

ヘルマン・ヘッセ『ガラス玉遊戯』

における「総合」理念の性格

村瀬裕也

I

本稿の企図は一個の文学作品を題材とした「総合」問題への側面的追求、つまりは筆者がさきに発表したFD関連論文『教養としての総合』⁽¹⁾を補完すべきやや屈曲した考察にあるのだが、この種の研究の題材としてほかならぬヘルマン・ヘッセ (Hermann Hesse, 1877~1966) の作品を選んだことに対する一部の反応について、いざ筆を起こそうとしているこの期に及んでもなお一抹の懸念を拭いきれない。というのは、ヘッセ文学は本格的な文学のなかでは際立って広汎な読者を獲得している反面、それに対する軽視の傾向もまた他方に歴然として存在しているからである。

こうした傾向の最も浅薄な代表はある種の文学的ディレッタント、すなわちヘッセ文学を感傷的な、あるいは叙情的な青春文学として片づけ、自らはより晦渋な、あるいは晦渋らしく見える作家や作品への通暁を以て「文学通」を誇る疑似「知性的」な文学愛好家の一群である。この場合は、ここで「青春文学？」と目される『車輪の下 (Unterm Rad)』や『青春は美わし (Schön ist die Jugend)』などへの評価も一面的に過ぎないであろうし、況して時代の精神病理と内面の実存的葛藤に迫った『デミアン (Demian)』や『荒野の狼 (Der Steppenwolf)』、ややパターン化された嫌いはあるにせよそれなりに思索的主題を展開した『シッダールタ (Siddartha)』や『ナルツィスとゴールドムント (Narziss und Goldmund)』、さらに本稿で取り上げる晩年の大作、かの「内面への道」の極致たる教養世界とその崩壊の予兆を描いた思弁的・密儀的な——もしそう呼んでよければ一種形而上学的な——作品『ガラス玉遊戯 (Das Glasperlenspiel)』などは最初から視野のうちにないだろうから、これ

に対して過度に拘泥する必要はないであろう。

ここで一顧に値するのは一層高次の文学圏・思想圏におけるヘッセ軽視の傾向である。例えばトーマス・マン (Thomas Mann, 1875~1955) の長男クラウス・マン (Klaus Mann, 1906~1949) の貴重な同時代記録『回転点——ある生涯の報告』²⁾のなかでヘッセに触れられているのは僅か二箇所、各々一〜三行に過ぎず、しかもそこで彼はドイツの作家としてではなくスイスの作家として扱われているのである。ここには、たとえ好意的な目差しが投げられているにせよ、ナチス・ファシズムに祖国を汚された時期におけるドイツ人としての時代体験の共有度——特に亡命作家による反ファシズム運動に挺身したクラウス・マンの立場からすれば——に応じた距離感が認められるであろう。そしてそれはヘッセ文学の内質の解明と評価に当たって軽々に看過し得ない側面である。ナチスが暴威を肆にしていた時期に執筆された畢世の大作『ガラス玉遊戯』に、そうした時代の暗雲が殆ど明確な影を落としていないのは驚くべきことであり、文学の社会的責任という観点からすれば大いに問題視されなければならないことでもあろう。この点はほぼ同時期に執筆されたトーマス・マンの『ファウストゥス博士 (Doktor Faustus)』の場合とはまことに対蹠的である。彼はこの深邃なニーチェ・ロマンにおいて、語り手の背景にナチスの影を忍ばせつつ、この悲劇を生んだドイツ精神を告発することによって、間接的ながら時代の課題にアンガージュする文学的良識の証を示したのである (なおヘッセの名誉のために断っておかなければならないのは、彼が第一次世界大戦に際し、健筆を振るって果敢に反戦を訴えたことである、——この時には、後の平和と民主主義の使途トーマス・マンは、偏狭で反文明的な民族主義の立場からドイツ人の戦意を鼓吹する文書を発表し、ロマン・ロラン [Romain Rolland] のような平和主義者の掣轡を買っていたのである)。

それよりも重要なのは、ヘッセ文学が、例えばルカーチ (Lukács György, 1885~1971) のような、文芸作品との豊富な対話を通して哲学的思惟を展開した廿世紀思想界の巨星に、寡聞の及ぶ限りトーマス・マンの如き深い内面的交渉を結び得なかったということである。これは無論主要にはルカーチの側の問題であろうが、彼の思索上の重要テーマに関与しえなかった理由がヘッセ文学

の側にあることも確かであろう。この点に関して示唆的なのはハルトムート・ベーメ (Hartmut Böhme) の次の指摘である^③。すなわち、幾許ともヒューマニズムへの責任を自覚しつつ、しかも必ずしも「美的革新」や「政治的進歩性」を体現し得なかった重要作家達のなかにあって、とりわけヘッセを際立たせているのはその「私的性格」であり、それは「周縁者の生活形態、内向した自然指向、洗練された芸術嗜好、外部から守られた個人的生活」への執着、裏から言えば「公共性、集团的過程、大都市文明、科学、技術、組織体」への不安を以て顕著な特色とする。その「情緒的な平和主義」はかかる傾向から発生する「攻撃的次元の欠如」、とりわけ「分析的・知的次元の欠如」と関連しており、またその思想に混入される幾つかの「反資本主義的モチーフ」も結局のところ「人間の生の契機としての社会化一般」を拒絶し、非社会的な「個人文化」を揚挙する「戦略的試み」と不可分である。要するにヘッセの根本志向は「社会的歴史的規定性」を主体から排除し、かかる規定性から純化された「自己存在」を可能にするような「個人文化」の絶対性を保持することにほかならない、と。ほぼ以上の如きベーメの見解は、幾分の留保を付した上で——というのは、あの「私的性格」の濃厚な『車輪の下』でさえ、前途有望な少年を襁褓さながらにまで苛み、遂には破滅の淵に追い込んでいく「詰め込み教育」の弊害への痛烈な告発として見れば、そこにある程度の社会批判の性格を汲み取ることではできし、またヘッセ最後の大輪の花『ガラス玉遊戯』の結末は、歴史的現実から乖離した「教養」が結局はそれ自身の無意味化によって崩壊せざるを得ない必然性への自覚、従ってまた歴史的現実への接近に対する巨匠の最後の苦渋に満ちた足掻きを反映しているとも受け取られ得るであろうから——、基本的には肯定されてよいと思われる。もしそうだとすれば、歴史的現実の局外者たることを拒否し、まさに歴史的現実の只中において人類の実現を目指す「希望の原理」(Ernst Broch)の探究を続けた思索家が、自ら局外者の道を選択したこの「周縁的生活者」に対して無関心を決め込んだとしても、それはあながち道理に反することとは言えないであろう。

だが、——冒頭で表明した懸念への弁明に戻るならば、ルカーチやブロッホと問題関心を共有する筆者がヘッセ晩年の作品に拘泥せざるを得ないのは、そ

こにおいてまさに筆者の志向とは別方向の「教養世界」、すなわちベームのいわゆる「人間の生の契機としての社会化一般」の拒絶によって成り立つ「教養世界」の壮麗な伽藍が、その極限的な抽象性の故にすでに崩壊の萌芽を孕みつつ構築されているからにほかならない。その基調そのものはヘッセという繊細過敏な天才を俟って始めて出現したのではなく、従ってまたその性格上の非歴史性にも拘らず決して非歴史の来源を有するものではなく、却って一定の社会的・経済的組織とその管理機構のもとで人間の階層分裂・職業分化・専門化・細分化・断片化、総じて人間性そのものの価値下落が象面化する局面においては、常にその「抽象的反面」として憧憬され欣求されてきたところの、いわば歴史の蒸留液なのであって、ヘッセはある意味においてかかる「抽象的反面」を極限にまで展開して見せたと言うことができよう。そしてそれはそれなりに、人間性の価値下落＝「教養の危機」をもたらす現実の側面、つまりはヘッセ文学における「反資本主義的モチーフ」に反映された現実の側面から——たとえ観念的にであれ——浄化されることによって、ある種の洗練された高貴な精神性、つまりその限りにおいては一応「教養」の名に値する精神性を輝かせているのである。とすれば、かかる「教養世界」の性格、その意義と限界とをひとまず吟味し、その否定的媒介の可能性を探ることは、歴史的現実の舞台からの撤退を峻拒し、まさにかかる舞台そのものにおいて新たな「教養課題」を設定しようとする者にとっても、決して無益な徒勞に終わりはしないであろう。

II

『ガラス玉遊戯』は、国の一角に世俗から切り離されて制度的に確立された教育と学芸の理想郷・カスターリエン (Kastalien) 州において、この州の教養の性格を象徴する「ガラス玉遊戯」の名匠となり、さちに州の位階制度 (Hierarchy) における高位の役職に就きながら、最後にカスターリエンとガラス玉遊戯の限界を見定めて世俗の現実界へ去っていくヨーゼフ・クネヒト (Josef Knecht) の伝記物語である。故に主題を巡る論議に入る準備として、先ず「カスターリエン州」及び「ガラス玉遊戯」の特徴、並びにクネヒトの生涯の概略

——つまりはこの作品の梗概——を把握しておく必要がある。

【カスターリエン州】 この州は、地球上の大多数の人々の住む現実世界、そこで人々が「より危険に、より不用心に、より無秩序に」生活している現実世界から分離され、かかる現実世界と「並んで*neben ihr*」また「それを越えて*über ihr*」存在する「第二の世界」、すなわち細心の配慮を以て人為的に組織され保護された「精神的な世界」である（Herman Hesse, *Gesammelte Schriften*, sechster Band, 1958, Suhrkamp Verlag, S.176。——以下，“*Glasperlenspiel*”についてはすべて同書に拠り、‘GS’と略記した上、該当の頁を数字で記す）。ここでは教育庁（*Erziehungsbehörde*）を頂点とする厳格な位階制度（*Hierarchie*）のもとに、教団（*Orden*）と学校が置かれ、一切の実利目的から解放された一種の英才教育と諸学芸部門の研究とが行われている。

