

シュライエルマッハーにおける国家と宗教

デイルタイ研究の視点から

楠木政彦

1 はじめに

まず、言い訳がましいのですが、私がシュライエルマッハー (Friedrich E. D. Schleiermacher, 1768-1834) を専門的に研究している者ではないということを、お断りしなければなりません。

私の研究テーマはデイルタイなのですが、浩瀚なデイルタイ著作集のなかでも、もつとも多くの紙数がシュライエルマッハーに当てられています。ところが、デイルタイ研究においてシュライエルマッハーの影響如何につ

いては十分になされていないのです。例えば、デイルタイ研究者として著名な H・U・レッシングは、デイルタイの生涯を通じたシュライエルマッハーへの関心を明らかにすることが必要とされていることであり、「デイルタイ・シュライエルマッハーの複雑な関係を分析すればデイルタイ哲学に対する疑いもなく重要な認識が獲得されるだろう」と述べております。つまり、現在のデイルタイ研究においてシュライエルマッハーはまだ十分に取り組まれたことのないテーマであるわけです。今回、「国家と宗教」という研究会のテーマにあわせて、レッ

シングのいう課題に取り組む一步としたいというのが、このような発表をすることになった経緯であります。

ところで、ディルタイの残したシュライエルマッハー論は、『シュライエルマッハーの生涯第一巻』（一八七〇）が示すように、彼の他の哲学的・精神科学的議論と議論が容易に噛み合うわけではありません。また、彼が第二巻のために書き残した膨大な草稿も、今は全集第十四巻にまとめられています。私としてはまだ手つかずの状況です。ただ私がシュライエルマッハーを読む前に仮説として提示しておきたい命題は、「精神科学（Geisteswissenschaft）」という表現が確定する以前にディルタイがしばしば用いた「道徳的政治的科学（moralisch-politische Wissenschaft）」あるいは「人間・社会・国家の学（Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte）」という学問の手がかりを、ディルタイはシュライエルマッハーのなかから手に入れていたのではないか、少なくとも何らかの方法的示唆を得ていたのではないかということです。このような仮説を前提にしてシュライエルマッハーに取り組むことによって、シュ

ライエルマッハーのみならず、そのディルタイへの影響関係が、またディルタイの精神科学論の歴史的起源の一端がより明らかとされるのではないか、と思われるわけです。

もちろんこのような仮説を考えることは特に目新しいことではありません。ディルタイの生の哲学における「体験」という表現のなかにロマン主義の影響を読みとり、その観点からシュライエルマッハーとの関連が問題とされたり、あるいは文献解釈学から生現象を一般的に捉える解釈学へと解釈学を拡張してきた歴史のなかにシュライエルマッハー、ディルタイを関連づけて論じたりする議論は、常識の範疇にはいるものです。しかし、私が考えるシュライエルマッハー・ディルタイ関係のポイント、若干そのような位相とは異なるのです。私はむしろ、人間の社会性、あるいは他者と関係を結ぶ行為、つまり倫理道徳をどう捉えるのかという点において、シュライエルマッハーとの関係が濃厚に残っているであろうと思うわけです。

2 シュライエルマッハーのロマン主義 に対する「偏見」

問題に入る前に、シュライエルマッハーに「国家論」なるものが果たしてあったのか、ということの問題と思われる方にあらかじめこたえておきたいと思います。たしかにシュライエルマッハーは、通常「近代プロテスタント神学の確立者」として扱われ、ヘルバルトとならぶ教育学の源泉とみなされ、『宗教講話』（一七九九）『独語録』（一八〇〇）にみられるようなロマン主義者とされます。そのような者の国家思想を扱うことの有意義性を問うことは当然あり得ることだと思います。

このような疑問がでてくる背景には、ロマン主義の国家思想など取るに足らないものであるという一般的な考え方があるからだと思われます。ドイツ・ロマン主義の政治思想についてのステレオタイプのイメージは、例えば一九三六年に出版されたR・アリス『ドイツの政治思想——一七八九から一八一五』（R. Aris, History of Political Thought in Germany, From 1789 to 1815.）にみられま

