

F.シュライアーマッハーにおける
弁証法的思考の形成

川島堅二

目次

| | |
|---|-----------|
| 序論 | 6 |
| 第1章 課題・研究史・時代区分 | 6 |
| 第1節 課題 | 6 |
| 第2節 研究史 | 11 |
| (1) 1868年まで | 12 |
| (2) 1868年以後 | 20 |
| (3) 1980年以降 | 24 |
| 第3節 時代区分 | 25 |
| 第2章 直観期までの思想的変遷 | 27 |
| 第1節 幼少及び青年期とヘルンフト敬虔主義（1768-87年） | 27 |
| 第2節 エーバーハルト、カント、ヤコービ、スピノザ（1787-96年） | 33 |
| (1) 外的経緯 | 33 |
| (2) エーバーハルト | 35 |
| (3) エーバーハルトとカントの対立 | 37 |
| (4) シュライアーマッハーによる受容 | 38 |
| (5) ヤコービ | 44 |
| (6) スピノザ | 51 |
| (7) まとめ | 54 |
| 第I部 直観期（1796-1800年） | 56 |
| はじめに | 56 |
| 第1章 宗教 | 59 |
| 第1節 「宗教の本質」 | 59 |

| | |
|----------------------------------|------------|
| (1) 宗教と道徳、形而上学 | 59 |
| (2) 「万有の直観と感情」 | 60 |
| (3) 宗教と教義 | 68 |
| 第2節 「宗教における社交」－社交理論 | 70 |
| 第3節 「諸宗教について」－個体化理論 | 73 |
| 第4節 『宗教論』初版の反響 | 78 |
| 第2章 倫理 | 83 |
| 第1節 「人間性」 | 83 |
| (1) 「カテキズム」と『親書』 | 83 |
| (2) 『独白録』 | 84 |
| (3) 『宗教論』初版 | 86 |
| 第2節 「愛」 | 89 |
| (1) シュレーゲル『ルチンデ』における「愛」 | 90 |
| (2) 直観期のシュライアーマッハーにおける「愛」 | 98 |
| (3) 「愛」についてのまとめ | 107 |
| 第Ⅱ部 批判期（1801-1806年） | 112 |
| はじめに | 112 |
| 第1節 シュトルプの牧師として（1802-1804） | 112 |
| 第2節 ハレ大学神学教授時代（1804-1807） | 116 |
| 第1章 対シェリング | 120 |
| 第1節 シェリング『学問論』の批判と受容 | 120 |
| (1) シェリングの『学問論』 | 120 |
| (2) シュライアーマッハーによる批判と受容 | 126 |
| 第2節 『宗教論』第二版（1806年） | 132 |

| | |
|--------------------------------|------------|
| 第2章 対カント・フィヒテ | 161 |
| 第1節 『従来の倫理学説批判綱要』 | 161 |
| 第2節 カント批判 | 162 |
| (1) 知識学の欠如 | 162 |
| (2) 義務論偏重の倫理学 | 164 |
| (3) 個人的人間性の無考慮 | 165 |
| 第3節 フィヒテ批判 | 166 |
| (1) 倫理学と知識学の結合の仕方 | 166 |
| (2) 特殊・個人の解消、軽視 | 166 |
| 第4節 倫理学の形成 | 168 |
| 第3章 ヘーゲル | 172 |
| 第1節 ヘーゲルの「思弁的弁証法」の形成 | 173 |
| (1) 「哲学史講義」におけるプラトン解釈 | 174 |
| (2) 『差異論文』におけるカント・フィヒテ・シェリング批判 | 178 |
| 第2節 ヘーゲル『信仰と知』におけるシュライアーマッハー批判 | 181 |
| 第4章 プラトン | 184 |
| 第1節 プラトン『ソピステス』解釈 | 184 |
| 第2節 『綱要』におけるプラトン受容 | 189 |
| (1) 包括的学への志向 | 189 |
| (2) 最高善の復権 | 190 |
| (3) 倫理学の様式としての発見的対話的方法 | 191 |
| 第5章 まとめ | 192 |
| 第Ⅲ部 体系期（1807-1834） | 195 |
| はじめに | 195 |

| | |
|---------------------------------|-----|
| 第1章 弁証法講義について | 202 |
| 第1節 前史 | 202 |
| (1) 「弁証法」の構想 | 202 |
| (2) 「弁証法」という名称について | 210 |
| 第2節 実際 | 216 |
| (1) 1811年夏学期 | 217 |
| (2) 1814/15年冬学期 | 219 |
| (3) 1818/19年冬学期 | 221 |
| (4) 1822年夏学期 | 222 |
| (5) 1828年夏学期 | 225 |
| (6) 1831年夏学期 | 225 |
| (7) 1832/33年の「序論」について | 226 |
| 第3節 反響 | 228 |
| 第4節 構成 | 233 |
| 第2章 弁証法講義における「絶対者」「神」「世界」 | 236 |
| 第1節 1811年講義 | 238 |
| (1) 「最高存在」「神」「絶対者」 | 238 |
| (2) 神認識 | 238 |
| (3) 哲学と宗教の関係 | 239 |
| (4) 「神」と「世界」の関係。 | 241 |
| 第2節 1814/15年講義 | 241 |
| (1) 「自己意識」と「意欲」 | 241 |
| (2) 「意欲」の超越論的根拠＝「感情」 | 243 |
| (3) 哲学と宗教の関係 | 243 |
| (4) 「神」と「世界」の関係 | 244 |
| 第3節 1818/19年講義 | 245 |

| | |
|--|------------|
| (1) 「宗教的感情」 | 246 |
| (2) 哲学と宗教の関係 | 246 |
| (3) 「絶対者」「神」「世界」 | 248 |
| 第4節 1822年講義 | 250 |
| (1) 思考と意欲 | 250 |
| (2) 「思考」と「意欲」の同一性としての「直接的自己意識」 = 「感情」 | 251 |
| (3) 「神」と「世界」 | 254 |
| 第5節 1828年講義 | 255 |
| (1) 「神」の由来 | 255 |
| (2) 「神」と「世界」 | 256 |
| 第6節 1831年講義 | 257 |
| (1) 「模写的思考(das abbildliche Denken)」と「模範的思考(das vorbildliche Denken)」 | 257 |
| (2) 「神」と「世界」 | 258 |
| (3) 生の弁証法 | 259 |
| 第3章 結論的考察 | 261 |
| 第1節 弁証法の体系? | 261 |
| (1) 一元論的解釈－「ロマン派的世界観」の表出としての弁証法 | 264 |
| (2) 二元論的解釈－「相互性の弁証法」 | 265 |
| 第2節 弁証法的思考構造 | 271 |
| 第3節 生の弁証法 - シュライアーマッハー弁証法の独自性 | 279 |
| (1) フィヒテの弁証法 | 279 |
| (2) シュライアーマッハー弁証法の独自性 | 285 |
| 補遺 弁証法講義 1811年 序論及び超越論部門の再構成 | 291 |
| 参考文献表 | 327 |

序論

第1章 課題・研究史・時代区分

第1節 課題

フリードリヒ・ダニエル・エルンスト・シュライアーマッハー(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher)は、神学者、説教者、哲学者、教育者、またプラトンの翻訳者等々として多彩な働きをなし、残された業績、後代への影響も実に多方面に渡る。しかし、初期の必ずしも学問的とは言えない著書『宗教論』や『独白録』、そして後期の神学的主著『キリスト教信仰論』以外の業績の大部分、とりわけ、彼の思想の中核をなす「弁証法」や「倫理学」は、講義の準備草稿や聴講者の筆記ノートなどすべて生前には未刊行の、いわばトルソーのような姿でしか残っていない。彼が生前に出版した哲学的著書は『従来の倫理学説批判綱要』一冊に過ぎない。彼は、その業績の大部分を、大学における講義の形で公にしたが、それは絶えず加筆、修正され、決定稿が印刷に付されることは彼の強い願いにもかかわらず、ついに実現しなかったのである。私たちが所有しているのはたいていが、その都度の一連の講義草稿であり、没後に出版されたそれらの様々な版は、すでに19世紀に嘆かれているように、正に混沌とした、ぞっとするような姿である¹。

したがって、シュライアーマッハーの業績の刊行は、テキストに忠実であろうとすれば、断片的な草稿を、そのままの姿で単純に印刷に付すことになり²、読みやすさを優先すれば、問題の多い取舍選択を迫られ、またシュライアーマッハー自身による草稿と聴講者による筆記ノートとの融合が行われる³。したがって、研究者は、同一の課題に対して複数の草稿や版を用いる覚悟をしなければならない。その際に陥る危険は、複数のテキストの異同に目を奪われて、シュライアーマッハーの意図を、動機や発展段階に分散、解消してしまうか、あるいは逆に、解釈者の一面的理解をテキストに押し付けてしまうことである。

また一般にシュライアーマッハー研究を困難にしているその他の要因として、シュライ

¹ [Weissenborn1847:X][Schaller1844:134]

² この例としてはヨナス編旧全集所収の『弁証法講義』[DJ]、及び選集版の『倫理学』[WA]

³ この例としてはオーデブレヒト版の美学講義[ÄO]や弁証法講義[DO]

アーマッハーの独特な文体を指摘することができるだろう。『宗教論』や『独白録』『降誕祭』等の詩的な初期作品の文体は、すでに同時代人の間で評価が分かれている。また狭義の哲学的著作（『従来の倫理学説批判綱要』やプラトンの対話篇の翻訳に付けられた序文）の文体は無愛想で、部分的に込み入った古風な構文で記され、別の意味で取り組みにくい。シュライアーマッハー自身、この文体には後に不満を表明し、『従来の倫理学説批判綱要』の文体の晦渋さを、「西インドのサポテン」と表現しているほどである⁴。また折に触れて彼は次のように語っていた。「人は『従来の倫理学説批判綱要』の] どの文章からも、その著者が「背の湾曲した障がい者(Buckel)」〔ドイツ語で「我慢強い」という意味があり、シュライアーマッハー自身が、少年期の事故でこうした障がい者であったこととを掛け合わせている〕であることに気付くだろう」と⁵。このシュライアーマッハーの文体についてはコーン(Cohn)も次のように述べている。「シュライアーマッハーにはヘーゲルのような力強い言語創造やフィヒテのようなパトスはない。強制や説得ではなく、読者を探求へ、精神の社会的合一へと招く。必要とされるのは技巧を凝らして作られ備えられたものを受取る能力」である。彼の文体は、自立的思考を促すためにあえて読みづらくされているとさえ言われる⁶。

さらに、受容史において形成された先入観がある。シュライアーマッハーの著作中、最も広く読まれたのが、初期の諸作品であったため、その思想は、厳密な学問的哲学にほとんど取り組んでいないロマン派宗教の布告者という印象がついて回ったことである。

以上のような種々の事情が、シュライアーマッハーの思想を全体として把握し、評価することを困難にしてきた。思想研究に限っても、彼の思想が一貫した体系を有していたかどうかについてさえ、今日に至るまで必ずしも一致した評価がなされていない。19世紀の研究者の多くは、シュライアーマッハーの主要な業績を弁証法、倫理学、神学からなると考える一方で、それら諸学を統合する体系構想の存在も示唆している。ベンダー(Bender)によれば、シュライアーマッハーはヘーゲルと同じく「汎論理主義者」であり、彼が体系を追及

⁴ [Br.IV:93]

⁵ [Scholtz1984:3]

⁶ [Cohn1965:44]

していたことは疑う余地がない⁷。しかし、ヴァイス(Weiß)やリッター(Ritter)はこれを否定し、シュライーマッハーは「体系に対する不安感」から、それをただ思考と諸学科の不十分で「一時的な秩序」にもたらしたに過ぎないと言う⁸。

これに対して、シュライーマッハーの思想の体系的性格を、哲学的に真剣に受けとめたのがディルタイ(Dilthey)である。彼によれば、「[シュライーマッハーの]体系の諸部分は、ただ順々に展開し得るに過ぎない。それはちょうど、人間の骨格、筋肉、その他の部分が順々に解体されるが、しかし、それらは、ただ生きた全体と、その統一性に対する関係においてのみ理解される」のと同様であると言う⁹。ディルタイの功績は、シュライーマッハーの体系の持つ固有な性格への視点を明確にしたことであるが、しかし、それにもかかわらず20世紀の諸研究もシュライーマッハーの思想の体系性について明確な判断に達することはなかった。

例えばドルナー(Dorner)は、諸対立を体系的に連関させるシュライーマッハーの「弁証法の力」を評価するが¹⁰、コーンによれば、シュライーマッハーにあるのは解体の弁証法であり、それは体系概念自体を問題の多いものにしてしまい、そこに残響しているのは、F.シュレーゲルの有名な言葉「体系を持つことも、持たないことも、いずれも精神にとって致命的」である。ここからシュライーマッハーは体系を持ちつつも、同時にその不十分さを自覚し続けていたと言う¹¹。ウェーバ(Fritz Weber)によれば、このような態度は直接的な矛盾であり、シュライーマッハーは、合理主義的哲学と結びついて「包括的体系思想」を追及するが、同時にその可能性には常に懐疑的であった。その意味で彼は「体系と懐疑」を一つにしてしまった¹²。

ショルツ(Scholtz)によれば、このように評価が定まらない理由は、シュライーマッハー自身の中にある。すなわちシュライーマッハーは『宗教論』において「体系への欲求」

⁷ [Bender1876:43f]

⁸ [Weiß1880:81] [Ritter1859:751,772]

⁹ [LS II /1:63]

¹⁰ [WA I : II]

¹¹ [Cohn1923:44]

¹² [Weber1973:57]

に反対し¹³、後には、最後決定的あるいは絶対的な体系欲求に反対して戦い、諸体系の事実上の多元性と相対性を承認するように求めるが¹⁴、それにもかかわらず、一つの体系的枠組み自体を断念することなく、諸学をそれによって統合しようとするからである¹⁵。

このように多様な評価が並存しているので、シュライアーマッハーを研究対象とする場合、研究の視点をどこに定めるのかということが決定的に重要である。そこでこの論文においては、思弁的神学者としてのシュライアーマッハーに焦点を定める。彼は神学者である。同時代のシェリングやヘーゲルが、同じく神学から出発しながら、後に教会的職務や職責に背を向け、実定的なキリスト教にとらわれない自然哲学や思弁哲学を、神学を超える（あるいは神学に代わる）ものとして構想していったのとは異なり、シュライアーマッハーは常に教会的責任を自覚し、大学における講義に勝るとも劣らぬ情熱を、教会の礼拝説教に注ぎ続けた。カール・バルト(Karl Barth)が言うように、「シュライアーマッハーは著しく教会的な人間であった。彼は生涯、まさしくこの面での自分の具体的な責任を意識しながら、考え、語り、行動した」のである¹⁶。

しかしながら、ポイントは神学者としてのシュライアーマッハーではない。彼は確かに神学者ではあったが、思弁的な（哲学的な）神学者であった。彼は若き日のヘルンフト派のキリスト教団における行詰りと、何よりもカントの批判哲学を受容することにより、独断的な神学的啓示に自己の思想を基礎づけることを一切拒否し、自らの神学体系の基礎となる思弁的形而上学を追求し続けた。彼が独断的な正統主義のキリスト教神学を一方で斥けつつ、しかも歴史的現実的なキリスト教に背を向ける啓蒙主義の理神論に陥ることもなく、第三の道を歩むことによって、単に狭義の神学のみならず、宗教哲学や、さらにある程度宗教学の方法論にまで影響を及ぼすほどの広大な射程距離を持った神学を構想し、いわゆる「近代の教父」の座を占めることとなった要因は、他ならぬこの思弁的形而上学に神学を基礎づけた教義学（『キリスト教信仰論』）にある。そして、この形而上学は、単に彼の神学のみならず、倫理学、解釈学、教育学、心理学等彼のあらゆる業績の根底にあ

¹³ [R1:64]

¹⁴ 弁証法講義 1814/15 年 §§21f. 参照 [KGA II/10, 1:77f.] [DO:81f.]

¹⁵ [Scholtz1984:65f.]