カスターリエンの教育組織、すなわちエリート学校（*Eliteschule*）を卒業した者のうち、ある者は教師として指導者として再び世俗の世界へ戻っていく——書物や方法とともに優れた教師を供給するという奉仕によって、カスターリエンは世俗の世界と僅かに連携を保っているのだ——が、卒業後も教団のメンバーとしてここに残る者は、生涯独身を守りながら、ひたすら組織と精神に奉仕する謹厳な生活を送らなければならない。そのかわりここには世俗の世界にはない自由と充実がある。先ず卒業後、専門部門（*Disziplin*）に属して任務に就くまでの数年間——それは本人の意志によって自由に伸縮できる——、何の拘束もない自由研究の期間が保証される。それは狭い専門への埋没に嫌わず、全体性（*Ganzheit*）、総合（*Synthese*）、普遍性（*Universalität*）を志向する者にとってまさに幸福と陶酔の期間である（GS-186）。また任務に就いてからの長い生涯にしても、それらは専ら「研究における客観性と真理愛」及び「瞑想的な叡知と調和の育成」という二大原理（GS-328）に従うのみの、つまりは高貴な精神文化への奉仕と内的自己達成のみを主題とした生活にはかならない。つまり精神の貴族達にとってここはまさに別天地なのである。

しかしこれを一種のユートピアと見なし、従って『ガラス玉遊戯』を一個のユートピア小説として把えるには、やはり大きな制限が付されなければならないであろう。というのは、カスターリエンは一般のユートピア小説に描かれる

ような社会全体の理想状態ではなく、単なる「世界のなかのひとつの小世界」「世界から大胆かつ無理矢理に切り取られた切片」(GS-488)に過ぎず、またその運営の費用も国家財政——従って世俗の人々の税負担——によって賄われている限り、飽くまで非理想的な現実世界を前提として成り立つところの寄生的な部分社会に過ぎないからである。

では何故世俗世界の一角にこのような非世俗的な州が成立したのか。ヘッセはその原因または前提を、憎悪と混沌、戦争と流血の支配した野蛮な時代、特にかかる状況の学問的・教育的・文化的反映たる「フェイユトン (Feuilleton)」の時代に求める(文化史上特記すべき「フェイユトン (文芸娯楽欄)」は世紀末のウィーンに登場したそれであって、シュースキー [Karl E. Schorske] によれば⁽⁴⁾、要するに世紀末の唯美的文化に耽溺しつつ、ひたすら心情生活の洗練と錬磨に情熱を傾ける自由派ブルジョアジーの末裔達の好尚に適った、やや形容詞過多の文体を特色とする評論・小品の掲載欄だったらしい。もっともヘッセは「フェイユトン」時代を野蛮と戦争の時代に重ねているから、彼の念頭にはすでに唯美的文化とさえ縁を切った、一層粗野な形態での「フェイユトン」があったのかも知れないが、しかし‘Einleitung’の叙述に拠る限り、彼が一般にこの種のファッション的雑文文化、乃至はそれによって齎される教養の遊戯に対して、いささか問題の重要度に関する判別を欠いた神経過敏の反感を抱いていたことは確かである)。すなわち、こうした「バビロンの時代」の末期に、疲弊した人々は、現実界における分裂・対立・憎悪・混沌・残酷の、そして非精神的フェイユトンの文化の反対物、つまり「思慮、共通の言葉の再発見、秩序、道徳、妥当な尺度、もはや権力の利害によって命ぜられたり時々に変えられたりすることのないアルファベットと九九表」への強い憧れを抱くようになり、かくて「真理と正義、理性、カオスの克服」への切実な要求が社会的規模で生ずるに至る。そして人々のそのような憧憬と切望に支持され、また一部の精神的人士によって開始された精神性・教授・研究・教養の再構築の仕事を継承しながら、次第に教団・教育庁・エリート学校・記録保管所及び収集所・専門学校及び研究室・ガラス玉遊戯などを含む組織として整備され、社会的承認を得て制度的に確立されたのが、ほかならぬこのカスターリエン州の小

世界だったのである（以上、GS-462）。その設立に当たって人々がこの世界に求めたのは「最高の作用を営む道徳的要素として実証されたところの、国及び世界の精神的基礎」（GS-456）の維持機能にはかならなかった。しかもそれはかかるものとして、飽くまでその汚れなき純粋性を守るべき念願のもとに、醜悪だが生気に満ちた現実世界の外部に隔離されたのであった。——とすれば、カスターリエンは、その当初の趣旨からしてすでにある種の性格的な宿命を、すなわちその高貴な精神性が極致へと昂揚するに従い、次第に美しく気高くなるが実体の定かならぬ虹の光彩となり、やがては希薄な大気のなかへ姿を没していくであろう宿命を負っていたことになるが、その点についての考察は後の該当箇所譲ることにしたい。

【ガラス玉遊戯】 カスターリエンには、数学、音楽、文献学、物理学、天文学、瞑想、ガラス玉遊戯などの諸専門部門（Disziplin）が置かれているが、なかでもガラス玉遊戯は瞑想とともにカスターリエンの学芸・教養の性格を典型的に代表する部門である。「遊戯中の遊戯」と称されるこの遊戯が具体的にどのようなものであるかは、長々しい哲学的意味づけの弁舌にも拘らず、実のところ甚だ捉え難い——ヘッセ自身この遊戯の遊具と遊戯規則とをどれほど判然と頭に描いていたかは頗る怪しい——のであるが、要するにあらゆる科学と芸術の成果を凝縮した普遍的遊戯記号としてのガラス玉を、やはり高度の普遍性にまで鍛練された文法（規則）に則りつつ、繊細絶妙の技巧によって操作し、様々の精神的・思索的テーマを展開して見せる一種の知的芸術であるらしい。この象徴的遊戯に託されているのは何よりも「総合性」への要請である。すなわち、「学芸総合（Universitas Litterarum）の理想的目標へ向かうあらゆる精神運動、プラトン流のあらゆるアカデミー、精神的エリートのあらゆる社交、精密科学と一層自由な学問とのあらゆる接近の試み、科学と芸術もしくは科学と宗教とのあらゆる協和の試み」の根底に存する永遠の理念、あるいはアベラル（Abälard）、ライプニッツ（Leibniz）、ヘーゲル（Hegel）のような精神が抱いていたところの、「精神的宇宙を集中的体系に捉え、精神及び芸術の潑刺とした美を精密学科の魔術的編成力と一致させようとする」夢が、カスターリエンではガラス玉遊戯という象徴的形態において実現されたのである（GS-85）。

この総合に最初から関与していたのは多くの科学及び芸術、特に数学及び音楽乃至は音楽学であったが、さらにここに瞑想 (Kontemplation od. Meditation) の概念が導入されることによって、「思考と美の多くの領域から凝縮された表象の配列・整序・編成・対置，超時間的な価値及び形式の迅速な想起，精神の王国を巧妙かつ短時間で通過する飛翔」(GS-110) といった名人芸は抑制され，カスターリエン固有の深い精神性と総合的教養力を具えた分野として洗練されていく。

この秘儀的な遊戯の歴史的成立事情についてここで紹介する違はないが，次の一点だけは指摘しておかなければならない。すなわち，ガラス玉遊戯が主として「フェイユトン」への反措定として形成されたという史的事情によって，その理念的性格——その詳細な分析は次節に委ねる——に根本的な制約が加えられているということである。確かに「フェイユトンの」文化が，ヘッセの痛烈に指弾する如く，あらゆる知識と教養価値の断片化，従って文化に内在する道徳性の低下と芸術の不純化に繋がった面はあるにしても，今や人類の共有財産として評価を高めつつある絢爛たる世紀末芸術の熟成が「フェイユトン」に群がる大衆によって支えられた面もあったのであり，従ってそれを文化史上の特異現象として批判的吟味の俎上に乗せるのはよいとしても，新たに樹立されるべき教養理念の主要な敵対物をそこに見出すのはいかにも正鵠を逸脱したとの誹りを免れないであろう。それよりも，人類的価値の敵対物としては，独占資本の形成，帝国主義的植民地支配，本質的に戦争体系であるところの「国際均衡体系」，度重なる国際的な抗争と戦争，そしてその極限の姿としてのファシズムの暴虐といった凶悪な相手が構えていたはずである。もし教養理念がこうした本格的な敵対物との対決において追求されていたならば，そこには「貴重だが無益な宝石」とはまったく別個の性格特徴が獲得されていたに違いない。

【ヨーゼフ・クネヒトの生涯】 クネヒトは，その内的葛藤と最後の脱出を別とすれば，まさにカスターリエンのために生まれついたような人物である。その恵まれた才能ばかりでなく，幼児の頃両親に死別して繋累がないという事情も，生涯出家同様の奉仕生活を送るには都合のよい条件であった。ラテン学校の給費生であった時分からすでに教師，特に音楽教師に注目されていた彼は，

十二～三歳の頃、教師の密かな推奨に応じてラテン学校を訪れたカスターリエンの著名な音楽名匠（Musikmeister）に認められ、やがて州のエリート学校のひとつであるエッシュホルツ（Eschholz）校に送られる。この時から彼は、模範的なカスターリエン人として、明確に画された段階を着実に歩み、遂には位階制度の最高位に登りつめるのである。

十七歳でエッシュホルツを卒業したクネヒトが次の段階の学校として選んだのはヴァルトツェル（Waldzell）である。ここはカスターリエンの第二、第三段階の学校のなかでは最も芸術的な（musisch）学校として知られている。つまりこの段階の他の学校ではそれぞれの特色を示す専門分野に重点が置かれているのに対し、ここでは学問と諸芸術との間の総合性（Universalität）と親密性（Verschwisterung）が伝統的に重視され、かかる傾向の「最高の象徴（Sinnbild）」がほかならぬガラス玉遊戯であった。なお因みに、この地域は学校だけでなく、遊戯館や名匠の宿舍など、ガラス玉遊戯の諸施設が設置され、いわば一個の遊戯村を形成していたのである（GS-160）。ここでクネヒトは、とりわけ音楽に熱中し、またドイツ哲学、就中ヘーゲル哲学に心酔しつつ、思春期の自己形成に励んだ。