す。

アリスはロマン主義運動という表題のもとに、有機体国家論の代表格としてシュライエルマッハーを論じます。周知のように、ロマン主義は啓蒙主義に対して、その自然法思想に対して批判の矛先を向けました。アリスによれば、シュライエルマッハーの国家論もまた自然法思想を批判し、有機体概念をもって民族に権威を与えようとするものです。このような理論の政治的な動機として考えられたことは、ナポレオンの侵攻に対する抵抗のなかで示されたシュライエルマッハーの愛国心でした。またアリスはシュライエルマッハーを「政治的プロテスタンティズム」の創始者として位置づけ、ドイツ中間層の政治思想に大きな影響を与えたものとして重視します。この政治的プロテスタンティズムとは、しばしば話題となるドイツ福音主義教会におけるルター以来の権威への服従を基調とした政治的傾向を指したもので、ルターの死後現れたP・ゲルハルトによって主張されたように、家族・国家・教会の神的起源を根拠として、秩序への服従と神への服従を同一視するものです。この教え

は、君主の側に対しては、君主は臣民に対して神の代理人として道徳的な義務をもっているということを教えようとしたが、このようなドイツ・プロテスタンティズムの発展の一形態である温情的専制の精神こそが、敬虔主義における政治的静謐主義、あるいはヘーゲルのような国家の神化の道へ通じたとアリスはいうわけです。

「キリスト教と国家を教えよう」と表明したシュライエルマッハーの政治的関心は、フランス革命に対する反応の一形態でありました。他の初期ロマン主義者にもよくみられたように、彼は初めは革命に共感を抱きますが、やがて社会秩序の不安定化と無政府状態のもたらす混乱に、大きな憂慮を抱くこととなります。こうしたなかで彼が構想した国家は、個人のエゴイズムに基づく国家ではなく、新たな道徳的基礎の上に国家を築くことでした。このことをアリスは、「彼は再び権威の神的起源を強調し、政治的義務を守らせる力を持っている点において宗教を賞賛した」と述べます。このようにアリスはシュライエルマッハーの国家思想を、結局はプロテスタンティズムの権威偏重の伝統の中に位置づけます。

九三六年¹⁾の「人種理論の最初の痕跡が認められるというのです。

さらにシュライエルマッハーは国家による教育の組織化を唱え、シュタイン・ハルデンベルクの改革路線を準備したわけですが、こうした彼の主張からアリスは、シュライエルマッハーをドイツ中間層の政治スポークスマンとみなします。シュライエルマッハーが君主と臣民の相互愛・相互尊敬の中に国家の道徳的な基礎を求めた点を取り上げ、君主制論者つまり保守派とシュライエルマッハーを規定するのです。

かなり長くなってしまいましたが、以上のようなアリスの議論は、彼が書物のなかで参照しているドイツの国法学者ホルシュタインの議論をただ一面的に受容した問題多いものと思われる。

3 シュライエルマッハーにおける 国家の地位

ホルシュタインは、T・リットやシュプランガーの影響を受けた国法学の流れのなかにいた学者で、『シュラ

アリスが指摘するもう一つの点は、ヘルダー以来のドイツの知的伝統です。ここでもまた、社会契約論が批判の対象となり、国家は人工物ではなく、有機的な文化の発展形態の一過程とみなされました。この発展の見方は、国家に対する歴史的な考察のもつ権利主張につながります。この伝統に根ざしてシュライエルマッハーは、国家が、人間が他の人間との関係を意識するようになって以来生じたものであると考えます。アリスによれば、このような歴史的発展の思考が、国家と民族との接近を可能としたのです。シュライエルマッハーによれば、民族とは、有機体へと発展する人間集団のことであり、大きな個人といえるものです。国家とは、このような有機体的な民族に依拠しながら、それを政治的に組織化し、特定の文明を形成したものです。こうして捉えられた民族は、決して帝国主義的な・軍事的な色彩はない点において、後世のドイツ民族主義とは異なるわけですが、しかしシュライエルマッハーが、このような国民・民族形成の条件として人種を取り上げたという点を指摘してアリスは、シュライエルマッハーの議論のなかに現代(一

イエエルマッハーの「国家哲学」を一九二三年に出版しました。彼は学生の頃からプロテスタント神学に触れており、ハルナック、ゼーベルクの講義を聴き、デイルタイの歴史的な方法に共感を抱き、それを法学に拡張した学者です。

ホルシュタインはシュライエルマッハーから両極性原理(Polaritätsprinzip)を受容し、個人と社会をその原理の基礎概念として構築し、それを人間学的社会理論の基礎におきます。この意味で、ホルシュタインがシュライエルマッハーから受け継いだ議論は決して国家中心の見方ではありませんでした。むしろ、彼の議論の枠組みからすると国家は他の機関と同等の地位におかれます。つまり国家は、個人と社会の二つの極(Pol)のうちの後者に、大学・教会・家族とならぶ精神的なものの根本機能として位置づけられるのです。このうえに、民族共同体が位置づけられるわけではありませんが、そこにおける民族の理念は民族的個性の自己形成であり、国家はこの共同体をつなぐ有機的な機能をもった文化の部分システムとされるのです。この点でホルシュタインは(そ

