

ヘルバルトの道徳教育論における「完全性」概念の歴史哲学的射程

基礎教育学コース 小山裕樹

Die geschichtsphilosophische Reichweite des Begriffs "Vollkommenheit" in Herbarts Theorie der moralischen Erziehung

Yuki OYAMA

Das Ziel dieser Abhandlung besteht darin, eine geschichtsphilosophische Bedeutung des Begriffs "Vollkommenheit" in Herbarts Theorie zu erklären. In Herbarts Theorie der moralischen Erziehung spielt die Vollkommenheit als ein elementarer Begriff eine sehr große Rolle, die auch eine geschichtsphilosophische Bedeutung hat. In dieser Abhandlung wird versucht, im Vergleich zur Geschichtsphilosophie von Kant und Fichte die geschichtsphilosophische Bedeutung der Vollkommenheit in Herbarts Theorie zu charakterisieren. Zum Schluss können wir auch die "Grenze" dieses Begriffs erkennen.

目次

はじめに——なぜ「完全性」概念を問題にするのか、
もしくは「完全性」概念の意義

A 西洋思想における「完全性」概念の意義

B ヘルバルトにおける「完全性」概念の意義

1 先行世代の「完全性」をめぐる議論と歴史哲学

A カントの「完全性」をめぐる議論と歴史哲学

B フィヒテの「完全性」をめぐる議論と歴史哲学

2 ヘルバルトの「完全性」をめぐる議論と歴史哲学
おわりに——「完全性」概念の意義から「完全性」概念の限界づけへ

はじめに——なぜ「完全性」概念を問題にするのか、
もしくは「完全性」概念の意義

本稿の目的は、ヘルバルト (Johann Friedrich Herbart 1776-1841) の道徳教育論における「完全性 (Vollkommenheit)」概念の意義を、その歴史哲学的射程に重点を置いて明らかにすることである。だが、なぜ殊更に「完全性」概念を問題にしなければならないのか。まずこの点を明らかにしなければならないので、本論へ入るのに先立ち、はじめに、西洋思想において古来より「完全性」という概念が非常に重要な意義を持ってきたこと、そして、19世紀前半のドイツを生きたヘルバルトの思想にとっても同様に「完全性」概念が重要な意義を持っていたことを、ごく簡単にではあるが確認しておきたい。

A 西洋思想における「完全性」概念の意義

哲学史家のジョン・パスモアは、自らの浩瀚な概念史研究を通じて、「完全性 (ないしは完成) (Vollkommenheit, Perfektion, perfection)」およびその派生形態である「完成可能性 (Perfektibilität, perfectibility, perfectibilité)」という概念が、古代から近代に至る西洋思想を規定し続けてきた様子を描き出している。本論での議論に先立って、ここで「完全性 (ないしは完成)」および「完成可能性」の概念的なイメージをあらかじめ大まかにつかんでおくためにも、パスモアのまとめを参照しておきたい。彼によると、「完全性 (ないしは完成)」とは、例えば「永遠性、不変性、自己充足などといった特徴を所有すること」である。したがって、「人間が完成可能である」とは、人間が永遠なるものと結合することができ、変化を超越することができ、自らの周辺世界との関係のなかで自己充足を達成することができる、ということの意味しているとされる。これに加えて、「完全性 (ないしは完成)」とは、例えば、人間が自分自身の目的を達成していること、言い換えれば「十分に幸福であること、あるいは永遠なるものと十分に一体化していること」を意味しているともされる。したがって、こうした観点から「人間が完成可能である」という場合、人間が十分に幸福になることができ、十分に永遠なるものと一体化することができること、を意味していることになるであろう。また、パスモアは、次のようにも述べている。「完全なるものとは即ち、秩序的なるもの、体系的なるもの、調和的なるものである。したがって人間は、自己の魂にあるあらゆる種類の無秩序

や葛藤を克服しうる限りにおいて完成可能である¹⁾。

なるほど西洋文化からどうしても距離のある私たちにとっては非常にイメージしづらいが、大まかに言う以上のようなイメージでまとめられる「完全性(ないしは完成)」および「完成可能性」という概念が、様々なバリエーションを取りながら西洋思想を規定し続けてきた、とパスモアは述べている。なお、彼によれば、紀元前6世紀以前に古代ギリシャのオリュポスの神々に対する不満が生じ、これらに代わって、最も完全な存在、完成された存在としての神の観念が生じてくる²⁾。したがって、こういった神の観念が生じて以降は、人間がより完全になるうとする行為は、最も完全な存在である神に接近しようとする行為に等しくなる。

ところで、ことによると「教育」という行為は、このような人間が神に接近しようとする行為と元々は近親関係にあった可能性がある。社会学者のニクラス・ルーマンは、まさに「完全性(ないしは完成)」という概念と「教育」との直接的な関わりについて論じている。ルーマンによると、「教育システム」を分出させた最初の「不確定性処理定式(Kontingenzformel)」として、主に18世紀頃から19世紀の初め頃まで機能したそれこそがまさしく「完全性(ないしは完成)」であった³⁾。さらに、教育学の分野でも、田中智志が、「完全性」概念と教育との関わりを問い直す厚重な思想史研究を展開している⁴⁾。

B ヘルバルトにおける「完全性」概念の意義

前節で概観したように、西洋思想では古来より「完全性(ないしは完成)」という概念が重要な意義を持ってきた。そして、18世紀頃からは「教育」という独特の営みの特徴づける概念としても「完全性(ないしは完成)」という概念が機能したのである。ところで、19世紀初めのドイツで活躍した哲学者で教育学者であるヘルバルトにとってもやはり「完全性」という概念——先行研究に従い *Vollkommenheit* の訳語は以後「完全性」に統一する——は、重要な位置づけを与えられていたと考えられる。本節では、とりわけヘルバルトにおける「完全性」概念の語られ方に着目して当該概念の意義を抽出し、本論での考察のための導入としたい。

さて、周知のように、ヘルバルトの実践哲学では、判断と諸意志との関係についての考察を通して、もはやそれ以上抽象化することのできない根源的な道徳的諸理念として、五つの「実践的諸理念(*praktische*

