍的なもの (das Allgemeine) と個別的なもの (das Besondere) の対立であり」⁸⁾、このような対立を統合していくことが理論の実践化の過程なのである。理論を実践化しようとするのは、その理論が実践化されることによって何らかの価値を実現するからであり、少なくとも理想とされることがその実現の可能性をもっていなければならない。全く実現の可能性をもたない理想は理想ではなく単なる幻想 (Phantasie) に過ぎない。このような意味において、シュライエルマッハーは理想と現実、理論と実践の対立の統合の重要性を常に求めるのである。

「個々の有限的存在 (jedes endliches Sein) は普遍的なものと個別的なもののこのような対立によって規定されている」⁹⁾のであり、現実の人間はさまざまな生活現実のために必ずしも理想どおりに生活することはできない。これは人間のもつ現実性と理念性の対立を矛盾として受け取り、その矛盾を解決していくための術理論を必要としているからである。そして、その術理論こそが弁証法であり、そのような術理論としての弁証法を用いることによって、現実的有效性と普遍性をもちうる倫理学や教育理論が成立する可能性をもつのである。なぜなら、「経験と思索 (Empirie und Spekulation) は認識という具体的行為において常に完全にならなければならない」¹⁰⁾からであり、そのような経験と思索の一致こそが現実的有效性をもつ理論になる基礎である。

われわれが現実的に理論から導かれる実践や実践につながる理論は、人間が具体的な実践にかかわることなしに成立しない。それゆえ、「自己直観 (Selbstanschauung) と世界直観 (Weltanschauung) の間の対比 (Parallele) は自己形成 (Selbstbildung) と世界形成 (Weltgestaltung) の対比に対応する」¹¹⁾のである。世界内存在である人間は、その世代において存在し、自己形成を遂げていく過程で社会

そのものをつくり出していくのであり、同時に、その過程で自己や世界についての認識をもつことができるようになるのである。人間は人間であるとき、人間社会の一員である状態が実現されていくのである。そして、このような対比 (自己直観と世界直観の対比や自己形成と世界形成の対比) の統合過程に必然的にシュライエルマッハーのいう具体的要素の調和を実現する弁証法の必要性があらわれてくるのである。

実際「人間の生活は個々人の内からあらわれてくる生命活動 (Lebensthätigkeit) と、個々人に対する外からののはたらきかけ (Einwirkung) との両要素から合成されている」¹²⁾のであるから、教育的はたらきかけの立場からは、被教育者の学習状況や生活活動全般を十分に把握したうえで、その学習状況とのかかわりのうちに教育実践を行わなければならない。このような考え方も、シュライエルマッハーにおける理想と現実を調和的に統合する弁証法的論理展開のあらわれである。

「シュライエルマッハーによると、理論哲学 (theoretische Philosophie) が解決すべき主要課題は、思考がその対象に到達するように、また、思考 (Denken) と存在 (Sein) の要求された一致 (Übereinstimmung) が基礎づけられているように、問題の解明において思考と存在の基本的な一致の提示 (Aufweis) にある」¹³⁾。そして、そのような思想と存在の一致を現実的な要素を対応させながら実現していくとする思考方法がシュライエルマッハーにおける弁証法なのである。

「思考が思考における存在の、また、理想における現実のできる限り完全な表現 (die möglichste vollständige Abbildung) である限り、思考において対象物 (Gegenständen) ないしは存在に対してわれわれの表象 (Vorstellung) が向かわねばならない。それに対して、われわれの意欲 (Wollen) においては、存在がわれわれの理想に向かうべきである。すなわち、理想が現実においてあらわれてくる」¹⁴⁾のである。人間は日常生活で言語を用いて、コミュニケーションを行うのであるが、その時、人