ヴァルトツェルの学校で、彼はひとりの同級生プリニオ・デンニョリ（Plinio Desiniori）と奇妙な親交を結ぶ。デンニョリはカスターリエン創立に功績のあった古い家柄の出身で、こうした家庭の慣習に従って一定期間ここで教育を受けるべく俗世間からやってきた聴講生である。彼は高い天分に恵まれていたが、学校や宿舍では、カスターリエンの規範や価値体系に対して、自分の属する俗世間のその優位を主張して憚らなかつた。その彼が比較的物分かりがよいと睨んだクネヒトに友情のサインを送ったのである。困ったクネヒトは音楽名匠に相談の手紙を出した結果、学校からひとりの任務、すなわちデンニョリの友情を積極的に受け入れ、この批判者との討論を通じて、カスターリエンの見解を最高水準にまで高めるという任務を託される。こうしてデンニョリとの間に、いわば一種の戦闘的友情が生まれる。クネヒトはデンニョリとの激しい議論を通してカスターリエン人としての見識に磨きをかけるが、同時にデンニョリの世界、俗世間の現実への関心も内奥に育まれ、これがやがて彼の生涯に決

定的な影響を及ぼすのに至るのである。

廿四歳でヴァルトツェルの学校を卒業するとともに、生徒時代に終わりを告げ、専門分野に所属するまでの一定期間保証された自由研究の時期を迎える。この時以降、クネヒトは、重要な節目に内部に訪れる「覚醒 (Erwachen)」——と自ら呼ぶ一種の靈感——に促されつつ人生の段階を登っていくのである。さて、彼は、すでにガラス玉遊戯の内なる呼び声を聞き、それを将来の専門と心に決めてはいたのだが、この自由研究の時代には、暫時の静観願望と研究意欲、それにガラス玉遊戯の現状への批判から、むしろ意図的にヴァルトツェルの上級ガラス玉遊戯学校を避け、音楽・数学・語学（中国語及びギリシア語）・色彩学など広汎な領域の計画的研究に従事する。またある時期には、竹林に隠遁生活を営んでいる、中国文化に造詣の深い老人を訪れ、『易』を始めとする中国古典に親しみ、またその老人の指導のもとに断食の修行を行ったりもする。こうした蓄積に立って再びヴァルトツェルへ帰還、やがて遊戯者としても最も注目されるひとりとなる。

自由研究時代を終え、教団に採用され、位階制度の一員となったクネヒトは、間もなく由緒ある教育施設を備えたベネディクト派の修道院へ、遊戯指導という名目で——その実際の任務は、最初はクネヒト自身にも知らされていなかったのだが、ローマ教会との長年の溝を埋め、カスターリエンの代表機関をローマ法王庁に置くきっかけを掴むことであった——派遣され、ここでの長期の滞在期間中に、ローマ教会の有力者であり、かつ歴史学者としても著名なヤコブス (Jakobus) 神父と親しく交際する。ヤコブス神父は最初カスターリエンの精神に対してはまったく理解を示さず、むしろそれに対する厳しい批判者であった。すなわち彼は、近代的カスターリエン精神の特徴を「知的・美的精神性 (intellektuell-ästhetische Geistigkeit)」に局限された「現実遊離 (Wirklichkeitsferne)」, 「遊戯的抽象 (spielerische Abstraktion)」への傾向に見出し、特にその最大の問題性たる「歴史的センスの完全な欠如」に対して容赦のない攻撃を向けた (GS-250)。だがクネヒトの幅広い教養・柔軟な理解力・真摯な態度に接して、ヤコブス神父も徐々にカスターリエンへの偏見を去り、その優れた一面を認めるようになる。一方、クネヒト自身は、ヤコブス神父との親交を

通して、カスターリエンの教養体系にとっては異質の要素である現実の歴史、乃至は歴史的現実への関心と認識を深めていく。これもまた、デシニョリとの接触と同様、最後の「覚醒」の重要な要因となる。

修道院での仕事の成功と、その間に行われた年次遊戯への参加により、クネヒトは遊戯者としても位階制度の成員としても益々高い評価を受けるようになり、やがて遊戯祝典の最中に死亡した前遊戯名匠 (Magister Ludi) の後を襲ってこの地位を継ぎ、さらに位階制度の管理職としても最上階にまで到達する。こうしてこの長編の大半の粗筋は、少なくとも外見上は、天性の才能と人品に恵まれた人物が、その才能と人品との故に保証されたエリート街道を順調に進んでいく一つの成功物語に過ぎない。しかしクネヒトはカスターリエンの理念と精神を典型的に体現した人物であるとともに、やがて醗酵し噴出するであろうその否定要因をも深く内蔵した人物なのである。

高位に就いたクネヒトは、「総合性の思想 (der Gedanke der Universalität)」たるガラス玉遊戯の守り手としても、またカスターリエン組織の責任者としても、模範的な完璧さを以て任務を遂行する。しかし年月を経るうちに、カスターリエンとガラス玉遊戯の問題性——自己の存在の基礎を外界に負ったカスターリエンの依存的・寄生的性格、こうした国民の犠牲に対するカスターリエン人の意識の欠如、俗世界の出来事に対する共同責任の放棄、外界 (国民組織・世界・世界史) への洞察を欠いたカスターリエンの教養の性格、それに由来する積極的目的志向と歴史形成力の喪失、極限的に完成されたために却って消滅の可能性を秘めるに至ったガラス玉遊戯の美——に対する批判的意識がクネヒトの内面に次第に醸成されていく。専門段階に入る以前の子供達に対する教育への関心、エリート学校を卒業した後に俗世間に戻り、そこでの教育活動に献身している教師達への尊敬の念も、こうした心境の変化を促す大きな要因であった。かくて新たな、しかも従来のもとは質的に異なる「覚醒」が到来する。すなわち従来の「覚醒」が自己をカスターリエン人として俗世間から隔てること、世界と真理の「中心」と目されるカスターリエンの殿堂の内奥に向かって接近することを意味したのに対し、今回のそれは、逆に先の行程の終極から引き返し、外部の現実世界へ向かって「超越する (transzendieren)」こと

を意味したのである。ここでクネヒトが直面しているのは、「総合性」の最後の課題、すなわちカスターリエンと俗世間との総合という課題であるといつてよい。

クネヒトは、久方ぶりに邂逅した往年の同級生デンニョリとの深刻な対話の後、当局に書状を提出し、カスターリエンの職を辞して世俗の学校での教育活動に従事したい旨の希望を告げる。当然のことながらこの願い出は当局から拒否される。そこで彼は正式の承認を得ないままカスターリエンと訣別し、かねての打ち合わせ通り、天分豊かなながら発達上の歪みに苦しんでいるデンニョリの一人息子の個人教師として、世俗における生活と活動の第一歩を踏み出そうとする。クネヒトの人格は、最初は警戒的であったデンニョリ夫人にも当の息子自身にも受け入れられ、かくて新しい師弟関係が結ばれる。だが、——クネヒトと少年が始めて二人だけで過ごすことになった湖畔の別荘で、余りにも突然に破局が訪れる。高山の荘厳な夜明け、若い肉体の力を誇示するかのように湖水を泳ぐ少年の後を追って、クネヒトも負けじと水中に飛び込むが、カスターリエン脱出を巡って疲労の蓄積した初老の肉体は、氷河の流れ込む湖水の冷温に耐えられず、遂に心臓麻痺に襲われて湖底に沈んでしまうのである。実に呆気ない幕切れである。唐突で偶然の——つまりは必然性を欠いた——事故死の導入による結末の処理が、作品世界の完成度と緊張度とを大きく損なうことくらい、ヘッセほどの巨匠が心得ていなかった筈はない。作品全体を通しての重厚な思弁の積み重ねに作者の性根も尽き果ててしまったのであろうか（それにしてはこの辺りの描写は素晴らしく、一向に筆力の衰えを見せていない）。それとも、この呆気なさそのものにおいて、後人の解釈に委ねられるべき深遠な「意味」が暗示されているのであろうか。——だがこの疑問に答えるには今暫く時期を待たなければならない。

III

エリート学校から世俗の大学へ進学したデンニョリは、そこでの課程の性格を「学生達をできるだけ短い時間に、できるだけ徹底的に、パンのための職業に専門化させ、彼の内なる自由と普遍性の予感をすべて圧殺することしか欲し

ない課程」(GS-397)という点に見出す。またこのような課程の性格と直接する世俗の社会生活の性格も彼の眼には「低劣な作法, 貧弱な教養, 粗野で騒々しいユーモア, 实际的・利己的な目標への小賢しい局限」(GS-395~396)として映る。つまり何等かの实际性・功利性に呪縛された職業分化とそこから派生する非教養的生活風習が, カスターリエンの教養に親しんだ者に対して強烈な違和感を与えたのである。ということはつまりカスターリエンの教養における, とりわけ「特別にカスターリエンの精神本性の繊細を極めた最後の表現」(GS-468)たるガラス玉遊戯における「総合」思想は, 何よりもかかる功利的目的規定性——そのもとの盲目的専門化——との対置によって特色づけられるということの意味するであろう。

この点を先ずカスターレンにおける「二つの目標及び理想」によって確認しよう(以下, GS-324)。すなわち第一の「目標及び理想」は, 「その専門(Fach)において可能な限りの完全さを成就すること」である。但しここでFachという場合には, 事例として音楽・美術史・文献学・数学などが挙げられていることにも徴される如く, 職業的・実利的な専門とは別個の, むしろ職業的・実利的な合目的性から解放された, いわばそれ自体において自己価値を有する専門であることが前提となっている。第二の「目標及び理想」はそれらの専門を相互に連絡するところの「総合性」の理想にはかならないが, その内容はさらに次の二つの側面に分けられるであろう。すなわち第一は, 各専門の内的価値の維持に係わる「総合」である。その趣旨は, ヘッセ自身の言葉に従えば, 「自己の専門を絶えず他のあらゆる学問分野と結合し, それらと密接に親交を結ぶ仕方によって, 自己の専門及び自己自身を活々と弾力的に保持する」という点, 換言すれば, 何れの専門も他の分野との生きた交流を通してのみ自己自身の活気と内的価値を維持することができる, という点にある。第二の側面は, 一個の自律系として確立されるべき「総合」, 換言すれば「人間のあらゆる精神的努力の内的統一性」乃至「総合性」という思想——「普遍的教養(Universalbildung)」という思想——を体現した一個の, まさしく総合的な学問的システムとして形成されるべき「総合」である。その最高の象徴的表現がここではガラス玉遊戯であった。