して彼が読んだシュライエルマッハーも、文化民族 (Kulturnation) としての民族の精神的な一体性を重視しており、しかも国家を相対化する原理をうちにもつていたという点からして、アリスのような解釈が一面的であることは明らかなことのように思われます。

ホルシュタインに関連して、大学と国家の関係に若干触れられましたので、シュライエルマッハーの大学論を取り上げ、このことを確認したいと思います。

一八〇八年の『ドイツの意味における大学についての追想』においてシュライエルマッハーは、アカデミー・大学・学校・国家の関係、とりわけ大学と国家との関係について自分の考えを述べております。その思想の特徴は、科学の自律性の強調・大学自治・国家の科学支配に対する批判であります。まず彼は、学問が全体的な統一性をもった営みであるから、それぞれが孤立して営まれることは学問の本性に反するという大原則を主張します。この原則から彼は、学者が交流すべきであること、したがってそのような交流の場は必然的に要求されるものであるといっています。こうして彼は、学問の施設は国家

訴えています。

以上のように学問施設と国家との関係について一般的に規定した上で、シュライエルマッハーは学問施設として学校・大学・アカデミーを分類し、それぞれの役割について述べますが、とりわけ重要なのは大学であります。「現在行われている大学に対する監督行政は」一切のことをまず国家の利害関係に結びつけて考えるような監督行政のための機関としてもうけている。……このような監督行政をやめなければならない時期が来るはずである。少なくともプロテスタント地域では国家が科学を科学自身にゆだねその一切の内部的な組織運営を学者に一任し、国家はただ財政上の管理と警察的な警護と、そしてこれらの施設の国家への直接の利益をじっと見守っているというところにその役目を限定すべきではないだろうか」と彼は訴えています。もちろん彼は、国家的利益をまったく無視しているわけではありません。しかし議論の基調は、国家的利益のための学校をいかにして学問固有の要求の息吹に触れさせ、進歩的な性格をもたせるかにあるのです。「国家の利益に奉仕するための教育施設は純科

の権力意志から導かれるという傾向が仮にあるとしても、それだけではないということを強調し、学問の自律的な要求としての学問施設という点から国家による教育支配を批判するわけです。「自由な認識への衝動から科学的な団体は生まれるものであると考える以上、この団体はまずもって同じ言葉でことが通ずる範囲でまとまろうとするのは当然である。この種の団体がもつとも密接な団体で、それを超えた団体はすべて二次的なものに過ぎない。」「国家というものは、あくまでも自分の利益のためにのみ行動するものであって、それは歴史の示す如く、徹底的にまずもって利己的な存在であり、その科学に対して提供する援助も、そうした国家の限界を超えてまでやろうとはしないものである。」このように、国家と学問機関との関係を述べた上で彼は、「科学的なものが政治的なものに圧倒され、科学的なものへの明確な自覚が生じないような状態がはなはだしいだけ、彼らはこの国家の干渉におとなしく順応するようになり……その本来の方針を堅持している部分から孤立して、国家の御用機関に転落してしまうことになる」とその危険性を

学的な施設と結びつくことによって、より進歩的な性格をもち、活気に満ちたものになるにちがいない……このようなあり方はまさしくドイツの諸大学の本質であり、ドイツの諸大学は実際にそういうものであったのである。……わが国の大学を改造し、分解して専門学校にしようとして企んでいる人々は、まことに思慮浅はかな人であるか、でなければ非ドイツ的な精神の虜になっている人である」。

このような議論のなされた背景として、ナポレオンによるハレ大学封鎖、新大学の創設の運動、そして実際一八一〇年にベルリン大学が創設されるわけですが、そのような動きがあったことを想起する必要があるでしょう。ともあれ、教育を一面的に国家の基礎たる市民育成のためと考えたのではなく、むしろ学問的な要求を優先しているところにシュライエルマッハーの大学論の特色があると思われます。彼の議論を実際にみるとアリスを事例とするロマン主義的・民族主義的シュライエルマッハー像はそのままでは受け入れがたいものと思われる。