Ideen)」が掲げられている。この五つの理念が相互に関連し合い、総括されるところに一つの生活秩序が生まれ、「道徳性」が実現されることになるのである。そして、こうした実践哲学との関わりの中なかで、彼の道徳教育論は構築されている。すなわち、上述の「道徳性」の実現を、それゆえ、その基盤である五つの「実践的諸理念」の実現を意図するところに、教育という営みが生まれ、教育理論も成立するわけである。こうした五つの「実践的諸理念」の一つとして掲げられているのが「完全性の理念(*Idee der Vollkommenheit*)」である。彼は、この「完全性の理念」について、次のように語っている。

教育の仕事にとって完全性の理念は、なるほど優位を占めるわけではないが、絶えず用いられるがゆえに、残りの全ての諸理念よりも優先される⁵⁾。

教育者にとって完全性の理念は、残りの実践的諸理念よりも彼が注意を払うべき最も身近な理念として際立っている⁶⁾。

彼に従えば、「完全性の理念」は、なるほど他の諸理念と比べてより重要であるとは言えないにしても、教育者にとって「最も身近な理念」であり、したがってまた教育活動において「絶えず用いられる」がゆえに、他の諸理念よりも「優先される」と言われる。このように、教師は生徒を教育する際に、まずもって生徒の「完全性」に配慮するべきだ、とヘルバルトは考えていた。さらに、彼は、次のようにも語っている。

教育学は直接に、これらの根源的な実践的諸理念に基づいている。だが、これらの実践的諸理念の中なかでも、とりわけ完全性の理念(…)が際立たせられなければならない。それは、この理念がより重要であるからではなく、この理念によって規定された教育目的の一部(多面的興味の喚起)のために、最も多くの多様な努力が費やされる必要があるからであり、またそれによって同時に、残りの道徳的形態の基礎が与えられるからである⁷⁾。

この箇所でもまた「完全性の理念」が際立たせられる必要について語られ、加えて「完全性」が「残りの道徳的形態の基礎」、すなわち「残りの実践的諸理念」の基礎となることが述べられている。「完全性の理念」は、道徳的判断の尺度として、諸理念の全体を規定し

ている」⁸⁾。「完全性」は、「道德性」の「尺度」として、残りの四つの道德的諸理念を構築するための基礎となるのである。「完全性」が他の諸理念に先んじて「最も身近」であり「優先される」と言われるのは、このためである。最も身近な「完全性の理念」が教育者によってまず優先的に配慮され、残りの道德的諸理念の基礎が築かれる。このうえで、結果として実現された「完全性の理念」を含む五つの理念が相互に関連し合い「道德性」を形成する。ヘルバルトにとって「教育」とは、こうした過程を経て教育者が生徒のなかに「道德性」を形成する営みを指していた。ところで、アンヤ・ストウケルトによれば、これら五つの道德的諸理念を背後で基礎づけているのは「神」である。「ヘルバルトは——神を参照することなしに——実践的諸理念の不変性やそれらの普遍妥当性の不変性を基礎づけることができなかった」⁹⁾。したがって、五つの実践的諸理念を実現し、それによって「道德性」を実現する営み(=「教育」)とは、人間が神に接近する営みであったとも言えるだろう¹⁰⁾。いずれにせよ、「完全性」概念がヘルバルトの道德教育論のなかでも重要な意義を与えられていたことは、確認された。

ところで、ヘルバルトに関する先行研究では、「完全性」概念への十分な目配りがなされてきたとは必ずしも言い難いように思われる。例えば、先にも触れたアンヤ・ストウケルトの研究は、ヘルバルトの美学・倫理学・教育学の関係を再構築することを意図して書かれたものであるが、「完全性」概念への言及は、重要な点に関して最小限でなされるに留まっている¹¹⁾。また、高久清吉の研究には、なるほど、ヘルバルトの「完全性」概念と教育の関わりに関するまとまった叙述があるが、残念なことに「完全性」概念の思想史的背景にまでは論及されていない¹²⁾。さらに、ギュンター・ブックの研究では、ヘルバルト教育学の鍵概念の一つである「陶冶可能性 (Bildsamkeit)」概念について検討されるなかで、この「陶冶可能性」という概念に表されている「人間本性の「未規定性 (Unbestimmtheit)」に関するテーゼ」は「おそらく人間の素質の「完成可能性 (perfectibilité)」に関するルソーのテーゼにまで遡る」と述べてられているが¹³⁾、この「完成可能性」と地続きであるはずの「完全性」概念には特に言及がなされていない。なるほど perfectibilité という言葉の直接的な起源は1755年に公開されたルソーの『人間不平等起原論』の一節にあるという説が有力なようであるが¹⁴⁾、先にパスモアも指摘していたように、この perfectibilité という言葉自体が「完全性」をめぐる西洋

古代以来の哲学的伝統を背景に成立していることを考え合わせるならば、ヘルバルト研究においても「陶冶可能性」概念を「完全性」概念とのより一層の関連のもとで捉える必要があるかもしれない。ただし、この「陶冶可能性」概念は、ヘルバルト教育学の鍵概念としてこれだけでもかなり詳細な検討を要するため、本稿では取り扱わず、本稿の主題は「完全性」概念の歴史哲学的射程に限定される。「陶冶可能性」概念の検討ならびに「陶冶可能性」概念と「完全性」概念の関係についての検討は、今後の課題としたい。

以上、マクロに、西洋思想一般における「完全性」概念の意義と、ミクロに、ヘルバルト思想における「完全性」概念の意義をおおまかに確認したうえで、本論では、ヘルバルト思想における「完全性」概念の意義をとりわけその歴史哲学的射程に重点を置いて明らかにすることを試みたい。ちなみに、結論を先取りすれば、この検討作業を通じて最終的に明らかとなるのは、「完全性」概念の意義というよりはむしろ「完全性」概念の限界となるであろう。以下では、検討作業を進めるための効果的な方法として、ヘルバルトの先行世代の哲学者による「完全性」をめぐる議論および歴史哲学と、ヘルバルトによるそれとの比較対照を行うという方法を採用する。なぜならば、後で見るように、ヘルバルトにおいては「完全性」概念に基礎を置く歴史哲学的思索が、彼の先行世代の哲学者たちの思索からの影響関係のなかで形成されていると考えられるからである。そこで、ヘルバルトの先行世代で彼にも大きな影響を与えた哲学者としてカントとフィヒテを採り上げ、彼らの「完全性」をめぐる議論と歴史哲学について本稿に関わる範囲で概観したうえで(第一章)、それらとの比較対照を通して、ヘルバルトの考え方を特徴づけてみたい(第二章)。そしておわりに、以上の議論から導き出される「完全性」概念の限界についても触れて論を閉じよう。

