

ディルタイの教育学と哲学

—生の解釈学としての陶冶論—

瀬戸口 昌 也

はじめに

「あらゆる真の哲学の結実と目標は、最広義の教育学、すなわち人間の陶冶論 (Bildungslehre) である」(IX 7)⁽¹⁾。「近代の批判主義的立場に立つ哲学者の窮極的な言葉は、教育学である。なぜなら、すべての思索は行為のためにあるからである」(IX 204)。ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833-1911年) の教育学を語る場合にしばしば引用されるこれらの言葉は、彼の教育学に対する考えを端的に示した言葉として有名である。ディルタイの教育学と哲学との関係については、一般的には彼が『精神科学序説』(1883年)で提唱した「歴史的理性批判 (Kritik der historischen Vernunft)」との関連で捉えられている。すなわち教育学は、精神科学のひとつとして「哲学的な基礎」を得なければならない。この哲学的な基礎づけとは、具体的には精神科学の「認識論的基礎づけ」を意味する。しかしこのためには、カントの『純粹理性批判』に代表されるような人間の思考作用のみに基づく従来の認識論では不十分なのであり、人間の思考と感情と意志とを、歴史的に制約された人間の内面における一体の作用として捉える新しい認識論的立場(歴史的理性批判)が必要とされる (I 116)。ディルタイの教育学研究は、このような立場による精神科学の基礎づけの具体例と見なされる。

このような見解からすれば、ディルタイの教育学と哲学との関係は、歴史的理性批判に基づく教育学の基礎づけの問題となる。そこではディルタイがカントの認識論といかに対決し、それを克服しているのかが問われる。例えばグロートホフやヘルマンらは、教育学の普遍妥当性を基礎づけるものとされる「心的生の目的論 (Teleologie des Seelenlebens)」の再評価を行い、ディルタイの言う「教育の社会的機能」の現代的意義を問題にする⁽²⁾。また最近ではアイグラーが『教育過程と生きた言語』の中で、カントの超越論的哲学がディルタイの歴史的理性批判によっていかに修正されているのかを詳細に考察し、そこから彼独自の視点で言語に基づく「教育学の認識論的基礎づけ」を試みている⁽³⁾。

しかしながら彼らが問題としているのは、教育学の哲学的 (認識論的) 基礎づけの妥当性なのであり、このような観点からだけでは、ディルタイがなぜ哲学全体を「最広義の教育学 (陶冶論)」として捉えたのかについては、依然曖昧さが残る。このような曖昧さが生じる理由として、次の事実が指摘できよう。すなわちディルタイが体系的な教育学を展開したのは、彼の生涯の業績から見れば中期 (1900年頃まで) に限定されており、それに対して彼の生の哲学の構想全体が、とりわけその中心的役割を果たす「世界観学」の構想が明らかになったのは、ようやく後期になってからという事実である。このような時期的なずれを埋めるためには、教育学と哲学との構想がある程度重なっている中期の著作である『精神科学序説』を手がかりとせざるをえない。しかしながら、教育学を歴史的理性批判に基づく精神科学の基礎づけの例と見なすことだけが、はたしてディルタイが自分の教育学研究で意図していたことだったのだろうか。そうではなくて

むしろデルタイは、後期に至るまで教育学を生々の哲学の「必然的表現」と見なして、究極的には教育学と生の哲学とは「重なり合う」ものと考えていたのではないだろうか⁽⁴⁾。このことをデルトアイ後期の哲学の発展から、具体的に検証することが本研究の目的である。この考察によって、冒頭のデルトアイの言葉の真意が初めて明らかになるだろう。

I. デルトアイにおける陶冶と教育

デルトアイが教育学研究で意図していたものの中に、精神科学の哲学的基礎づけがあったことは先に述べた。このことはデルトアイ自身が、ヨーク伯宛の書簡で教育学の体系を「個々の精神科学の論じ方の例」⁽⁵⁾と位置づけていることから明らかである。ところでデルトアイが教育学の研究に取り組む以前から、彼の哲学に対する見解の中にドイツの伝統的な陶冶論があったことも事実である。例えばグロートホフとヘルマンは、デルトアイのパーゼル大学での就任講義「1770年から1800年までのドイツの文芸および哲学運動」(1867年)の中に、デルトアイが哲学について語る際にそこに陶冶の思想が見い出せることを指摘している⁽⁶⁾。またノールによれば、デルトアイの教育学研究はヘルダーやヘーゲルに見られるような「ドイツ的精神の陶冶の歴史」を目指したものであり、現在全集の中で教育史研究と教育学体系として公刊されている部分は、その一部にすぎないものとされる。そしてこの教育史研究は、デルトアイが後期(1900年以降)になってから取り組んだドイツの精神史研究へと継承されていく予定だったのである⁽⁷⁾。

このような事実から、デルトアイはその初期から哲学の実践的課題として、人間の陶冶を考えていたことがわかる。この傾向は中期にプレスラウやベルリンで教育学を講義するようになると、ヨーロッパの教育や教育学説の歴史研究として現実化し、この研究の中から彼の体系的な教育学の構想がつくられていったと言える⁽⁸⁾。