4 『宗教論』と『独白』

アリスを批判する形ですでにシュライエルマッハーの議論そのものを紹介することになりましたが、シュライエルマッハーの国家論について、さらに若干の特質を拾ってまとめてみたいと思います。思想の発展の問題など、面倒な問題が解決できていけませんので、とりあえず生前に出版された初期の作品に限って考えてみたいと思います。

『宗教論』(二七九)ではとりわけ、教会—国家の関係が扱われています。まず、宗教は道徳でも形而上学でもなく、「宇宙の直観と感情」であると規定され、そのような直観をなす人々の交わりが教会であると規定されます。(ちなみに、神学の方面からすると、シュライエルマッハーの業績は、宗教の本質を究明して、宗教独自の領域を確保したこと、またその宗教概念を基準にして、現に存在する積極宗教の特質を明らかにしたことです。これは宗教哲学的業績と呼ぶこともできます。もう一つは、これこそ神学プロバの意義をもつと思われるわけですが、宗教概念を土台にして神学を

再建したこと、つまりキリスト教的宗教経験の学という新しい教義学の方法を確立して、正統主義とも啓蒙主義とも異なる、新たな神学を形成したことです。ちなみにこの初期の宗教観は、後期の『キリスト教信仰』(二八二)において、「絶対依存の感情」として再定義され、初期にあった直観が後景に退いて、感情が前面にでてくることになります。)ここで重要なことは、シュライエルマッハーが人間を、社会契約論における自然人のような孤立したものとして考えていないということです。人間は社会的であり、したがって宗教人も人間である限り社会的なまとまりを形成するものとして考えられているわけです。これは、すでに述べた科学の全体的統一性の議論と同じです。知識を求める者は欠乏を他者との交流によって補い、それによって自ら達し得ない完成へと向かう、それと同様に、宗教的人間も他者を媒介として自ら達し得ない境地へと向かうのです。そこで、ある優れた媒介者を通じて自然に人々が集まって形成されるものが、教会です。教会は、分割することのできない目に見えざる全体です。したがって、現実には数々の分裂した教会があるわけですが、真に存在する教会は

一つということになります。このようなエキクメニカルな思想は、初期ロマン主義者に共通するものです。他のロマン主義者においてはこのような傾向がカトリック教会への改宗という形を取ることがありましたが、彼らの真の意図は、カトリックへの復帰ではなく、ここでシュライエルマッハーが言っているような、目に見えない「一つの教会」という理念への憧憬であつたのです。(なお後期の『キリスト教信仰』において教会は、言語において表現され、他者へと伝達されずにはすまない、人間内部の類意識 *Gattungsbewußsein* によって可能とされます。)

ところで、このような教会に対して国家が介入するようないふことがあれば、それは宗教の自然な発展を阻害することになると考えられます。シュライエルマッハーは次のように述べています。「政治・国務に携わる人が宗教に捉えられたということこそ、われわれにとつてすべての墮落の原因だつたのだ。どうして彼らは、自分が分かち与えた福祉は、どんな領域だろうと差別なく、どれでも重要なのだというようなけちな虚栄心とあやしむべき愚かしさを、聖なる人々の集いのなかまでかかえてゆか

なければならなかつたのだろう。……(彼らは)彼らの地上の栄光のバラバラな断片で、天上の簡素な気高さを飾ることができるとかのよう妄想了。そして、聖化された心のかわりに、世俗の贈り物を、最高者へ捧げ物として残していったのである。」「王侯はしばしば教会を……市民社会における重要な法人と宣言した。……王侯がそう宣言するたびに、……教会の墮落頹廃がはじまつて、取り返しもつかないほど決定的となつた」。

さらに、国家による教会の支配問題としてシュライエルマッハーが指摘するのが、教会による国家への教育委託の問題です。「国家は、宗教の保護のもとに……諸々の義務を国民に教え、道徳的な息吹を吹き込もうとする。また宗教の力と教会の教えによって、国民に自ら語ったことに対して誠実であれ、と要求する。」このようにして教会は自由を奪われ、国家は教会を、「自分が考え出し、自分で設立した施設のように取り扱う」ようになるのです。