1 先行世代の「完全性」をめぐる議論と歴史哲学

18世紀の終わりから19世紀の初めにかけて、他のヨーロッパ諸国に比べて近代化が遅れていたドイツでは、自国の近代化が、そして自国の近代化を支える道德的で自由な主体の育成が急がれていた。ドイツ観念論という思想運動は、こうした課題に対して哲学的に応答した運動であり、ドイツ観念論の歴史哲学もこういった文脈のなかで主張された。すなわち、ドイツ観念論運動においては、自由な主体を実現する舞台とし

て「歴史」が理論的な対象とされた¹⁵⁾。本節では、ヘルバルトの思索にも多大なる影響を及ぼした「ドイツ観念論の哲学者」としてカント¹⁶⁾とフィヒテとを採り上げる。ドイツ観念論運動が有するこうした特徴を反映して、彼らは共に「歴史」を自由な主体を実現するプロセスと見ている点で一致していた。しかも、彼らの歴史哲学は、本稿の主題である「完全性」概念とも密接な関係を持っている。以下では、彼らの歴史哲学の要点をとりわけ「完全性」概念との関連に重きを置きながら示そう。

A カントの「完全性」をめぐる議論と歴史哲学

カントは『実用的見地における人間学』（1798年）のなかで、人間には三つの「素質」があると述べている。すなわち、物を使用するための「技術的素質」と、他人を自分の意図通りに使用するための「実用的素質」と、普遍的な道徳法則に従って自他に対して接するための「道徳的素質」の三つである¹⁷⁾。これら三つの素質に対応して、それぞれ「開化（Kultur）・文明化（Zivilisierung）・道徳化（Moralisierung）」という三つの発達段階が想定されている。人間は、技術的素質に基づいて自らを開化し、実用的素質に基づいて自らを文明化し、道徳的素質に基づいて自らを道徳化する。ところが、これら三つの素質は「三つ同時に展開しはじめるのではなく、まず技術的素質が、次いで実用的素質が展開し、道徳的素質の展開は最後になる」。道徳的素質が展開されるまでの道のりは遠い。カントは、自身の生きていた時代を、高度に開化され、半ば文明化されているが、全体としてほとんど道徳化されていない時代だと見なしていた¹⁸⁾。人間が普遍的な道徳法則に従い、純粹実践理性に従って行動することは、やはり相当に困難なことだと考えられていたのである。

ただ、この困難さには納得せざるを得ない。というのも、カントの歴史哲学に関して目配りの利いた研究を展開している佐藤全弘によれば、カントは「純粹実践理性と神とを同一視しようとしている」からである¹⁹⁾。つまり、純粹実践理性に従おうとする人間は、神に接近するわけだ。このように考えると、人間が神に接近する上述のプロセスは、困難を抱えていると言わざるを得ない。なお、佐藤は次のようにも言う。「純粹実践理性が神であるなら、目的の王国は神の国であり、道徳律は神の律法であり、歴史が目ざすのは地上における神の国であるから、これまた神の摂理の下に働くものとなる」²⁰⁾。人間は神を目指し、人間の歴史も「神の律法」が支

配する「神の国」を目指している。そして歴史が「神の国」を目指している以上、この歴史は「神の摂理」のもとで展開しているはずだと想定され、そうした想定のもとでカントの歴史哲学が構想されている、と言われている²¹⁾。

さて、それでは、人間の技術的素質と実用的素質、そして最も重要な道徳的素質は、歴史のプロセスのなかで完全に展開し得るのであるだろうか。カントは『世界市民的見地における普遍史の理念』（1784年）の「第二命題」で次のように述べている。

人間において、理性の使用を自指す自然素質が完全に展開し得るのは、その類においてだけであって個人においてではないであろう²²⁾。

カントによれば、人間の素質——なかでも重要なのは道徳的素質——が「完全に展開し得る」のは、人類というレヴェルにおいてだけであって、個人というレヴェルにおいてではない。カントは、個人の完成に対して悲観的な見通しを持っており、個人は完成しないけれども個人が寄り集まった人類は完成し得る、と考えた。「個人の完成可能性から人類の完成可能性へと重点を移したことが（…）カントの試みの最も重要な特徴の一つ」なのである²³⁾。個人はむしろ、人類の完成のために奉仕しなければならない。歴史を主題にした別の論文『人間の歴史の臆測的始元』（1786年）では、「人類の使命は、完全性（Vollkommenheit）に向かう進歩のうちにある」とされ、「各個人がその分に応じて力の及ぶ限りこの進歩に寄与するという使命を、誰もが自然そのものから授かっている」と語られる²⁴⁾。カントの歴史哲学では、個人は人類全体の完成や進歩に奉仕せねばならず、個人は人類全体のためにあらねばならない。だが、これでは個人が軽視されてしまうのではないか。佐藤全弘も、この点に関して次のように批判している。

個人が人類全体の幸福のためにのみあると考えることに、誤りがあると見なければならぬ。人格をこの上なく尊んだカントが「第二批判」でも言うように、個人の意味は宇宙大に重い。人類史の目標は理性的素質の完全展開にあり、それはMoralisierungにきわまるとしても、それは、最後の世代・世の終りをまたずとも、各個人にあって、Ideeとして成就されているのでなければならぬ。少なくとも成就が

可能でなければならぬ。sollenはkönnenを含むのでなければならぬ。無限の進歩ということの中にも、Moralisierungに関して、各個人の靈魂の不滅が含まれていたはずである。各個人が人類全体の進歩に奉仕しつつ、なおかつ各個人が、その存在意義を、個として（類との関わりをはなれて）もつのでなくてはならぬ。カントのここでの議論は、その道徳哲学の根本精神と完全に符合はしにくく思われる。少なくともここでは、個は類の一員という面が強調され、類の無限のperfectibilityに焦点が合わさっていて、個の無限の進歩（この世の生を終えてのちの）は、背景に押しやられている²⁵⁾。