次に叙上の如き学芸総合 (Universitas Litterarum) の思想の枢要をなす総合契機に眼を向けよう。その第一の側面は、カスターリエンの精神全体に通ずるところの「研究における客観性と真理愛 (die Objektivität und Wahrheitsliebe im Studium)」と「瞑想的な叡知と調和の育成 (die Pflege der meditativen Weisheit und Harmonie)」との総合 (GS-328), つまり知的・客観的探究と最高の精神能力の涵養に係わる瞑想生活——そこには多分に曲解された東洋思想への憧憬が反映されている——との統合である。但しここでは前者すなわち客観性と真理愛の原理に関して必ずしも総合の観点が打ち出されているわけではない。この原理そのものは各々のFachに限っても要請されることだからである。そしてその限りでは、カスターリエンにおける専門研究にも専門主義への埋没傾向——そしてその絶えざる危険——が存在していたのである。プロパーの意味において総合が焦点となるのは、ガラス玉遊戯すなわち「総合性の思想」の「最高の表現」たるこの「高貴な遊戯」においてである (GS-324)。それについては「我々の許では、真理の崇拜は美の崇拜と密接に結びついており、その上、瞑想的な魂の涵養 (Seelenpflege) とも結びついている。……我々のガラス玉遊戯は、三つの原理、すなわち学問と美の崇拜と瞑想という原理をすべて自己のうちに総合しているのだ」(GS-420) と語られる如く、「学問」「美」「瞑想」の三原理が総合の枢要契機として謳われている(「学問」と「美」との総合が問題になっている以上、「学問」相互間の連携についてはすでに当然の前提となっているであろう)。ここで我々の主題にとって余り関係のない「瞑想」の契機を暫く捨象するとすれば、ガラス玉遊戯に象徴される総合観の顕著な特色をなすのは「学問」と「美」との総合という視点である。他の箇所でも語られた「学問と諸芸術との総合性及び親密性への傾向」の「最高の象徴」がガラス玉遊戯にはかならず (GS-160) という言葉——あるいはそれに限らずこの長編の随所に鏤められている同趣旨の言明——も、この基調を揺るぎないものになっている。筆者が「総合」問題、あるいはより汎く教養問題を取り扱うに当たって『ガラス玉遊戯』に拘泥せざるを得なかった理由のひとつも実はまさにこの点にあったのである。というのは、日本において「総合」問題が論議される場合、学問と芸術、真理と美との総合が話題の焦点となることは極めて稀である

が、こうした傾向には日本近代化の軸となった富国強兵策の随伴物たる「質実剛健」精神——むしろ非精神（Ungeist）——の粗野と無教養、つまり人間の人間化活動における美的側面の徹底的な軽視が今なお尾を曳いているように思われるからである。

この点を今少し補足しておこう。作中のクネヒトはガラス玉遊戯及び遊戯者の不可欠性を証明する唯一の方法として次のことを指摘する。すなわちそれは「我々が常に全精神生活の高みにあって、諸科学のすべての新しい獲得成果・注視方向・問題設定を注意深く摂取し、我々の総合性（普遍性）、我々の高貴にして危険な遊戯を、統一の思想によって、いとも謹厳な研究者や勤勉な専門家さえ絶えずその督促・手練・誘惑を感ぜざるを得ないほど、……典雅に、説得的に、気持ちをそそるように、魅力溢れるように形作り、実演する」（GS-325）ことにほかならない。要するにここは総合の要素として、①全精神生活の高所、②諸科学の成果の摂取とその問題状況の把握、③総合に作用する統一の思想、④全体の美的・説得的・魅力的造形、の四点が明示されているのである。ここに敢えて蛇足を加えるならば、①は総合に関与する「人格の光」乃至は高次の意識性を、②は総合を成立せしめる客観的・素材的条件を、③は諸分野に架橋しそれらを一個の統体に組織する際の指導的イデーを、④は総合的学問システムの最後の性格特徴となるべき表現性または作品性、つまりはかかる学問システムに含蓄されるべきある種の審美的性格を意味すると解されるであろう。

『ガラス玉遊戯』における総合観には今ひとつ看過してはならない総合の側面、作中では特に主人公クネヒトの「発見」に罹るとされる側面がある。すなわちそれは空間軸に沿って諸分野の横の連絡に携わる総合ではなく、かかる総合をさらに時間軸に沿って縦に延長させる任務を負った総合、つまりは既成の精神（教師の人格における精神及び精神的獲得物としての文化を含む）と教育との結合（総合）にはほかならない。その件りの示唆に富む叙述を引用しておこう。「（教師としてのクネヒトは）二つの発見をした。（ひとつは）精神的獲得物を他の精神へ移植し、その際、それがまったく新たな現象形態と発光に変化するのを見ることによって引き起こされる喜び、すなわち教授（Lehren）の喜びであり、今ひとつは、学生や生徒の人格との闘い、権威及び指導性の獲得と行

使、すなわち教育 (Erziehen) の喜びである。彼は両者を決して切り離さなかった。」(GS-330)。ヘッセはここで広義の教育を精神的獲得物たる陶冶材の伝達に係わる側面すなわちLehrenと、学生及び生徒の人格の成長と発達に係わる側面すなわちErziehenとに区別しつつ、特に前者に関して、既成の陶冶材＝文化が他の精神 (人格) に移植されると、前者の文化内容を維持しつつ後者の個性と状況に応じた新たな現象形態を獲得し、新たな光輝を発する、——その新たな実現の確証＝教育作用の自己確証に教育特有の喜びが存する、という注目すべき認識を提示している。何れにせよ「総合」問題は教育問題と不可分なのであって、教育の場面こそ「総合」理念追求の真価が試される試金石であるといっても過言ではないであろう。

なおヘッセは、まことに正當にも、総合理念または普遍的教養の思想が、効率主義の要請とは決して相容れないことを指摘している。すなわち作中人物クネヒトは言う、「……普遍的教養の放棄が、一時的な特殊な最高能率にとって有効であるかも知れない——我々は何れにせよ、我々ガラス玉遊戯者は、こうした制限と自己満足を決して是認し行使してはならない、何故なら、学芸総合の思想とその最高の表現、この高貴な遊戯を守り、これを個別的専門の自己満足への傾向から絶えず救い出すことこそ、まさに我々の課題だからである。」(GS-324)。この言葉は、少なくともこの限りでは、ヘッセの狂いのない文明批評的眼識を示しており、ヘッセの時代以上に効率主義・実利主義・刹那主義、そして本質上それと結合した専門主義が暴威を振るい、学問・知識の物象化・功利事物化・無性格化、総じてその疎外を蔓延させている——最近における大学審議会の動向を見よ！——今日状況に対して厳しい警告を発するとともに、そこにおいて学術・文化・教育に携わる我々の問題意識・課題意識を喚起するに足る趣旨を含んでいると言えよう。やや私見を加味して敷衍すれば、「総合」の思想は、人間の価値実現という究極目標を軸として全体を考慮する精神である以上、場当たりの功利目的に眼が眩んだ「部分」の突出と暴走に対しては、適切にこれを立ち止まらせ、理念や理想を仰望した全体的課題関連のうちに連れ戻す——その意味では頗る非効率的な——作用を営まなければならないのである。

以上、カスターリエンとガラス玉遊戯に体现された「総合」思想の特色を、今日の観点からも正当に顧慮され、評価されるべき積極面に焦点を合わせて紹介した。次に、前節においてすでに幾分か示唆した如きその限界を指摘しなければならぬ順番であるが、筆者の分析視点からの接近は暫く後回しにして、先ず作品の内部で、従って作者たるヘッセ自身によって問題視され、遂には我々の主人公クネヒトのカスターリエン離脱の原因となったその欠陥を要約しておこう。すなわち、カスターリエンは元来功利と競争と抗争と戦争への暴走の結果疲弊し混乱した社会的・文化的状況——まさに「西洋の没落」の危機——への反省から、「最高の作用を営む道徳的要素として実証されたところの、国及び世界の精神的基礎」すなわち「真理への意図 (Sinn für Wahrheit)」（GS-456）の維持機能を付託された機関として確立されたのであるが、それが現実世界から隔離されて純粹に保存されたために、その内部には現実世界への通路を欠いた奇妙に自閉的な精神世界が醸成されてしまった。その第一の特徴は、歴史すなわち現実の世界史への無関心である。カスターリエンにおいては、クネヒトの風変わりな友人テグラリウス (Tegularius) が明言するように、「本来の真の歴史」は時間への隷属状態 (Zeitknechtschaft) から解放された精神行為・文化行為・芸術行為の歴史——つまり精神史・文化史・芸術史——のみであり、これに対して時間的に展開される現実の世界史は権力欲と物質欲に支配された醜悪で奇怪な非本来的な歴史に過ぎない、従って後者はまったく研究に値しない、という見解が支配的であった (GS-375~376)。このような「歴史的センスの欠如」と結びついたカスターリエン的教養の第二の特徴は、その徹底した非政治的性格である。カスターリエン人の大多数は政治的な「無垢 (Unschuld)」と「無知 (Ahnungslosigkeit)」とのうちに暮らしているばかりか、政治的問題への関心と関与は学者・芸術家としての純粹性に汚濁を齎すものとして忌避されていたのである (GS-280)。この点は真の「総合」精神に席を占めるべき重要な総合契機の欠落を意味しよう。ここから帰結される第三の特徴は、外部の世界での出来事に対する共同責任の放棄である (GS-455)。カスターリエン人は自らの衣食住が外部の人々の勤労に依存していることにも、また外部の世界に多くの貧困者が存在していることにも関知せず、ひたすら「学