間は常に存在物や対象を自らの表象を用いることによって相手に伝えようとする。そこに、存在物や対象と表象の関係をより確実なものにする弁証法が成立してくるのである。

シュライエルマッハーにおける「弁証法は人間の思弁的な話し方 (Rede) の術であり、……存在している対話 (Dialogos) の真理のなかから引き出されてくる」¹⁵⁾ものであるから、日常生活において人間がもつさまざまな矛盾を含むコミュニケーションからその矛盾を解消していく方法としての対話術なのである。しかし、真理を導き出す方法論としての弁証法は、一人の人間の思考においてもあらわれうる。自らの思考を吟味するために、意図的に現に存在する考え方に対立する思想を措定することによって、自ら真理に近づく努力をすることも可能である。現実には、そこまで自らの思想を客観視することは難しい。それゆえ、対話が一般的に重要な意義をもってくるのである。シュライエルマッハー自身「一人の人間におけるの純粹思考の阻止を前提とし、そのときに自己対話が成立するか、または、純粹な思考生産におけるより多くの参加者の間で本来の対話が成立する」¹⁶⁾と考えるのである。つまり、人間の理性は本来有限的な性格をもつものであるから、十分な哲学的思索の訓練 (弁証法を修得するための訓練) を受けていない場合、自己自身のある考え方に客観的に対立する考え方を措定し、高め、吟味することはできない場合が多い。それゆえにこそ、シュライエルマッハーは次のように説明するのである。「論争 (Streit) がすでに存在しているところにおいてのみ、知識へ向かっての動きが十分なものになってくるのであり、純粹な思考はその本質において論争を純粹に維持するために他の思考から十分に区別して規定し、その時はじめて弁証法が成立し、形成されていくことが可能になる」¹⁷⁾のである。

理論的には対話によって自然に弁証法が成立するのであるが、現実には対話を行う者同士が純粹な思考を行いうるか否かによって対話の成立は左右される。ここに倫理学と弁証法の関係が生じてくる。つまり、「倫理学に対して対象

(Gegenstand) と方法を規定し、知識体系 (die Systematik des Wissens) に組み入れることを可能にする最高の学問 (höchste Wissenschaft) から倫理学を演繹することがシュライエルマッハーによって印象的に要求されている」¹⁸⁾のである。

人間同士が日常生活における対話が弁証法としての機能を果たす場合、そこには、他人との人間関係において常に善を実現し、目指す倫理学的思索が行われなければならない。このような倫理学的思索によって行われる対話が弁証法的な対話になるのである。

3 弁証法からの倫理学の演繹

対話が弁証法としての機能をもつためには、その対話を行う人々が倫理学的な思考を常に行う必要がある。その意味において、倫理学は日常生活に直接役立つような性格を伴わなければならない。シュライエルマッハーにおいては、そのような倫理学の性格とは次のようなものとして説明されている。「人間の全体性 (Totalität) における現実的知識 (das reale Wissen) は、最高の対立 (der höchste Gegensatz) の双方の項の力のもとで、あらゆる対立の含みこまれたもの (das Ineinandersein aller Gegensätze) の発達であり、……その対立とは、心 (Seele) と身体 (Leib)、理想と現実、理性と自然という形のもとにわれわれにとって固有のものとして生じてくる」¹⁹⁾であり、その意味において、あらゆる人間は倫理的におのずから発展していく可能性を自らのうちにもっている。つまり、人間が本質的にもっている二律背反を解決し、統合していこうとする本質的能力をもっているものであり、その能力に導かれる思考方法が弁証法なのである。

しかしながら、人間存在はさまざまな環境で具体的な生活を続けているがゆえに、個々の人間が導く弁証法は多様なものになっていく。それゆえに、さまざまな弁証法によって導かれた学説にも多様な種類が存在しているのである。

「さまざまな所与の学説 (Systemen) から帰納的 (induktiv) なやり方で倫理学を確認する

こと (Ermittlung) は他のやり方、すなわち、倫理学に学問的性格 (Wissenschaftcharakter) を保証するはずの最高の学問、あるいは、基礎学問 (Fundamentalwissenschaft) からの倫理学の演繹法というやり方での補足を必要とする²⁰⁾のである。なぜなら、個々の人間の行う思考や思考から導かれる対話は、必ずしも完全に理性によって導かれているものばかりではないからである。それゆえにこそ、何らかの客観的な価値体系をもつもの (すなわち、最高の学問や基礎学問) によって導かれる演繹的な方法による吟味が必要になるのである。

しかし、「シュライエルマッハーによって求められている倫理学の演繹は、最高の学問そのものがいかなる普遍的に認められている形においても存在して (vorliegen) いないという問題に直面している²¹⁾」のである。すなわち、シュライエルマッハーはあらゆる理性的学問は、その理性が人間の有限性のあらわれであるがゆえに、必然的に完全な普遍性をもちえない。普遍性をもちえない学問である倫理学から演繹した善は必ずしも具体的な行為や実践を導きえないと彼は考えるのである。