それではデルトアイは、陶冶と教育とをどのように捉えていたのだろうか。彼は陶冶について、次のように述べている。「心的生における諸経過と、それらの結びつきの完全性(Vollkommenheit)を確立しようと努めるあらゆる活動を陶冶活動(Bilden)と呼び、そのようにして達成された完全性を陶冶と呼ぶ」(VI70, Vgl. IX191)。デルトアイは人間個人の精神的活動を言い表すのに、「心的生」という言い方をするが、彼にとって陶冶とは心理学的に考察されるべきものなのであり、具体的にはそれは「心的生の目的論」として、心理学研究へと結実していくことになる(このことについては後述する)。ところで個人が自己の完全性を求めて発達していくことは、いつの時代においても考えられることであり、その意味では陶冶は人間の普遍的な活動であると言える。しかしこの活動は歴史的に見れば、常に一定の具体的な社会制度の中での大人の子どもに対する働きかけとして現れる。このような陶冶活動の中で「成長してくる者の心的生を、成人が形成する計画的な活動」(VI69, Vgl. IX90)を、デルトアイは限定して「教育」と呼ぶのである。具体的にはそれは「意図的な体系的手段によって、個人が自主的に決めたことを達成することができるような状態にまで、個人を発達させること」であり、「個人の心情(Gemüt)や意志や観念世界(Ideenwelt)を発達させること」(IX14)である。このような活動(教育)はまず社会の目的に規定され、さまざまな制度の下で行われる。しかし教育制度が歴史的にいかに変化しようとも、人間が自己の完全性を求めていく活動(陶冶)であることには変わりはない。歴史的・社会的諸条件に規定されない陶冶の目的や方法を探求していくことは、もはや教育学の領域を越えて、哲学の領域に進むことになる。こうしてデルトアイは、次のように述べるのである。「なるほど確かに最高の哲学的見地に立てば、人間の陶冶、完全性、発展、幸福はあらゆる制度の本来の目的である。[中略]この意味での教育学は、哲学が導くことのできる最高の実践的な目的で

ある。しかし社会の制度が、この目的を窮極的で最高のものとして実際に追求しない限りは、教育に関する説は、成長してくる世代の陶冶を目的とする成人の活動に限定しなければならないだろう」(VI70)。

陶冶が人間の心的生の完全性を指すものであるとすれば、このような活動は教育の領域だけに限られたものではない。なぜなら人間の精神的活動が生み出したすべてのものが、それが目指すべき完全性についての何らかの表現であると見なすことができるからである。こうしてディルタイの関心は教育学だけでなく、人間の精神的形成物であるさまざまな文化財を研究対象とする精神諸科学、あるいは陶冶の精神を歴史の中で具現していると思われる人物へと向けられる。ディルタイの生涯にわたるこれらの諸研究は、人間の陶冶論へと再びまとめられていかなければならず、このまとめる機能を果たすものが、ディルタイの言う哲学だったのである。ディルタイの娘婿であり、彼の思想の最善の理解者であるとされるゲオルグ・ミッシュは、ディルタイの精神科学研究について次のように述べている。「それは文芸学や精神史から心理学を経て社会学、とりわけ教育学にまで及んでいる。この教育学はディルタイにとって、かつてのプラトンにとってそうであったように、哲学の実践的な職務を満たすための道を意味していた。そしてわれわれの国家の内的な刷新が問題となっている今日、この教育学には全く特別な責任がある。これら広範に及ぶ流れを見ていくと、この流れは再び新たにそれがわき出てきた中心に集まってくる。この中心がすなわち哲学であり、あるいはより正確に言えば、ディルタイが哲学と、人間の歴史的社会的生についての経験科学との間につくりだした動的な関係なのである」⁽⁹⁾。このことから哲学と教育学との関係は、ミッシュの言う「動的な関係」として捉えられなければならないことがわかる。われわれは次にこのことについて、詳しく考察していこう。

II. 哲学と精神科学との統一

ミッシュはディルタイの哲学の意図を明らかにするために、近代までの西欧哲学史に一貫して見られるひとつのモチーフから出発する。そのモチーフとは、「ギリシャから生じた哲学と科学の理論的精神」と「宗教的ではあるが神秘的ではなく、とりわけキリスト教的な体験の立場」⁽¹⁰⁾との対決である。すなわちミッシュによれば、近代までの哲学は、アリストテレスの形而上学に代表されるような「存在者 (Seiendes)」についての「知識 (Wissen)」の理論的考察と、キリスト教の「信仰 (Glauben)」に代表されるような人間の倫理的・宗教的意識の基礎づけという二つの方向の緊張関係に置かれていた。この対決は言い換えれば、調和を維持する「ロゴス (Logos)」と、主観的で心意的なものとして、調和的な結合から放たれようとする「エートス (Ethos)」との対決として捉えられる。哲学内部におけるこの対決と、そこから生じる分裂を哲学史上決定的なものにしたのはカントである、とミッシュは言う。なぜならカントは周知のように人間の純粋理性の批判から出発して、認識の基礎づけと道徳の基礎づけを、『純粋理性批判』と『実践理性批判』という形で体系的に区別したからである。

当時の哲学におけるこのような二元論の分裂を、生産的に克服することがディルタイの哲学の出発点だったのである。そのためにディルタイが取った方法は、次のようなものである。ディルタイにとって世界とは、生が歴史の中で人間の心情と行為を通して、さまざまな形で形態化されてきたものに他ならない。したがってディルタイにとって世界の認識とは、カントとは違って「存在的なもの (Ontisches)」の認識に制約されるわけではなく、人間がつくりだした「歴史的なもの (Historisches)」についての認識となる。この歴史的なものを、実際に経験可能なものとして記述し、それを客観的に認識していく科学が精神科学である。ここに精神科学の認識論的基