問それ自体のための学問」に従事し、あるいは「教養の園での悦楽に満ちた道徳」に現をぬかしている (ibid)。これはまさに教養的総合の指導的イデーたるべきヒューマニズムの精神の欠落にほかならない。以上すべてのことから、カスターリエンの教養世界には、それ自体の存否に係わる性格特徴、すなわち「目標喪失」という第四の特徴が齎される。すなわちカスターリエンの教養は、それ自体の内部で洗練と高貴を極めることはできても、従ってかかるものとしての普遍的教養を装いかつ自負することはできても、外部の世界から隔離され、それとの課題連関を切断されている以上、「より偉大にしてより深きもの」への意識的奉仕によってのみ規定され得る能動的な目的志向性——言葉の優れた意味における生活的な目的志向性——を喪失せざるを得ない (ibid)。かかる特徴は、天才的芸術家気質とともに破滅型性格の所有者でもあるテグラリウスの形象において次の如く描写される。「……そこにおいて最高の精神的飛翔と高い価値への最深の献身は今なお可能であったが、高く発達し自由に戯れる精神性が、高度に育成された能力の自己享受以外にもはや目標をもたなくなった世界に、彼 (テグラリウス) は生きていた。テグラリウスはクネヒトにとって、最高のカスターリエンの能力の具現と、その頽廃及び没落への警告を発する前兆とを、同時に意味したのである。」(GS-368)。カスターリエンの教養における「精神化 (Vergeistigen)」の営みは実は限りなき「抽象化 (Abstrahieren)」の営みであったのであり (GS-376)、その極致に至って、歴史的課題との一切の接触を失い、自分の能力の自己享受以外のすべての目標、——真の教養人たる歴史形成的主体に相応しい歴史形成的目標を悉く見失ってしまうのである。

それ故、カスターリエンとガラス玉遊戯の限界と危機を見極めたクネヒトは、さらに最後の「総合」の企てに挑戦しなければならなかった。すなわちカスターリエンの教養と世俗的現実との「総合」である。だがこの企ては果たして成功したであろうか、あるいはそもそも最初から成功の可能性があったのであろうか。——前記のハルトムート・ベーメは「クネヒトが——カスターリエン州を去った後——一人の生徒の教育という実践的奉仕のため身を捧げるというこの小説の結末は、ヘッセが、彼の生涯の最後において、精神は実は自己自

身に属しているものではなく、意味を模索し、自己批判と同時に奉仕を行いつつ社会に参画する実践的な応用の連関から初めて自らの正統性を獲得するものであることを理解したのであろうことを示している⁶⁾と語り、この作品の結末の意義を評価している——ということはつまり、本稿の主題に即して言えば、最後の「総合」の意義に対して肯定評価を与えている——が、筆者は、ベームの言葉そのものの深い含蓄にも拘らず、かかる評価には強い疑問符を付さなければならぬと考えている。というのは、クネヒトのカスターリエン離脱が新たな「総合」を目指している以上、単に世俗世界に対する教養世界の和解という一方向のみでなく、教養世界に向かっての世俗世界の向上という逆の方向もまた同時に主題化されなければならない道理であるが、世俗世界を教養水準にまで導くに足る内実がカスターリエン的教養に元来備わっていたか否かが頗る疑わしいからである。それは単にカスターリエン的教養における叙上の如き事実上の欠点のみでなく、以下において考察されるべきそれ固有の論理上の「性格」に係わっているのであって、この点を明らかにするには、もはやヘッセの地平に留まっているわけにはいかず、彼自身の主観的意識を越えた視点からの分析が必要となるであろう。だがクネヒトの事故死というこの作品の呆気ない結末は、偉人の死への責任の自覚による少年の厳粛な覚醒のうちに次代への限りない期待が籠められているにも拘らず、カスターリエン的教養と世俗世界との「総合」の企てが最初から挫折すべき運命を担っていたことを図らずも暗示しているのではないであろうか。

IV

カスターリエン的教養、特にガラス玉遊戯に体现された「総合」理念の性格を究明するには、ヘッセの着想に影響を与えたと思われる二つの偉大な古典から逆照明を与えることが有益であろう。ひとつは言うまでもなくゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』(J. W. Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre)である。元来カスターリエンという理想郷の設定が『遍歴時代』における「教育州 (die pädagogische Provinz)」から発想を得ていることはヘッセ自身明言している通りであり、またそれに限らず、例えば独立の短編や

詩を作中に折り込むという手法——もっとも『ガラス玉遊戯』においては、それらは最後に一括されているが——を含め、『ガラス玉遊戯』と『遍歴時代』との血縁関係を示す証拠は少なくないであろう。しかしその基調に至っては両者の間に大きな懸隔があることは誰も否定できない。先ずゲーテの「教育州」は、確かに理想的な教育条件の設定のために一般世間から隔離されているにせよ、また文学や芸術、特に音楽が重視されている点では『ガラス玉遊戯』と共通するドイツ的教養理想の基盤に立っているにせよ、そこで追求されているのは決して純粋な精神文化のための世俗からの離脱ではなく、却って堅実な市民的社會生活及び勤勞生活に向けてのより強固な基礎の確立にほかならなかった。また『遍歴時代』全体について見ても、『修行時代 (Lehrjahre)』においてヴィルヘルムを駆り立てた全面的教養への憧憬——彼の修行の場はまさに「総合」芸術としての演劇であった——はなお消え失せてはいないにせよ——例えば作中のアフォリズムでは精神の役割は「結合」の発見にあるとされている (2. Buch, Betrachtungen im Sinne der Wanderer) ——, そこに流れる主調, そしてこの作品を前作から際立たせている特徴は, ほかならぬ全面性への懐疑と諦念なのである (「教育州」において演劇が軽視されているのは象徴的である [2. Buch, 8. Kap.]). つまり作中人物モンターン (Montan) をして語らしめているように, 多面的教養が有効性を誇ったのはもはや過去のことであり, 今や一面性のために舞台が提供される時代となった, というのが老ゲーテの半ば苦渋を籠めた認識なのである (1. Buch, 4. Kap.). 彼はまたアフォリズムにおいても, 「今や世界はどのみち一般教育 (eine allgemeine Ausbildung) を我々に押しつけている。故に我々は今以上それ (一般教育) のために骨折る必要はない。特殊なものをこそ我々は我物としなければならないのだ」 (Aus Makariens Archiv) と述べ, この方向を強調している。もっともゲーテにおける「一面性 (Einseitigkeit)」は, いまだ普遍の人間性の根源的分解, すなわち機械化的勞働分割とともに始まる深刻な人間性疎外の様相を呈してはならず, 「自分の正しく行う一つのことにおいて, 正しくなされるあらゆることの譬喩 (Gleichnis) を見出し」得るような一事への熟達としての「一面性」, つまりは諦念によって後景に退いた多面性・全面性の「譬喩」として行ぜられる

「一面性」であり (1. Buch, 4. Kap.), 従ってまたその専門性は熟達の極致において芸術性にまで高揚し得るような性格を具えていたのである。つまりここで前提とされているのは職人的「手仕事」としての専門性であった (ゲーテはすでに機械化労働分割の動向を見据えているにせよ, それは「諦念の人々」にとってはなお不安の影に過ぎない)。だからこそ各々その「一面性」に秀でた, いわば役に立つ「諦念の人々」の愛他的な相互連携において堅実な市民社会の実現が展望され得たのであった (3. Buch, 9. Kap.)。これに対してヘッセの『ガラス玉遊戯』の前提となった世俗世界は, 人々の「一面性」が社会的労働分割のもとでもはや「多面性」の「譬喩」としての資格を失うまでに先鋭化し, つまりは分業化が人間性そのものの切片化=人間の自己疎外と不可分に結びついている世界, しかもそこにおいて「一面化」された人々が相互に競争に駆り立てられ, 愛他的な相互連携が社会全体の規模においてはもはや展望され得なくなった世界である。我々はここに歴史の進展が強いたゲーテ的「一面性」重視=職域陶冶重視の破綻と, 人間性及び精神の回復のための新たな「総合性」への要求を必然的ならしめる条件の発生とを認めることができるのであり, その限りにおいて『ガラス玉遊戯』におけるヘッセの問題設定は飽くまで正当であったと言わなければならない。しかしヘッセにあっては, ここに成立した新たな課題を, ゲーテの場合とは違って, 生活目的の積極的な追求の場である現実社会の内部に設定するわけにはいかなかった。それはもとより, かかるブルジョア世界そのものの変革を同時に主題化し得ぬ限り不可能な相談であったであろう。かくてガラス玉遊戯に象徴されるカスターリエン的教養世界の荘厳ながら奇形的に高度化した特質は, 同様に奇形的に発達した現実世界の反面として, もはやゲーテと同じ土俵で是非を吟味する罫を遥かに越えていたのである。

『ガラス玉遊戯』の着想に影響を与えたと推測されるいまひとつの古典は, シラーの『人間の美的教育について』(J. C. F. Schiller, über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen) である。ヘッセは自分の作品とシラーの論文との関係については直接語っていないから, これは事実としては飽くまで憶測に過ぎないのであるが, しかしガラス玉遊戯を学芸総合の思想の最高の顕現としたヘッセが, 遊戯において人間性の根本的陶冶に係

わる「美」の実現を見出した偉大な先駆者であるシラーにまったく関知しなかったと想定するほうがむしろ不自然であろう。ところで、興味深いのは、ゲーテの『遍歴時代』より三十年以上も前に完成されたこの論文において、シラーは、当時すでに進展しつつあった学問上の専門分化や社会組織における階級分化・職業分化のうちに、ゲーテとは違って、人間性における内的統一の破壊、その調和的力の散乱、従って人間の断片化・破片化への危機を見出していることである(6. Brief)。シラーの認識にあっては、専門分化や職業分化と結合した人間の「一面性」の突出には、その性格上、ゲーテがそこに期待した如き「多面性」の「譬喩」となり得る可能性は微塵もない。それはただ自分の性質に自己の人間性の徴表ではなく、自己の職業と学問の徴表のみを刻んだいびつな人間像となって現れるほかはない。換言すれば、「一面性」とは、報酬と結びついた——従って功利目的に規定された——唯一の資質による、他の一切の精神的可能性を犠牲にした人間の壟断に過ぎないのである。なおシラーがここで人間の断片化の要因として「労働と享受、目的と手段、努力と報酬」の分離を挙げ、今日の疎外概念にさえ繋がる見解を提起していることは注目に値しよう。シラーの洞察が実際に及んだのは、ゲーテと違って大工場制以前の段階、つまりマニファクチュア段階の分業に過ぎなかったであろうが、しかしそれが分業による人間の断片化と人間性の頹落という形に一般化されると、その視線がゲーテを越えて遙か『ガラス玉遊戯』の前提となった世俗世界の实態に注がれていたかのような外見を呈する。