「シュライエルマッハーの『倫理学』はヘーゲルの歴史哲学と同様に、狭い意味での道徳論 (Morallehre) としてではなく、あらわれてくる理性の行為の領域である歴史の主要な思弁的理論として理解すべきであり²²⁾、それゆえ、弁証法から倫理学が導かれるのである。つまり、シュライエルマッハーにおいては、倫理学は人間のきわめて具体的な現実生活そのもののあらわれであって、特定の学問的分野においてのみ当てはまるものではなく、あらゆる人間そのものの生活に法則性としてあらわれてくるものであると理解されている。そこで、倫理学の普遍性がさらに重要な意義をもつようになってくるのである。

「シュライエルマッハーは倫理学の学問的基礎づけ (wissenschaftliche Grundlegung) として、認識論的観点においても、存在論的観点 (ontologische Hinsicht) においても、弁証法から導かれた基本的言明 (Aussage) を拠り所

にしている²³⁾」のであるが、これは学問的観点だけから導かれた演繹の見解にも、存在論的観点から導かれた帰納的見解にも、完全な普遍性を見出せないと考えているからであり、それらを弁証法によって吟味してはじめて普遍性への方向性を見つけ出せるとシュライエルマッハーは考えたのである。

「認識 (das Erkennen) とは、思考における存在、つまり、理想における現実の写し (Abbilden) 以外のいかなるものでもない²⁴⁾」のであって、人間が現実の物の存在を認識する時、その物が存在するのであって、認識という人間の能力は思考を通じて成立するわけであるから、物の存在と人間の間には思考による認識が成立しなければ、人間と物の関係は存在しない。このような認識論と存在論の関係を弁証法によって調和的に総合化する時、人間と物との関係が成立するのである。同様のことは、人間と人間の関係においても、生じてくる。シュライエルマッハーによると、人間と物との関係は物理学によって問題にされるものであり、人間と人間の関係は倫理学によって問題にされるのである。この人間と人間の間を問題にするという帰納的観点をより完全な普遍性へと発展させるために、シュライエルマッハーは帰納的観点と演繹的観点との弁証法を用いるのである。

それゆえ、「倫理学はこのような理性の活動 (Vernunfttätigkeit) の普遍的な (allgemein) 法則や原理の表現 (Darstellung) にのみ限定されるのではなく、それを超えて善論 (Güterlehre) の内部において文化的観点において行動している理性の有意義な産出物 (bedeutende Hervorbringung) を表現しようとする²⁵⁾」のであり、そこに、人間のもつ理性と自然性の対立を克服すべき弁証法的関係が倫理学においてあらわれてくるのである。また、「善論とは、道徳的行為、すなわち、現世的本性に基づく理性の行為によって作り出されたものの全体の記述 (Beschreibung) として起草されたものであり²⁶⁾、倫理学が善論だけで成り立つ場合、その現実的意義はきわめて限定されたものになってしまう。なぜなら、人間は常

に理性だけで行動しうる存在ではなく、その中に心が含まれていなければならない。この点について、シュライエルマッハーは次のように説明する。「理性は心（Seele）であるべきである。心を吹き込まれた原理は身体と生命を形成し、維持する。それゆえ、われわれは理性を、人間性を自らのものにしたものとして、また、完全なもの（das Ganze）との相互作用のうちに保持されている心として発見しなければならない。人間の全体性（Totalität）においてこのようなことを考察したものが、最高善（das höchste Gut）についての学説なのである」²⁷⁾。つまり、シュライエルマッハーにおいては、人間をさまざまな二律背反的要素を含みもつ総合的な存在として捉えようとするとともに、単純に一個の存在としてではなく、人類という種全体における一存在であるという複合的な視点から人間を捉えようとしているのである。そうすることによって、人間のもつ多面的な二律背反を解消しようとしているのである。それゆえにこそ、「理性と自然の共存のあらわれ（Darstellung）としての倫理学は歴史科学（die Wissenschaft der Geschichte）なのである」²⁸⁾。

シュライエルマッハーは人間の多面的性格をできる限り総合的に捉えようとした。それゆえ、倫理学においても人間と善の関係を現実の生活に即して理解することは不可欠の条件であった。それが従来の倫理学説に対する批判としてあらわされているのである。従来の倫理学説の問題点は、まさに学問そのもののもつ普遍性と現実的有效性の間の矛盾であり、その結果、大多数の倫理学説が現実的有效性をもたない理論のための理論としての倫理学説であった点にある。シュライエルマッハーはこのような倫理学説から彼独自の倫理学を区別するために、現実的有效性をもちながら、しかも、普遍性をもち続けることを目指す必要があった。しかしながら、それ自体が基本的な矛盾（二律背反）であった。そこで、シュライエルマッハーは弁証法を用いることによって幾重にも重なる人間の二律背反を解消しつつ普遍的妥当性をもつ倫理学をつくり上げようと試みたのである。