カントの歴史哲学が人類の完成可能性を重視するあまり個人の完成可能性や価値を低く見積もっているというこうした批判は、ハンナ・アレントも共有するところであるが²⁶⁾、いずれにせよ、こうした重大な問題を孕みつつ、カントは、個人の完成可能性から人類の完成可能性へと議論の重点を移動させたのだ。

ここで、カントにおける「完全性」をめぐる議論ととりわけ批判期周辺の歴史哲学について、明らかになった内容をまとめておくと同時に、今後の考察のための分析の視点も提出しておこう。分析の視点は、次の三つである。第一に、カントは、歴史のなかで人間が道徳的に自由な存在となること、「道徳化(Moralisierung)」に極まるような人間の素質の完全な展開を、「完全性(Vollkommenheit)」へ向かう人間の「進歩」だと捉えていた。また、言い換えればこれは、純粹実践理性への接近であり、神への接近でもあった。こうした点は、フィヒテやヘルバルトにおいてはどうか。第二に、カントは、「道徳化」に極まる人間の素質の展開過程として歴史を捉えたとき、彼の生きた時代に対して悲観的な見方をしていた。すなわち、彼は、自身の生きた時代を、人々が「道徳的素質」ではなく「実用的素質」を展開し、他人を手段として用いて自己の幸福を達成しようとするような、利己主義が蔓延した時代だと捉えて、悲観的に評価したのである²⁷⁾。では、カントよりも少し後の時代を生きたフィヒテやヘルバルトは、自身の生きた時代をどう評価したのか。第三に、利己主義が蔓延して個人が身勝手に行動する様を目の当たりにしたカントは、歴史における個人の完成に対して悲観的な展望を抱いていた。だが他方で、個人の完成ではなく、人類の完成であれば可能であるという楽観的な見通しも同時に持っていた。「個としての悲観」と「類としての楽観」²⁸⁾

というこの見方から、個人の人類への奉仕、あるいは、前の世代の後の世代への犠牲という問題が生じてくるが、こうした点に関して、フィヒテやヘルバルトはどう考えていたのか。以上、分析のための視点を三つ提出し、今後の検討の導き糸としたい。

B フィヒテの「完全性」をめぐる議論と歴史哲学

それでは、フィヒテは歴史の過程をどのように捉えていたのだろうか。パスモアによれば、「フィヒテもカントと同様に、「歴史の世界計画」の目指すところは、人々が自分たちのあらゆる関係を自由に、理性によって支配するような生き方だと考えていた」とされる²⁹⁾。ここで言われている「自由」や「理性」は、カントの場合と同様の道徳的含意を持っている。フィヒテもカントと同じように、歴史の過程のなかでの道徳的主体の実現を構想しているのである。そして、この構想にはやはり、「完全性(ないしは完成)」ならびに「完成可能性」という概念が伴われていた。フィヒテは『道徳論の体系』(1798年)のなかで、人間の「完成可能性」に対する「信念」について次のように語っている。

完成可能性(Perfektibilität)を信じなければ、人はこの命令[=道徳法則が発する命令]に聴き従うことはできない。(…)やはりわれわれは、われわれのなかに内的に打ち消しがたく植えつけられている[完成可能性への]信念を放棄することは許されないし、また放棄することはできないであろう³⁰⁾。

フィヒテは、歴史のなかで人間が道徳的主体として完成可能であるという「信念」を持っていた。では、人間が道徳的主体として完成し得るためには、歴史的にどういった過程を経ればよいのか。フィヒテによれば、そこには五段階の過程が存在する。この五段階の歴史的過程について語られているのが、1804年から1805年にかけて彼がベルリンで行った講演をもとに1806年に出版された『現代の根本特徴』である。以下では、この五段階の歴史的過程について、本稿に関わる範囲で要点のみを確認しよう。

フィヒテによれば、人類史の第一段階は、理性が本能のように働き、しかも誤ることのない無辜な原始時代であった。続く第二段階は、理性が依然として本能のように働くが、人々のなかからこの本能の特に強力な個人が出現し、この個人が権威者となって周囲に外的な強制力を及ぼす時代である。周囲の人々は、客観的な根拠を欠いたまま盲目的にこの強制力につき従

う。第三段階では、この外的権威を打倒する革命が起きて人々が解放され、本能としての理性の支配から人々が離脱する。とはいえ、ここではまだ何らかの客観性が獲得されるには至っておらず、「あらゆる真理に対する絶対的な無関心」や利己主義が支配しており、「何の手掛かりもない完全に非拘束の時代。完全なる罪深さの状態」にある時代だとされる³¹⁾。フィヒテは、自身の生きた時代はこの時代に当たると考えていた。このフィヒテにとっての「現代」に続くべき第四段階は、完全な非拘束のなかから、客観的な真理に対する愛が生まれ、この真理に基づいて人間が自己を形成するとともに、この真理に基づいて社会制度も整備される時代である。さらに最後の第五段階に至ると、人間は理性をそのままに映した姿で形成され、完成されると言われる。パスモアによれば、この第五段階に至り、人々がみな完全となり完成すると、彼らは絶対的に同一の存在となり、一つの主体となる³²⁾。すなわち、この第五段階では、人々がみな道徳法則に従うことで「利己的な個性を否定」して「理性的存在者・道徳的な行為者・人間性一般、つまり人類として類的存在になっている」。この第五段階の共同体は、「地上における神の国」だとも言われる³³⁾。

以上の内容を、カントの検討を通して先に提出しておいた三つの視点から分析してみると、第一の視点をめぐっては、フィヒテもやはりカントと同様に、歴史のなかで人間が道徳的な存在へと完成するような「完成可能性」を考えていた。また、道徳的な存在は、みな道徳法則に従う同一の主体であり、こうした同一の主体が形成する共同体とは「地上における神の国」だとされていたから、道徳的な存在へと完成することは、やはり神へと接近することでもあったと言える。次に、第二の視点をめぐっては、こちらもやはりカントと似たような観点から、フィヒテは自らの生きる時代を、利己主義が蔓延する「完全なる罪深さ」の時代だと見なして、悲観的に評価していた。ちなみに、第三の視点（＝個人の完成と人類の完成の関係、個人の人類への奉仕ないしは犠牲の問題）については、ヘルバルトのフィヒテ批判の要点の一つでもあるので、次節で言及したい。