¹⁶ [K.Barth1968:305]

り、それらに養分を送り続ける地下茎のような機能を果たしていると思われる。この地下茎の形成過程をたどり、その構造を明らかにすることがこの論文の課題である。

以上のような意味で、この論文は哲学的なシュライアーマッハー解釈の試みということになるが、その際にさらに視点を彼の弁証法講義に置くことになる。しかも、彼の弁証法そのものの研究ではなく、彼の思弁的形而上学の内実が弁証法的思考であることを示し、その形成過程と構造を明らかにすることが主題である。すなわち若年期から次第に思弁的形而上学が形成され、それが弁証法的思考構造として構築されていく過程を解明し、また六回にわたる弁証法講義の分析によって、彼の思想の独自性が示されるであろう。幸い 1980年代に入ってからの新しい全集の刊行以降、新たな研究が次々と刊行され、シュライアーマッハー研究は面目を一新している（後述の研究史参照）。

したがって本論の叙述はシュライアーマッハーの思想展開を、著作や草稿、書簡などに基づいて辿ることになるが、その区分や解釈は、後述するように、ディルタイやジュースキント(Süskind)らの古典的研究はもちろんのこと、ハームス(Herms)やショルツなど、近年最も高い水準にある研究を参照し、それぞれが持つ真理契機を十分に評価しつつ、総合的な叙述になるように努めた。

シュライアーマッハーの思想構造としては、従来それが楕円構造をもっているということ、すなわち二つの焦点あるいは極（それは領域により、「直観と感情」「神と世界」「理念と実在」「思考と存在」「形式的と有機的」等々様々に表現されるが）を持つということはずでに多くの研究者によって指摘されてきた¹⁷。また楕円という静的なイメージは、シュライアーマッハーの思想の持つ生き生きとした姿を十分現しているとは思われないとし、磁場や電極にたとえられたりもしてきた¹⁸。それは後期の「絶対依存感情」に象徴されるように、単極的な姿を見せることもあり、それがまた二極を含み持っているという、言うなれ

¹⁷[H.Scholz1911:48],[Reble1935:93f],[Reble1936:269,271],[Scholtz1984:54f.],さらに1803年1月22日ライマー宛のシュライアーマッハーの書簡における次の言葉も参照。「私は、私の道徳原理【『従来の倫理学説批判綱要』のこと】の表題に、象徴的な装飾画をぜひとも印刷したい。それは数学的な図形で、二つの互いに絡み合った楕円で、軸線は等しく、焦点は異なり、特色ある線で描かれています」[Br.III:333]。

¹⁸ [WeiB1879:80]、他に Cordes,M., “Der Brief Schleiermachers an Jacobi”, in: ZThK68/1971, S.208-211 参照。このヤコービ宛書簡においてシュライアーマッハーは「知性と感情は、私において並列しております。しかし、互いに触れ合います。互いにそれぞれ電極を作っています。精神生活の最も深いところでの営みは、私にとって、いわばこの電極相互の作用によってのみ成り立ちます」と述べている。

ば一元論と二元論の間を揺れ動いているようなイメージ、あるいは、二つの極が共振し合
って一つの音色を奏でているようなイメージを持っていると言われてきたのである¹⁹。そし
て、私見によれば、その原型はプラトンの対話篇に見られるような、異なった個性を持っ
た複数の人格が、魂を響かせ合いながら対話を通して一つの世界をつくりあげている姿で
あり、シュライーマッハーにとってその具体的な生成の場は、初期にはサロンであり、
後に教会、大学の講義、学会等へと移って行くが、それらは常に彼の生活世界そのもので
あった。そうした現場での生き生きとした対話の中から紡ぎ出されたのが彼の思想であり
「対話遂行の技法論」として構想されていく彼の第一哲学弁証法が彼の思想世界を解明す
るポイントとなるのもそのためである。

第2節 研究史

ここで研究史を一瞥しておきたい。その際シュライーマッハーの神学的側面に焦点を
当てるならば一般に次の4つの時期が区分される²⁰。

- (1)ヘーゲル学派との対決によって特徴づけられるシュライーマッハー受容の時期
- (2)ディルタイによって始まったシュライーマッハールネッサンス(1870年)
- (3)弁証法神学によるシュライーマッハー批判(第一次世界大戦後)
- (4)オーデブレヒトによるシュライーマッハー思想の歴史的研究と受容。

しかし、本論では弁証法的思考の形成に焦点があるので、むしろ哲学的側面に着目した
研究史が問題になる。その際には、シュライーマッハー生誕百年にあたる1868年(ディ
ルタイのシュライーマッハー研究の第一分冊が出版されるのは1870年)以前と以後で明
確に区分される。さらに、批判的新全集(Kritische Gesamtausgabe)の刊行開始(1980年)
とそれに並行して開催された国際シュライーマッハー学会(Internationaler Kongreß der
Schleiermacher-Gesellschaft、第1回は1984年)以降、研究は新たな段階に入っている。
そこで、ここでもその三区分にしたがって、研究史を、特に弁証法に関わる範囲で一瞥す

¹⁹ [Cohn1923:48],[Reble1935:178ff],[Reble1936:260f],[Kaulbach1968:239f],
[W.Schultz1968b:26ff],[Miller1970:220]

²⁰ [Scholtz1984:9]

る。

(1) 1868年まで

この時期の研究史は、一方でシュライアーマッハーと同時代のいわゆる観念論哲学者たち、ヘーゲルやシェリングによるシュライアーマッハー批判が、ブラニス (Ch.J.Braniss) や、ローゼン克蘭ツ(Rosenkranz)、バウアー(F.Ch.Bauer)、シュトラウス(D.F.Strauss)らによって継承展開され、他方において、シュライアーマッハーの神学的側面を継承した弟子たちによっては、神学を哲学から引き離すことに力点を置いたシュライアーマッハー解釈が展開された。シュライアーマッハー自身は、哲学と神学を互いに独立したものとして営むことを望みつつ、しかし、それらの統合の可能性を模索したと思われるが、このような態度は、ヘーゲルの流れを汲む哲学者たちからは「哲学を神学に売り渡した」²¹という批判となり、総じてシュライアーマッハーの思想の矛盾を露呈するものと解された。したがって、研究史が示しているのは、シュライアーマッハーが危ぶみ、極力避けようとしたこと、すなわち、一方では神学を哲学に解消してしまうことであり、他方では神学と哲学が疎遠になるという事態である。

本論第Ⅱ部で詳論されるが、すでに1802年ヘーゲルは、シュライアーマッハーの『宗教論』にヤコービに結びつくロマン派の主観性の立場を見ていた。その主観性にとって、絶対者との和解は常に偶然的で単なる主観的なものに留まるのであった。後期のシュライアーマッハーの宗教理解に対するヘーゲルの判断も基本的にこの線を踏襲している。すなわち「シュライアーマッハーにおいては主観的な感情の中に宗教の実質内容はすべて解消している。依存感情は獣にもふさわしい」と批判されるのである。1803年のシェリングによる批判も「主観的な宗教感情が思弁を排除している」という主張である²²。

ミヒエレット(C.L.Michelet)も(彼はシュライアーマッハーの講義の聴講者でもあったが)この批判を継承した。彼によれば「シュライアーマッハーはカントやフィヒテと同じく主観的観念論に属する。それは客観的存在を思考の主観性に没落させる」と言い²³、シュライ

²¹ [Strauss1839]

²² [MAS:72f.]

²³ [Michelet1837/38:I,34]

アーマッハーの初期の代表的な三著作『宗教論』『独白録』『降誕祭』を主観性の宗教的立場の弁証法と特徴づけ、それぞれ次のように批判する。すなわち、知に絶望しつつ、宗教は万有の直観と感情になる（『宗教論』）。なぜなら、ただ個人的なものとして、この感情は宗教的でもあるので、それは自己自身への自己中心的愛になり（『独白録』）、ついにはこの「イデーの原子論」は、独自性の個人的価値の引き下げに通じ、個人は、学問や教会共同体の普遍的自我の中に自らの真の本質を認識する（『降誕祭』）²⁴。ミヒエレットは、『降誕祭』の中に、ロマン派的立場からの別離を見、『キリスト教信仰論』初版（1821/22年）を、シュライアーマッハーの学問的形成期に算入する²⁵。しかし、ついにはそこに再び『宗教論』初版の見解を認めるのみである²⁶。シュライアーマッハーの哲学及び学問概念に対する彼の批判は、カントやフィヒテの主観性の立場に対するヘーゲルの批判と一致している。すなわち、シュライアーマッハーにおいては確かに絶対的存在が感情の中に存在するのだが、それは学問によっては到達されない。したがって、学問(哲学)は、真理への果てしない接近に留まり続けるのであり、それは矛盾と絶望に終わる。シュライアーマッハーの弁証法は、（神について）最高知を立てようと試みるが、その試みは不成功に終わる。したがって彼の弁証法は単なる概念の戯れであり、最後には哲学の自殺であると言われるのである。

シュライアーマッハーにとって神は理性的認識の可能な対象ではなく（この点ではカントと同じである）、感情の生き生きとした経験の対象であった。それに対してヘーゲル及びヘーゲル主義者たちの要求は、知への愛としての哲学を、学問としての哲学によって置き換えることであった。ヘーゲルは神認識を哲学本来の課題であるとした。したがってヘーゲル主義者にとって、シュライアーマッハーのカント的な慎重さやプラトンの愛知は、そこにおいてヘーゲルの真理性が証明されねばならない挑発でもあったのである。シュライアーマッハーにおいては絶対者ではなく、個性性自体が感情に与えられており、その意味で宗教的感情は自己感情である²⁷。シュライアーマッハーの立場では、無限なる神は主観的感情に、単なる有限な理性は最終的な知の要請に転化してしまうというシャラー(Julius

²⁴ [Ebd.: II, 58ff.]

²⁵ [Ebd.: II, 89]

²⁶ [Ebd.: II, 113]

²⁷ [Schaller1839:1472] [Schaller1844:180]

Schaller)もヘーゲル主義の立場からの批判である。

以上のようなヘーゲル主義者の批判とは焦点を異にするのが「思弁的有神論」の立場からに批判である。例えば、イマヌエル・フィヒテ(Immanuel Hermann Fichte)は、シュライアーマッハーとフィヒテとの精神的親和性にシュライアーマッハーの思想の真理性を見る。彼によれば「正当にもシュライアーマッハーは、神と世界を鋭く分離し、それによって汎神論を克服し絶対的立場を回避した。正当にもシュライアーマッハーは宗教を〔ヘーゲルのように〕単なる表象にすることなく、根源的なもの、独自のものとした」²⁸。イマヌエル・フィヒテのシュライアーマッハーに対する批判点は、理性の無力化や感情の確かさと思考との間での動揺、神と世界の思考不可能な関係である²⁹。彼はシュライアーマッハーの中に、ただフィヒテのエピゴーネンを見、神の超越性と魂の不死を把握できないヘーゲル主義に対する戦いの同志としてのみシュライアーマッハーの意義を認める。

神学の側面におけるシュライアーマッハーの継承者である調停神学者たちが試みたシュライアーマッハーとヘーゲルの調停を哲学の側から試みたのがゲオルグ(Leopold George)である。彼によればシュライアーマッハーとヘーゲルの弁証法は完全に相補的なものである。両者共に空虚な存在から出発するのだが、「ヘーゲルは、この空虚な存在から絶対者に向かって進むのに対し、この絶対者はシュライアーマッハーにおいては、純粋に超越的なもの、ただ前提とされるべきものとして、哲学の領域外に完全に留まりつづける。したがってヘーゲルに対してシュライアーマッハーは、ヘーゲルにとっては全く哲学の領域外にある存在の特殊な諸形式の中に入ってゆく。ヘーゲルは、絶対者の述語（そこから世界が説明可能であるとされる）を捉えようと欲し、シュライアーマッハーは、主語概念を探求することによって世界の特殊な諸形式（その豊かさの中に絶対者は反映しているのだが）を模写する。シュライアーマッハーが認識しようとするのは、存在者とそれがどのような連関にあるのかということである。ヘーゲルは、何が生じ、どのようにそれが生じるのかということである。それゆえヘーゲルの体系は絶対者の展開の、一つの長い直線的系列であり、シュライアーマッハーの哲学は、未知の絶対者によって担われている世界の組織体

²⁸ [I.H.Fichte1846:355,365,368ff.]

²⁹ [Ebd.:371,372,375]

である」と言う³⁰。このようにシュライアーマッハーとヘーゲルを相補的に捉えることによって表明されているのは、神の内在と超越を調停しようとする哲学的立場である。

等しく調停的な立場でカント主義とスピノザ主義の統合をシュライアーマッハーに見るのがヴァイセンボーン(Weissenborn)である。彼は歴史哲学的反省によって、シュライアーマッハーに「新時代の哲学における立場」すなわち、精神と自然の二元論の調停という形而上学的課題に取り組む立場を見、およそ次のような主張を展開する。この二元論は、デカルトにおいて現れ、カントにおいて深化された。カント以後の哲学者たちは、その克服に向かって進んでいるが、フィヒテはまだ二元論者であった。しかし、シュライアーマッハーはフィヒテの精神と共に自然を回復し、神を〔両者を〕結合する要素とした。これによってシュライアーマッハーは再びデカルト、マルブランシュそしてスピノザに接近する。しかし、シュライアーマッハーは、哲学を、スピノザを超えて遂行する。すなわち、彼が神と世界とを明確に分離し、スピノザの汎神論と無世界論を回避することによってである³¹。スピノザにとって哲学は神智学となったが、シュライアーマッハーにおいてそれは世界知であった³²。ヴァイセンボーンは、シュライアーマッハーの思考を「懐疑的教義的な経験主義」と呼び³³、そこでは経験が認識の基礎であり、精神と自然とは懐疑的に区別されると言う。しかし、それらの合一が、神のイデーによって可能なものとして説明される。これはカント主義とスピノザ主義の統合を表現する哲学的な立場である³⁴。ヴァイセンボーンによれば、シュライアーマッハーの思弁的思考は、シェリングも達しなかった新たな重要段階に達している³⁵。なぜならシェリングは、絶対者と並ぶ世界を考えられず、したがってスピノザの無世界論に逆戻りする危険に脅かされていたからである³⁶。しかしながら、シュライアーマッハーもまた二元論を完全には克服できなかった。現実思考可能な神と世界の連関が欠如していたし、それによってまた知における思考と存在の思考可能な統一性が欠如

³⁰ [George1842:78]

³¹ [Weissenborn1847:I,LXX II]

³² [Ebd.:I,251]

³³ [Ebd.:I,253]

³⁴ [Ebd.:I,254]

³⁵ [Ebd.:I,274ff.]

³⁶ [Ebd.:I,280]

していたからである³⁷。この問題にはじめて解決をもたらしたのがヘーゲルの弁証法的発展概念であるとされる³⁸。このようにシュライアーマッハーの超越的思考とヘーゲルの方法を、思弁的有神論へ結合することをヴァイセンボーンは試みるのである。

ヘーゲルの絶対的哲学に対する懐疑主義的な批判者としてシュライアーマッハーの意義を認めるのがリッターである。すなわち、シュライアーマッハーはヘーゲルの絶対的哲学に対する正当な戦いにおいて、あらゆる体系的な思想の発展を拒否し、哲学を批判に解消して懐疑主義者になったと言う³⁹。シュライアーマッハーによれば思考と存在の統一はただ感情においてのみ達せられ、人間の知や行為においては達せられない。そこで人間は不安と分裂に留まる⁴⁰。リッターはシュライアーマッハーのプラトン主義の中に隠されたヘラクレイトス主義を推測する。生の一般的運動の流れが、シュライアーマッハーにおいてあらゆる規定的な思考を破壊しているというのである。人間は普遍妥当的な知や神や不死の認識を持ってない。自由と個性は決定論的な生の流れに没している。したがって私たちは、個性の価値や尊厳についてのシュライアーマッハーの言説にもかかわらず、そこではただ「人間のもろさ」を知るのみである⁴¹。シュライアーマッハーにおける実在論と観念論の結合を評価しつつも、リッターは、シュライアーマッハーの思想がヘーゲルの体系の矯正策というよりは、そこにおいて絶対的立場に対する戦いが遂行され、哲学的歴史的知と個性原理が、相対主義と懐疑主義に陥ってしまう危険地帯であると懸念する。

以上のようないわゆるドイツ観念論の系譜に属する諸解釈は、19世紀の半ばには「カントへ帰れ」という合言葉と共に、その権威を失ってしまう。ジークヴァルト(Sigwart)によるシュライアーマッハー批判は、すでに観念論的な遺産との断絶を前提としている。すなわち、「哲学的体系の遺産は、神学の学問的論理学の役には立たない」。「哲学的関心」は「全く後退してしまった」と言う⁴²。歴史的な隔たりはシュライアーマッハーとヘーゲルを再び接近させ、ジークヴァルトによれば、両者はその時代の子として同一の誤り（例えば歴史

³⁷ [Ebd.:I,282ff.]