同様のことは、教育理論についても当てはまることである。教育理論は倫理学以上に現実的有效性を重視しなければならない。そこで、教育理論における弁証法について考察することにする。

4 教育理論を導く弁証法

「彼（シュライエルマッハー）の倫理学の特徴は現実社会における現実的有效性と善という理念の普遍妥当性を同時に成立させようとする点にある。そして、現実社会における現実的有效性を実現するための方法理論として教育学をシュライエルマッハーは考えていた」²⁹⁾。シュライエルマッハーにおいて教育学は倫理学説を実現するための方法理論であり、「教育理論は倫理学と密接な関係にあり、また、教育理論は倫理学と結びついた術理論（Kunstlehre）である」³⁰⁾とし、シュライエルマッハー自身教育理論の現実的有效性をきわめて重視している。

また、シュライエルマッハーは教育理論を展開する場合、その基礎に置くのは教育的はたらきかけの対象である人間そのものの性質である。「人間は生きたもの（Lebendiges）であり、それゆえ、はじめから人間には人間的本性に属するあらゆるものに関して、自己活動（Selbsttätigkeit）が宿っている」³¹⁾のであり、このような人間の本質に合わせた教育的はたらきかけが行われなければならない。

それゆえ、シュライエルマッハーの教育的はたらきかけの原則は「まず、常に自己活動が誘い出され、それから導かれなければならないだろう」³²⁾とするものである。つまり、教育的はたらきかけを行う教育者の立場とそのはたらきかけを受ける被教育者の立場の双方から教育を捉え、その調和的統合を図ることによって教育が行われなければならないと考えられている。

また、教育理論は倫理学と同様に帰納的側面と演繹的側面をもたなければならない。それは教育が現実の具体的な人間に対するはたらきかけであると同時に、理念的な倫理的価値である善を目指すものでなければならないからである。「それゆえ、教育学は純粹に思弁的（spe-

kulativ)でも、単純な経験科学(Erfahrungswissenschaft)として根拠づけられることはできず、両者の間を揺れ動い(pendeln)ている」³³⁾のである。ここにシュライエルマッハーの弁証法があらわれてくる必要性があるのである。つまり、教育学は個々の人間(被教育者)の具体的な活動を前提にしていなければならない、その意味において、被教育者の具体的な活動を経験的に捉えていくことによって教育学における現実的有効性が維持されねばならない。しかしながら、教育はそれだけではなく、現実の被教育者を思弁的に導かれる善の理念へと結びつけていかねばならない。この現実的なものと思弁的なものの間の調和的統合において、シュライエルマッハーの弁証法が成立してくるのである。

しかも、このような現実と理念の調和的統合に具体的な教育実践を加えていくことによって実学としての教育学も成立してくるのである。「シュライエルマッハーによると、このような意味において、教育理論は三重の理論を含んでいる。すなわち、確立した人間学(eine dezidierte Anthropologie)、解明された目的論(eine geklärte Teleologie)、さらには、練り上げられた方法論(eine ausgearbeitete Methodologie)である」³⁴⁾とされているように、教育理論の実践化には人間の本性を明らかにする人間学だけではなく、倫理学によって導かれた目的論と方法論が必要なのである。

シュライエルマッハーにおいては教育の方法論と目的論はともに倫理学から導かれるものとされている。³⁵⁾これはシュライエルマッハーがあくまで教育学と倫理学の密接さを重視していたことを示すものであるとともに、シュライエルマッハーにおいては、心理学については、人間の精神的能力の分析において必然的に行われる学問であり、人間の本質の分析のための補助的学問としての理解をもっていたと考えられる。³⁶⁾

シュライエルマッハーは倫理学説に現実的有効性を与えるための方法理論として教育理論を打ち立てようとしていたのであるから、その目的も方法も倫理学において考えざるをえなかつ

たのである。そして、その過程(弁証法によって教育理論を展開していく過程)において、人間学的分析と目的論と方法論との弁証法的考察において心理学的要素の分析が行われていったのである。