2 ヘルバルトの「完全性」をめぐる議論と歴史哲学

さて、先述した分析のための三つの視点を念頭に置きながら、いよいよヘルバルトにおける「完全性」をめぐる議論および歴史哲学について検討したい。ま

ず、第一の視点である。カントもフィヒテも、歴史のなかで人間が道徳的な存在へと至るような「完全性に向かう進歩」や「完成可能性」を考えており、こうした過程は神へと接近する過程でもあった。この点は、ヘルバルトにおいてはどうか。だが、この第一の視点に関してはすでに本稿「はじめに」のBで検討されていた。すなわち、ヘルバルトにあっては「完全性」が基礎として優先的に配慮されることで残りの道徳的諸理念も実現され、「完全性」を含む全ての諸理念が相互に関連して「道徳性」が実現されたのであり、しかもこれは神へと接近する営みでもあった。したがって、ヘルバルトにおいてもやはり、歴史のなかで「完全性」が配慮されることで「道徳性」が実現されたのであり、しかもこれは神への接近——人間を創造したのは神であり、人間は神に由来するという観点に立てば、こうした神への接近は、神への回帰とも言い換え得るであろうが——を意味したのである。以上の点は、カントやフィヒテら「ドイツ観念論者」が有していた思想傾向を引き継いだものであると言えよう。ヘルバルトは——他の側面では多くを批判したけれども——少なくともこうした側面に関しては「ドイツ観念論」に共感を覚えていたと考えられる。彼は次のように語っている。

我らがフィヒテのそれとは別の見方は、ほとんど生じ得ないのです。人類は神によって創られました。ところが、今、私たちはみな非常に貶められています。とはいえ、私たちの胸のなかにはまだ、神のきらめきが生き続けているのです。神へと帰ることを、我らの現存在の源へと帰ることを、私たちは切望しています。こうした回帰が約束されるためには、この回帰が私たち自身によってなされる必要があります。私たちの自由な力が、神の純粹さへ至るはずなのです。(…)このような考え方は、フィヒテによって発見されたわけではなく、観念論というサークルのなかで繰り返し再発見されてきたのであり、それゆえ、観念論の体系のなかに織り込まれているのです³⁴⁾。

ここでは、神への回帰・神への接近が、フィヒテに即して、あるいは「観念論というサークル」に即して語られ、彼らの見方に対する共感が述べられている。

では、第一の視点に関しては、ひとまず解決したにしても、第二の視点・第三の視点に関してはどうか。ヘルバルトは、自らの生きていた時代についてど

のように考えていたのか（第二の視点）。歴史のなかでの個人の完成と人類の完成との関係は、ヘルバルトにとってはどのようなものだったのか（第三の視点）。これらの点に論究するために、私たちは、彼がフィヒテの歴史哲学を批判する形で自らの歴史哲学を展開した小論『世界史についてのフィヒテの見解について』を参照することにしたい。この小論は、1814年8月3日に国王の誕生日に際して行われた講演がもとになっている。したがって、この小論を読み解くうえで重要な時代背景が、少なくとも二点指摘できる。第一点目としては、プロイセンをはじめとした連合軍が、1813年の10月にライプツィヒの戦いでナポレオン軍を撃退し、長きに渡り脅威となっていたナポレオンの勢力をようやく退けていたという点。そして、第二点目としては、1814年1月27日に、師であるフィヒテが、夫人からのチフスの感染のせいでこの世を去っていたという点である。1814年8月3日の講演は、これらの事件の直後に行われた。それゆえ、フィヒテの歴史哲学を批判するに先立って、ヘルバルトはまずフィヒテの死を悼んでいる。

今日に至ってもなお、フィヒテは、私たちが完全なる罪深さの時代に生きていと繰り返そうとするでしょうか？（…）——残念です！こうした推測は全て無駄なのです！私たちは、彼の目をもはや開かせることができません。（…）彼の現世での目は、閉ざされてしまっているのです³⁵⁾。

フィヒテがもう「現世」にはいないことの悲しみが述べられているけれども、付け加えるならば、フィヒテが仮にまだ生きていたとしたら「私たちが完全なる罪深さの時代に生きていと」とは繰り返さなかったであろう、と言いたげである。ヘルバルトは、彼の生きていた時代を利己主義の蔓延した「完全なる罪深さの時代」だと悲観的に特徴づけていたフィヒテに対し、批判的な見解を持っていた。ヘルバルトは、次のように続ける。

間違っただ物を見方をして、つい先頃の世界や現代を不当に貶めていたのは、フィヒテだけだったのでしょうか？とんでもない！私たちがこうした観点から挙げることのできるであろう名前は、彼の名前の他にもっとたくさんあります³⁶⁾。

ヘルバルトによれば、「つい先頃の世界や現代」を

例えば「完全なる罪深さの時代」だと見なすのは「間違っただ物を見方」であり、現代等を「不当に貶め」ただ物を見方である。しかも、このような物を見方をしていたのは、フィヒテだけではない。ヘルバルト自身は具体的な名前を挙げてはいないが、なるほど本稿で検討してきた内容を思い起こせば、フィヒテ以前にも例えばカントが、彼の生きた時代を利己主義の蔓延した時代だとして、悲観的に特徴づけていた。

では、利己主義などが蔓延して、みなが分別を失っていた「完全なる罪深さ」とは一体何だったのか。ヘルバルトは次のように、それは「罪」ではなく、単なる「不幸」だったのだと片づけてしまう。

みなが分別を失っていたのは、罪であったというよりは不幸であったのです。初めに分別を失った人は、打ち負かされ、避けられ、閉じ込められ、監視されています。（…）今や、善い分別が戻ってくるでしょう。私たちが脅かしていた多くの危機は、まもなく陽気な笑い声の対象に過ぎなくなり得るでしょう³⁷⁾。