³⁸ [Ebd.:I,295]

³⁹ [Ritter1859:751,765,774]

⁴⁰ [Ebd.:763]

⁴¹ [Ebd.:763-766]

⁴² [Sigwart1857:2]

的決定論の虜になる⁴³)に陥ったと言われる。彼はシュライアーマッハーの「体系の鍵」は弁証法にあると言う。すなわち、その「認識理論」、知覚(数多性の原理)と思考(統一性の原理)からなるカント的認識構造にあると言われる⁴⁴。そして、そのような「自己意識の事実の圏内に」方法的に一貫した限定は⁴⁵、ただ神学と宇宙論についての見かけだけ学問的な言表を許容するだけである。絶対者、神は、ただ私たちの自己意識のみを代表するに過ぎず⁴⁶、自我のみが、実在と観念の統一性である⁴⁷。宗教感情、依存感情は、シュライアーマッハーの体系においては、ただ有限の個性の感情と考えることができる。そこにおいて純粋な理性活動は、自然によって妨げられる⁴⁸。したがって、リッターにおいてシュライアーマッハーはヘラクレイトス主義者とされたが、ジークヴァルトにおいてはエレア主義者となる。時間を排他的に実在の領域に組み込むカント的な方法は、理念的なもの、精神が、時間外的な理性の統一性へと溶け込むことになり、それに対して、数多性、運動や発展は無に解消してしまう⁴⁹。個性も単に一時的な外的現象世界に属し、人間の内的なものは、すべてにおいて同一な、永遠の理性であるとされる⁵⁰。

このように、シュライアーマッハーの哲学的な評価は定まることがなく、19世紀半ば過ぎには思弁的観念論の後退と共にいよいよ威信を失ってしまう。したがって、1861年にはボバターク(Bobertag)は次のように述べている。「哲学者としてのシュライアーマッハー」は、教養人たちにとって何の意味も持っていない。そこにあるのは「記憶の空白」のみであると⁵¹。

さて、この時期の研究史の最後に注目すべき研究がリプジウス(Lipsius)による「シュライアーマッハーの弁証法についての研究」(1869年)である。彼はジークヴァルトによるシュライアーマッハー批判を一層明確に規定する。すなわち、シュライアーマッハーにおけるカント的な批判主義とシェリング的な同一哲学との間の動揺、経験主義への問題の多い

⁴³ [Ebd.:49]

⁴⁴ [Ebd.:46]

⁴⁵ [Ebd.:57, 78]

⁴⁶ [Ebd.:58, 89]

⁴⁷ [Ebd.:31f.,81]

⁴⁸ [Ebd.:84ff.]

⁴⁹ [Ebd.:36,51ff.,93]

⁵⁰ [Ebd.:93ff.]

⁵¹ [Bobertag1861:1089]

固執などである。しかしながらリプジウスは、その際に、従来注意されてこなかった諸契機に着目する。それは、シュライアーマッハーを主観的観念論のもとに包摂することに疑問を投げかけ、むしろより古い伝統にシュライアーマッハーを結びつけることである。それによれば、シュライアーマッハーは実在ということで物質ではなく、実体的な諸形式を考えている⁵²。シュライアーマッハーの神概念は新プラトン主義と教父学に類似したものを持つというのである⁵³。こうしてリプジウスは、次のような結論に至る。シュライアーマッハーはせいぜい「客観的観念論者」といわれるべきである。たとえ人がそこで一般に、純粋な観念論について語れるとしても、その絶対者は人間のジャンルを越えている⁵⁴。ジークヴァルトはシュライアーマッハーの中に、最高の宗教的真理が主観的なものに過ぎず、したがって存在の真理ではないという矛盾を見ていた⁵⁵。これに対してリプジウスは、宗教と哲学の関係についてのシュライアーマッハーの言説の中に、新しい宗教哲学の最も重要な洞察と進展とを見出す。すなわち、シュライアーマッハーにとって宗教は、正当にも、私たち自身と神との関係についての意識であり、それゆえ神学が提供するものも、神の本質についての「間接的」言説に過ぎない⁵⁶。このような洞察によって「宗教的・神学的認識の全く新しい時代が切って落とされる」という⁵⁷。私たちが個人的に敬虔において自らを神に関係させるあり方は、哲学で代用されることはできない。なぜなら、哲学は「宗教的対象」である神を、概念の中へ止揚してしまうからである。それゆえ、シュライアーマッハーが宗教と哲学を補完的に並置したことは全く正しかったとされる⁵⁸。

以上のようにジークヴァルトやリプジウスの研究は、学派争いやヘーゲル主義の論争から自由にシュライアーマッハーを評価し成果をあげた。同様に、トムセン(Thomsen)は、弁証法の研究から出発して、シュライアーマッハーの内に、ライプニッツ、スピノザ、カント、フィヒテ等の要素を認めたが、この研究は、シュライアーマッハーが哲学的には混淆主義者であるという批判を助長した。しかし、シュライアーマッハーが一面的に所与の立

⁵² [Lipsius1869:25ff.]

⁵³ [Ebd.:37ff.]

⁵⁴ [Ebd.:129]

⁵⁵ [Sigwart1857:5]

⁵⁶ [Lipsius1869:141]

⁵⁷ [Ebd.:14f.]

⁵⁸ [Ebd.:142ff.]

場に固定化できない思想家であることを示した点では評価できる⁵⁹。

以上、シュライアーマッハーの同時代から 1868 年までの哲学的側面からの研究史を総括して言えることは、いわゆる偉大な観念論哲学者たち（カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲル）の弟子たちの世代である後期観念論の哲学者たちの多くは、そもそも方法論的に正当なシュライアーマッハー研究を行うことができなかった。彼らの関心は、シュライアーマッハーの思考の厳密な歴史的解明よりも、哲学的内容の問題に向けられた。したがって、シュライアーマッハーの思想は、一方では邪道として排斥され、他方では創造的に継続形成された。そしてその際に他の諸要素が混入することは不可避であった。そうして、それは、様々な方向性や思潮の下に、図式的に総括されたのである（スピノザ主義者、主観的観念論者、経験主義者等々）。

19 世紀後半に、シュライアーマッハーとの時間的な隔たりが大きくなるにつれてようやく、今や歴史となったシュライアーマッハーの業績の中に、それにもかかわらず生きている思想の萌芽を発見し、それとの対決を継続していこうという研究が萌すようになる。例えば、シュライアーマッハーの生誕百年にあたる 1868 年に、ブラトゥシェク(Bratuschek)は、これまでほとんど注意されてこなかった点に着目し、シュライアーマッハーが提起した重要な課題は、哲学を個々の諸学と結びつけることであると言った⁶⁰。古典文献学の歴史に精通したブラトゥシェクにとって、哲学者としてのシュライアーマッハーは、スピノザ主義者でも、フィヒテやカント主義者でもなく、経験主義者ではさらになく、何よりもプラトン主義者に他ならなかった。カントが無意識的なプラトンの継承者であったとするなら、シュライアーマッハーは意識的なプラトンの継承者であった。彼によれば、シュライアーマッハーの業績の意義は、プラトンの刻印を帯びた思弁哲学と、近代の経験的諸学の調停である。

同様な観点からトート(Todt)は、19 世紀の哲学に対するシュライアーマッハーの広範な影響を指摘する。それは古代哲学史家たち（A.Boeckh, A.Brandis, A.H.Ritter, E.Zeller）に対するシュライアーマッハーの解釈学や哲学史研究の影響、パウアー(Bruno Bauer)のラ

⁵⁹ [Scholtz1984:22]

⁶⁰ [Bratuschek1868/69:2f.]

ディカルな聖書批判に対する影響（バウアーは、シュライアーマッハーがプラトンの対話篇に対してしたように、福音書を「芸術作品」として解釈した）、フォイエルバッハによる受容（彼が、真の弁証法は、二人の有限な個人間での対話であり得るし、あるべきだという要求をなしたのは明らかにシュライアーマッハーの影響）などである⁶¹。

(2) 1868 年以後

1870 年にディルタイは、『シュライアーマッハーの生』（第一巻）を刊行する。これにより、研究史は新たな段階に入る。ディルタイも歴史的对象としてシュライアーマッハーに取り組んだ。なぜなら、たとえその影響は持続しているとしてもシュライアーマッハーとその時代は「今の人々にとって完全に疎遠なもの」だからである⁶²。それにもかかわらず、シュライアーマッハーの歴史的研究は、哲学的動機を持っていた。それはディルタイにおいては、ヘーゲルに由来する形而上学的な見方にとって変わるべき、伝記的記述法 (Biographik) という構想と決定的に連関している。ディルタイによれば伝記は「歴史の最大の哲学的形式」であり、人間の中に、あらゆる歴史の原事実を示すものであり、個体という鏡の中に、歴史の普遍的法則を示すものである。ディルタイにとって、シュライアーマッハーは、差し当たり一つの事例に過ぎなかったが、それは卓越した事例であった。なぜなら、ここにおいて伝記は、その著作理解に絶対に通用するものとして示され、旧来の歴史哲学の機能を引き継ぐものとされるからである。

しかし、ディルタイは単に「この偉大な人物の姿」を立て、その中に歴史を反映させたばかりではない。同時に、現在の学問的作業を促進できる持続的イデーの連関をも強調しようとした⁶³。すなわちシュライアーマッハーは、歴史や精神科学の理論のために有効なことを語るべき哲学者としても受容された。伝記的記述の対象としてのシュライアーマッハーは、同時にその方法にとっても最初の重要な証人である。これによって、特にシュライアーマッハーの解釈学が理解の理論としてディルタイの関心の中心に移行してくる。すでに彼の懸賞論文（1860 年）が解釈学を対象にしている⁶⁴。他方、文化理論としての倫理

⁶¹ [Scholtz1984:25f.]

⁶² [LSI/1:XXXV]

⁶³ [Ebd.:XXXVI]

⁶⁴ [LS II/2:595-787]

学を彼はすでに学位論文（1863/64年）で論じている⁶⁵。これに対し弁証法が詳細な注釈を受けるのは、もっと後になって叙述の全体の枠組みの中においてである⁶⁶。

ディルタイが『シュライアーマッハーの生』の刊行にあたって表明した意図は、シュライアーマッハーの「世界観」の体系的叙述を、それがシュライアーマッハーの体系性を明らかにするように提供するということであった。この体系性をディルタイは、芸術作品として形成された世界というプラトンの前提に根ざしているとする。そこでは、その部分が常に再び全体性であるような世界である。この建築術的な体系の構造は、論理学からは生ぜず、全体性を捉える美的眼差しから生じる⁶⁷。彼が到達した成果によれば、シュライアーマッハーは総じてロマン主義には属さず、ドイツ観念論に属する。そして、そこにおける彼の立場は、正に無比のものであったと言う。シュライアーマッハーは、主観的観念論の方法（カント、フィヒテ）を、客観的観念論の方法（シェリング、ヘーゲル）と統合したからである。しかしながら、多くの場合ディルタイはシュライアーマッハーを「客観的観念論」の側に置いて理解している⁶⁸。そこでは現実性自体が理性的連関を持つとされる。客観的観念論のコンテクストにおいて、シュライアーマッハーは独自の（単に折衷主義的ではない）立場を示しているが、それはカントに負うもので、批判的同一哲学である。これはディルタイによれば、特に弁証法において明らかになる。それによれば、知の前提は知の彼岸に存し、それゆえ内在の立場を捨て去るのである。弁証法において、古代の哲学と最新の哲学的努力が相接しており、プラトン主義に遡ると共に、近代の認識論や方法論へ通じていると言われる。

しかしながら、ディルタイの最大の業績は、シュライアーマッハーの解釈学に関する研究である。それは、以前は哲学からは注目されてこなかった分野で（旧全集の神学の部にこれが入られていた影響が大きい）ディルタイ以後シュライアーマッハーは解釈学者、精神科学の理論家として知られるようになったのである。今日もはやディルタイの業績は歴史的なものとなり、最新の研究はディルタイの権威や影響と対決しつつなされているが、

⁶⁵ [LS II /1:339-357]

⁶⁶ [LS II /2:65-227]

⁶⁷ [LS II /1:19,63,103,250]

⁶⁸ [Ebd.:47,238,250]

「彼を無視するものは報復されるであろう」⁶⁹というショルツの言葉を待つまでもなく、その業績は古典的な不朽の価値を持っている。

ディルタイに続いて大部な研究を表わしたのがベンダーである。彼の関心は主にシュライアーマッハーの神学体系であったが、その方法はシュライアーマッハーの思想を彼の心理学から理解しようとするものである。彼において示されているのは19世紀末のドイツにおける心理学に対する一般的関心の高まりである。哲学体系の観念論は、その著者の人間学や心理学によって吟味されねばならないと言う⁷⁰。そして、その解釈者は、主導的思考が対応している「気分に入り込む」ことが不可欠であるとされる⁷¹。このような方法論ゆえにベンダーは、過去の思弁的哲学的な研究者との生産的対話を行うことをせず、シュライアーマッハーの弁証法も、心理学から理解されると言う。(事実としては、弁証法はシュライアーマッハーの心理学の前提なのだが。) また、ベンダーは、ディルタイ同様に、シュライアーマッハーの学問体系や構成の中に、ただ美的関心だけが作用していると考えた⁷²。このような彼の研究には、さほど独創性があるものではなく、すでに言われていたことの要約を越えるものではなかった。例えば、シュライアーマッハーによる神と世界概念の分離は、汎神論を超えるものではない⁷³。人はシュライアーマッハーの哲学を「方法において誤っている」と見なし、「世界の謎を解くのに不適切で」⁷⁴、彼のキリスト教理解は失敗であったと見なして初めて神学と宗教哲学に対する彼本来の意義、彼の方法論的示唆を評価できると言う。しかしながら、このようなシュライアーマッハー批判は、すでに成し遂げられていた思弁的観念論からの離隔を確定したということに過ぎない。

先述したようにディルタイが、シュライアーマッハーを哲学的解釈学の祖と見なして以来、シュライアーマッハーは現代哲学に確固たる場所を持つようになった。多くの研究者が今日に到るまでシュライアーマッハーの解釈学の中に彼の哲学的業績の中心を見、その

⁶⁹ [Scholtz1984:31]

⁷⁰ [Bender1876:I/6f.]

⁷¹ [Ebd.:3]

⁷² [Ebd.:71,99]

⁷³ [Ebd.:65ff.]