礎づけの必要性が出てくるのである。この基礎づけにおいては、人間の認識と行為は別々に捉えられるのではなく、人間の心的生の作用全体として捉えられなければならない。ここにディルタイは、カントが克服することができなかった理論理性と実践理性、あるいはロゴスとエートスとの対立の克服の可能性を見出すのである⁽¹¹⁾。

こうしてディルタイの哲学は、カント哲学の二元論を克服することから精神科学の認識論的基礎づけの構想へと進む。この構想はさまざまな精神科学の基礎づけの試みの中で実際に検証され、そこでの成果は再び統一的観点から、人間の現実全体における認識と行為の基礎づけへとまとめられていくはずであった。このことがミッシュの言うディルタイの「哲学と、人間の歴史的・社会的生についての経験科学との間の動的関係」なのであり、また「哲学と科学との結合」なのである⁽¹²⁾。

ディルタイ自身は、このことを次のように述べている。「このようにして理解された哲学は、現実的なものの科学である。実証的な個別科学それぞれは、この現実性の部分的内容とかわりあう。法律学や倫理学や経済学の対象は、さまざまな観点から眺められた人間の同一の行為ではないのか。これらの個別科学それぞれは、人間の行為と社会の一部、つまり一定の側面や一定の関係とかかわりあっている。そしてここに実証的諸科学に関連して、現実性の哲学の改革の意義が生じる。哲学が抽象的な諸事実の関係を、現実性全体の中で互いに発展させることにより、これらの諸科学は抽象化から解放されて、その発展の基礎を哲学の内に得る」(Ⅷ172)。ディルタイの言う哲学とは、結局人間の認識と行為を、カントの超越論的哲学とは違って、精神科学の対象となる経験可能な人間の現実に即して普遍妥当的に基礎づけていく試みであると言える⁽¹³⁾。

このような特徴を持つ哲学が、人間の心的生の完全性を目指す陶冶において中心的役割を果たすことは間違いない。ところで陶冶は現実的には、一定の社会における教育制度に最も良く代表される。ここにおいて、哲学は教育学へと接近していく。一方教育学はその哲学的基礎づけによって、歴史的社会的に制約された教育現実の中での行為規則や規範を明らかにする。この意味では教育学は、哲学の実践的課題となる。逆に哲学は教育学で明らかになった人間の行為規則や規範を、他の精神科学での成果とともに人間の現実生活全体の中で、あるいは人間の一般的歴史の中で普遍妥当的に通用するものへと高めていかなければならないのである。哲学と教育学とは、こうして結びつけられる。

このような観点からディルタイの教育学体系を見た場合、われわれはそこに二つの意図を見出すことができる。ひとつは、教育学の哲学的基礎づけである。そしてこの意図の背後に第二の意図として、より大きな構想である教育学の哲学への統一があることに気づく。ディルタイ教育学に関する従来の研究では、これまで第一の意図を中心にその妥当性が議論されてきた。しかし彼の教育学の哲学的基礎づけの妥当性を問題とするならば、むしろ第二の意図が彼の哲学の発展の中で、どれだけ達成されているのかが問題とされなければならない。以下このような観点から、まずディルタイが行った教育学の哲学的基礎づけを考察していくことにしよう。

Ⅲ. 教育学と哲学の心理学的基礎づけ

ディルタイは教育学の哲学的基礎づけを、次のような「記述的分析的心理学」に求めている。すなわち、個人の心的生における思考と感情と意志による行為の内的な諸関係を、「内観 (Introspektion)」によって記述分析することにより、人間の心的生の経過の中で「同形的に現れる構成要素と諸連関」(Ⅴ152) が得られる。これをディルタイは、「心的生の構造」と呼ぶ。彼によればこの構造は人間の衝動を満足させ、自己の生の価値を高め、幸福を追求していくために機能し

ている。この意味で心的生の構造は、それ自身の内で「合目的性 (Zweckmäßigkeit)」を持っている。そして個人の心的生は、この目的を完全に実現するために「分節化 (Artikulation)」し、「発展 (Entwicklung)」していくものとされる。心的生の構造に見られるこのような特徴を、デイルタイは「心的生の目的論」と呼び、教育学の普遍妥当性のための条件とするのである。「心的生や、それに基礎づけられた文化体系、とりわけ教育についての普遍妥当的な規則や規範の最も一般的な条件は、心的生の目的論的性格にある。したがって教育学の基本命題の主張は、心的生は内的な合目的性とそれ自体の完全性を持つということである」(IX185)。このような目的論的構造を持つ心的生を、その完全性へと発展させていくことが教育と陶冶の課題となる。こうしてデイルタイは、心的生の構造の詳細な記述分析へと進み、この研究は『記述的分析の心理学論考』(1894年)に結実することになる。そしてこの著作の中でデイルタイは、心理学は精神科学の基礎学となるだけでなく、認識論の基礎となることも主張している。「しかしながら心理学の認識論に対する関係は、ある他の科学が認識論に対する関係とは異なっており、カントによって前提された数学や数学的な自然科学や論理学が認識論に対して持つ関係とも異なっている。心的連関は認識過程の基礎をつくるのであり、それゆえ認識過程はこの心的連関においてのみ研究され、心的連関の能力にしたがって規定されるのである」(V151)。デイルタイのこの言葉は、認識論は心理学によって基礎づけられることを意味している。こうして心理学は、精神科学の個別の基礎づけだけでなく、哲学一般の基礎づけにも適用されるのである。