「みなが分別を失っていたのは、罪であったというよりは不幸であった」といわれている。「不幸」とは何か。「不幸」の元凶は、彼にとってはナポレオンである。同じこの小論を検討した原聡介が的確に指摘している通り、「ヘルバルトにあっては、ドイツ民族の不幸の元凶はナポレオン」だった³⁸⁾。それゆえ、引用文中の「初めに分別を失った人」には具体的な名前が付されていないけれども、ナポレオンが1814年5月にエルバ島へと流刑に処されていた事実を思い起こせば、「初めに分別を失った人」とはもしかするとナポレオンのことではないかと推測され、彼が今や「打ち負かされ、避けられ、閉じ込められ、監視されています」と言われるのにも納得がいく。そして、ナポレオンという元凶が絶たれたからこそ「今や、善い分別が戻ってくる」と言われるのである。さて、こうしてみると、カントやフィヒテに比べて、ヘルバルトは、自らの生きていた時代への楽観的な見通しや「時代に対する信頼」³⁹⁾を持っていたと言えそうである。ナポレオンの脅威が去った直後に居合わせて、ヘルバルトのここでの時代認識のうちには、将来はきっと良くなるに違いないという或る種の楽観が読み取れる。本稿で問題とされてきた第二の視点に関しては、ひとまず以上のように答えることができるであろう。

さて、それでは、第三の視点に関してはどうか。この点に関しては、ヘルバルトによる別の角度からの

フィヒテ批判を検討する必要がある。先述したように、フィヒテは、歴史の展開を五段階に分けていた。人類の歴史は、第一段階の時代から第五段階の時代へと順を追って展開するわけである。こうしたフィヒテの見解に抗して、ヘルバルトは、「時代の順序はどれも互いに重なり合っている」と述べる⁴⁰⁾。すなわち、同じ時代に生きていたとしても、第二段階の時代の特徴を体現する人もいれば、第四段階の時代の特徴を体現する人もいる。発達段階は、個々人がどの時代に属しているかによって一様に決定されるのではなく、個々人それぞれによって異なる。「真の知に近づくために、我々はまず次の時代を待つということがあってはならない。ヘルバルトによれば、それはいつの時代であっても陶冶の媒介によって達成可能なのである」⁴¹⁾。いつの時代に生きていても、個々人は、陶冶によって真の知に近づくことができる。個々人は、必要以上に時代に制約されなくてもよく、歴史の過程に飲み込まれなくてもよい。カントにおいてそうであったのと同様に、「フィヒテにおいても、個人は大きな歴史的過程のなかの一つの機能と見なされる傾向」があるように、ヘルバルトには感じられた。そこで彼は、フィヒテの議論を批判して「個人はけっして機能に引き下げられてはならない」と主張したのである⁴²⁾。人類がではなく、個々の人間それぞれが、歴史のなかで「完全性」を目指し、完成されなければならない。個々の人間は、誰一人として他人あるいは人類全体の犠牲になってはならない。彼は、次のように語っている。

人類がではなく、誰一人として他人の犠牲にはならないような個々の人間それぞれが不滅の精神へ至るための学校として現世での人生を見るような、昔ながらの見方のなかに、むしろ慰めがあったのです⁴³⁾。

「完全性」を目指す主体は、ヘルバルトにとって「人類」ではなく、あくまでも「個々の人間」なのである。個々の人間は、人類全体の進歩の犠牲になってはならない。前の時代に生きる人であっても、その時代に生きる個々の人間はみな価値を持つのであるから、後の時代の人のための犠牲になってはならない。彼は、次のようにも述べる。

人類はその本質および基礎の点で巧みに作られており、現存在が将来より高次の段階へ至るために現世で準備すべき本質的なものが、どの時代であっても人類には欠けたことなどない、ということは今や

確信しているので——私たちは、前の時代の人々を意図的に後の時代の人々のための犠牲にするような世界計画を、立てずともよいのです⁴⁴⁾。

以上のように、第三の視点に関して言えば、個々の人間の完成と人類の完成との関係をめぐって、ヘルバルトは、個々の人間の価値の方に重点を置き、個々の人間の完成の方に重きを置いていたと考えられる。この点から、ヘルバルト研究者であるガイスラーは、「完全性」を限界づけようとしたヘルバルトの次のような意図を読み取っている。「現在生きている個々の人々に当然帰せられるはずの「好意」や「正義」を損なうことによって、また来たるべき時代の期待される人間性のために今の時代からあらゆる人間性を奪い去ることによって、「完全性」という理念を達成しようと意図したりすることはできない」⁴⁵⁾。「完全性」のためだからといって、今の時代を生きるあらゆる人の人間性を奪い取ってしまうてはいけない。「完全性」のためだからといって、何をしてもよいわけではない。「完全性の理念」は、今やこうして限界づけられるのである。なるほど私たちは、「完全性の理念」をヘルバルト思想の基礎と見なし、この理念の意義を前提に議論を進めてきた。実際「完全性」は、ヘルバルト思想にとって重要な意義を持っていた。すなわち、「完全性」概念が基礎となって「道徳性」が実現されたのであり、「完全性」概念があるからこそ「道徳性」への教育が開始し得たのである。ところが今や、この「完全性」概念は限界づけられてもいる。「完全性」は暴走してはならない。「完全性」のみが追求され、他の重要なもの、例えば個々の人間の価値が損なわれてはならない。それゆえ「完全性」は限界づけられねばならない。「完全性」は重視されると同時に限界づけられるのである⁴⁶⁾。ここには、「完全性」の意義に依拠しつつ、「完全性」を限界づけようとしたヘルバルトの姿が見て取れるであろう。

おわりに——「完全性」概念の意義から「完全性」概念の限界づけへ

私たちは「完全性」概念の意義から出発した。すなわち、西洋思想において「完全性」は、古来より重要な意義を与えられてきたのであり、また、ヘルバルトにおいても「完全性」は、彼の道徳教育論や歴史哲学を駆動する重要概念だったのである。ところが、ヘルバルトと彼の先行世代の哲学者の歴史哲学的な議論を