⁷⁴ [Ebd.:71]

テキストを編纂し、議論に付してきた⁷⁵。しかし、まもなく明らかになったことは、解釈学はそれ自体では理解困難であり、関連諸学すなわち倫理学や弁証法との関係が無視できないということであった。そこで、解釈学から再び倫理学や弁証法が注目されることになった⁷⁶。また、シュライアーマッハーの自己理解に即しても、また彼の哲学的全体構想から推しても、「解釈学者」という称号の優先は一面的で偏向していると言わざるを得ない。

こうしてシュライアーマッハーの弁証法研究が、新たな関心の下に取り組みられるが、本論第Ⅲ部で詳論されるように弁証法のテキスト自身が単純ではないために、その研究史も複雑な様相を呈している。ヴァイスは、弁証法をはじめて文献学的歴史的な方法で解釈し、自らが発見した新たな草稿を出版した。そして、シュライアーマッハーの弁証法は神秘主義におけるあらゆる哲学の合流を示そうとしてると主張した⁷⁷。ディルタイの弟子ハルペルン(Halpern)は、弁証法の発展史を著し⁷⁸、シュライアーマッハーの弁証法講義テキストのうち最も成熟した内容を持つと自分で判断した 1831 年講義を編纂出版した⁷⁹。しかし、彼は、弁証法の個々の草稿には、諸々の矛盾した混乱しか認めないことがしばしばであり、後にオーデブレヒト(Odebrecht)によって批判されるように、その編纂作業は十分な信頼を置けるものではなく、シュライアーマッハーの生き生きとした思想を捉えているとは言い難い。ヴェールング(Wehrung)の弁証法についての発展史的研究⁸⁰も、ショルツが適切に批判しているように、六回の弁証法講義個々の特徴を精査するにとどまり弁証法の全体を把握するという目的を充分果たしていない⁸¹。

新たな展開はオーデブレヒトによる一連の研究によって開かれる。彼はディルタイと同じように、シュライアーマッハーが一方でプラトン主義にまで遡り⁸²、同時に生の哲学や新カント派の見解に対する予見も持っていたことを明らかにした⁸³。また彼による美学講義と

⁷⁵主なものを挙げれば[Kimmerle 1957, 1962], [H.-G. Gadamer: 1960], [高森: 1974], [Szondi: 1975/76], [Weimar: 1975], [Frank: 1977], [Ricœur: 1977]など。

⁷⁶上述の文献のうち[Kimmerle 1957]や[Frank: 1977]は、そのような包括的な視点から解釈学が論じられている。

⁷⁷ [Weiß 1878/79/80]

⁷⁸ [Halpern 1901]

⁷⁹ [Halpern]

⁸⁰ [Wehrung 1920]

⁸¹ [Scholtz 1984: 35]

⁸² [Odebrecht 1942]

⁸³ [Odebrecht 1932]

弁証法講義テキストの、聴講者筆記ノートを駆使しての再構成とその出版は、その後の研究に新たな信頼に足る基礎を提供することとなった⁸⁴。

その後の主だった研究としては、対話の哲学の観点から弁証法を論じたカウルバッハ(Kaulbach)⁸⁵、初期シュライアーマッハーの思想形成に関して、ディルタイ以来のカントの批判哲学やシュレーゲルらロマン派との関わりに重点を置く解釈に対して、ハレ学派エーバーハルト、及びヤコービ、スピノザ研究に決定的な影響を受けているとするハームスの研究⁸⁶などがあげられる。彼の研究は、ディルタイの古典的なシュライアーマッハー像を根本から書き換える説得力を持っており、次章でさらに言及される。

(3) 1980年以降

先述したように、1980年以降シュライアーマッハー研究は新たな段階を迎えている。第一回国際シュライアーマッハー学会で発表されたいくつかの注目すべき研究、とりわけ弁証法をシュライアーマッハーの哲学及び神学の基礎として再評価し、その現代的意義を論じたキンマーレ(Kimmerle)⁸⁷、弁証法のロマン派的世界観とのかかわりを指摘したアルント(Arndt)⁸⁸、弁証法と解釈学の関わりを論じたポテパ(Potepa)⁸⁹、さらに、ロマン派時代の初期シュライアーマッハーの固有性を「批判的同志」と特徴付けたディルケス(Dierkes)の研究⁹⁰などが、個別研究としてはあげられる。さらにシュライアーマッハーの哲学を再評価した包括的な研究としては、ショルツやプレーガー(Pleger)が重要である⁹¹。また、シュライアーマッハーにおける弁証法の重要性を認めて、ヨナス版の旧全集に収録されたテキストと、オーデブレヒト編集によるテキストが、入手困難になっている状況を打開するために、1986年以降、アルント、さらにはフランク(Manfred Frank)らによって忍耐強く続けられてきた弁証法テキストの刊行も忘れることはできない⁹²。そして、2002年には、批判的新全集(KGA)において、ヨナス版の旧全集以来はじめて、未刊行の筆記ノートを含む

⁸⁴ [ÄO][DO]

⁸⁵ [Kaulbach1959,1968]

⁸⁶ [Harms1974]この論文においても初期に関してはこのハームスの研究に追うところが大きい。

⁸⁷ [Kimmerle1985]

⁸⁸ [Arndt1985]

⁸⁹ [Potepa1985]

⁹⁰ [Dierkes1985]

⁹¹ [Scholtz1984],[Pleger1988]

⁹² [DA1811][DA1814/15][Frank2001]

現時点で可能な限り完全な形で弁証法の講義草稿・筆記ノートが出版された⁹³。これによって、弁証法研究の正に土台が据えられたというべきである。こうした動きに刺激されて、わが国でも様々な専門領域からいくつかの注目すべき研究が発表されてきている。山脇（社会哲学）、瀧井（ドイツ文学）、水谷（キリスト教神学）、伊藤（哲学）らによるもので、立場は異なるが、いずれも個体化理論、対話論など、弁証法的思考にシュライアーマッハー研究の意義を見出そうとしている点では共通している⁹⁴。

第3節 時代区分

ここでさらにシュライアーマッハーの思想形成の時代区分についての従来の議論を一瞥しておきたい。シュライアーマッハーの思想区分、およびそれと密接に関わることであるが、どの時点に彼の思想的転回点を見るかということは諸説があり、必ずしも今日に到るまで一致を見ていない。古典的にはディルタイが次の5つに区分している⁹⁵。

- I. 青年期と最初の教育（1768-1796年）
- II. ベルリン時代—世界観の直観的叙述（1796—1802年）
- III. シュトルプにおける批判的作業と体系準備の時期（1802—1804年）
- IV. ハレにおける学問的神学と倫理体系の教授時代の開始（1804—1807年）
- V. ベルリンにおける学問的・教会的・政治的活動（1808—1834年）

この中でも、ディルタイにとってとりわけ重要なのが1800年、フィヒテとの出会いであり、これによってシュライアーマッハーは自分の根本的な立場を見出したと言う。すなわち、この時期シュライアーマッハーの思考は「折衷主義の様相」を呈していた⁹⁶。彼はプラトン、アリストテレス、スピノザ、ライプニッツ、カント、ヤコービ、フィヒテ、シュレーゲル、そしてシェリングに依拠していたからで、そのような彼が、フィヒテの主観的観念論の受容と克服によって独創的な立場を獲得したのだとディルタイは言う。すなわち、シュライアーマッハーはフィヒテの倫理学を自分の体系形成のために受容する一方で、フィヒテの

⁹³ [KGA II/10,1u.2]

⁹⁴ [山脇 1990][瀧井 1998][水谷 1998][水谷 2003][伊藤 2003]

⁹⁵ [Dilthey 1890:354-402][LSI/2:XXIf.]

⁹⁶ [LSI/1:313f.]

自我が無制約な絶対者に高まることに対して、また万有が実在性を否定されることに対して断固として戦った⁹⁷。シュライアーマッハーはフィヒテの自己直観の原理を、スピノザの万有直観と、またフィヒテの超越論哲学を、自らの宗教的に規定された実在主義とを結合することによって、彼の将来の体系が依拠すべき基礎を獲得したと言われる⁹⁸。

以上のようなシュライアーマッハーの思想的学問的發展段階と生涯の道程とを結びつける区分は、彼の生涯の全体的記述を目指す研究においても踏襲されている⁹⁹。

これに対してジュースキントは、1800年以降、1805年頃までのシェリングとの対決にシュライアーマッハーの体系形成の決定的転換を見ている。(これについては第Ⅱ部第1章を参照)

またハームスは、1793 - 1796年にかけてシュライアーマッハーの思想における唯一の根本的転換を見る。後述するように、この時期シュライアーマッハーは、エーバーハルトを通して習得したライプニッツ・ヴォルフ哲学の土台の上に、ヤコービと、ヤコービのスピノザ主義と取り組むことによって自らの哲学的基礎を獲得したとされ、この転換と比較すれば、1796年以降のロマン派との邂逅による変化や1802年以降批判的作業(『従来倫理学説批判綱要』の執筆およびプラトンの翻訳)等による転機は意味をなさないと言う¹⁰⁰。

この論文においては、これらを折衷する形で、1796年以前については、ディルタイにおいてはカントの影であり注意を向けられてこなかったエーバーハルトの影響を重視するハームスの解釈を取り入れ、1796年以降については、ディルタイの説くフィヒテの影響、ジュースキントが主張するシェリングとの確執も十分考慮しながら、さらに弁証法を重視するこの論文の立場から、近年のショルツなどが着目している1802年以降のプラトンの影響をも最大限評価しながら叙述していく。私見によれば、シュライアーマッハーの生涯における思想的発展には、決定的転換というものではなく、その展開は常に漸進的である。したがって、以下に提示される「直観期」「批判期」「体系期」という思想区分もあくまで便宜的なものに過ぎない。それは思想内容の根本的な転換を表すものではなく、伝記的な場

⁹⁷ [Ebd.:360f.]

⁹⁸ [Ebd.:333,374]

⁹⁹ [Kantzenbach1967][Redeker1968]など

¹⁰⁰ [Harms1974:171f.]

面の移行と考えていただいても結構である。特に批判期と体系形成期の境は、牧師職から大学の教授職に就いたという外的状況の変化に基づく著述活動の性質の変化により多く基づくと言えるであろう。

直観期は、フリードリヒ・シュレーゲルやヘンリエッテ・ヘルツらドイツ・ロマン派のサークルとの出会いの中で、『宗教論』初版や、『独白録』、『ルチンデ親書』など最初のまとまった著作群が産み出された時期である。第Ⅰ部において、この時期の思想が考察され、後の体系的な諸学の萌芽が確認されるであろう。第Ⅱ部において扱われる批判期は、シェリングの『学問論』についての書評や、『従来倫理学説批判綱要』の執筆及びプラトンの対話篇の翻訳、『宗教論』の改訂等を通して、直観期に芽吹いた思想が、カント、フィヒテ、シェリングという、すでに体系的な思想を展開していた同時代の哲学者たちとの批判的格闘の中で、学問的な吟味に耐え得る姿を取り始める時期である。ここではまた、同時期に独自の弁証法を形成しつつあったヘーゲルとの対比によって、両者のプラトン解釈の差異に着目することによりシュライアーマッハーの固有性が明らかにされるであろう。第Ⅲ部では、弁証法講義について、その前史、各講義におけるその内容展開、そしてシュライアーマッハー独自の対話論的な「相互性の弁証法」の構造とその思想史的位置付け、さらに、弁証法を構想するに当たってシュライアーマッハーの最大の対抗者であったフィヒテとの比較において、シュライアーマッハー弁証法の独自性が明らかにされる。

以上が、全体の概要であるが、本論に入る前に、序論的考察として、直観期に至るまでのシュライアーマッハーの思想的変遷を、その理解のために最小限必要な伝記的記述と共に、章を改めて概観する。ヘルンフートの敬虔主義、エーバーハルト、カント、ヤコービ、スピノザらとの取り組みは、すでに彼の思想世界の重要な一部（基盤）であることが示されるであろう。

第2章 直観期までの思想的変遷

第1節 幼少及び青年期とヘルンフート敬虔主義（1768-87年）¹⁰¹

¹⁰¹ 伝記的記述は主に[Fischer2001:16f.]による。

シュライーマッハーは、1768年11月21日、プレスラウに生まれた。彼は父方母方共に改革派の牧師の家系である。すでに彼の祖父ダニエル・シュライーマッハー（1695年生まれ）は、聖職者であったが、波乱に富んだ生涯を送っていた。彼は先ずシャウムブルクの宮廷付牧師として働き、不幸な解職の後、ボン近くのオーバカッセルで、最後はエルバーフェルトで、説教者として働いた。エルバーフェルトで、彼はエリアス・エラー（Elias Eller）創設の急進的敬虔主義の熱狂的セクトを支持し、1741年からは、エルバーフェルト近くのロンズドルフで、そのセクトの説教者として働く。セクトの内部抗争の後に、彼は、1751年オランダのアルンハイムの姉の下に逃れた。その後信仰的にもセクトから離脱し、アルンハイムで改革派教区の長老に選ばれたが、再び聖職に就くことはなかった。この祖父はシュライーマッハーの洗礼時の代父の一人であり、ダニエルという名は、この祖父から受け継がれたものである。

シュライーマッハーの父ゴットリーブ・アドルフは、父との関わりで同じくエリアス・エラーのセクトとの戦いに巻き込まれた。彼は、1741年14歳の時にすでにデュイスブルク大学で神学の勉強を始め、19歳の時にはそれを修了し、そのセクトの説教者になる予定であった。しかし、父親に対する疑いから、これは実現しなかった。ゴットリーブ・アドルフ・シュライーマッハーは、エラーのセクトの考え方から解放されると、敬虔主義からは距離を置くようになった。懐疑主義者として、長年、信仰と知との間を彷徨したが、労苦して啓蒙主義的教会的立場に達した。後に彼は息子に対して、ある手紙で次のように告白している。「少なくとも十二年間、私は本当に不信仰者として説教していた」と¹⁰²。先のセクト紛争が終結後、彼は1758年にマグデブルクのヴァイゼンハウスの教職を引き継いだ。1760年、七年戦争の際には、プロイセンの領主フリードリヒⅡ世のもとで、シュレーゲンで従軍牧師となり、改革派の信仰を持った兵士たちの牧会をした。七年戦争が終わると、彼はプレスラウに居を定め、1764年にカタリーナ・マリア・シュテューベンラウホと結婚した。プレスラウで四人の子供に恵まれた。シュライーマッハーは、その第二子である。

¹⁰² [KGA V/1:198f.]