以上のような問題を防ぐためにシュライエルマッハーが主張するのが、教会と国家の分離です。聖職者は教区

を担当するのではなく、真の宗教を求める人々の集いのための説教者であるべきだとされるのです。さて、このような教会観の前提となったのは、少年時代のヘルンフト派敬虔主義の思い出であるということはよく指摘されるところです。しかし、シュライエルマッハーの敬虔主義との関係は微妙です。彼がヘルンフト団にかかわるようになったのは、父の改宗を契機にしてでありましたが、ヘルンフト団は啓蒙主義を拒むものであったために、十八歳のシュライエルマッハーは反発し、深刻な「父子対立」を経験して、啓蒙合理主義神学へと移行します。イエスの神性を否認し、人類の罪を贖うイエスの代理的苦難の教義を否定しさえします。もともと彼は啓蒙主義にもとまらず、啓蒙神学を批判する立場を切り開いたということはすでに述べたとおりです。三十代のはじめに、ということとはつまり『宗教論』『独白』を記した後に、彼は「高次のヘルンフト派」という自己規定をするに至りますが、それは啓蒙主義と敬虔主義を高次の段階において総合するものでありました。このような意味でシュライエルマッハーは「敬虔主義の遺言執行

人」(シュミット『ドイツ敬虔主義』と呼ばれてもいます。次に、簡単ではありますが『独白』(一八〇〇)に触れておきます。この中でシュライエルマッハーは、機械論的な世界観に反対して、共同体がもつ有機的な結びつきを述べながら、機械論的・社会契約論的な国家思想においてはこの共同性が制約としてしか受けとめられないことを、次のように指摘します。

「人間のもっている本領を最高の段階に高めてくれるはずの人間のもっともすばらしい芸術品(『国家』を、単に避けるべき災厄にすぎないと考え、人間の欠陥を補って無害なものとするための不可欠の機械にすぎないと考えている人にとっては、最高の生活を与えろという使命を持つている国家が単に制限としてしか感じられないのは、むしろ当然のことではなければならない。ところでこのことは、人間がただ感性界の外的な共同関係に対する感受性しかもたず、そしてそれによってすべてを測り、すべてを形づけようとする賤しむべき起源から生じる大きな災厄である。」

ここで述べていることは、感性界における共同性がは

らむ他者と自己との和解がたさと、精神界における真の共同性との対比です。前者としての国家が教会や大学を支配することをシュライエルマッハーが恐れたということはすでに指摘したとおりですが、彼はさらに精神による共同性としての理想国家をも構想しました。

シュライエルマッハーのこのような理想国家論は、その歴史的文脈に即して解釈することが必要です。F・C・ペイサーによると、これは初期ロマン主義にみられる戦略上の必然的帰結であり、その議論は現代的な意義をもつものです(The Early Political Writings of the German Romantics, edited by F. Beiser, Introduction)。それによると、ロマン主義者は、フランス革命後の啓蒙の進歩的理想と、理性の破壊的効力を目の当たりにして、両者を総合する道を選びとります。保守派に対しては、あくまで革命の理念を守ることを主張し、進歩的自由主義に対しては、その破壊的作用を克服する原理を探究してそれを克服しようとするのです。このような文脈から上に挙げた言葉をみると、これが自由主義に対してシュライエルマッハー独自の人間観(自由主義の利己的個人に対する、

社会的存在として互いに愛し合う人間)に基づいた批判であることがわかります。これは(例えばリベラリズムとコミュニタリアニズムとの対立で示唆されるような)自由と共同体の対立を和解しようとする試みの一つなのであり、この点において、ペイサーは初期ロマン主義の現代的意義を認めているわけです。もともと、このような愛の倫理、有機体国家理論は、自由主義者からは中世回帰の反動として非難されるところであり、アリスのような論者からすれば、ナチズム的な議論を準備するものと指摘されることでありましょう。しかし次のような点をペイサーが指摘していることに注目すべきであると思います。(ペイサーは初期ロマン主義者一般について指摘しておりますので、以下の文章の主語はロマン主義者となっておりますが、当然シュライエルマッハーもこの中に含まれます。)第一に、若きロマン主義者が中世を賞賛したのは、それが革命の理想のアンチテーゼであったからではなく、むしろ革命を高次の次元で達成するものと考えたからであった。それは人民代表の思想の起源であり、専制や官僚制化の防波堤になると彼らは考える。第二に、中世回帰はロマン主

義に特徴的なことではなく、啓蒙に始まる歴史学に起源がある。中世回帰は、王政復古のカルトなのではなく、絶対主義と中央集権化に対するプロテストなのである。第三に、ロマン主義の共同体的な理想は、革命の理念に対して懐疑的な一七九〇年代ドイツの保守派に対するアンチテーゼであった。