比較検討して辿り着いたのは、むしろ「完全性」概念を限界づけることの一方向での重要性であった。「完全性」はときに暴走する。人類が歴史において「完全性」を追求するなかで、時として個々人は「完全性」によって搾取され得る。ヘルバルトは当時であって、一方にあるこうした危険性に気づいていたのではないか。だからこそ、「完全性」概念の意義を十分に認めつつ、この概念を限界づけようとしたのではないか。彼の「完全性」をめぐる議論——とりわけその歴史哲学的射程——について吟味するなかで、私たちは「完全性」をめぐる意義と限界という複雑さに直面させられることになった。この複雑さは、当時であって「教育」という営みを「完全性」概念に基づいて構想するうえで、どうしても考慮せざるを得ないものであったのだろう。しかしながらこの困難は、単純に過去の困難に過ぎず、現在を生きる私たちが考慮する必要のないものだと言い切れようか。例えば、現在でも、社会が自らの「完全性」を追求して「進歩」しようと欲するなかで、個々人や前世代を犠牲にしようと企図することは十分にあり得るだろう。こうした意味では、ヘルバルトの道徳教育論に関する思想史的研究は、私たちの描く社会像を現在批判的に分析するための手掛かりも提供してくれるのである。

注

- 1) Passmore, J. "Perfectibility of Man", in: Wiener, P. P. (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol.3, New York: Scribner, 1973, p.463. (大澤明ら訳「人間の完成可能性」『進歩とユートピア』平凡社, 1987, p.191f.)
- 2) *Ibid.*, p.464. (邦訳pp.193-194.)
- 3) Luhmann, N./Schorr, K.-E. *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S.64ff.
- 4) 田中は、アメリカの進歩主義教育思想を支えた概念として「相互扶助」や「互恵性」等を意味する「社会性」概念が存在したことを指摘し、メリトクラシーや競争に支配された当時の社会を変革しようとした人々の「生への態度」の基盤に、この「社会性」概念と結びついたキリスト教的完全性論が存在したことを指摘している(田中智志『社会性概念の構築——アメリカ進歩主義教育の概念史』東信堂, 2009)。また、「生の悲劇性を踏まえたうえで、生の敢然肯定」(田中, 前掲書, p.55)というこの「生への態度」は、パウロやデリダにおける「苦境を生きようとする敢然性」としての「完全性」概念とも接合されている(田中智志「完全性への敢然性——何が人を闘争に向かわせるのか?」『近代教育フォーラム』第16号, 2007, p.80)。加えて、他にも、田中智志「完成可能性の解説: 序説——教育のコード論のために」『近代教育フォーラム』(創刊号, 1992, pp.127-144)などを参照のこと。
- 5) K10, 72. 以下、本稿におけるヘルバルトの著作からの引用は、ケールバッハ等編の全集 *Johann Friedrich Herbart's Sämtliche Werke*, Kehrbach, K. u. Flügel, O. (Hrsg.), 19 Bde., Langensalza 1887-1912, 2 Neudruck Aalen, 1989 に拠る(略号はKとし、続けて巻数、頁数を示す)。
- 6) K10, 143.
- 7) K4, 134. なお、引用文では「教育目的の一部(多面的興味の喚起)」と「完全性」概念との直接的な関連が示されている。ヘルバルトにとっての「教育目的」は、「可能的目的」と「必然的目的」とに分かれるが、前者の目的に相当するのが「一般陶冶」によって可能となる「多面的興味の喚起」であり、後者の目的に相当するのが、端的に言えば「道徳性」である。「一般陶冶」としての「多面的興味の喚起」は、「道徳性」の陶冶の前提になるとされる。「完全の理念の実現としての多方興味が教授の究極目的としての徳の実現のための前段階として位置づけられ、多方興味と道徳的陶冶とが目的と手段との関係として一元化されている」(高久清吉『ヘルバルトとその時代』玉川大学出版部, 1984, pp.145-146)。
- 8) Stuckert, A. J. F. *Herbart: Eine begriffliche Rekonstruktion des Verhältnisses von Ästhetik, Ethik und Erziehungstheorie in seinem Werk*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999, S.56.
- 9) *Ibid.*, S.53.
- 10) ヘルバルトは、次のようにも述べる。「神、全ての実践的諸理念およびそれらの諸理念の限りない作用の真実の中心」(K1, 269. 強調は原文)。なお、こうした点に関しては、次の拙論も参照していただきたい。小山裕樹「自由への無限の過程——ヘルバルトの道徳教育論における「完全性」概念の含意」『研究室紀要』第40号, 2014, pp.179-189.
- 11) Stuckert, *ibid.*, S.55-56.
- 12) 高久, 前掲書, p.142ff.
- 13) Buck, G. *Herbarts Grundlegung der Pädagogik*, Heidelberg: Winter, 1985, S.16.
- 14) パスモアの著作の訳者の一人である大澤明の解説(『進歩とユートピア』p.313)を参照。なお、ルソーにとって「完成可能性」は「自然状態」から人間を逸脱させる否定的意味を有していたが、後の進歩理論の展開の中でこの意味が変えられていく。
- 15) 上妻精「ドイツ観念論の歴史哲学」『講座ドイツ観念論 第六巻』弘文堂, 1990, p.229ff.
- 16) 村岡は、「終末論的歴史観」を「ドイツ観念論の通底音」と見なし、この意味で「ドイツ観念論の出発点に据えられるべき」人物としてカントを位置づける(村岡晋一『ドイツ観念論——カント・フィヒテ・シェリング・ヘーゲル』講談社, 2012, pp.13-14.)
- 17) VII 322. 以下、本稿におけるカントの著作からの引用は、アカデミー版の全集 *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* に拠る(ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を示す)。なお、邦訳は、岩波書店版の『カント全集』を適宜参照した。ただし、一部表現を変えた箇所もある。
- 18) 宇都宮芳明『カントの啓蒙精神——人類の啓蒙と永遠平和にむけて』岩波書店, 2006, pp.81-82.
- 19) 佐藤全弘『カント歴史哲学の研究』晃洋書房, 1990, p.92.
- 20) 同上, 強調は原文。
- 21) プルトマンも「カントの歴史観は、歴史のキリスト教的目的論とその終末論との道徳主義的世俗化であると言わねばならない」と語っている(Bultmann, R. *History and Eschatology*, Edinburgh:

- The University Press, 1957, p.67. (中川秀恭訳『歴史と終末論』岩波書店, 1959, p.88.)).
- 22) VIII 18. 強調は原文。
- 23) Passmore, J. *The Perfection of Man*, London: Duckworth, 1970, p.217.
- 24) VIII 115, 123. 強調は原文。
- 25) 佐藤, 前掲書, p.105, 強調は原文。
- 26) ハンナ・アレントは『カント政治哲学講義録』のなかで、次のように述べる。「カント自身の内に次のような矛盾があります。無限の進歩は、人間という種の法則です。しかし同時に、人間の尊厳は、人間(私たちの一人一人)がその特殊性において見られ、またそうした特殊者として——ただし比較なしに、かつ時間とは独立に——人類一般を反映するものと見られることを要求します。言い換えれば、まさに進歩という観念それ自体(…)が、カントの人間の尊厳という概念に矛盾するのです。進歩を信ずることは、人間の尊厳に反します」(Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited and with an Interpretive Essay by Beiner, R., Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p.77. (仲正昌樹訳『完訳 カント政治哲学講義録』明石堂書店, 2009, p.143.)) なお、こうしたアレントのカント批判に関しては、牧野の研究も参照(牧野英二『カントを読む——ポストモダニズム以降の批判哲学』岩波書店, 2003, p.277ff.)).
- 27) 宇都宮, 前掲書, p.240.
- 28) 佐藤, 前掲書, p.122, 強調は原文。
- 29) Passmore, *ibid.*(1970), p.229.
- 30) GA I 5, 217. 以下、本稿におけるフィヒテの著作からの引用は、バイエルン科学アカデミー版の全集, *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Lauth, R. u. Gliwizky, H. (Hrsg.), Friedrich Frommann Verlag: Stuttgart 1962- に拠る(略号はGAとし、続けてローマ数字で系列番号を、アラビア数字で巻数、頁数を示す)。なお、邦訳は、哲書房から刊行中の『フィヒテ全集』を適宜参照した。ただし、一部表現を変えた箇所もある。
- 31) GA I 8, 201. 強調は原文。なお、フィヒテによる歴史の五段階説、およびフィヒテの歴史哲学とカントの歴史哲学の共通点および相違点に関しては、上妻の前掲論文, pp.252-253, pp.257-258等も参照。
- 32) Passmore, *ibid.*(1970), p.229.
- 33) 清水満『フィヒテの社会哲学』九州大学出版会, 2013, p.258. なお、こうしたフィヒテの思想が自由主義を体現するものであるにも関わらず、全体主義に行き着く可能性を有している点に関しては、ヴィルムスの研究も参照(Willms B. *Die totale Freiheit: Fichtes politische Philosophie*, Köln u. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1967. (青山政雄・田村一郎訳『全体的自由——フィヒテの政治哲学』木鐸社, 1976.)). だが清水は、「フィヒテの倫理学・道徳論は、たしかに個別的な差異を認めず、つねに万人との道徳的な一致を求めるので、道徳の全体主義と表現されがちだが、しかし根本的に道徳的行為は自由意志を基礎として成立することを忘れてはならない」としている(p.260)。
- 34) K3, 312.
- 35) *Ibid.* 強調は原文。
- 36) K3, 313.
- 37) *Ibid.*
- 38) 原聡介「フィヒテの国民教育論に対するヘルバルトの批判について」『教育哲学研究』第24号, 1971, p.35. なお、原の重要な指摘によれば、ヘルバルトの見解と「フィヒテの見解との相違は重大である。つまり、ヘルバルトにあっては、ドイツ民族の不幸の元凶はナポレオンであるが、フィヒテの場合は、もっと世界史的な第三時代というものに求められており、前者のいわば外因説に対して、後者はドイツ民族自体の内部原因をとりあげる。しかも、フィヒテの『特徴』は(…)ナポレオンによる破壊よりももっと大きな構えで問題をたてていたと考えるべきだろうし、むしろナポレオン戦争によって第三時代の矛盾が決定的となり、来るべき新生の可能性が現れた、という位置づけさえも読みとれるだろう」とされる(p.35)。
- 39) 原, 前掲論文, p.37.
- 40) K3, 312.
- 41) Geißler, E. E. *Herbarts Lehre vom erziehenden Unterricht*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1970, S.229. (浜田榮夫訳『ヘルバルトの教育的教授論』玉川大学出版部, 1987, p.352.)
- 42) Geißler, *ibid.*, S.227-229. (邦訳pp.350-353. 訳文一部変更)ただし、こういったヘルバルトのフィヒテ批判は、ガイスラーによれば、フィヒテ解釈として疑問の余地もあるという。すなわち、フィヒテが語る歴史の五段階は「時間的な段階」ではなく「論理的な段階」だと解釈されるべきであるかもしれない(Geißler, *ibid.*, S.229. (邦訳p.354.)). とはいえ、本稿の目的は、あくまでもヘルバルトの歴史哲学的視座を「完全性」概念を軸に確認することであるから、彼のフィヒテ解釈の真偽に関してはここでは扱わない。
- 43) K3, 315. 強調は原文。
- 44) K3, 316.
- 45) Geißler, *ibid.*, S.229. (邦訳p.353.)
- 46) 実際ヘルバルトは、「完全性の理念」を「好意の理念」や「正義の理念」といった別の実践的諸理念と関係づけ、その「実践的意義」が「修正」されるべきだとも述べている。「完全性の理念は、別の諸理念とも関係づけられる。そしてそれらの諸理念によって、完全性の理念の実践的意義は修正される。同時に、完全性の理念も別の諸理念の実践的意義を修正する」(K2, 360)。ヘルバルトが「完全性の理念」の別の諸理念に比した「優先」的意義を強調する際に、とはいえ「完全性の理念」は「[別の諸理念よりも] 優位を占めるわけではない(…)」(K10, 72) とか「[別の諸理念] より重要であるからではなく(…)」(K4, 134) とかいうように常に注意を促していた理由も、これで分かる。また、「完全性」を「全実践哲学の唯一の根本命題であるかのように語った」ヴォルフ学派を彼が批判した理由も、ここにある(K10, 73)。なお、「完全性」概念の限界づけというこの主題は、さらに詳細な検討を要するので、今後も引き続き課題としたい。

(指導教員 小玉重夫教授)