それゆえ、シュライエルマッハーにとって人間学的分析は「経験的形相的(empirisch-eidetisch)理論と思弁的形相的(spekulativ-eidetisch)理論、さらには、経験的目的論的(empirisch-teleologisch)理論と思弁的目的論的(spekulativ-teleologisch)理論」³⁷⁾の弁証法的考察によって行われた。つまり、シュライエルマッハーにおいては、人間学的分析によって導かれた人間の諸能力(自発性と受容性による分析によって導かれた能力)を基礎にして、人間の心的構造を明らかにする(心理学的分析)とともに、それを経験によってあらわれた具体的要素と結びつけて考察することが必要であり、そこに、弁証法が利用されたのである。それゆえ、「シュライエルマッハーは彼の哲学的尽力(philosophische Bemühung)に似せていかなる『新しい』教育組織(Erziehungssystem)をも立てようとしたのではなく、むしろ学問的対話(Gespräch)によって、すでにある教育的な理論形成(pädagogische Theoriebildung)から教育学的『知識』を突きとめようとした」³⁸⁾のである。つまり、シュライエルマッハーにおいては、教育理論はあくまで、倫理学の実現という現実的有効性を生み出す必要があった。そのために、彼は弁証法的視点を持ち続けざるをえなかったのである。

シュライエルマッハーにおいては、心理学的考察は教育理論を展開するための基礎理論としての人間学を成立させるための手段に過ぎなかった。それゆえ、「シュライエルマッハーの心理学は、彼の主体性理論(Subjektivitätstheorie)に対する系統的に基礎となる意義をもっているにもかかわらず、従来二流文学においてばらばらに取り扱われてきたに過ぎない」³⁹⁾といわれるのであり、シュライエルマッハー自身当初主要な研究対象にはしていなかった。⁴⁰⁾

シュライエルマッハーは「心の学問

(Seelenlehre)」として心理学を捉え、「心 (Seele) は身体的有機的な心身の状態の統一体における人間の精神機能、ないしは意識機能の人間学的場 (der anthropologische Ort) である」⁴¹⁾と理解していた。それゆえ、教育理論の基礎になる人間学の展開には、そのような心理学的考察が不可欠であったのである。ただ現代の心理学のように、実験的方法や統計的方法ではなく、生活経験的な哲学的思索によって行われる心理学であったために、きわめて人間学的なものになったのである。しかも、シュライエルマッハーが学問的吟味として普遍性と現実的有效性の両立を前提として行っていた教育理論研究には、必然的に弁証法的考察が多用されることになったのである。

「シュライエルマッハーは教育学を教育的行為の術理論 (Kunstlehre des erzieherischen Handelns) として弁証法的にのみ基礎づけることができた。その術理論とは、倫理学から生じた『技術的秩序 (technische Disziplin)』として、学問としての教育実践への弁証法的関連においてのみ正当性を認めることのできるものであった」⁴²⁾とされているように、シュライエルマッハーの教育理論はあくまで倫理学から導かれた方法理論としての術理論であり、倫理的価値を現実社会において実現していく（つまり、倫理学の実践化）ことを第一目的にする理論であって、そのためにそこには必然的に弁証法が用いられざるをえないのである。

シュライエルマッハーはこのように教育理論の現実的有效性（倫理的価値の実現と定着のための具体的はたらきかけ）を最重要視していたために、「あらゆる時代と場所に当てはまる普遍妥当的教育学 (allgemeingültige Pädagogik) を打ち立てることは可能であろうか。この問いを、われわれは否定しなければならない」⁴³⁾とし、その理由を「教育理論は教育の思弁的原理を一定の与えられた事実基礎に適用したものに他ならないから」⁴⁴⁾としている。つまり、シュライエルマッハーにおいては、教育理論はあくまで倫理学のもつ価値と目的を実現するための方法理論であって、そのための具

体的術理論でなければならない。それゆえ、普遍妥当的教育学の必要性を認めていなかったと考えられる。

「教育学における弁証法的思考は究極的には教育的現実 (Erziehungswirklichkeit) の内部における両極的な連関 (polare Zusammenhänge) の把握と分析を目指す」⁴⁵⁾ものであって、そのような教育的現実の把握と分析は倫理的価値の実現のための手段に過ぎない。その手段としての教育理論が手段的意義をもつものに近づくためには、必然的に弁証法的考察が必要なのである。弁証法は具体的現実を踏まえて、そこから普遍的なものを導く思考方法である。