ところで、人間の一面化・断片化を克服し、その全面性・総体性を回復する方策としてシラーの提起した「人間の美的教育」の構想にも、以上の如き問題設定からして当然の帰結であろうが、『ガラス玉遊戯』の教育観に繋がる幾つかの特徴が発見される。その筆頭がほかならぬ「遊戯(Spiel)」もしくは遊戯を成り立たせる「遊戯衝動(Spieltrieb)」の概念である。そこで先ず「遊戯衝動」についてのシラーの幾分複雑な思考を簡単に要約すれば、次の如くなる

(vom 11. Brief bis zum 14. Brief)。すなわち、抽象の手段を用いて人間を分析していくと、最後に「人格(Person)」と「状態(Zustand)」という二つの終極概念に到達する。前者は人間における超時間的に永続する理性的・形式的な

側面であり、後者は時間において生成し変転する感性的・質料的な側面である。人間は単なる形式＝空虚な能力でもなく、また単に時々々の知覚と感受に無統制に押し流されるだけの動物的存在でもないから、「人格」と「状態」とは何れを欠いても人間を無化せざるを得ないような、それ故相互に同等の権利を有するところの人間の二側面である。ところで、形式は質料化を、質料は形式化を——内なる形式は外なる実在における実現を、外なる実在は内なる形式の付与を——要求するから、人間はこの二重の課題を果たすべく、上記二つの側面の「力」によって不断に突き動かされる。このうち、第一の力を「形式衝動 (Formtrieb)」と呼び、第二のそれを「感性的衝動 (der sinnliche Trieb)」と呼ぶ。この二つの衝動が互いに他を侵害することなく——つまり自由が感性を、感覚の力が人格性を侵害することなく——発達し、相互に正しく結びつければ、感性における豊富な充実と理性における最高の自由・独立との望ましき結合が実現されることになるであろう。ここに両衝動の「交互作用 (Wechselwirkung)」の概念が成立する。これは両衝動の作用が、相互に他方の根拠及び限界となるとともに、相互に他方の高揚が自己の高揚の条件となる、という関係を意味する。さて、この「交互作用」における両衝動が同時に発露されるとき、すなわち人格の自立と世界の存立、自己の意識と対象の感受とが同時に経験されるとき、ここに両衝動の何れでもない新たな衝動が覚醒する。これが「遊戯衝動」にはかならない。「遊戯衝動」にあっては、「形式衝動」——それが単独で働けば「道徳的必然性」の「強制」となる——及び「感性的衝動」——それが単独で働けば「自然的必然性」の「強制」となる——の相互の排他性は完全に廃棄されているから、ここで人間は、一方の衝動が排他的に作用する際の偶然性と強制を免れ、自然的にも道徳的にも「自由」となることができる。以上を一言以て蔽えば、ここでは要するに理性と感性との分裂——プシュケーにおけるかかる分裂、すなわち外観上の二元論は、ルカーチの指摘する如く、無敵に前進する資本主義的労働分割のもとに生きる人々にあっては「直接的所与」にはかならぬ⁶⁾——の廃棄、両者の統一の回復が主題となっているのである。次にそれぞれの衝動の対象について見ると、「感性的衝動」の対象は広義における「生命 (Leben)」であり、「形式衝動」の対象は広義における「形態 (Ge-

stalt)」であるが、これに対して「遊戯衝動」の対象は「生命」と「形態」との統一たる「生ける形態 (lebende Gestalt)」でなければならぬ。そしてこの「生ける形態」こそまさに「美」にほかならない (15. Brief)。ところで、この「生ける形態」は、言葉の優れた意味において、「仮象 (Schein)」としての性格を、より適切に言えば「美的仮象 (schöner Schein)」としての性格をもつ (26. Brief)。それは人間による享受を目指した人間自身の産物であり、そこにおいて活動と享受との相互作用的な統一が表現されている。そしてかかる「仮象」への喜び、つまりは「装飾」と「遊戯」への愛好こそ、人間を「必要」の強制、「目的」の束縛、すなわちかかる意味における未開の奴隷状態から解放し、その内的自由と、「類的存在」としての人間相互の、まさに人間たるに相応しい社交・連帯に導く所以のものにほかならない (vom 26. Brief bis zum 27. Brief)。シラーはここに陶冶にとって根本的な意義を有する人間活動の理想的境地を見出し、次の如き驚くべき命題を提起する、すなわち「結局、腹藏なく言ってしまうと、人間は言葉の完全な意味において人間である場合にのみ遊戯し、また遊戯する場合にのみ全き人間なのである。」 (15. Brief)

さて、以上の如きシラーの見解には、「遊戯」という根本概念のほか、『ガラス玉遊戯』の世界に通ずる今ひとつの重要な観点、すなわち「目的自由な (zweckfrei)」——ヴェルナー・イェーガー (Werner Jaeger) によって力説されたこの特色ある概念については、次節参照——活動という観点が含まれている。低劣な物質的欲望にせよ、厳粛な道徳的義務にせよ、他の活動が何等かの意味において「必要の強制」「目的の束縛」のもとにあり、いわば「目的合理性」の追求に従っているのに対し、美的遊戯にあっては、個々の結果・卑近な目的への役立ちという意味における目的拘束性は峻拒され、むしろその意味では必要ならぬものにこそ至上の喜びが見出れるのである (27. Brief)。それが何故優れた人間的意義を有するかと言えば、例えばギリシアのオリンピックにおける闘技が、互いに相手を倒し血を流すという実際の「目的」を追わず、ひたすら力や技など人間自身の高尚な諸能力の達成を楽しみ、それ故にこそ競技会が美わしき社交の場となり得た如く (15. Brief)、「人間があるべきところのものであるという自由 (die Freiheit, zu sein, was er sein soll)」 (21. Brief) が

自体的に追求されるからにはかならない。ヘッセの場合も、教養的総合の理想が「ガラス玉遊戯」という無益な遊戯に体现されたのは、まさにこの「目的自由性」への要求からなのであった。だがシラーとヘッセが接触するこの局面こそ、両者の間の決定的な分岐が露呈する局面でもあるのである。シラーにおける目的自由な「美的教育」の理想が、たとえルカーチによって解明された如く、「自然国家」（所与の支配体制）の廃棄への要求と革命回避への要求とのディレンマからの逃避であったにせよ⁽⁷⁾、また問題への最終回答が「古典主義的ドイツ文学の典型的回答」に過ぎなかったにせよ⁽⁸⁾、ともかくそれによる社会の改善が、つまり類的存在への個体の普遍化と人間相互の社交的連帯の成り立つ美的国家の実現が真剣に追求されていたのに対し、ヘッセにおける目的自由の王国は、目的拘束による人間の寸断に喘ぐ現実世界からの隔離によるのみ確保されたのであった。またシラーにおける目的自由な営みが、理性と感性との抽象的分断——それ故にまたこの各々の側面の抽象化——からの人間の具体的総体性の回復を目指したのに対し、ヘッセにおける目的自由な「精神化」への道は、専ら「抽象化」の徹底へと上昇しゆく歩みに過ぎなかった。さらにシラーにあっては、美しき仮象に戯れる趣味領域の広がり人間における一切の特権の排除に繋がった（27. Brief）のに対し、ヘッセの描く目的自由の花園では、世俗の人々の苦闘を見下した精神的貴族の特権がひたすら固執されていたのであった。

以上の対比から、我々は『ガラス玉遊戯』における「総合」観の性格を解明するに当たっての二つの鍵概念、すなわち「一面性」からの離脱の性格に制約された「抽象性」、及びかかる「抽象性」に制約された「目的自由性」という二概念を浮上させることができたと言ってよいであろう。

V

若きマルクス（K. Mark）は、自らは疎外の内部で動きつつ、ただ政治・文学・芸術といった「抽象的・普遍的本質における歴史」のみを「人間の本質諸力の現実態」または「人間的類行為」として把握する術しか知らぬ人々を批判したが⁽⁹⁾、しかしこのことは「抽象的・普遍的本質における歴史」に反映された人

間の「類的（＝普遍的）本質」が疎外された現実態の奥に潜みつつ歴史を貫徹していることを彼が否定したことにはならない。何故なら彼自身は「人間的活動と人間的受動」の統一としての「人間的現実性」の獲得と証示という深い思想をほかならぬ現実的歴史の分析から導いているからである⁽¹⁰⁾。ところで、人間における条件的に制約された現実性とその奥に潜在する無制約的な可能性との矛盾という事態は、マルクスのような高度の定式化に至らぬ極く一般的な形では、遙か古代においても、例えば荀子のような明敏な思想家によって透察されたところであった。すなわち彼は、人間の奥に潜む無限の可能性は、特定の現実的諸条件を通してしか現実性に転化し得ないが、これを逆に言えば、卑近に観察される現実性の制約を以て可能性そのものの制約と見なすことは許されない、と指摘し、条件的に制約された現実性とそれへの否定要因として潜在し続ける可能性との間の矛盾の措定こそが、人間存在における固有の問題性を構成する所以を示唆している⁽¹¹⁾。