われわれはデイルタイのこの試みを、彼が1896年から97年にかけてユーベルヴェークの『哲学史要綱』のために残した草稿の中に見い出すことができる。デイルタイはこの草稿の中で、自分の哲学体系の概説とその基礎づけを試みている。この基礎づけのために彼は、人間の認識過程が心的生の構造連関からどのようにして生じてくるのかを、発生的に考察する方法を取っている⁽¹⁴⁾。しかしデイルタイのこの試みは、結局草稿の中で試行錯誤に終わっている。

以上のことから分かることは、デイルタイは精神科学の哲学的基礎づけのために心的生の構造の記述分析へと進み、この心的生の構造から人間の認識を基礎づけようと考えていたということである。心理学はデイルタイにとって、精神科学と哲学を結びつけるものであり、両者を統一するための基礎学として捉えられていたと言える。しかしやがてデイルタイは、心的生の構造を内観によって記述分析するだけでは困難を感じるようになる。このことは例えば、『記述的分析の心理学論考』に続く『個性研究のための諸論 (比較心理学について)』(1895/96年)の中で、人間の個性の類型を把握するために解釈学的方法を導入していることから明らかである (V262)。そしてここで導入された解釈学を、デイルタイはやがて単なる文献学の方法ではなく、歴史と人間を理解していくための精神科学の方法として、さらには精神科学を哲学へと統一させていくための方法として位置づけるのである。「解釈の主要課題は、ロマン主義的恣意や懐疑主義的主観性が絶えず歴史の領域に侵入するのに対して、解釈の普遍妥当性を理論的に基礎づけるべきである。歴史のすべての確実性は、この解釈に基づいている。精神科学の認識論と論理学と方法論の連関の中に、この解釈の理論が取り入れられると、それは哲学と歴史的諸科学を結びつける重要な項となり、精神科学の基礎づけの主要部分となる」(V331)。

IV. 哲学の解釈学的基礎づけの試み

それでは解釈学の導入により、精神科学の哲学的基礎づけと精神科学の哲学への統一という問題に対するデイルタイの取り組みはどのように変化しただろうか。両者の問題はデイルタイ後期の著作においてたがいに連関して考察されているが、まずデイルタイの哲学がどのように展開し

たかについて見てみよう。

『哲学の本質』(1907年)において、デイルタイは中期に未完の草稿として終わっていた哲学の本質と機能、その体系的基礎づけの考察に再度取りかかる。彼は哲学の本質を規定するために、さまざまな哲学者が行ってきた哲学の概念規定のどれかひとつから出発するのではなく、「哲学の歴史的事態そのもの」から出発する(V340)。つまり哲学の概念がどのような事態の中で使われてきたのかを、歴史的に考察することによって、その本質を規定していこうとするのである。このような考察の特徴について、デイルタイは次のように述べている。「概念形成は、ひとつの循環に陥るように思われる。芸術や宗教性や法律の概念と全く同じように、哲学の概念は哲学を形成している諸々の事態から、その概念を構成している徴表(Merkmal)の諸関係が導出されることによってのみ見出し出される。この場合どのような心的な事態が哲学として特徴づけられるのかについての決定は、すでに前提されていることになる。しかしこの決定ができたのは、事態に即して哲学の特徴を確定するのに十分な徴表を、思考がすでに所有していた場合に限られるのである。こうして哲学の概念形成を事実から始める場合、哲学とは何であるかをすでに知っておかなければならないように思われる」(V343)。すなわちわれわれは哲学について、何らかの漠然とした理解をあらかじめ持っているものであり、この理解を歴史的事実に即して明確にしていくことが哲学の概念形成であるとしている。そしてこのような概念形成の方法は、精神科学の対象領域である芸術や宗教、法律などでも同様である。

デイルタイは哲学のこのような考察によって、哲学の諸々の立場に見解の違いがあっても、ある共通した精神的傾向があることを見出す。それは生と世界全体の謎を、普遍妥当的な仕方では解こうとする態度である。このような態度は哲学のさまざまな立場であっても——例えば形而上学的立場であれ、実証主義的立場であれ——変わらないのであり、ただ歴史的社会的なさまざまな条件の違いが、それぞれの立場に独自の目的と方法を選ばせるのである。哲学の本質はまさにこのような態度として、それぞれの立場の中に現れている。逆に言えば哲学の本質というものは、あらかじめ定まっているものではなく、それぞれの立場の歴史的解釈を通して、その全体が初めて明らかになってくるのである。「この歴史的連関の中では、個々の哲学的立場それぞれの業績は、与えられた諸条件の下でのある可能性の現実化である。それぞれの立場は哲学のひとつの本質的特徴を表現していると同時に、立場を限定することによってそれを条件づけている目的論的連関を示している。つまりこの立場はひとつの全体の部分としてあり、この全体においてのみ真理の全体がある」(V365)。したがってある特定の立場に立つ哲学は、デイルタイの言うように歴史的社会的諸条件に制約されたひとつの「目的論的連関」をなしている。言い換えれば哲学は、社会の構造に関係しており、社会の目的論的連関の内部で機能している。ところでこの社会の目的論的構造は、個人の心的生の目的論的構造に基づいている。こうしてデイルタイは、次のように言う。「哲学の諸機能は、哲学を行う主観の目的論的構造と、社会の目的論的構造に結びついている。それは個人が自分自身へと向かうと同時に、外部へと作用する諸々の営みである」(V413)。