以上のような点を考えると、『独白』にもられた国家観にも現代的な意義があるといえるのではないだろうか。

5 最後に

最後に、冒頭に触れたデイルタイの関心に触れる意味でも、倫理学的な関心について述べてみたいと思います。教育学講義のなかでシュライエルマッハーは、教育学を「旧い世代の新しい世代への働きかけ」と規定しますが、その際働きかけの目標を定めるのは、教育学の課題ではなく、倫理学の課題であるといっております。ここから、教育学は、倫理学に従属した一種の技術学であると規定されます。ところで、プラトンの翻訳者でもある

シュライエルマッハーは、まさにこのような世代の教育が国家という組織においてなされるということに着目します。「国家は、人間行為以外のものから存続しているわけではない。」行為が完成を目指してすすむものに他なりません。したがって「国家におけるこの共同の生活は非常に重要なものであって、或る見方からすれば、そこに全体的な道德的活動が芽生えるといえる。」そこで国家における共同生活の正しいあり方を考える理論、つまり「国家が世代の交代のうちに存在しつづけたその全体活動において高まるようにするというあの目標にどのように到達すべきかを解明する」理論、つまり政治学が生じる、ここでもどのような目標に到達すべきかを規定するのは倫理学の問題であり、したがって政治学もまた、教育学とならぶ倫理学に従属する技術学として位置づけられる、ということです。

ところで前述の「技術学」とは、思弁的原理(倫理)を経験的事実(歴史)に適用する技術指導としての学ということです。たしかに教育学や政治学は倫理学の従属

科学としての地位を与えられますが、しかし倫理的理念は、歴史の彼方に超越して存在するのではなく、むしろ、教育と政治という技術を通じて歴史的存在と「融合」するということです。このような理念と存在の一致したものを「歴史的個性」ということができるのでしたが、この歴史的個性の形成(教育)の担い手が、技術学としての教育学であり政治学なのです。

ところで、デイルタイは、政治学については積極的に述べておりませんが、教育学についてはこのシュライエルマッハーの見解を引き継ぐような見解を述べております。彼は、その時代の課題であった教育学の自律性の達成という問題(当時の教育学は、シュライエルマッハーにみられたように、目的に関しては倫理学、方法に関しては心理学に依存した従属科学としての地位に甘んじていた)に対して、倫理と心理・理想と自然の対立の克服を企て、一切の理念の奥にある、教育の独自の地盤としての「教育的現実」の中に働く力の分析をしました。この点は、シュライエルマッハーを引き継ぐというより、それを批判克服する点です。しかしながらこうした批判のもととの契機は

シュライエルマッハーの中にあった「融合」という考え方、つまり倫理的理念が歴史的存在と融合するという「弁証法」的な思考に内在していたといえます。デイルタイは教育学講義において、「この講義の第一に目指すところは、全ての教育理想の歴史的性質という意識を明らかにするところにある」と述べ、教育の歴史性、ひいては民族性、文化性というものを強調します。教育の歴史性の強調は、教育的理想が普遍妥当なものではなく、さまざまな社会的依存関係の中で規定されると同時にそれを規定するものであるという主張に繋がります。こうした主張からは、教育の政治的意義に対する彼の強い関心と同時に、十七世紀に起こる数学的自然科学を基盤とする学問の「自然的体系」の中で生じた教育学の普遍妥当的要求に対する彼の強い批判意識をみる事ができます。このような歴史への関心、自然科学的方法の人間領域へ適用に対する批判は、シュライエルマッハーの「歴史的個性」の理念と共通したものであり、デイルタイがシュライエルマッハー、ひいてはドイツの初期ロマン主義、あるいは人文主義から受容した学問遺産の継承であ

るということができるといえます。

ところで、教育学で述べられたことを政治学に拡張していえば、次のようになるでしょう。政治学もまた、十七世紀の自然的体系の政治的部門である社会契約説が述べるような普遍妥当的な理論として打ち立てられるのではなく、「政治的現実」の中に働く力の分析でなければならぬ、と。この技術学としての政治学は、現代の技術学という言葉が想起させるような意味とは異なり、「説明」ではなく「理解」を必要とする歴史科学です。シュライエルマッハーの政治論は、アリスがいうように無前提に民族や国家の価値を容認しまた賞賛するというものではなく、むしろ、歴史的現実のなかで、歴史的個体をよりよく発展させるための議論であつたということができますが、このような点がデイルタイの精神科学へと流れていった要素であるというためには、もっと文献的な実証が必要かとも思います。いずれにせよ、教育論を通してみれば、冒頭に掲げた大雑把な見通しは成り立つものと思われまふ。

（かぶらぎ まさひこ・日本学術振興会特別研究員）