シュライーマッハーの父親は 50 を過ぎた 1778 年、ヘルンフートの信仰に心を捉えられるが、ヘルンフート兄弟団に加わることは決してなかった。同年、母親は子供たちと共に、オーバシュレージエンのプレスに移住したが、1 年後には、バイエルンの王位継承戦争から父親が帰還すると、プレス近郊の村アンハルトに居を移した。一家は改革派移民の共同体に住み、そこで父親は従軍牧師として働くと共に、改革派の牧師職に就いた。彼らがヘルンフートの信仰から受けた後々まで残る影響は、自分たちの子供をこの信仰の精神で教育したいという願いを起こさせた。決意までには紆余曲折あったようだが、1783 年にシュライーマッハーを含む三人の子供がヘルンフート派の教育施設に預けられた。姉シャルロッテ(Charlotte)はグナーデンフライへ行き、シュライーマッハーと 4 歳下の弟カールの二人は、ゲルリッツの北西にあるニースキーの寄宿制高等学校に入学した。その数ヵ月後、1783 年 11 月 17 日にシュライーマッハーの母は逝去した。

母方でも、信仰的な遺産がシュライーマッハーに影響を及ぼしている。母方の先祖はオーストリアの出であるが、そのプロテスタント信仰のゆえに、ザルツブルクの地を去らねばならなかった。祖父ティモテウス・クリスチャン・シュテューベンラウホはベルリンの宮廷およびドームの説教者として働き、1750 年に死去している。母の兄サムエル・エルンスト・ティモテウス・シュテューベンラウホ (Samuel Ernst Timotheus Stubenrach) は、同じく神学を志した。彼はハレの改革派ギムナジウムの校長と大学の神学部の教授を務め、後に自分の甥(シュライーマッハー)を特別な仕方で見倒れることになる。彼はまたシュライーマッハーの洗礼の時のもう一人の代父であり、彼の三番目の名エルンストは、この伯父から受け継いだものである。

シュライーマッハーは、彼の生涯の最初の 10 年をプレスラウで過ごした。教育はもっぱら母親の手から受けた。父親は職業柄絶えず旅に出ており、自分の職務を、シュレージエンの駐屯地のその都度の場所で果たさねばならなかったからである。母親は、早くからシュライーマッハーの知的能力を見抜いていたが、覚めた目で彼の弱点も見ていた¹⁰³。プレスラウでシュライーマッハーはフリードリヒシューレに通ったが、そこで受けた教

¹⁰³ [Br. I:16]

育は体系的なものではなかった。一家が、プレスそしてアンハルトに移住してからは、彼は家庭で過ごし、10歳から12歳の間は、学校に通わなかった。父親が在宅の時は、彼が息子に授業した。12歳になって初めて両親は彼を、アンハルトからプレスの寄宿学校（Pension）に送り、そこで二年間規則的な授業を受けさせた。とりわけそこでは古典語の訓練がなされた。

シュライアーマッハーのその後の発展にとって決定的に重要なのは、ニースキーの寄宿制高等学校に移ったことである。1783年6月の中旬だった。ヘルンフト派の信仰による教育は、彼の神学の後の形にまで影響を与えた。ヘルンフトの学生寮への入居は、親子どちらの側にとっても熟慮を要した。子供たちは、両親の計画に署名することによって同意しなければならなかった。そして、（グナーデンフライにおける）11週間の試行期間を終えたシュライアーマッハーは、学生寮に入った時14歳半であったが、このときの両親との別れは、一生の別れとなってしまった。先述したように母親はすでにその数ヵ月後に亡くなり、父親はその後11年生存するが、その間、父と子は二度と会うことはなかった。

すでに、グナーデンフライにおける試行期間、シュライアーマッハーの中には強烈な宗教体験が呼び起こされたようである。自伝において印象的に、かつ後の諸業績の理解を想起させるような仕方で、それについて次のように報告している。「私たちは、決定までの数週間、グナーデンフライに滞在しました。そしてそこでは宗教の問題における想像力の支配が当然のこととされましたが、それを私は、冷静さよりもおそらくは熱狂的に受け入れました。しかし、私は実際のところ、そのおかげで非常に貴重な経験を持ちましたし、たいていの人においては無意識のうちに理論や観察によって形成される思考様式を、私はもっと生き生きと、私自身の歴史の結果あるいは刻印と見なすことができるということも、この経験のおかげです」¹⁰⁴。生の充溢した経験の刻印というこの時期にヘルンフトで獲得された思考様式は、生涯にわたって、彼の経験の方法論的原理として影響を持ち続けることになる。

シュライアーマッハーは1783-1785年ニースキーで過ごすが、この二年間を彼は総じて、

¹⁰⁴ [Ebd.:7]

宗教的に豊かな、幸福で、充実した時と感じたようである。彼はヘルンフートの敬虔主義にすっかり慣れ親しむことができた。この宗教性的内容的な中心点は、特別なキリスト信仰で、それはその根本特徴においてツィンツェンドルフ伯爵(Zinzendorf)に遡るものであった。組織上宗教教育は個々に分かれていたが、同時に共同的に行われた。個々人は小さなグループに編成され、各グループに一人の年長学生が責任を持った。その責任者は、励ましたり、教育したり、そしてもちろん監督や管理を行った。各人は自らの進歩の過程を、日記に記録するように促された。規則的な間隔において、それは自由な宗教的交流の場で分かち合われ、それと共にしっかりと制度化された個別対話が、「生徒」と「指導者」との間で行われた。そのような教育方法は、様々な問題をはらむものであったが、シュライアマッハーは、ニースキーにおいては何よりもその積極的側面のみを受容し、批判的意識はまだ持たなかったようである。

1785年に、彼はニースキーから、マグデブルクの南東エルベのバルビーにある神学校へ、さらに2年の予定で移った。そこで次第に危機感が募り、最初の挫折へと至ることになる。ニースキーでは励ましや助けとして受け入れたことが、今や17歳になったシュライアマッハーには、圧迫や束縛と感じられた。その神学校は、さながらヘルンフート兄弟団の大学であった。ここは兄弟団の教師や聖職になるために学ぶ場所だった。それは根本的にはシュライアマッハーの目標でもあった。しかし、バルビーでの経験は、彼を他の方向へ押しやった。すなわち、そこでは啓蒙主義の学問は宗教教育に反対するとして遮断され、神学や哲学の新しい著作は入手できなかった。1781年以来次々と出版されたカントの批判哲学は読むことを許されず、その著書は、密かに調達されて読まれ議論がなされたのだった。

精神的に閉塞された状況は、シュライアマッハーやその友人たちに独断的な教えに対する宗教的な懐疑が生じてきたことによって一層激化し、複雑化した。ある者は自発的に神学校を去り、ある者は退学させられた。友人が去って、シュライアマッハーはいよいよ孤独になった。「私の考えは、兄弟団の体系からは遥かに離れてしまったので、私は、良

心的にもはやその一員であり続けることができません」と当時の心境を述べている¹⁰⁵。この危機にあって彼は、父に、神学を基礎からに勉強させて欲しいと願い出る。彼の父は、最初は彼を宥めようとするが、しかし、若いシュライアーマッハーはそれに満足することはできず、1787年1月21日付の手紙で父に、自分の懐疑を表明する。この手紙は、父に対する息子の感動的な忠実さの記録であり、同時に、しかし、伝統的な信仰に対する彼の違和感の明白で確固とした表明である。「私は自らを人の子と呼んだ方が、真の永遠の神であるとは信じられません。その方の死が代理の贖罪であったとは信じられません。なぜなら、その方はそのようなこと明確には決して言っていないし、私は、そのような贖罪が必要であったとは信じられないのです。神は人間を完全なものに造らず、ただ完全に向かって努力するようにお造りになったのですから、人間が完全でないからといって永遠に罰するなどということはありません」¹⁰⁶。ここにおいてヘルンフト派の原罪論と恩寵論が、啓蒙主義的な人間観に、すなわち、人間はその本性から完全さを求めるように創造されているという人間観にとって代わられていることが伺える。こうして息子は、父にハレでの神学研究を許可してくれるように願う。父の答えは、悲しく、理解できない、厳しいものであったが、しかし、最後には許可を与える。

こうしてシュライアーマッハーは、1787年4月、神学研究のためにハレに移る。ヘルンフトとのこの決裂は、しかし、彼自身あるいは彼の業績に対するその影響が、その後は持続しないということの意味しない。1802年にグナーデンフライに姉シャルロッテを訪ねた折の手紙で、彼は次のように告白している。「善きものが最初に目覚めた時から、今日に至るまで、この場所以上に、私の精神の全過程についての生き生きとした思い出を促進してくれる場所は他にはない。ここで私に初めて、より高次の世界に対する人間の関係についての意識が開花した。[...]ここで初めて、私にとってかくも本質的である神秘的な能力が展開した。それは、私をあらゆる懐疑主義の嵐の下で保持し、救ってくれた。それは当時芽吹き、今それは成長した。私は次のように言うことができる。私はいろいろあったが、

¹⁰⁵ [Ebd.:11]

¹⁰⁶ [KGA V/1:50]

再びヘルンフーターになったのだ。ただしより高次のヘルンフーターに」¹⁰⁷。

第2節 エーバーハルト、カント、ヤコービ、スピノザ（1787-96年）

（1） 外的経緯¹⁰⁸

シュライアーマッハーは1787年の夏学期から1788/89年の冬学期まで4セメスターをハレで学び、当初は伯父のシュテューベンラウホのもとに住んだ。しかし、神学者たちは彼にたいした印象を与えなかった。これは当時まだハレで教えていたゼムラー(Johann Salomo Semler)についても同じであった。シュライアーマッハーの学問上の師となったのは、ヴォルフ(Christian Wolff)の哲学の流れを汲む教授ヨハン・アウグスト・エーバーハルト(Johann August Eberhard)であった。彼の影響下にシュライアーマッハーは哲学的・言語学的問題に向かう。エーバーハルトはシュライアーマッハーにギリシャ哲学を教え、彼をカント哲学との批判的対決へと導いた。この二つのテーマが、翌年の彼の研究の中心となる。シュライアーマッハーの遺稿集に見出せる最初の学問的作業は、友情に関するアリストテレスのニコマコス倫理学の第八巻、第九巻への注釈(1788)と、両書の翻訳である(1789)。これと平行してシュライアーマッハーは、論文「最高善について」(1789)及びカントの『実践理性批判』についての覚書において、カント批判を展開する。

1789年5月、シュライアーマッハーはハレを去り、オーデル河畔のフランクフルトのドロッセンに移っていた伯父のもとに行き、そこで最初の神学試験の準備をした。一年後、彼はこれに合格した。彼の試験審査官であったフリードリヒ・ザムエル・ゴットフィリート・ザック(Friedrich Samuel Gottfried Sack)の仲介で、シュライアーマッハーは1790年、シュロピッテン(東プロイセン)の伯爵フリードリヒ・アレクサンダー・ドーナ家(Friedrich Alexander zu Dohna)の家庭教師の職を得る。彼はドーナ家の次男ヴィルヘルム(Wilhelm)の家庭教師として招かれ、彼のケーニヒスベルクでの勉学に付き添ったりしたが、その下の子供たちの教育のためにも家庭教師としてシュロピッテンにとどまった。ここで彼は、1790年の10月から1793年まで2年半にわたって、貴族の家庭の豊かさ、大きさ、調和の

¹⁰⁷ [KGA V/5:392f.]

¹⁰⁸ この部分は主に[Fischer2001:22f.]による。

とれた家庭生活、社交文化を経験した¹⁰⁹。ドーナ家の娘フリードリケ(Friedrike)に対する思いを、彼は姉のシャルロッテにだけ書き送っている。おそらく彼はこの時期自由についての研究を終え、比較的大きな論文「生の価値について」をまとめた。この論文は1792年の新年説教の構想を受け入れ、後の著書『独白録』(1800年)の萌芽となる。1791年のケーニヒスベルクへの旅行の際に、彼はカントを訪ねているが、この高名な哲学者からは特別な印象を受けなかったようである¹¹⁰。教育問題をめぐってドーナ伯爵と意見が衝突したシュライーマッハーは1793年5月に家庭教師を辞し、再びドロッセンの伯父のもとに帰った。同年9月にはそこからベルリンへ移り、冬の半年間フリードリヒ・ゲーディケ(Friedrich Gedike)が指導する教員養成所の中(高等)学校教員試補として職を得た。毎週10時間から12時間のギムナジウムでの授業のほかに、試補は三ヶ月間の間に二つの論文をまとめなければならなかった。そのためにシュライーマッハーらは、歴史の授業についての冊子をまとめると共に、フリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ(Friedrich Heinrich Jacobi)がスピノザについて書いた文書に沈潜し、ヤコービ哲学についての注釈を完成した。そして自分のスピノザ研究をまとめた。

1794年3月に、シュライーマッハーはベルリンで二回目の神学試験に合格した。それに引き続いて按手礼を受け、その一ヵ月後にはヴァールテのランズベルクの改革派説教者ヨハン・ロレンツ・シューマン(Johann Lorenz Schumann)の助手としての職に就いた。ここでシュライーマッハーは、公式の義務である仕事の傍ら、ザックの勧めもあり、ザックがすでに始めていたHugh Blairsの説教の翻訳に携わった。シュライーマッハーは第四巻の大部分を訳し(出版は1795年)、第五巻は独りで訳した(1802年出版)。ランズベルクで彼はまたJoseph Fawcettの説教の翻訳(全二巻、1798年ベルリンで出版)を始めた。シューマン牧師の死後、シュライーマッハーは、比較的閑職であるベルリン・シャリテ慈善病院の説教職に転任する。

以上見てきたように、ハレにおいてシュライーマッハーは、ヴォルフ主義の発展的継

¹⁰⁹ [KGA V/1:221]

¹¹⁰ [Ebd.:218][Br. III:38f.]

承者であり、その影響力を行使できた最後のヴォルフ主義者エーバーハルトと出会う。デイルタイが、この時期のシュライアーマッハーの思想形成におけるカントの影響に最大のポイントを置くのに対し、ハームスはむしろエーバーハルトに代表されるハレ学派の影響を重視し、カントの受容もハレ学派の基盤の上になされるとする。ヘルンフートとの苦闘によって得た、人間の本性についてのシュライアーマッハーの理解と、エーバーハルトの倫理学には共通項があり、シュライアーマッハーは、ハレ学派との出会いによって、自らの考えを学問的厳密性を伴った理論として構築する手段を獲得したというのである¹¹¹。以下、先ずエーバーハルトの哲学体系を概観し、エーバーハルトとカントの対立点、そして、両者がシュライアーマッハーにどのように受容されていったかを考察してみたい。

(2) エーバーハルト¹¹²

エーバーハルトによれば、外的感覚によって外界の事物を認識する感性的認識は、そのままでは偶然性や不明瞭さのために哲学的認識の範囲に含めることはできない。哲学的認識は非感性的認識であり、これはさらに外感性的認識と超感性的認識に分けられるという。前者は内的感覚によって魂の中で直接感得される自己認識であり、後者は外界に関する感性的認識と自己に関する外感性的認識の抽象化によって得られる認識であるとされる。哲学的認識はさらに理論的認識と実践的認識に区別され、前者はそれ自体としての真理、後者は行動を決定する根拠としての真理と定義される。実践的認識が理論的認識から、その構造によってではなく、応用によってのみ区別されている点が、後にカントとの対立点として重要なポイントとなる。エーバーハルトにおいては、行動は理論的認識の実践的応用の場ということになる。

さらに、能力心理学の祖として知られるヴォルフが、人間の魂を能力の束からなる一つの実体と理解し、その能力を大きく認識能力と欲求能力とに分けたことに倣い、エーバーハルトもまた理論哲学の基礎部門とされる経験主義的心理学において、魂のあらゆる現象を一つの根源的な力の現れと捉えることによって、人間の内的生活の統一性を根拠付ける。そして、その認識能力は、不明瞭な表象を生み出す下級能力としての感性と、明瞭な表象

¹¹¹ [Herms1974:41]

¹¹² この部分は[瀧井 1992:3f.][岩波哲思:128,404]に負うところが大きい。

を生み出す上級能力の悟性に分けられる。さらに、この認識能力と欲求能力との間には次のような図式が成立していると言う。すなわち、「善悪の認識」が「快不快の感覚」を引き起こし、この感覚が「獲得もしくは忌避の欲求」を起こし、その欲求が身体を動かして「行動」を引き起こすという図式である。

さらにヴォルフにおいて人間の認識が「事実的認識」から「哲学的認識」へ進み、「数学的認識」に至ることで最高の確実性を得るとされ、しかし、同時に「哲学的認識」も「数学的認識」も「事実的認識」によって確証されなければならないと主張されることにより、アプリアリなもののアポステリアリなものが無批判に結合され、「理性と経験の結婚」が目指されたように、エーバーハルトにおいても同様な構造が認められる。すなわち、すべての認識の出発点は（学問的認識も含めて）、個別的な感覚体験である。そこから抽象によって普遍的概念が形成される（帰納のプロセス）。こうして得られた普遍概念を出発点とする演繹によって、さらに諸認識の体系、すなわち学問が構築されるという。個別的認識は、演繹によって証明されたときに初めて、学問が要請する確実性を獲得するとエーバーハルトは考えるが、しかし、その際、帰納プロセスにおける抽象が、その出発点にある体験の持つ感性的要素を克服できる根拠、演繹の起点になり得る純粋な普遍概念を生み出せるという根拠を問うことは全く意識されていない。認識を構成する帰納と演繹の両プロセスは無批判に結び付けられており、後にカントの鋭い批判にさらされることになるのである。

エーバーハルトの倫理学の目標は「最高善」で、それは、本当の完全さを感受し絶え間なく味わう状態であると言われる。存在論から見れば完全さとは、ある存在者の諸規定すべてが一致調和して統一体を形づくっていることであり、人間の本性は本質的にこの完全性を有する。ただし、人間は他の存在者と異なり、自分の認識や洞察に従って行動する存在者であるから、その使命は、自分の本性を認識し、自分自身の行動によって、本性と一致する行動を善として行い、一致しない行動を悪として避けることによって、その認識された本性を実現していくことである。この使命に従うか否かに人間の道徳性が存するとされる。人間の行動を律する道德律が、政治的宗教的權威によって外側から与えられるのではなく、人間の本性自身によって根拠付けられていることが注目に値する。人間に本質的に備わっている完全性を実現してゆく手段も、もはや神の恩寵ではなく、人間自身の行動

とされている。もちろん、道徳と神との関連が完全に否定されているわけではなく、人間の本性の認識の深まりと共に、神の被造物としての自己の存在が、神の意思の顕現であるという認識が与えられるとされ、人間本性の実現と、神の意志の実行とは、究極において同一であると考えられている。しかし、これは宗教的真理が先にあって人間の道徳性を規定しているということではなく、人間の道徳性はあくまで本性の認識に基づくとされる。

(3) エーバーハルトとカントの対立¹¹³

エーバーハルトは 1789 年に『哲学雑誌』(Philosophisches Magazin)を刊行し、ヴォルフ主義を再構成することによりカント批判を展開する。これにカントが応答して次の三つの誤解を指摘する¹¹⁴。i) カントの認識批判の目標に対する誤解、ii) 分析判断と総合判断という概念についての誤解、iii) ハレ学派における帰納と演繹の無批判な結合。i) と ii) に共通しているのは、カントが認識の構造を主題にしていることをエーバーハルトが見抜けなかったことであり、iii) は、前項ですでに述べたようにカントが厳しく批判した点であるが、これはまたカント哲学の出発点でもあった。すなわち、偶然的な認識を分析する帰納という作業と、純粋な諸概念から必然的真理を導出する演繹という作業の根本的差異を認めたカントは、哲学において経験的諸学問と形而上学とを明確に区別した。そこから形而上学的認識の成立を問う問いが生じたのであった。周知のようにカントは、1770 年、認識の源として、互いに独立した感性と悟性を認めるに至る。その際に、悟性の側では、純粋な悟性概念の産出という働きと、感性の提供する質料へのその適用という働きが区別され、感性の側では、直観の純粋な形式としての空間と時間と、経験的直観とが区別されていた。このような理解から、やがて認識の構造、すなわち、感性によって提供された多様な質料に、悟性の純粋概念が適用され、一つの認識に纏め上げられるという構造が明らかにされる。これに対して形而上学の三つのイデー(魂の不死、世界の一体性、神の存在)は、悟性概念が感性界を越えて適用されたものであり、常に感性を必要とする認識の枠外にあるが、実践的に要請されるべきものとして、悟性の使用を制御する理性の統制

¹¹³ この部分は主に[Herms1974:66-78]による。

¹¹⁴ Kant, I., Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, AA VII, S.185-252.