それでは哲学は、具体的にはどのような機能として現れるのだろうか。デイルタイによれば、個人が自己の特定の生活経験から、人間世界一般の「意義(Bedeutung)」や「価値」や「目的」を問い、それらを理論的に秩序づけ、普遍化していこうと考える場合、すでに哲学的思考が始まっているとされる。このような思考が「世界の意味と意義とを語ろうとする現実の解釈」(V379)となり、一般的に表現されたものが「世界観(Weltanschauung)」である。デイルタイによれば世界観の構造は、心的生の構造に対応している。すなわち思考作用による対象の把握から「世界像(Weltbild)」が生じる。この世界像から感情に基づいて「生の評価(Lebenswürdigung)」が行

われ、この評価から生の「理想 (Ideal)」が生じて、人間の意志による行為を定めることになる。この生の理想が生じることにより、世界観は初めてその実践的な力を得るとされる。「今や世界観は、形成し、形態化し、変革するものとなる。そしてまたこの世界観の最上層 [生の理想] もまた、さまざまな段階を通して発展する。われわれの実践的な態度の最高の秩序において、つまりは包括的な生活設計、最高善、行為の最高規範、個人生活と社会の形態化の理想において、ある表象の現実化に向けられた継続的な目的設定や、目的と手段との関係や、目的の選択や手段の選別や、そして結局は目的設定の連関が、志向や努力や傾向から発展するのである」(VIII84)。このように世界観は、人間の実際的な現実生活全体における認識と行為を導いているものである。世界観は人間を生を理想へと導くための目的を設定し、それを達成しようとする。このような世界観が社会の目的連関の中で作用すれば、人間にとって理想的な社会生活を維持し、そのための制度を制定して、文化を発展させるように機能するのである。したがって世界観は、人間の歴史の至る所でさまざまな形で現れ、人間の歴史的世界を形成する。そして歴史的世界の中で生じてきたさまざまな世界観を明らかにして、世界の意義や価値や目的の連関を把握し、人間の行為を普遍妥当的なものへと高めていくことが、哲学の課題となるのである。

このためにデイルタイの哲学は、二つの道を進んだと考えられる。ひとつは、歴史の中で社会の実際的な目的論的構造に制約されることからできるだけ免れようとし、その意味で普遍妥当的な性格を持った特定の世界観の類型を考察することである。デイルタイがそのために考察の対象としたのは、宗教と文芸と歴史的な形而上学の世界観である。この考察は最終的には、彼の『世界観の諸類型』(1911年)へと結実している。そしてもう一つの道は、『精神科学における歴史的世界の構成』(1910年、以下『構成』と略述)とその続編の草案の中で試みられている。それは歴史的世界の意義や価値や目的の連関の全体を、「普遍史 (Universalgeschichte) 的連関」の構造として明らかにしていく道である。そして精神科学は、この普遍史的連関の構造を把握するという点で哲学に貢献するのである。次にこのことを、くわしく考察してみよう。

V. 生の範疇 (Lebenskategorie)

世界観の把握にせよ、普遍史的連関の把握にせよ、共通して問題となるのは、生から世界の意義や価値や目的がいかにして生じ、どのようにしてひとつの構造連関として、人間の行為を方向づけていくかということである。デイルタイはこの問題を、『構成』の続編の草案の中で「生の範疇」の問題として考察している。彼は生の連関を把握するために必要な一般的諸概念を「生の実在的範疇 (reale Kategorie)」と呼び、このような範疇に属するものとして、例えば「意義、価値、目的、部分と全体、構造、発展」などを挙げている。これらの範疇は体験の記述を通して一般的概念として導出されてくるものであるため、カントの認識論で言う範疇とは違って、その数や種類や相互関係を明確に規定することは困難とされる。これらの範疇は個人の心的生の連関の把握だけでなく、個人を取りまく世界や歴史の連関の把握にも適用可能である。なぜなら心的生の構造は、それ自体統一されたものであると同時に、「歴史的社会的世界の構成要素」でもあり、両者は密接にかかわっているからである。この関係について、デイルタイは次のように言う。「心的生の統一、歴史、諸々の文化体系や組織において、あらゆるものは継続的変化の中で把握される。そしてこれらの変化は、作用するものによって引き起こされたものである。さてこの関係はその構造によって、ひとりの個人の中で起こるかもしれないし、あるいは結合された諸事実の中で起こるかもしれない。この場合、ひとつの作用連関 (Wirkungszusammenhang) が内在的目的論の性格を持ちうることに、変わりはない。なぜならこの目的論は、作用のひとつの形式にす