「弁証法によって基礎づけられ、倫理学に依存しながら(政治学に並列され)適応される学問としての教育学において、シュライエルマッハーにとっては現実と理想 (Real und Ideal)、すなわち、具体的・経験的実情 (Gegebenheit) と思弁的に得られた理念との基本的対立があらわれてくる」⁴⁶⁾。

シュライエルマッハーにおいては、教育を問題にすることは現実の人間存在と理念を常に総合的に、考察することを前提にしている。なぜなら、シュライエルマッハーにおいては、現実のあるがままの状態を分析するだけでは、教育を問題にすることはできず、理念的な理想を思弁的に取り扱うだけでも、教育を問題にできない。教育はその対象として、常に現実と理念を深く関連づけていなければならない、どちらかに偏ってしまうことはできないのである。しかも、現実と理念の深い関連づけは教育にかかわるすべての要素において行われなければならない。それが人間学的なものと目的論的なものと方法論的なものなのである。

教育理論は倫理学以上に人間存在そのものについての現実的分析を必要としている。それゆえ、人間学的なものにおける二律背反(普遍と特殊、全体性と個別性、思考と存在、自発性と受容性、自然性と理性等)、目的論的なものにおける二律背反(価値創造性と価値受容性、社会適合と個性伸長、現状維持と社会改革、遊びと訓練、現在と未来等)、方法論的なものにおけ

る二律背反(意図的教育と無意図的教育、助成作用と抑制作用等)のそれぞれにおいて問題を弁証法的に吟味していく学問がシュライエルマッハーにおける教育学なのである。教育学を構成する具体的教育現実における二律背反を弁証法的考察によって解消していく過程において、教育理論が展開されていくのである。

「人間という有機的統一体における二律背反から生じる対立はあくまで相対的なものであって、統合化することは可能である。しかしながら、個性や独自性をもつ個々の人間において生じてくる対立はさまざまな形であらわされてくるがゆえに、統合化の具体的な方法は多岐にわたるのは当然であるが、いずれの場合も問題の中に対立を見出し、それを統合化するという方法論は原則的にすべてにあてはまらねばならない」⁴⁷⁾のである。つまり、教育学はその対象である人間の本質と存在が二律背反的要素をもち、しかも、人間存在そのものが個性と独自性をもつがゆえに、多様な方法が必要になってくる。ここに教育学の普遍性が成り立ちにくい要素があらわれてくる。個性をもつ個別的人格の人間に対する教育は、人間としての普遍性よりも、個別性によって強く導かれ、その結果、現実的有效性を尊重する教育的はたらきかけにおいては、必然的に普遍性は失われていくように感じられるのである。

しかし、これは教育理論の普遍性が崩れているのではなく、普遍妥当性が崩れているのである。というのは、「普遍妥当性は普遍性をもつ理論が実践に結びつき、その実践そのものがあらゆる具体的な場合に適応可能な状態になる性質である」⁴⁸⁾から、個性をもつ人間を導くべき教育理論が普遍妥当性をもたないのは、当然である。現実的な教育を考える場合、具体的な人間の個別性は著しくあらわれてくるのと同様に、それに合わせた教育理論も個別的要素をもたなければならない。教育理論が個別的要素をもつのは、教育実践そのものが現実的有效性をもたねばならないからであり、このような意味において、被教育者の状況に応じたはたらきかけが必要になってくるという普遍性をあらゆる教育

理論はもっていなければならない。ただ教育理論は他の理論に比べてきわめて現実的有效性を重要視するために、教育理論の普遍性のうちに教育理論の普遍妥当性という教育実践の成果や効果まで含めた考え方が含まれるのである。

例えば、「人間の真の生命 (wahres Leben) に属し、そのなかで常に生き生きとした活動的な衝動のすべては、その有機体の最内部から生じてこなければならない。そして、宗教はこのような種類のものである」⁴⁹⁾がゆえに、宗教においては現実的有效性よりも人間としての普遍性(共通性)が重視されている。それゆえ、宗教理論の展開には、必ずしも弁証法的考察は行われる必要はない。宗教においては、現実的有效性はほとんど問題にされず、普遍性のみが問題にされる。あらゆる時代や地域を超えてすべての人間の有限性から生じる無限志向性に基づく宗教⁵⁰⁾は、人間のもつ宗教性のあらわれであるということができる。