ところで、人間における可能性としての「類的本質」は、疎外の歴史の終焉まで、つまり「人類の本史」の開始まで、ただ腑甲斐なく影を潜めているだけでなく、例えば「ブルジョア的生産が発展しつつも、それがなお低い状態にあるという、二重の要素」（アグネス・ヘラー〔Agnes Heller〕）⁽¹²⁾という好条件のもとにその「多面性（Vielseitigkeit）」を開花させたルネッサンス的「巨人」の活動及びその作品や、自ら資本主義のもとでの賃金労働者でありつつ、エゴイスティックな打算からも「未来の世代」のための禁欲的な自己犠牲からも解放され、疎外から脱却した明日の無階級社会の生活を今日の自己の生活において「予示」する闘士の人格（リュシヤン・セーヴ〔Lucien Sève〕）⁽¹³⁾などにおいて、すなわち疎外との闘いのなかで実現される優れた人格や偉大な学問的・思想的・芸術的作品において、それぞれ独自の光芒を放ちつつ歴史の舞台に登場する。それらは、もしその現実的諸条件から切り離して捉えられれば、確かに「抽象的・普遍的本質における歴史」として描かれるであろうが、しかし人格や作品それ自体としては、他の現実的側面から分離された抽象的一面でない以上、まさにそれぞれの条件下における類的・普遍的本質の具体的顕現にほかならぬであろう。

この観点から見て、カスターリエンにおける教養理念は如何に解されるであろうか。それが現実世界における人間の断片化・局限化・狭小化——それに由来する人間性と文化の卑俗化・頹廢化——との対抗における普遍的・総合的精神性の擁護であった限り、そこに疎外の克服＝「類的本質」の実現という人類の歴史的課題に幾許かの接点をもっていることは確かである（その幾つかの積極面についてはすでに指摘した通りである）。しかしその基調に関して言えば、ここでその擁護が問題となっている精神性とは、『ガラス玉遊戯』の叙述が如実に示しているように、上記の如き現実世界に対する現実的否定契機としての、換言すれば、疎外の現実的克服を自己の歴史的課題として引き受け、そのための闘いにおいて未来を「予示」する人格の内実としての精神性ではなく、かかる現実世界の推進者・支担者であった人々の内部にともかくも命脈を保ってきた精神的部分に過ぎなかつたのである。問題は元来、社会的規模におけるエゴイスティックで功利的な諸活動の暴走のなかで、こうした精神的部分が限りなく萎縮し退化していくことへの、当事者達自身の不安と恐怖から発生したのであった。従ってカスターリエンの創立によって救済されたのは、ルネッサンス的「多面性」やプロレタリア階級の闘士の生活において、未来への部分的「予示」として顕現を見るような具体的総体性としての「類的本質」ではなく、飽くまで汚濁した現実性を自己自身の「反面」としてもつところの、かかる現実性それ自体の「抽象的反面」としての精神性にほかならなかつた。以上の如くであるとすれば、ヘッセが—先ずは構築して見せた——やがて自らの作品の内部で廃棄するにせよ——精神世界に、フランク・フィードラー（Frank Fiedler）の如く、後期ブルジョアジーの危機意識の反映を見出すことは決して不当ではないであろう¹⁴⁾。しかし次の点もやはり正当に指摘されなければならぬ、かかる「抽象的反面」としての精神性は、他の現実的諸側面から切り離されることによってひとたびは息を吹き返し、卑俗な現実性への姑息な配慮に煩わされることなく、自己自身を「最高の文化」「完全なる美」の極致にまで洗練することができたのである。もし我々がかかる精神性の成果に対して再び「ブルジョア的」のレッテルを貼るとすれば、それは却って真のブルジョア的現実性＝「人格化された資本」としての阿漕ぎな功利主体に対して不当な美的粉飾

を献上することになるであろう。たとえ「抽象化」の方向においてであれ、「精神化」の努力の至高の諸成果は、その否定的媒介を通して人間の「類的本質」の実現に資すべき、つまりは次の文化的創造—享受の営みに継承されるべき良質の富を具現しているのが通例である。

だがこの現実的側面と精神的側面との二極分解は、全体としての現実世界に如何なる結果を齎らすであろうか。ここでドイツの悲劇への痛恨を籠めたトーマス・マンの鋭い指摘を顧みることは無益ではあるまい（それはある意味において今日の日本の実態への照明ともなっている）⁽¹⁵⁾。すなわち彼曰く、「精神的自由と政治的自由との分離というルター的二元論」の深化によって「ドイツの教養概念に政治的要素を取り入れること」が妨げられ、「理想的精神的成分」に係わる教養からは現実的政治的要素が完全に締め出されたのであるが、まさにそのことによって政治の方は逆に「精神」「理念」「望ましいもの」「良心」「倫理性」などの煩わしい掣肘から解放され、「虚偽・殺人・欺瞞・暴力」が公然と闊歩する舞台となり、政治的現実を理念や精神との調整によって処理する試みは「偽善」とさえ感ぜられるに至った、と。これこそ精神性と現実性との二極分解が曝し出す惨めな姿であり、『ガラス玉遊戯』に描かれた世界は、まさにかかる現実の姿の典型的な図式化にほかならなかつたと言ふことができよう。すなわち、全体としての現実性からその「抽象的反面」たる精神性が分離され、別個の世界に隔離されるならば、それはかかる精神性の蘇生と発展の恰好の条件とはなり得ようが、他方残された世俗世界は、かつて細々と命脈を保っていた理想的・精神的成分を完全に吸い取られ、功利と野蛮と暴虐が肆に支配する世界に墮落せざるを得ない。自己に内在していた自己自身の「反面」が別個の世界に蒸発してしまった以上、後者は自らの墮落＝完全な無教養化に公然と居直ることができるのである。「カスターリエンがその母国からいかに遠ざかってしまったか、あるいはまた逆に、我々の国がその最も高貴な州とその精神とにいかにか縁遠く不誠実になってしまったか、我々の国では、肉体と魂、理想と現実との間にいかにか深い亀裂が生じてしまったか」（GS-396）というディンニョリの嘆きはこの事情を如実に物語っている。とすれば、——すでに「抽象化」の方向に高度に発達し終えたカスターリエンの教養を再び世俗世界との

「総合」に持ち込もうとするクネヒトの企ては、この段階に至ってはもはや無意味な足掻きに過ぎなかったであろう。何故ならカスターリエンの教養は、今や世俗世界の彼岸に壮麗な伽藍として築かれていたにせよ、それが元来は世俗世界それ自体の「抽象的の反面」に過ぎなかった以上、これを再び世俗世界との「総合」に齎すには、折角高度に発達した現在の状態を再びかつての萎縮し退化した姿に——つまり世俗世界の尺度に適った姿に——還元するほか術はないであろうからである。それはカスターリエンにおける一切の精神的努力の成果を無に帰する惨めな敗北をしか意味しない。世俗世界へ帰還すると同時にクネヒトを襲った呆気ない死は、やはりそれなりの必然性と象徴的意味とをもっていたと言わなければならないであろう。

次にいまひとつの鍵概念である「目的自由性」の概念を組上に上せよう。元々人間教養の理念の探究に当たって「目的自由な存在及び能力 (zweckfreies Sein und Können)」または「関心自由な領域 (interessefreie Sphäre)」の意義を強調したのは、先刻少し触れたように、著名な古典学者であるとともに教養論の闢將でもあったヴェルナー・イエーガー (Werner Jaeger) である。彼の著書に散在するいささか不愉快な狂信的西洋中心主義——彼は西洋文化圏を hellenozentrisch とか nachgriechisch とかの言葉で特色づけ、文化・教養・ヒューマニズムなどの概念をギリシア精神に淵源をもつ西洋文化圏の占有物であると主張する——を暫く度外視してその趣旨を酌めば、要するに若い精神を早期から「合目的・合理的な」経済・科学・営利的職業のための技術的能力や職業的頭脳の訓練に駆り立て、彼等を「職業機械の歯車」乃至「文明のメカニズムの役立つ部分」に鑄造しようとし、結局はその「精神的個性」や「自由な魂の発達」を抑圧する現代文明の病弊を打破するには、何よりも先ず「目的自由な」真正の文化・真実の教養をこの現状から救出しなければならない。ここで「目的自由」とは、直接には職業的合目的性・営利的効率性からの解放を意味するが、さらに積極的な定義としては、本来 humanistisch な性格を有するところの、「人間に向けての人間の陶冶 (教養)」を意味する⁽¹⁶⁾。——ここまでのイエーガーの見解は、特に惨憺たる実利主義の渦のなかにある現在日本の状況に鑑み、我々に厳しい反省を促すに足るものを含んでいると言えよう。しか

し彼にあっては、人間がそれに向けて陶冶されるべき「人間」とは、人間の「類の本質」、その具体的総体性の開花としての人間ではなく、本来的な「人間本質 (menschliches Wesen)」として想定された「形式的なもの (das Formale)」「本質形相 (Wesensform)」⁽¹⁷⁾、すべての個人に模倣の義務を負わせる普遍妥当的な人間性の「像 (Bild)」=「モデル」⁽¹⁸⁾に過ぎない。換言すれば、それは「人間」の名が冠せられているにせよ飽くまで名ばかりで、実際には人間の血と肉とを没した、あるいは「人間的現実性」の獲得及び証示としての性格を欠如した、抽象的・先験的・超人間的な「純粹形相」の如きものに過ぎない。人間陶冶に当たって卑近な有用性や特定の外的目的による被拘束性からの脱却を叫ぶのは是認されるとしても、その陶冶の向かう先がかかる無内容の「形式」に過ぎないとすれば、「目的自由」の説教される神聖な祭壇の前で、甚だ不謹慎にも、頗る「目的志向的な」問いが心裡に忍んでくるのを避けることはできない、——一体何のために？——