ぎないからである」(Ⅶ257)。ここではディルタイ中期の心的生の目的論が、「作用連関の形式」として捉えられている⁽¹⁵⁾。彼の言う作用連関とは、心的生の構造だけでなく、それがかわる社会組織や文化体系、そして歴史すべてにおいて働いている作用の形式を把握するための範疇である。しかもこの形式は、それぞれがそれ自体で目的を内在する構造として把握されるとともに、相互に作用しあいながらさらにより大きな目的論的構造を形成しているとされる。つまり心的生の構造は、それ自体で統一的構造を持って作用しているとともに、それを取りまく社会組織や文化体系、そして人間の歴史一般(普遍史)の構造の一部としても作用している。このような作用連関の構造を把握していくことが、精神科学の課題となるのである。「全体としての歴史的世界、作用連関としてのこの全体、価値を賦与し目的を設定するものとしての、つまりは創造的なものとしてのこの作用連関、そしてこの全体をそれ自体から理解すること、結局は価値や目的を時代や時期、そして普遍史の中で中心化していくこと - これらの観点の下で、精神諸科学の求められるべき連関が考えられなければならない。こうして生の直接的な関係、すなわちその価値や目的が歴史の対象に対して持つ関係は、普遍妥当的に方向づけられた科学において、次第に次のような内在的な諸関係の経験に取って代わられるようになる。すなわち歴史的世界の作用連関の中で、作用を与えている力や価値、目的、意義や意味(Sinn)の中で成立している関係である。この客観的な歴史を土台として、人類の共通の目標に向かうわれわれの生活の未来と秩序を予測することが可能となるのか、あるいはどの程度可能なのか、という問題が初めて生じるであろう」(Ⅶ155)。ディルタイがここで言う「普遍妥当的に方向づけられた科学」とは、彼が精神科学の哲学的基礎づけの背後で意図していた哲学に他ならない。精神科学はそれぞれの領域において、その対象に即して作用連関の構造を明らかにする。こうして明らかになった「構造法則」に、精神科学の「客観性(Objektivität)」は基づいている⁽¹⁶⁾。そして哲学はそこで明らかになったそれぞれの作用連関の構造を、さらにより大きな作用連関へと統一していく。こうして精神科学の哲学的基礎づけの問題は、作用連関の概念によって、精神科学の哲学への統一の問題と結びつくことになる。

それではこの作用連関は、どのようにして把握されるのだろうか。先にディルタイは作用連関を把握するための生の範疇として、「力、価値、目的、意義、意味」を挙げていた。これらの範疇の中で、ディルタイはまず意義を優先する。われわれは自己の人生の意味を理解しようとする場合、諸々の体験を想起して、これらが現在の自分の人生全体の中でどのような意義を持っているのかを考える。そこから価値あることを見つけ出し、未来へ向けて目的を定めていく。このことは個人の生だけでなく、歴史的な個々の出来事の意義を考える場合でも同じである。このように意義は、価値や目的に優先する範疇である。しかも価値や目的だけでは、生全体の連関を捉えることはできない。なぜならこれらは、生の中でさまざまな可能性として現れ、ただ部分的な取捨選択や従属関係に置かれているにすぎないからである。それに対して意義は、価値や目的をひとつの連関全体へと組み入れる。と言うのは意義は、生の連関の「部分の全体への関係」そのものを捉える「包括的範疇」だからである。「生の諸経過の意義を生全体の理解と意味へと関係づけることによってのみ、生に含まれている連関は適切に叙述される。意義の領域においてのみ、範疇それ自体の単なる並存や従属は克服される。こうして価値と目的の範疇によって扱われるものは、生の理解の個々の側面として、この理解の全体の連関へと取り入れられる」(Ⅶ236)。

Ⅵ. 意義と力との関係

意義が価値と目的に優先するとすれば、それでは意義と力との関係はどうだろうか。力の概念

について、ディルタイは次のように述べている。「精神科学において力の概念は、体験可能なことに対する範疇の表現である。それはわれわれが未来へ目を向けたとき生じるのであって、多様な仕方では起こる。近づいてくる幸福を夢みたり、いろいろな可能性を空想したり、疑いや恐れの中で生じるのである。さてわれわれは今や、われわれの存在をとりとめのないものにしてこの拡散を、一点に収斂化していく。すなわちそのような諸々の可能性のどれかひとつを、現実化することを決意する。このとき生じる目的表象は、現実の中には無かったが、今や現実へと生じるべき新しいものを含んでいる。[中略] 生の連関がこのことを遂行する限り、この連関を力と呼ぶ」(VII202f.)。このようにディルタイは力の範疇について、それは生の連関を特定の目的へと統一させ、それを実現していくような体験を把握するための範疇として捉えている。ここでは力は一見して、人間個人が持つ決定能力のように捉えられているように見える。しかしここで注意しなければならないのは、ディルタイが力で表現しようとしたことは、ボルノウがはっきりと指摘しているように⁽¹⁷⁾、このような人間の決定能力ではないということである。ここで述べられているのは、人間が生との連関を力として把握する場合の体験の具体例にすぎない。ディルタイが力と言う場合、生そのものの「流れ」を指しているのである。例えば彼は精神科学と生との関係を、比喩的に次のように表現している。「精神科学は力強い流れの上にかかるひとつの橋のようなものであり、またわれわれには究めがたい大海に浮かぶ一そうの船のようなものである…。生とはこの流れであり、大海であり、究めがたい何かである」⁽¹⁸⁾。このようにディルタイにとつて生とは本来、われわれに力強く作用し、しかも究め難い流れとして捉えられているのである。この場合の力と言うのは、人間の意図的な決定能力ではなくて、人間の現実や歴史となって現れ、それを前進させていく生の本質である。