しかしながら、宗教と異なって理性によって導かれるあらゆる学問においては、現実的有效性はある程度問題にされなければならない。とりわけ、実学としての教育学はその度合いがきわめて高いのである。しかも、シュライエルマッハーの場合、教育学を倫理学の求める価値を実現する術理論と考えているため、なおさら、現実的有效性に対する欲求は高いのである。そして、現実的有效性を高めていくために弁証法は不可欠の術理論になるのである。

また、「一般的な理論の現実的有效性は、その理論が現実において実践できること、さらに、実践することによってその現実の状況に適応できることを意味するだけであるのに対して、教育理論の現実的有效性は、単に現実において実践できたり、実践することによってその現実の状況に適応できるだけでなく、現実をよりよい方法に向けて改善し、導くことをも可能にするのである」⁵¹⁾がゆえに、教育理論においては、「現実をよりよい方向に向け改善する」という積極的要素が常に含まれてくる。この点において、あらゆる教育理論は普遍性をもっているということができる。

教育理論は現実的有効性を重要視することはすでに述べたが、同時に「よりよい」方向への現状改革という普遍性をもっている。シュライエルマッハーの弁証法理論がここにおいて、さらに重要な意義をもってくるのである。教育理論がもつ普遍性は、「よりよい」方向への改善という要素をもつことのうちにその特徴をあらわすのである。「よりよい」方向を目指していく過程において、現実の具体的方策を弁証法的に吟味していくことが、教育学研究において必然的に行われなければならない。

教育理論研究は、現実を踏まえて理想に近づけていく具体的な教育実践を導きうる理論でなければならない。しかしながら、人間存在とのかかわりのうちにある現実には、二律背反的要素は常に存在している。このような状況において展開される教育理論は必然的に弁証法的考察によって展開されざるをえないのである。弁証法的考察によって教育理論の現実的有効性が高まるとともに、教育実践が普遍的に目指す「よりよい」状態の実現を可能にできるのである。

「教育は両者（現状維持と現状改革）ができる限り調和するように、すなわち、若者が現状に入って有能に（tüchtig）活動できるように、しかしまた、そこにあらわれる改革（Verbesserung）に力いっぱい入っていけるように整えられるべきである」⁵²⁾とされているように、現実社会において若者は現実社会に適合できるように教育される必要があるが、それと同時に、現実社会にある問題点を改革する能力をも備えなければならない。教育はこのような二律背反を弁証法的に調和させる時、はじめて現実的有効性をもつ教育になってくるのである。つまり、教育理論が現実的有効性をもてるためには、常に弁証法的考察が行われていなければならない。しかも、そのような弁証法的考察は、まさに、シュライエルマッハーがいう現実を踏まえた調和的弁証法でなければならないのである。現実を踏まえた弁証法的考察こそが現実的有効性を導きうる教育理論を生み出すとともに、このようにしてあらわれた教育理論のもつ「よりよい」状態への志向性こそが教育理論がもつ普遍

性につながるのである。

5 おわりに

以上のように、実践化の必要性をもつ理論（倫理学も教育学も）は人間のもつ本質のゆえに弁証法的考察を必要とする。シュライエルマッハーが弁証法を研究していったのは、他のさまざまな現実的有効性をもたねばならない理論研究の過程においてであり、とりわけ、教育理論研究における弁証法の意義はきわめて重要である。それは教育理論こそ最も現実的に人間生活を導きうる理論であるからである。

本論稿においては、シュライエルマッハーにおける弁証法を考察する総合的研究の一環として、特に倫理学と教育学における弁証法の意義について考察した。弁証法そのものの意義については、シュライエルマッハーの弁証法の講義そのものを分析研究していかなければならないが⁵³⁾、本研究では倫理学と教育理論の展開における弁証法の必要性を具体的に明らかにし、シュライエルマッハーがこだわった学問における普遍性と現実的有効性の意義について多面的に考察した。

- 1) Birgitta Fuchs: Schleiermachers dialektische Grundlegung der Pädagogik. Klärende Theorie und besonnene Praxis. Bad Heilbrunn, Klinkhardt. 1998, S. 7.
- 2) 篠原助市著『欧洲教育思想史』玉川大学出版、1972年、525頁。
- 3) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 8.
- 4) Otto Braun: Schleiermacher Ethik (1812/13). Felix Meiner Verlag. 1990, S. 8.
- 5) C. Platz: Schleiermachers Pädagogische Schriften. Mit einer Darstellung seines Lebens. 3 Auflage. 1902, S. 8.
- 6) シュライエルマッハーは「最高の思考は存在と思考の一致したもの、すなわち、概念と事物の一致したものである」(Andreas Arndt: F. D. E. Schleiermacher Dialektik (1811) Felix Meiner Verlag. Hamburg. 1986, S. 18.)として、思考と存在、すなわち、理念と現実の間の調和的統合の必要性を思考において求めている。
- 7) Martin Redeker: Wilhelm Dilthey Gesamelte Schriften XIV. Band Erster Halbband Leben Schleiermachers Zweiter Band:

- Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. 1966, S. 150.
- 8) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 14.
 - 9) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 15.
 - 10) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 15.
 - 11) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 16.
 - 12) C. Platz: a. a. O., S. 13.
 - 13) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 16.
 - 14) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 17.
 - 15) Rudolf Odebrecht: Friedrich Schleiermachers Dialektik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1976, S. VIII.
 - 16) Rudolf Odebrecht: a. a. O., S. 9.
 - 17) Rudolf Odebrecht: a. a. O., S. 10.
 - 18) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 21.
 - 19) Otto Braun: a. a. O., S. 8.
 - 20) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 21.
 - 21) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 22.
 - 22) Andreas Arndt: F. D. E. Schleiermacher Dialektik(1811). Felix Meiner Verlag. Hamburg. 1986, S. XX.
 - 23) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 23.
 - 24) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 24.
 - 25) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 24 f.
 - 26) Otto Braun: a. a. O., S. XI.
 - 27) Otto Braun: Brouillon zur Ethik (1805/06). Felix Meiner Verlag. Hamburg. 1981, S. 9.
 - 28) Otto Braun: a. a. O., S. 11.
 - 29) 田井康雄著『シュライエルマッハー教育思想の研究』京都女子大学研究叢刊32, 1998年, iv頁。
 - 30) Otto Braun: a. a. O., S. 7.
 - 31) C. Platz: a. a. O., S. 18.
 - 32) C. Platz: a. a. O., S. 18.
 - 33) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 100.
 - 34) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 103.
 - 35) 篠原助市も「教育学に於いても、ヘルバルトが倫理学の外に心理学をも其の基礎科学としたのに反し、シュライエルマッハーは、教育の方法論までも、之を倫理学から演繹し、前者が教育を教師と生徒の対立関係となせるに反し、後者は歴史的社会的方面にも深甚の注意を払っている」(篠原助市著, 前掲書, 507頁)と説明している。
 - 36) 実際シュライエルマッハーは心理学講義を4回行っているが、それは1818年, 1822年, 1830年, 1833/1834年であり、彼の研究生活の後半になってからである。また、それは彼が教育学講義を行うことと並行して行われていることや、教育学講義のいたるところに心理学的記述があることから判断して、当初は、心理学の学問としての独立性を考えていなかったのではないかと推測される。
 - 37) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 105.
 - 38) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 109.
 - 39) Dorothee Schlenke: Geist und Gemeinschaft. Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit. Walter de Gruyter. Berlin-New York. 1999, S. 23.
 - 40) シュライエルマッハーの研究生活は宗教研究に始まり、そこから倫理学研究を進めていくのであるが、あくまで、「人間の持つ有限性のゆえの宗教」理論の解明に向けられていた。教育理論研究もその一貫する流れのなかで続けられるが、その過程において、人間の本質の分析研究の必要性が生まれてきた。そこに、シュライエルマッハーの心理学研究が始まったのである。
 - 41) Dorothee Schlenke: a. a. O., S. 24.
 - 42) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 168.
 - 43) C. Platz: a. a. O., S. 19.
 - 44) C. Platz: a. a. O., S. 19.
 - 45) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 170.
 - 46) Birgitta Fuchs: a. a. O., S. 173.
 - 47) 田井康雄著, 同上書, 320頁。
 - 48) 田井康雄著, 同上書, 418頁。
 - 49) Hans-Joachim Rothert: Schleiermacher Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Verlag von Felix Meiner. Hamburg. 1970, S. 77f.
 - 50) それゆえ、「宗教の本質は思考でも行為でもなく、直観と感情である」。(Hans-Joachim Rothert: a. a. O., S. 29.
 - 51) 田井康雄著, 同上書, 417頁。
 - 52) C. Platz: a. a. O., S. 32.
 - 53) これについては、「シュライエルマッハーにおける弁証法の意義について(III)」で取り上げることにする。