的イデーと見なされたのであった。

認識構造についてのカントの新しい理論は、当然のことながら道徳論へも影響し、この領域でもハレ学派と鋭い対立を引き起こすことになる。既述したように、エーバーハルトによれば、外的感覚による感性的認識が偶然的で不確かなのに対し、内的感覚は、確実な外感性的認識を魂に直接もたらす。これに対し、カントによれば、外的感覚も内的感覚も共に経験的認識の器官として同等であり、特に内的器官に純粋な認識を保証する力はない。理論的なものは認識を前提とし、認識は常に感性与悟性の働きを媒介とするので、自己意識の直接性はただ実践的に与えられるのであった。

しかしながら、このようなカントの認識論は、エーバーハルトによれば、許容しがたい二つの分裂をもたらすものであった。すなわち、第一に、実践的にのみ開示される仮想的な自己と、認識に基づく経験的自己との分裂である。これによってカントは不遜にも、仮想的な自己（純粋に理性的な自己）を神の位置にまで押し上げたところエーバーハルトは批判する。さらに、カントのこの考えによれば、自己認識に基づく道徳的完成は不可能になってしまう。第二に、現実が理論化可能な部分と不可能な部分とに分裂してしまうことである。ハレ学派の場合、現実のすべてが理論化され学問となり得るので現実と学問の一体性は保持されている。カントは実践的にのみ開示されるものを現実の中に認めたことにより、この一体性、全体性が放棄されたと言うのである。

(4) シュライアーマッハーによる受容

シュライアーマッハーは、エーバーハルトをどのように受容したのであろうか。彼はハレ滞在の当初から一貫してエーバーハルトの講義を聴いていたといわれる¹¹⁵。この時期に書かれた論文「自由について」(1790-92)や「生の価値について」(1792-93)には、以下の三点でエーバーハルトの影響が認められる。

(i) 人間本性についての理解

例えば論文「生の価値について」の中の次のような個所は、人間の行動を律する道徳律が人間本性に基礎付けられるとするエーバーハルト倫理学の影響が顕著である。「私は至る

¹¹⁵ [Herms1974:41]

ところで混合されているものを全く分離しなければならない。すなわち、生がそうあるべきものについての普遍的イデーと、現実に私のものであったものの判断とを（分離しなければならない）。混合されることなく前者が先行し、全く異なる光の中に置かれなければならない。もし私が、生の価値や意図について最も明確で確実な概念を持っていなかったら、どのようにして私は過ぎ去った時の価値を正しく定められるだろうか。またもし私が、どんなひいきもなしに、現在の感受性のどんな影響もなしに、私が出会ったものの印象と作用とを集めるならば、その集積物は正しいものではあろうが、異種の諸々の事物の集積に過ぎないであろう。これら異質の部分を互いに関連付け、この多様なものから一つの全体を作り出し、そうして生の価値について判断するための原理を私が持っていないならば、そうした集積物は何の役に立つだろう」¹¹⁶。「したがって私は全く私自身から出発する。私はこの瞬間裸の人間になる。この生が概して人間にとって何であるべきなのか、何であり得るのかを問うためである。この問いが解決されたとき初めて、お前たち私の記憶よ、再び帰って来い。そして私をして、この基準によって測らせよ。生が私にとって多かったのか少なかったのかを。私は生が人間にとって何であり得るかを知りたい。これは、人間自身が何であるべきかということについての特定の観念を前提としている。これがはっきりしており、誤謬と矛盾の大路を幸運にも避け得た私は幸いである。それら〔誤謬や矛盾〕は、次のことを見抜いている。あるいは、それについてまだはっきりとしたイデーに達していなければ、感じている。すなわち、すべて一貫した生の評価には、人間の使命についてのイデーが根底になければならないと」¹¹⁷。

(ii)心理学の基本的枠組み

論文「自由について」の中に次のような主張がある。「主体の中に表象能力として存在しているものを、主体において力であるものと取り違えてはならない。[...]私が衝動という言葉で一般に理解しているのは、表象する主体の性質に基づく主体の活動、諸表象の産出のための活動である」¹¹⁸。ここでは、表象能力が衝動として捉えられており、精神現象を根

¹¹⁶ [KGA I /1:404]

¹¹⁷ [Ebd.:406]

¹¹⁸ [Ebd.:223]

源的な一つの力の現れと捉えるエーバーハルトの影響が伺われる。さらに論文「生の価値について」の中でシュライアーマッハーは言う。「何が私の中に存在しているのか？魂のあらゆる衝動と作用は二つの大きな部分に枝分かれする。認識することと欲求することである」¹¹⁹。ここには明らかに精神能力を認識と欲求とに二分するヴォルフ心理学の影響を認めることができる。

(iii) 認識論

認識論においても、すべての学問的認識を、経験的認識からの抽象の産物とする帰納的側面は全面的に受容されている。例えば論文「生の価値について」の中でシュライアーマッハーは言う。「このイデー〔学問的認識〕はただ人間の観察〔経験的認識〕からしか得られない。[…] 生がその人に与えた姿において以外に、その人を観察することはできない」¹²⁰。「次のことは真実である。すなわち、君が人間を観ることができるのは、生がその人間に定めた状態においてでしかない。しかし、この状況がその人に与えるものは、その人の様々な能力の制限、方向性、混合に過ぎない。そのようなものは無視しなさい。そして、事柄自体にとどまりなさい。何らかの状態を顧みることなく人間としての彼に固有なものに、彼の本質を形成しているものにとどまりなさい。思考し感受する彼の能力、そして思考や感受性を通して行為する彼の能力にとどまりなさい」¹²¹。

しかしながら、決定的な相違点は、シュライアーマッハーにおいては認識を普遍的なイデーから演繹し、経験の枠外に拡大しようとするあらゆる試みが拒否されている点である。ハレ学派では、あるものの特徴を述べるときに、そのものがそれ自体として持つ特徴を内的規定、他のものとの結びつきにおいて持つ特徴を外的规定と呼んで区別し、外的规定は内的規定によって根拠付けられるとされた。それは、外的规定の根拠として内的規定を示すことで、外的规定もアプリアリに(他のものとの結びつき以前に)説明されたと見なす考え方である¹²²。これに対してシュライアーマッハーは「内的規定は外的规定の根拠であるば

¹¹⁹ [Ebd.:408]

¹²⁰ [Ebd.:406]

¹²¹ [Ebd.:407]

¹²² [Harms1974:86]

かりでなく結果でもある」¹²³と言う。これは認識論的に見れば、事物の内的本質でさえもアポステリオリにしか認識されないということであり、人間の本質規定という観点から見ると、人間の本質を規定する要素の中に、他者との関係が取り入れられたこと、つまり、他者との関係なしに、人間の本質は語れないことを意味すると考えられる¹²⁴。

次にカントの受容であるが、ハームスによればシュライアーマッハーによるカントの本格的な受容は1789年から90年にかけてであり¹²⁵、その前後の草稿にカントの影響を示す箇所がいくつも認められる¹²⁶。しかし、注意すべきことは、この受容があくまでハレ学派の理論の基盤の上になされたということである。先にも多少触れたが、カントのハレ学派に対する対抗点は、1) 純粋な認識(可想的自己)と経験的認識(自己)とを分離したこと、2) 認識の構造に関する理論の構築の二点であった。シュライアーマッハーがカントから受容したのは2)の点のみであり、経験から切り離された「純粋な主体性」がシュライアーマッハーの関心を引くことはなかった。1)の点が受容されなかったことは、ハレ学派の心理学の枠組み、特に自由な「欲求」も「認識」に基づく(したがって「実践的のみ開示されるもの」、実践理性の要請を行動の根拠として認める必要がない)という考え

¹²³ [Br.IV:46]

¹²⁴ [瀧井 1992:24]

¹²⁵ [Harms1974:88-96]

¹²⁶ 例えば感性(身体)についての次のような記述である。「外的諸対象の中に、触発されることの根拠のみならず(というのは、外的諸対象がそのような根拠に寄与するのは当然であるから)、すべての恣意的行為に必然的な優位の根拠も含まれているべきであるなら、すべての外的な対象と共に同時に、欲求能力一般に対する影響のみならず、主体の内的な状態によって変化することのないこの影響の特定の質や量も与えられるべきである。(なぜなら、そうでなければ、その決定的な優位が、影響を変化させる主体の内的状態に基礎付けられてしまうからである。)このような場合、欲求能力は本質的に恣意であろうが、しかし、その恣意は、その様々な作用の意図において単に本能と見なされるべきである。なぜなら、人は、その残りを—それは、複数の同時に触発する対象が、自分たちの影響を相互に部分的に破棄した場合に残るものだが—一つの対象と見なすことが可能だからである。(その対象はその影響に関してただ一つの方法でしか規定されないから)その対象の印象は取り消し難く、欲求能力はその対象に対して絶対的に規定される」[KGA I/1:235/236]。さらに悟性についての次の言葉も参照せよ。「もし表象能力が、イデーを結合する能力と共に考えられるならば、(人間的能力は他には考えようがないから)、そしてその能力は常に活動していなければならないのなら、しばしば欲求能力の対象は、外から意識に到来することになる」[KGA I/1:238]。「私が自分自身の中にあるのを見出した諸法則に従属させつつ、私がすべてを思考可能だということがそれである。この高貴な感情は、人間性にふさわしい私の主要な諸力の一致を基礎付けるべきではないか。規則を愛好することは、私の認識の主軸である。すなわち、規則への愛好を行為において私の欲求能力の傾向となさしめよ。法則の能力は理性であり、私の認識能力の冠である。法則への愛好は、私を駆り立てて、私のすべての認識をその法則に関係させる。したがって、法則への愛好も行為において私の欲求の傾向となるように!これが私の使命のより栄えあるさらなる目標である。それは、私の諸力の最高に内的で本質的な統一である。それは、真の最も内的な本質における最高の程度における人間性である。対象の享受は本来、諸力の偶然的な一致を示すに過ぎない。それは瞬間に過ぎ行く諸現象に基づくだけである」[KGA I/1:412]。

が、この後も長く保持される点からも明らかである。

以上のようなシュライアーマッハーによるカント受容のあり方を自由論における両者の違いにおいて確認してみたい。周知のようにカントの「超越論的自由」とは、因果律に縛られず、ある連鎖を自ら開始することのできる能力だが、それはあくまで経験的自己とは区別される可想的な自己に基づいている。「汝なすべし」という道德律の絶対性が、そのような自由の存在を前提せざるを得ないわけだが、経験世界にそのような自由がそのまま通用すると考えられているわけではない。これに対して、シュライアーマッハーが意識したのは、あくまで経験的な自己のみであった。彼にとって絶対的な自由感は、ある行為の動因が見通せないがゆえにこれを否定する幻想に過ぎない。シュライアーマッハーによれば現実的な自由は「すべての必然性からの解放ではなく」、「諸対象の強制からの解放」である¹²⁷。すなわち、外界の事物、要因へのあらゆる依存性が否定されているわけではなく、機械的な依存性が否定されている。そして外界の強制力からのこのような解放を可能にするのは、私たちの欲求能力を表象によって規定することだとされる。外界の事物を「表象」することによって、外界からの一方的な規定に対抗するこのような自発性こそ「私たちの魂の卓越した特徴」¹²⁸と言われ、この点ではシュライアーマッハーは明らかにハレ学派を踏襲しているのである。

エーバーハルトもカントの自由論に対して、人間にふさわしいのはライブニッツ・ヴォルフの決定論であると言う。これは、主体の力を全く認めない宿命論ではなく、ただ行動の根拠のすべてが主体の力のもとにあるわけではないという主張である。なぜなら、存在者の体系としての世界は、「諸々の実体が互いに制限しあっている」場であり、ここから魂の力の制限も生じてくるわけだが、魂が「力」であることをやめるわけではないからである。このような体系の中で人間の自由とは、「外界の事物の影響や感性の支配からますます独立していく」能力であり、ハレ学派の理論に沿って表現すれば、欲求能力を動機付ける表象を一層明らかなものとし、それによって行動を「善きもの」（人間の本性と一致するもの）

¹²⁷ [KGA I /1:287]

¹²⁸ [Ebd.:287]

とし、自らの現存在の中に、理性的本性を実現していく能力ということになる¹²⁹。

自由を外界あるいは感性からの自由と捉える点では、カント、エーバーハルト、シュライアーマッハーは一致していると言える。しかし、その際に、自己意識がどのようなものと考えられており、どのような役割を果たすかでは相違がある。エーバーハルトによれば、外界（感性）の強制力に対抗する自己意識は、内的感覚によって得られる外感性的認識（非感性的認識）であり、欲求はこの認識に基づけば基づくほど、感性の影響を脱し自由になるとする。カントは、内的感覚も外的感覚も共に感性的なものと考えてるので、内的感覚の生み出す自己意識に基づいても、感性から解放されることにはならず、内的外的因果律からの解放のために欲求が基づくべき理性の自由として「超越論的自由」が考えられることになる。シュライアーマッハーにおいても、すべての認識が感性を必要とすることは、カントの認識論の受容によって明らかであった。しかし、彼は、この感性と必然的に結びついている経験的認識以外の何ものにも自由な欲求が基づくべきものを求めなかった。カントにおける仮想的自己に基づく実践理性の要請、「汝なすべし」という定言命法を認めなかった。このことの必然的な結果が、個性、感性、身体性の価値の引き上げ、少なくともその萌芽であり、これがシュライアーマッハーをして、ハレ学派やカントから分かち、後の初期ロマン派との接点を準備することになると思われる。

カントとの相違は、上述の議論で明らかだが、ハレ学派（エーバーハルト）との相違についてはもう少し説明が必要だろう。論文「自由について」の中の次のような主張にそれは現れている。