生の連関における意義と力との関係について、ディルタイ自身はこれ以上明らかにしなかったが、ミッシュは両者の関係を発展的に考察している。彼はディルタイが『構成』の中で行った歴史的作用連関の具体的分析(国家や時代や宗教改革や革命など)において、「際限のない作用の流れと、意義からの中心化との間にある動的な関係」が見られることを指摘し、それをディルタイの言葉に即して次のように叙述している。「膨大な世界の出来事的作用連関は、全体的力の形成として解明される。この全体的力において諸々の緊張や、必ずしも満たされない諸要求や、あらゆる種類のあこがれが、前方へと突き進める創造的なエネルギーとともに作用している。このエネルギーはその内に理想を含み、熱狂という形をとる。しかしながら生に基礎づけられている歴史の意義は、例えばただ文化財へと向かって現れるだけではなく、権力への意志の中にも現れる」⁽¹⁹⁾。あるいは簡潔に、次のように述べている。「ある時代の中で生じてくるさまざまな作用連関の統一は、動的に定められる。すなわちそれはある基本的思想によって表現されるであろうような統一ではなく、むしろ生の諸傾向間でのひとつの連関であり、この連関は経過の中で形成される」⁽²⁰⁾。ミッシュによれば、歴史は生の際限なく流れる作用(「全体的力」)であり、個々の歴史的事実や出来事はこの流れの中で確定される。つまりこれらは意義によってひとつの中心へと集まり、例えば歴史的文化財や権力への意志として現れる。しかしこのようにして形成された作用連関の統一は、それ自体で完結するものではなく、再び生の経過の中へと戻されていくのである。ミッシュはこのような生の流れの変化を、次のように表現している。「ただし前方へ押し進める方向は、力から見れば個別的に確定していくことの中で現れたが、目的から見れば、知覚や行為の場合のように一点へと収斂化していくように生じるのではなく、内側へと曲げ戻されて(zurückgebogen) 現れる。つまり目的の場合、この方向は精神的に産出されたものの意味連関(Bedeutungszusammenhang) から定められるのであり、この意味連関はある窮極的な項によって形成されるのではなく、ひとつの中心点へと集まるのである。そしてまたこの曲げ戻しは、現実

性や価値の範疇が生じる現在においてだけでなく、つまり時代の中で起こるものだけでなく、心的活動それ自体の曲げ戻しが把握されるようになるのである⁽²¹⁾。このようにミッシュは生の出来事の作用の経過を、前方へ引っ張られながら、内側へ曲げ戻されるというように動的に捉えている。この曲げ戻しは意義によるが、曲げ戻される中心は歴史的現実にも置かれるし、あるいは心的活動にも置かれる。つまり歴史的には例えばある時代や出来事、あるいは作品の持つ意味連関として理解され、心的には生の連関の最小の統一である体験の意義や、この体験に基づいて生の連関から分節化される「主観 (Subjekt)」として理解されるのである⁽²²⁾。意義はこのように、進展する歴史を構造的に見る観点を与え、際限なく流れる生に形態を与える。つまり「意義は歴史と体系を媒介し、生と形態を媒介する」⁽²³⁾。しかし意義によって獲得された生の統一は、ふたたび前進する生の力強い流れの中で乗り越えられ、そこに戻され、新たな統一を形成していく。生の経過はこのように、同時的な「展開 (Explication) と創造 (Schaffen)」として特徴づけられるのである。

VII. 教育学と哲学との統一

以上の考察から明らかになることは、意義によって歴史的な世界は作用連関として把握され、この作用連関によって精神科学は哲学へと統一されるということである。そしてミッシュが明らかにしたように、この作用連関の把握は力と意義との対立として、動的に捉えられる。このことは哲学が普遍史的連関の把握へと進む場合、その構造の把握は決して完結しないことを意味している。なぜなら意義は進展して行く生を新たに形態化し、そこに新たな目的連関を生み出すからである。同様のことが、世界観の把握についても言える。世界観は世界の意義の解釈であり、人間と歴史的な世界との関係を把握するための類型である。したがって世界観の構造も、目的論的構造を持つ作用連関の形式として捉えられる。歴史的な生の作用連関の中でさまざまな世界観が生じ、対立と発展の中で淘汰され、また新たな世界観が生じてくるのである。このように世界観は進展する生の中で常に相対的なものとして現れ、哲学はこれらの世界観の構造を明らかにするとともに、その普遍妥当性を問い続けていくのである。

このようにディルタイの哲学は、生と世界の謎を解くために、歴史的な世界の意義を不断に解釈していくことで普遍史的連関や世界観の構造を把握して、その普遍妥当性を常に検討していくものである。哲学がこのようなことを行うのは、結局哲学が人間の行為の理想に方向づけられているからである。「哲学的な精神は、あらゆる妥当性に対してその法的根拠を問い、あらゆる規定や知識に対してその普遍妥当的な連関を探し求める。この連関において主要な点は常に、現実的なものの認識が行為の理想へと関係づけられるということである。なぜならまさにこの関係、すなわち現実と価値と理想との関係それ自体が、生の謎の中に含まれているからである」(VIII 209f.)。こうしてディルタイの哲学は最終的には、生の解釈学による人間の認識と行為の普遍妥当的基礎づけとなる。言い換えればそれは人間の心的な生の完全性の追求であり、人間の陶冶論となる。そしてこの陶冶論をディルタイは、「最広義の教育学」と呼んだのである。哲学と教育学との関係についての冒頭のディルタイの言葉は、このような意味として理解されなければならない。ディルタイの関心は彼の哲学の構想が進展するにつれて、精神科学の個別の心理学的基礎づけから、哲学全体の解釈学的基礎づけへと向かっていったのであり、このような移行の中で彼の中期的教育学は、特定の教育現実における陶冶論から、普遍妥当的な陶冶論としての哲学へと発展的に継承され、統一されていったのである。