さて、イエーガーの説く「目的自由性」の概念が叙上の如く抽象的・形式的理念との関連においてのみ成立する以上、それがカスターリエンの教養、特にガラス玉遊戯の性格特徴としての「目的自由性」の概念にそのまま当嵌まることは容易に推察されるであろう。ガラス玉遊戯に体现された学芸総合の理想、諸学の精髓の有機的統一としての叡知の結晶が、世俗におけるあらゆる実利性・外的合目的性の羈縛からの解放によってのみ実現され得たことは、これまでの總説によって明らかな通りである。そしてそこに文明史的文脈と深く係わるある種の高潔な動機が働いていたことを否定するわけにはいかない。作中においてクネヒトは言う、「国民が耐えなければならぬ実行や犠牲や危険を忌避するのは卑怯者である。しかし精神生活の原理を物質の利害に売り渡す者、つまり例えば二の二倍は幾つかについての決定を喜んで権力者に委ねる者は、それに劣らず卑怯者であり裏切り者である。真理への嗜好、知的誠実さ、精神の法則と方法への信義を、他の何等かの利益の犠牲に供することは、たとえそれが祖国の利益であっても、裏切りである。利害やスローガンの闘いにおいて、真理が、個人や言語や芸術……と同様に、貶価され、歪曲され、迫害される危険に曝される場合、それに抵抗すること、真理を、すなわち真理への努力を、我々

の至上の信条として救うことが、我々の唯一の義務である」(GS-467)。この格調高い発言の示す通り、「目的自由」の領分を確保し固守することは、利害目的のために真理や真実を蹂躪する悪辣な勢力や、同様の目的のために容易に真理や真実を裏切る卑怯者の一味との闘いにおいて重要な役割を果たすであろう。しかし依然として問題を残すのは、ここでの「目的自由性」の性格である。それが専ら抽象的なフォルムやイデアルへの志向(イエーガー)としてのみ営まれるとすれば、つまりそこにおいて人々の真剣な生活目的が追求されている歴史的現実との正常な課題連関を失うとすれば、それは最初の高貴性への憧憬を裏切って世にも惨めな頹落態へと変質していかざるを得ない、——つまり「目的自由性(Zweckfreiheit)」はここでは不可避的に「無目的性(Zwecklosigkeit)」へと転化するのである。ガラス玉遊戯という奇妙な遊戯が、カスターリエンの教養、特にその最大の特徴である「総合化」傾向の「最高の象徴」となり得たのは、カスターリエンに設置されている他の「専門」分野、例えば数学や言語学や物理学や教育学などが多少とも世俗における合目的性との接点を保っているのに対し、前者からはかかる合目的性が完全に払拭されているからにはかならない。しかしこの完全な「目的自由性」はまさに完全な「無目的性」=「無益性」と一体のものでしかなかったのである。クネヒトは言う、「ただひとつガラス玉遊戯だけは我々自身の発明、我々の専門、我々の寵児、我々の遊具であり、とりわけカスターリエンの精神特性の究極の最も精緻な表現である。それは同時に、我々の宝のなかで、最も高価な、最も無益な(unnutzest)、最も愛すべき、同時に最も脆い宝石である。それはカスターリエンの存続が問題となる場合、最初に滅びゆくものである。それがただ我々の財産のなかで最も壊れやすいからだけでなく、俗人にとっては疑いもなくカスターリエンの最も無用な代物だからである。」(GS-468~469)。つまり独自の「抽象性」に制約された「目的自由性」が内的必然を以て「無目的性」=「無益性」=「無用性」に転化した結果としてもまた、カスターリエンの教養はすでに現実世界との新たな「総合」の可能性を完全に失ってしまっていたのである。

だが、——ここに至って我々はヘッセの重厚な思弁世界から貴重な教訓を導くことができるであろう。学問や文化の領野は、それ固有の尊厳と内実を維持

し発展させるためには、卑近な実利的・効率的「合目的性」から解放され、言葉の善き意味における「目的自由性」を獲得しなければならぬ。「目的拘束性」としての狭益な専門主義から脱皮し、諸分野の精髓の叡知的「総合」の殿堂を築いていかなければならぬ。しかしそれは決してあらゆる「目的」を廃棄し、あらゆる「役立ち」と絶縁すべきことを意味するのではない。この点に関連したスピノザ (B. d. Spinoza) の示唆的な言葉を引用すれば、「(人間の本性を獲得するために、①自然認識、②社会形成、③道徳哲学及び児童教育学、④全医学、⑤機械学、などの諸分野に努めなければならないが) しかしまづ何よりも先に知性を矯正し、最初に於て可能なる限り之を浄化して、その結果知性が首尾よくも物を誤謬なしにそして出来るだけ正しく理解する様になる方法を案出しなくてはならぬ。ここからして今や人々は、余がすべての学を一目標一目的に、即ち前述の、人間としての最高完全性へ到達することに向けんと欲してゐるのを看取し得るであらう。⁽⁹⁾ すなわちここでは、人間及び社会にとって有益な諸学が「人間としての最高完全性への到達」という「一目標一目的」のために総合されなければならぬことが主張されているのである。この見地は、後にフンボルト (W. v. Humboldt) が、個別分野における諸活動の「中心点」に「自己の本質に価値と持続を与えようと欲する人間」が立たなければならぬと語っていることとも遥かに呼応しよう。ここでもまた「教養・叡知・徳性」などの内的価値に充実された「人間性の概念」が、諸分野の収斂すべき「中心点」、つまりは最高目的として謳われているのである⁽¹⁰⁾。これを我々の当面の主題に引きつけて換言すれば、諸分野における「目的拘束性」の打破、「目的自由性」の獲得とは、あらゆる意味における「目的」や「目標」の廃棄を意味するのではなく、却って自己価値としての人間の実現という巨視的視野に立った高次の「目的」「目標」の定立を意味するものでなければならぬ。そしてかかる高次の「目的」との意味連関——各々の分野を絶えずかかる「目的」と係わらせる緊張——において、各々の分野は、それまでの卑近で没人間的な「合目的性」を相対化するとともに、ひとしく個人的並びに社会的な人間の総体性の達成に奉仕するものとして、新たな意味付与・意味賦活、つまりは新たな——直接性の呪縛から解放され、間接性の文脈に培われた——「合目的性」を獲得し、かつ

ては専ら功利性・効率性のためにのみ諸分野の間に張られた鉄条網を断ち切り、各々の精髓を自由に往来させる通路を相互の間に開くのである。もとよりかかる連関の頂点に立つべき「目的」としての人間概念は、イエーガーの主張した如きア・プリオリな形式的規範像としてのそれではなく、逆に生活目的の追求される現実の場面における不断の洞察と反省を媒介とて形成され、錬磨されていかれるべきものであろう。つまりひとは現実的な、それ自体すでに目的志向的な諸活動のなかからひとつの最高目的としての理念を磨き上げ、今度は逆にかかる理念を媒介として諸分野の精髓や諸活動の課題を連絡させるのである。従ってここでは、人間活動の特定の側面のみが現実的な課題連関から切り離され、抽象性の美麗な祭壇に祭り上げられてはならない（かかる追求が一時的に高貴な精神世界を築くことはあっても、やがて内的必然を以て無意味性・無目的性に頹落することはすでに見た通りである）。つまりここに参与する総合契機としては、『ガラス玉遊戯』の世界から引き継ぐべき学問及び芸術、客観的真理及び至高の美とともに、政治的・現実批判的要素が抑々の当初から重要な位置を与えられることは当然の前提とされなければならぬ。もとより学問及び芸術との通路を欠いた——トーマス・マンによって痛烈に批判された如き——現実主義の一面的突出もまた、最高目的たる人間の理念を仰望した課題連関のなかで適切な掣肘を被らなければならぬことは理の当然である。かくて、——「総合」とは、人間の達成という「最高目的」の媒介によって「目的自由性」を獲得した諸主体・諸分野の自由交流を前提として成立するところの、ヒューマニスティックに性格づけられた良識の集約であり、かつまたその現実的機能であるということができよう。しかしこの結論が、『ガラス玉遊戯』に描かれた壮麗にして奇形的な教養世界を反省契機として導かれ得たことも、ここに再確認しておかなければならない。

参考文献

- (1) 『香川大学一般教育』第33号（1988）所収
- (2) クラウス・マン（小栗・渋谷・青柳訳）『転回点——マン家の人々』（原著Klaus Mann, Der Wendepunkt — Ein Lebensbericht, 1950）

- (3) ヤン・ベルク他(山本・三島・保坂・鈴木訳)『ドイツ文学の社会史』(H)558頁(原著 *ausser Jan Berg neun Personen, Sozialgeschichte der deutschen Literatur, von 1918 bis zur Gegenwart*, 1981)
- (4) カール・E・シュースキー(安井琢磨訳)『世紀末ウィーン』(原著 *Carl E. Schorske, Fin-de-siecle Viena — Politics and Culture—*, 1980)
- (5) 『ドイツ文学の社会史』(H)546頁
- (6) Georg Lukács, *Zur Ästhetik Schillers*, 1935, *Werke*, Band 10, S.36.
- (7) *ibid.* S.21.
- (8) *ibid.* S.47.
- (9) マルクス『経済学・哲学草稿』, 大月書店版『マルクス・エンゲルス全集』40, 463~464頁(原著 *K. Marx Philosophisch-ökonomische Manuskripte*)
- (10) 同上, 460頁
- (11) 『荀子』性悪篇(拙著『荀子の世界』1986, 70~71頁参照)
- (12) Agnes Heller, *Der Mensch der Renaissance*, 1982, S.17
- (13) リュシアン・セーヴ(大津真作訳)『マルクス主義と人格の理論』498頁(原著 *Lucien Sève, Marxisme et Théorie de la Personnalité*, 1974)
- (14) フランク・フィードラー(岩崎允胤訳)『自然科学と社会科学の統一』55頁(原著 *Frank Fiedler, "Einheitswissenschaft" oder Einheit der Wissenschaft?*, 1971)
- (15) トーマス・マン(青木順三訳)『ドイツとドイツ人』岩波文庫24~26頁(原文 *Thomas Mann, Sorge um Deutschland*, 1957).
- (16) 以下, Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, 1960, S.104~105.
- (17) *ibid.* S.111.
- (18) Werner Jaeger, *Paideia*, 1933, S.14. 但し訳語には英訳を加味す。
- (19) スピノザ(畠中尚志訳)『知性改善論』岩波文庫17頁(原著 *B. d. Spinoza, Tractus de intellectus emendatione*)
- (20) W. v. Fumbolt, *Theorie der Bildung des Menschen*, *Werke* 1, S.235~236.