1) 有限な世界における位置の多様性は、唯一かつ同一の目的地に通じる様々な道に過ぎない。「私たちは皆、最後には共通の目標において邂逅するのであり、したがって、同じ目標に、ただ異なる仕方で接近するのである」¹³⁰。

2) 有限者が互いに異なる個性を有する根拠は、有限者に居場所を割り当てる神の恣意ではなく、有限者自身の中にある¹³¹。

¹²⁹ [Harms1974:76/77]

¹³⁰ [KGA I /1:276]

¹³¹ [Ebd.:273]

このような主張には、「個」性が単なる数的な「多」や、偶然の外的条件による相違以上のものになっていく第一歩を認めることができる」と瀧井は言う¹³²。それと共に、個別化の機能を持つとされる「身体」（感性）も、人間の本性に本質的なものとして評価されるようになる。「身体」は事物の認識のみならず、さらに他者とのコミュニケーションにも不可欠なものとして「魂と外界とを結ぶ絆」¹³³とも言われる。

従来の哲学においては「外的」で「偶然的」なものとして克服の対象に過ぎなかった「感性」とそれに基づく「個別性」「特殊性」を、人間の本質を構成するものと見なしていく傾向の中に、シュライアーマッハーがハレ学派の枠組みを超えていく最大のポイントを見出すことができる。シュライアーマッハーによれば、人間の使命は「神が持つ意図の実現に、自分の人生において何か寄与すること」にあり、そして、どの人間にも、その人間が世界へ踏み出す最初の一步の際に置かれたその位置において、その人間が世界のためにあることのできるすべてのものへの萌芽が宿っている」¹³⁴という。本性の実現に人間の使命を見る点ではハレ学派と共通だが、シュライアーマッハーの場合、その本性が最初から世界との関わりによって規定されていること、感性や個性（その人間が世界において占める位置の独自性）が本性の不可欠の内実になっていることが、固有な点である。ただ、感性に対するこのような積極的評価は、この時期まだそれほど明白に主張されているわけではない。身体性と知性が一体となって個を形成するための理論は、ヤコービの受容を待って初めて形を取ることになる。

(5) ヤコービ

ハームスによれば、シュライアーマッハーが、ヤコービの著作と取り組むのは1793年秋からであるが¹³⁵、以後直観期にかけて彼がヤコービをいかに高く評価していたかは、書簡の随所に認めることができる¹³⁶。取り組みの対象となった著作は『ヒューム論』（1787年）

¹³² [瀧井 1992:9]

¹³³ [SW II/7:82]

¹³⁴ [Ebd.:57]

¹³⁵ [Herms1974:121]

¹³⁶ 例えば、『宗教論』初版出版後シュライアーマッハーは、誰よりもヤコービからの肯定的評価を期待している[Br.IV:61, 75, 80]。また、ヤコービとフィヒテの論争においては、自分がヤコービの側にあると言い[Br.IV:74]、ヤコービの哲学には本来同時代の哲学者たちの中で「ジュピター」の位置に値する意義があると評価している[Br.IV:83]。

と、『スピノザ論』第二版（1789年）だが¹³⁷、ここでは先ず前者の内容を検討することから始めてみたい。

(i) ヤコービにおける「実在意識」¹³⁸

ヤコービが『ヒューム論』を執筆した直接の動機は、『スピノザ論』初版（1785年）で提示されたテーゼに対する激しい反論であったと言われる。そのテーゼとは、証明と確信との関係に関するものであり、ヤコービによれば、確信は最終的には証明によって媒介されるものではなく、逆に直接の確信が合理的証明に先行して、その証明に説得力を与えるのであり、現実認識において論理学が果たし得る役割には限界があるという。このようなヤコービの主張は、現実の認識を演繹による証明を用いて確実なものにしようとするハレ学派の学問概念と正面から対立する。

ヤコービは『ヒューム論』において、演繹や証明によらない経験的認識の明証性を、「実在意識」論として展開するが、これを彼は、次の二つの観点から扱う。

- 1) 認識対象の「本質」の認識
- 2) 認識対象の「存在」の確信

1) については、私たちの認識器官によって対象の本質が規則的に「屈折」することはあるが、最終的に得られる認識は十分に対象の本質を把握しているという主張が、ヘムステルホイス¹³⁹に基づいてなされる。2) については、「存在」の確信を証明しようという試みは、ヤコービによれば本末転倒であり、それは次の四つの特徴を持つ¹⁴⁰。

¹³⁷ „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus“, 1787; „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“, 1789².

¹³⁸ この部分の記述は全体として[Herms1974:122-128,132-136]に依拠している。

¹³⁹ Franz Hemsterhuis(1721-1790)は、オランダの哲学者で、数学、天文学、物理学を学び、1747年以降ライデンでギリシャ・ローマの古典を研究、ドイツ・ロマン派に影響を与えた。ゲーテ、ヘルダー、ハーマン、メンデルスゾーン、ヤコービらと交流し、ノヴァーリスやヘルダーリンとも関係があった。彼の哲学はソクラテスの教説に基づき、ソクラテス、プラトン、ニュートンが哲学のすべてであると考えた。彼によれば、すべての哲学の基礎は自知、自己を知ることであり、それによってあらゆる偏見から解放され、極限の認識が得られると考えた。[平凡哲事:1269f.]

¹⁴⁰ ハームスはその典拠として次のようヤコービの言説を挙げている。「私たちは自分の体がこうだ、ああだと感じる。そして自分の体をそう感じることによって [...] それとは全く異なるもの、単なる感覚や思考ではないもの、自分以外の現実の事物を知覚する。しかも、自分自身を知覚するのと同じ確かさで。「意識が対象の知覚に貢献するのと同じだけ、対象は意識の知覚に貢献している。私は、私がいること、そして私のほかに何かがあることを、不可分の同じ瞬間に体験する」。「前も後ろもなく、悟性の何らの働きもなく、したがって [...] 原因と結果という概念を作り始めることもなく」。「どんな表象も推論も、この二重の啓示を媒介してはいない」。[Harms1976:124]

- i) 何ものにも媒介されない直接性
- ii) 自己存在と対象の存在の確かさの同質性
- iii) 自己存在と対象存在の生起の同時性
- iv) その両者がお互いによって生じるという相互規定性

このような「存在」の確信は、ヤコービによれば、内的感覚（自己意識）にも外的感覚（対象意識）にも妥当するもので、自己自身の存在と共に自己とは区別される事物の存在をも同時に直接意識する意識であり、これを「実在意識」(Realitätsbewußtsein)と呼ぶ。このような意識を自己の本質と見なすことにより、ヤコービは、デカルトから受け継がれたライプニッツ・ヴォルフ哲学の主要テーマの一つ、すなわち「広がりを持つもの」(res extensa)と「思考するもの」(res cogitans)との関係を取り上げ、この点で内的感覚と外的感覚の関係を明確にすることのなかったハレ学派を超えていく。身体性と知性とを人間存在の不可分の両側面と見る見方は、すでにライプニッツに見られるが、ヤコービは「実在意識」論によって、この問題を以下のように記述していく。

- 1) 直接開示される「実在意識」は、一方から他方を導き出せないような形で (gleichursprünglich)自己と特定の諸対象とを包括する。
- 2) この自己と対象との二元性は、両者の相互作用によって特徴付けられている。ヤコービ自身は、この相互作用を、事物の本質の認識に関する理論の中で記述する。つまり、この相互作用は本質認識として、いずれにせよ媒介されたものと考えられている。
- 3) 以上の二点より直接開示される「実在意識」が、事物の本質認識という媒介された認識を内に含むことになる (傍点筆者)。
- 4) このことは、「実在意識」が二つの次元（実際には分かちがたく一体となっているが、思想上は区別可能な二つの次元）を持っていることを意味する。すなわち、媒介された対象意識の次元、換言すれば、自己と対象との相互作用の次元と、この媒介もしくは相互作用全体が現実であるという直接開示された意識の次元である。
- 5) ヤコービは、前者の次元を「広がりを持つもの」、後者の次元を「思考するもの」と同一視することで (したがってヤコービにおいてはすでに「広がり」は単なる事物の性質ではなく、言わば意識と事物が出会う場と考えられている)、二つの次元、身体性と知

性とは、一方から他方を導き出すことも、一方を他方に還元することもできない形で、不可分に結びついていることを示した。

さて、以上のような「実在意識」論におけるヤコービの関心は、認識や意識から独立した事物（外界）が存在すること、そして、その事物の「存在」「本質」を間違いなく認識できるということを示す点にあった。しかし、この理論は、ヤコービ自身にも気付かれないうちに彼の意図を超える内容を含んでいた。すなわちハームスによれば、ヤコービの理論が実際に示しているのは、「外界」の諸対象の存在の確かさではなく、自己と諸対象を包括する「実在意識」の存在の確かさである。つまり「実在意識」において区別された二つの次元は、意識の現象としての（意識に現れた姿としての）内容と、現象を越えた実体としての意識の現実性（意識内容が何であれ常に「私の」意識として存在していること）との、根本的区別に対応している。そしてヤコービが無自覚であったこの区別を見抜いたのがシュライアーマッハーであったと言う¹⁴¹。ヤコービに対する批判として大変興味深い指摘であるが、これに先立って、ヤコービの「実在意識」論が示している「個」の形成の問題に触れておきたい。

(ii) ヤコービにおける「個性」

ヤコービの「実在意識」は、それが前述のように二つの次元（自己と対象の相互作用の次元と、その相互作用を現実として直接開示される意識の次元）を融合することによって「個」を形成していると言われる。ヤコービによれば「個」とは、「多様性の分かちがたい統一」だが、そのような「個」が「実在意識」において、いかに成立するのだろうか。ヤコービは次のように説明する。「自己」の本質は、一方ではすべての感覚・表象から自分を区別すること、他方では、これらの表象の多様性を自己自身に関連付けることによって、これに統一を与えることである。ただしこの関連付けは、カントと異なり、何ものにも媒

¹⁴¹ しかしながら、このようなハームスのヤコービ解釈が果たして妥当なものであるかどうかは検討の余地があると瀧井は言う。すなわち、自己と対象との相互作用全体が現実であるという確信の中には、（その内容が何であろうと）意識内容は自己によってのみ生み出されているわけではないという確信、つまり（個々の対象としてではない）「他者」の存在の確かさも同時に与えられているのではないかと考えられるからである。換言すれば、「他者」は個々の対象として意識内容の次元にのみ現れるのではなく、その存在の確かさは、「意識」の存在の確かさと同様に、確かに「意識」において開示されるが、「意識」によって生み出されるわけではないものとして直接与えられているのではないかと思われるが、ハームスはこの点については全く言及していない。そして、これはヤコービの哲学にとって重要な「汝」(Du)の要素をハームスがほとんど無視していることとも関連していると思われると言う[瀧井 1992:12/13]。

介されず直接起こるとされる。その際、このような「個性」の最大の特徴は、様々な印象の多様性に対して自発的に反応する能力にある。それは「反応」である以上、受動的側面を持つわけだが、ヤコービは特に自発的側面を強調し、そこに「個」の自由を、自発性 (Selbsttätigkeit) を見る。そして活動の自発性から、さらに存在の自立性 (Selbständigkeit) をも強調する。

(iii) ヤコービに対する批判

以上のようなヤコービの「実在意識」論が、その直接的な存在の確信に認識が依拠しているという主張や、それによって論理学を制限しようとする姿勢のゆえに、シュライアーマッハーによって積極的に受容されたことは容易に想像される。彼のヤコービに対する高い評価は前述したとおりである。しかし、決して無批判に受容されたわけではなく、カントから受け継がれた、認識の現象性への洞察によって修正を加えられた上であった。1793/94年に書かれたと想定されている「ヤコービの哲学について」という草稿において、シュライアーマッハーは、ヤコービが典拠としていたヘムステルホイスについて次のように書く。「ヘムステルホイスが次のように考えているかどうかが問題なのだ。すなわち、彼は自我ということで外的器官を考えているのか、それとも、狭い意味での意識の主体を考えているのかということ、換言すれば、すべての対象と自我との間に、最終的な意味でもそも何が、すなわち表象能力が存在しなければならないと考えているのか、それとも、単に何か他の制限する対象が存在し得るに過ぎないと考えているだけなのか」¹⁴²。そして、ヘムステルホイスが知るべきこととして、対象との間には外的器官、内的器官といった媒介があると述べ、さらに次のように言う。「すべての内的器官と本来の知覚との間には、さらにこの身体的印象を精神化する作業がある。したがって表象は、対象とこの一連の媒介すべての産物なのである。ところで君は確かにこれこれの表象の変容は媒介する諸対象に帰属すると言えるだろう。しかし、君はさらに次のように特定することもできるだろうか。あの変容は外的器官に、この変容は内的器官に、そして、こちらの変容は、最終的に魂の最後の捉え難い作業に帰属すると」¹⁴³。シュライアーマッハーにとってカントの認識論の

¹⁴² [KGA I /1:597]

¹⁴³ [Ebd.:597]

根本は、認識が成立するためには諸々の媒介が必然であること、しかし、その諸媒介の個々の要素は、現実の具体的な現象においてはもはや区別できないということにあった。だがこれは、物自体に遡る分析が不可能であるということであり、したがって物自体の認識も不可能であり、認識は厳密な意味で現象に制限されることを意味する。ヘムステルホイスもヤコービもこの点についての洞察が欠如しているとシュライアーマッハーは考えるのである。

このようにシュライアーマッハーは、カントの影響下で、現象(Phänomen)と真実在(Noumen)とを区別するが、この区別が認識対象に対してのみならず、認識主体そのもの、すなわち意識を持った存在に適用されたとき、「個」の自由という先に見たヤコービの主張に対する批判へと展開してゆく。

シュライアーマッハーによれば、個々の有限者について検討する際には二つの問いを区別しなければならない。一つはそれが「実体」を持つかという問いであり、たとえこれに肯定的な答えが与えられたとしても、それはもう一つの問い、すなわち、個性の原理についての問いには何の解答ももたらさない。というのは、「個性の原理が私に説明すべきなのは、純粹悟性によって実体として認識されるものが、どのように個別化されているかということではなく、以下のことである。すなわち経験の中に現れる外界の諸対象を、私はどのように、そしてなぜ互いに区別された事物と見なすのか、私はどのようにして諸対象の多様なものを客観的統一性へと結びつけるようになるのか、しかもその際に、他ならぬこの多様なものを他ならぬこの分だけ結びつけるのは何によってなのかということである」¹⁴⁴。ここから明らかのように、「多様性の統一」というヤコービの個性概念を受け継ぎながら、シュライアーマッハーはそれを、意識内容に関わるもの、すなわち現象に関わるものとして理解している。これに対して実体への問いは、真実在に関わるが、この点は人格性(Personalität)についての考察から明らかになる。「意識を伴った〔実体の〕同一性」¹⁴⁵がシュライアーマッハーにとっての人格性の基本概念だからである。

シュライアーマッハーによれば、「ヤコービは、人格性を自己意識の統一性(Einheit)と定

¹⁴⁴ [Ebd.:548]

¹⁴⁵ [Ebd.:540]

義する。そして人格はヤコービにとっては、その同一性(Identität)の意識を持つ一つの本質である。人格性は形式的に、人格の本質をなすものの全体であるから、同一性の意識は、自己意識の統一性に基づかねばならない」ということになる。ここで「統一性」(Einheit)は多様なものの纏まりを意味し、「同一性」(Identität)は、普遍的なものとして存在しつづける性質を表す語として、はっきり区別されて用いられている。このようなヤコービの見解をシュライアーマッハーは次のように批判する。「このヤコービの理論に批判的観念論を接木すれば〔現象と真実在の区別を導入すれば〕カントの教説が得られるだろう。すなわち、自己意識の統一性は、人がそれを意識の原因と見なそうと結果と見なそうと、常にただ現象にのみ関係している。これに対し、実体の同一性は真実在に関係している。そして、それゆえに空虚な概念である。ヤコービは確かに次のように主張している。私たちは、この実体としての同一性を（人格性の原理の名の下に）意識を伴うどの個体にも付与せざるを得ないと。しかし、カントはこれを否定する。なぜなら、私たちはその事物を、ただそれが一つの現象である限りにおいて個体として認めるのであり、その事物が意識に与えられるのも、ただそれが現象である限りにおいてだからである。しかし、それが現象としてあるところのものから、真実在としてそうであるかもしれないものについて、いかなる推論も下すことができない」¹⁴⁶。