註

- (1) Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, S. 7. 以下、デイルタイ全集からの引用は、本文中に巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示すことにする。なお全集の中で邦訳が存在するものについては、以下のものを参考にした。三枝博音・江塚幸夫訳『記述的分析の心理学』（東京モナス社、1932年）；山本英一・上田武訳『精神科学序説 上・下巻』（以文社、1979年）；尾形良助訳『精神科学における歴史的世界の構成』（以文社、1981年）；日本デイルタイ協会訳『デイルタイ教育学論集』（以文社、1987年）；久野明監訳『世界観学』（以文社、1989年）；戸田三郎訳『哲学の本質』（岩波書店、1991年）。
- (2) Groothoff, *Über Diltheys Entwurf einer "wissenschaftlichen Pädagogik"*, in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* (Neue Folge der Ergänzungsheft, Heft 4, : Pädagogik als Wissenschaft), Bochum 1966; Groothoff/Herrmann (Hrsg.), *Dilthey, Schriften zur Pädagogik*, Paderborn 1971; Herrmann, *Die Pädagogik Wilhelm Diltheys*, Göttingen 1971.
- (3) Aigler, *Erziehungprozeß und lebendige Sprache*, Weinheim 1997.
- (4) 全集 IX 巻のボルノウの序文 1 頁参照。また次の論文も参照；岡本英明「デイルタイと教育学の問題」（九州大学教育学部紀要・教育学部門、第33集）、1988年、1-13頁。
- (5) *Briefwechsel zwischen Wilhelm Diltheys und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Hildesheim/Zülich/Newyork 1995, S. 48.
- (6) Groothoff/Herrmann (Hrsg.), a. a. O., S. 351.
- (7) 『デイルタイ教育学論集』17頁、全集 IX 巻ボルノウ序文 3 頁以下参照。
- (8) デイルタイの教育学体系の研究が、常に彼の教育史研究と一体となって発展してきたことは、デイルタイ自身の書簡（前掲書41頁）からも明らかである。
- (9) Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main 1932, S. 13.
- (10) Misch, a. a. O., S. 136.
- (11) ミッシュはカント自身による哲学の区分である「学校概念 (Schulbegriff)」と「世界概念 (Weltbegriff)」に着目して、認識論はカントにとって哲学の目的ではなかったのではないかという見解を示している。なるほど確かに学校概念においては、哲学は人間の認識の完成を目的とするが、しかし世界概念においては哲学は「人間の理性の本質的目的へと向かう認識すべての関係についての科学」(Misch, a. a. O., S. 139.) となる。この意味では、カントの哲学は認識論だけではなく、哲学のもう一方の側面である人間の行為を導く倫理的側面をも含み、これらの統合が目指されることになる。しかし、カント自身の哲学がもともと理性の対立的構成（理論理性と実践理性）から出発しているがために、世界概念としての哲学についてカントは、知識と信仰との対立を解消することなく消極的な決定しか下すことができなかつたとミッシュは言う。（それは例えばカントの『実践理性批判』の有名な命題——「信仰に余地を求めるために、知識を除去しなければならなかつた」——に示されている。）このようにカントが消極的にしかできなかったことを、デイルタイはまさに積極的に試みたのである。
- (12) 全集 V 巻のミッシュの序文 X III, X IX, X X II 頁参照。
- (13) このような基礎づけは、従来の認識論に制限されるものではない。したがってデイルタイは哲学と精神科学の基礎づけについて、認識論の代わりに「自己省察 (Selbstbesinnung)」という語を用いている。「哲学の基礎づけは、認識論的なものだけではない。むしろ哲学において重要なのは、精神がその自律性へと高まることである。このことが成し遂げられるのは、普遍妥当な認識によってではあるが、また普遍妥当な価値規定と目的行為の規則にもよっている。認識論と論理学、また現実的なものの把握の方法論として、そしてまた価値規定と目的にそつた行為規定の同一の理論の総体として、これらさまざまな領域を包括する基礎づけは、自己省察として特徴づけられる」(VII 179)。

- (14) VIII76-189. またデイルタイの書簡 (前掲書、219-221頁) および次の書物も参照; オルテガ・イ・ガセット、佐々木孝訳『ヴィルヘルム・デイルタイと生の理念』、未来社、1984年、86頁以下。この方法はすでに、彼が精神科学の基礎づけのために行った「認識論的論理学」(1892年の『経験と思考』V74-89、および1892/93年の『生と認識』X VIII333-388を参照)の構想に見い出すことができる。しかしこの構想自体が、未完のまま中断されている。
- (15) デイルタイは中期の心的生の目的論における「合目的性」という表現は完全なものではなく、「概念上の省略」にすぎないとしている (V213)。また別の箇所では、心的生の目的論は心情の陶冶を考える場合において「不完全な目的論」として特徴づけられるとしている (IX222)。心的生の合目的性に関するこうした不十分さと不完全さは、作用連関全体の内在的目的論の構造から補われるべきものと思われる。Vgl. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Stuttgart1967, S.159f.
- (16) 「科学的認識の客観性についての認識は、すでに精神科学の偉大な創造期に働いていた。[中略] この科学における矛盾を解消するための原理を、私は歴史的世界をひとつの作用連関として理解することの中に見い出す」(VII138, Vgl. VII191・261.)。
- (17) ボルノウ、麻生建訳『デイルタイ』、未来社、1977年、261頁以下参照。
- (18) Misch, *Vom Lebns- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, S.140.
- (19) Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Stuttgart1967, S.166.
- (20) Misch, a.a.O., S.166.
- (21) Misch, a.a.O., S.164.
- (22) 主観の概念については拙論「デイルタイの精神科学における『主体 (Subjekt)』の概念について」(『別府大学紀要』第38号、1997年、85-94頁) 参照。
- (23) Misch, a.a.O., S.165.