しかし、このように言ったからといって、シュライアーマッハーは「意識を持つ存在」の実体性を否定しているわけではない。それは次項で扱う彼のスピノザ研究で明らかになるが、ハームスは、シュライアーマッハーの場合もヤコービと同様、実体としての現実性は、意識に対して直接開示されていると言う¹⁴⁷。その典拠はシュライアーマッハーの次のような言葉である。「魂の中の本来の真実で現実なものは、存在の感情(das Gefühl des Seyns)、スピノザの言う直接的概念(der unmittelbare Begriff)である。しかし、これは決して知覚され得ない。知覚されるのは、個々の概念と諸々の意思表示のみである。そして魂の中には一瞬たりとも、これら以外のものは存在しない。しかし、だからといって、これら個々の概念が、それぞれ独立した個別の存在を持つと言えるだろうか？否である。本

¹⁴⁶ [Ebd.:542]

¹⁴⁷ [Herms1976:153]

来実存するのは、存在するものの感情(das Gefühl des Seyenden)、直接的概念のみである。個々の概念はその開示に過ぎない¹⁴⁸。ここで用いられている「感情」という語は、具体的な気分や情緒ではなく、個々の表象とは異なる次元の直接的確信を表現している。このような個々の概念と「存在の感情」という二重構造は、ヤコービの「実在意識」の二つの次元に対応していることは明らかである。しかし、シュライアーマッハーの場合、意識全体が実体として同一性をもって直接開示される次元は、意識が自ら左右できず、意識を越えたところに根拠を持つと考えられている。つまりシュライアーマッハーによれば、意識の実体性は、個を形成する「実在意識」に対して与えられるものではあっても、個が自ら作り出すものではないのである。では、この実体性はどこから来るのか、それを明らかにするのがスピノザとの取り組みである。

(6) スピノザ

シュライアーマッハーは、スピノザに関する二つの草稿「スピノザの体系の概要」及び「スピノザ主義」(いずれも執筆年代は推定で1793/94年)において、スピノザについてのヤコービの諸見解と取り組んでいる¹⁴⁹。ハームスも指摘するように¹⁵⁰、いずれもスピノザそのものを歴史的批判的に再構成する目的ではなく、スピノザの基本概念を借りながら、シュライアーマッハー自身の諸見解を形而上学へと展開する試みであった。この時期の彼の思想変遷を理解するために両草稿が重要である理由もそこにある。

さて、シュライアーマッハーはスピノザの根本命題を「その内部にすべての有限者が含まれるような、一つの無限者が存在しなければならない」¹⁵¹という一節に見て、このような無限者と有限者の関係の解明を、カントの真実在と現象の関係に対応させることにより試みるが、そのきっかけとなったのは、内在する無限の原因というスピノザのテーゼについての、ヤコービの次のような説明であった。「私たちが結果とか持続とか呼ぶものは、根本的には単なる幻覚でしかない。なぜなら、現実の作用は、その全く現実的な原因と同時に在り、ただ表象に従って原因から区別されるに過ぎないからである。したがって結果や

¹⁴⁸ [KGA I /1:535]

¹⁴⁹ "Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems", "Spinozismus"[KGA I /1:513-582]

¹⁵⁰ [Herms1976:144]

¹⁵¹ [KGA I /1:564]

持続は、真実には、無限者の中にある多様なものを眺める一種のあり方や方法に過ぎない¹⁵²。このヤコービの言葉からシュライアーマッハーは、無限者と有限者の区別は、無限者においては常に一つのものとして存在するものが、有限者の次元では別々のものとして、次々と時間的前後関係において表象されるという点だけにあるという考えに至る。シュライアーマッハーはその例として、種子が芽吹いて樹木となるまでのすべての成長段階と、その間の持続が、一つの真実在に基づいているという指摘をするが¹⁵³、続けて、この例においても「すでに私たちの表象能力が考慮されてしまっている」と言う¹⁵⁴。なぜなら、同一の真実在に基づくとされる現象の連なりは、一つの種子から樹木までの成長にとどまらず、それ以前やそれ以後の諸々の樹木や種子へと、さらに、それと関係するものの物理的・化学的変化すべてへと拡大されねばならず、「そういうわけでこの連なりは感覚世界全体へと拡大されねばならない。こうして私たちは再びスピノザの示す関係へと至るのである」¹⁵⁵。「感覚世界の根底には唯一の不可分な存在がある。この唯一実存するものは、したがって無限である」¹⁵⁶。換言すれば、無限者は私たちの表象という形で、個々の有限者として現れ、感覚世界を形成しているということになる。

以上、シュライアーマッハーがスピノザとの取り組みから得た考察を、さらにシュライアーマッハー自身の言葉に基づいて以下にまとめてみたい¹⁵⁷。

- 1) 個々の有限者は、唯一の無限者が私たちの表象という形で現れたものであり、実存の次元で無限者に内属し依存している。
- 2) 無限者も表象という次元では有限者なしには考えられない。このような無限者の考察にあたっては、したがって、二つの方向が区別される。i) 「それ自体として(per se)」考察される場合、無限者は「実存そのもの(die bloße Existenz)」であるという以上のことは何も言えない。それは「全く規定されないもの(das völlig unbestimte)」、「条件付けられていないもの(das unbedingte)」、従って「表象され得ない(unvorstellbar)」もので

¹⁵² [Ebd.:526]

¹⁵³ [Ebd.:526]

¹⁵⁴ [Ebd.:527]

¹⁵⁵ [Ebd.:527]

¹⁵⁶ [Ebd.:571]

¹⁵⁷ このまとめの骨子は、[瀧井 1992:17-19]から示唆を受けた。

ある¹⁵⁸。この点から見ると、スピノザも無限者について知り得る以上の知識を主張しているとシュライアーマッハーは言う¹⁵⁹。すなわち、シュライアーマッハーの批判は、スピノザが時間と空間を絶対者の性質と見なしている点に向けられる。時空間外のものは何ものであっても私たちにとって無に等しいという事実から、スピノザはそのように考えたのかもしれないが、この事実が実際に示しているのは、シュライアーマッハーによればただ次のことだけである。「その絶対的な質料は、あらゆる表象能力の示す形を取ることができる。直接には全く表象されない一方で、(間接的には)無限の表象可能性を有する」¹⁶⁰。ii)「個々の有限者との不可分な結びつきにおいて」考察する方向は¹⁶¹、正に個々の有限者が開示する限りにおいて、間接的に無限者について語ろうとすること、無限者がどのように個々の有限者として現れるかを語ろうとすることである。

- 3) 「時間と空間が私たちの表象のあり方の独自のものを形づくる」¹⁶²とされているように、有限者の世界を現象の世界としているのは、時間と空間という感性の形式と結びついた私たちの表象能力である。ただ興味深いのは、スピノザとカントを結び付けるこのような解釈が、カントのもともとの視点とは微妙に異なってきている点である。時間と空間についてシュライアーマッハーはさらに次のように言う。「したがってスピノザは、この点で他の誰よりもカントに近い。空間と時間とは、スピノザにおいても単に形式であるのみならず、変容し得るすべてのもの、あらゆる変化の源である。すなわち時空によって規定されているものは、彼においても物自体の内ではなく、ある物の変容に過ぎない。時間と空間とは〔物自体を〕変容させる媒体である。ただ彼はこの媒体を私たちの中にではなく、一つの未知の無限の質料の中に据えたのである」¹⁶³。このような見解の意味するところは、カントにとっては認識の構成要素であった時間と空間が、ここでは単に主観の形式ではなく、変容し得るすべてのものの実際の源、換言すれば、本質的に現象と考えられる有限者の世界を存在させる原理として理解されている。この点は

¹⁵⁸ [KGA I /1:567]

¹⁵⁹ [Ebd.:574]

¹⁶⁰ [Ebd.:575]

¹⁶¹ [Ebd.:567]

¹⁶² [Ebd.:575]

¹⁶³ [Ebd.:576]

先に2)のi)において批判の対象でもあったわけだが、必ずしも全面的に否定されているわけではなく、積極的に解釈するならばシュライアーマッハーの視点の中心が、「認識」から「実存」へ移っているとも受取れる。

- 4) 最後に、以上のような有限者と無限者の関係についての考察と、ヤコービの「実在意識」との関わりについて。シュライアーマッハーもヤコービと同様、「思考」と「広がりを持つもの」を有限者の本質的な二極面と考えていた¹⁶⁴。この両者の関係についてシュライアーマッハーは次のように言う。「その原質料は存在者である。広がりを持つものはこの存在者の表現であり、そこにはすべてのさらなる諸々の特徴が内属しているはずである。意識、思考するものは、この存在の根源的感情である」¹⁶⁵。「存在者」とは無限者、その表現である「広がりを持つもの」とは具体的内容を持った私たちの表象と考えられる。そのような意識である有限者に対して、「存在」が直接開示されている次元がある。それが有限者の「思考するもの」としての局面を示す。換言すれば、「実在意識」の内容の次元が、有限者という現象の内容を構成しているのに対し、意識の現実性の次元は真実在そのものではなく、(真実在そのものは無限者と考えられる、)有限者が無限者の現象であるゆえに、(実在という点で無限者に内属しているがゆえに、)有限者に与えられている実体性を表していると言える。このような形而上学によってシュライアーマッハーは、ヤコービやライプニッツに対し、個性の自由、独立性の限界を、有限者の実存の、無限者への依存という形で示しているのである。

(7) まとめ

以上、シュライアーマッハーのヤコービ・スピノザ研究を考察してきたが、これがシュライアーマッハーの思想的変遷に持つ意味を最後にまとめておきたい。

ヤコービの「実在意識」論の最大の長所は、意識内容と、その意識の実体性という二つの次元を、明確に区別しながら、しかも不可分なものとして示すことが可能であった点である。これはカントが経験的な自己と可想的な自己とを分離して扱ったことで、それを同

¹⁶⁴ [Ebd.:523]

¹⁶⁵ [Ebd.:534]

じ自己として結合することを、彼自身にも、彼以後の哲学者にも課題として残したのと対照的である。むしろヤコービには認識に関するカントの根本的洞察、すなわち、認識の構造とその必然的帰結である認識の現象性についての洞察は欠けていた。シュライアーマッハーは、ヤコービの理論をこの観点から修正することによって、意識が現象として経験に依存する次元と、現象の内容(経験)にかかわらず、実体として存在する次元とを、不可分のものとして示そうとしたのである。そして、「実在意識」のこの二重構造によって、それまでの経験主義的心理学において得られた結果を第一の次元(意識内容)に関わるものとして保持しながら、さらに第二の次元(意識の現実性)に基づいて、その形而上学的基礎付けの展開も可能となった。シュライアーマッハーの思想的発展の中で、ヤコービ・スピノザ研究がもつ最も重要な意味は、認識論、道徳論、宗教論等を含む広範な彼の思索を統一する中心が、心理学、人間学の地平から、形而上学的地平へと移行した点に認められる。この移行の時期は、ディルタイによれば初期ロマン派との交流が始まる 1796 年以降(この論文での直観期)とされるが、実際には、1793 年からのヤコービ・スピノザ研究がすでにその土台を準備していたと言えるであろう。そして、この時の形而上学の萌芽が、後期ベルリン時代に六回に渡る弁証法講義において本格的に開花するのである。(第Ⅲ部第 2 章参照)

第 I 部 直観期 (1796-1800 年)

はじめに

1796 年シュライアーマッハーは、ベルリンにあるシャリテ慈善病院の牧師としての仕事に就き、その建物内にある慎ましい住居に移った。彼の仕事は、入院中の改革派信者の牧会であった。この仕事をしながらも、彼はすでにシュロピッテンやランズベルクでもそうであったように、自分の研究と様々な企ての為の時間と静寂を見出した。彼は、Fawcett の英語説教の翻訳を継続し、また自然法の研究と取り組んだ。対外的社交はあまり積極的ではなかったが、彼の試験管であり、助言者でもあった宮廷牧師ザックと新たに親交を結び、またザックと同様、啓蒙主義的説教者ヨハン・ヨハヒム・シュバルディング(Johann Joachim Spalding)の家に客として出入りした¹⁶⁶。

1797 年に意義深い新たな出会いがあった。シュロピッテン時代に彼が教えたドーナ家の長男アレクサンダーが、シュライアーマッハーをユダヤ人医師マルクス・ヘルツ博士 (Marcus Herz) の家庭へ導いた。そして、そこで彼は聡明なヘンリエッテ・ヘルツ夫人 (Henriette Herz) と出会う。彼はこの夫人と、「信頼と心情にあふれた友情」を、高貴な社交的精神的レベルで結ぶことになる¹⁶⁷。彼らは一緒にゲーテの『ヴィルヘルム・マイスター』を読むが¹⁶⁸、この人間の発展を描く小説の中に、彼らは自分たちの個性の陶冶が描かれているのを見ていた。

文学的に豊かな実りをもたらすことになるのはフリードリヒ・シュレーゲル(Friedrich Schlegel)との友情である。彼は、シュライアーマッハーより若かったが、すでに文芸作品を世に出しており、社交界で影響力のある人物だった。シュライアーマッハーも彼に魅了されたが¹⁶⁹、シュレーゲルも彼から特別な印象を受けた。1797 年シュレーゲルは、その頃シャリテの改築の為、オラニーエンブルク門の前にある住居に移っていたシュライアーマッハーのところに同居するためにやって来た。この共同生活について、シュライアーマッ

¹⁶⁶ [Fischer2001:25f.] 以下の伝記的記述の枠組みは主にこの書に拠っている。

¹⁶⁷ [KGA V/5:52]

¹⁶⁸ [KGA V/2:331]

¹⁶⁹ vgl.[Ebd.:177f.]

ハーは、姉シャルロッテに宛てた手紙で、非常に印象的な報告をしている¹⁷⁰。この刺激的で生産的、しかしまた危機をはらんだ共同生活は、二年弱、1799年の初頭まで続いた。

シュレーゲルは学問的著述へとシュライアーマッハーを励ましたが、とりわけ、彼の兄アウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲル(August Wilhelm Schlegel)と計画した雑誌アテナウム(Athenaeum)の協力者として求めた。実際、その雑誌のためにシュライアーマッハーは、筆名を使ってではあったが、1798年から寄稿した。同一の表題の下に出版された複数の著者による選集の中に彼のものとされる幾つかの断想がある。カントの『人間学』及びフィヒテの『人間の使命』についての書評を書いたのもこの時期である。さらにそのほかの著述計画としては、シュレーゲルが持ちかけたプラトンの対話編の共同翻訳がある。後にシュライアーマッハーはこの仕事に単独で取り組むことになる。

このシュレーゲルの励ましのおかげで、シュライアーマッハーを有名にする幾つかの著述が現れることになる。1797年11月21日の彼の29歳の誕生日には、シュライアーマッハーは文学的著述への約束をさせられる。同夜彼は姉に次のように書き送っている。「29歳にもなって、まだ何も成し遂げていないとは！そのように彼〔シュレーゲル〕は、言うてやまない。そこで私は彼に、今年中に何か自分のものを書きたいと言わざるを得なかった。気の重たくなる約束です。私は著述家になる気持ちは全くないからです」¹⁷¹。この約束は、そのとおりに果たされなかったが、遅ればせながら、1799年に匿名で後に『宗教論』として知られる一書が世に出た。正確な表題は『宗教について—宗教を軽蔑する教養ある人々に対する講演』である。これは初期シュライアーマッハーのロマン派的宗教及びキリスト教理解の記録であり、後には彼の最も有名な作品となった。第1章でその内容を検討するが、シュライアーマッハーの生前それは第四版まで版を重ねる。

ひとたび弾みがつくと、シュライアーマッハーは半年後の1800年1月には『独白録—新年の贈物』を刊行する。それは『宗教論』と対応する倫理的著述である。その後も生産的な著述活動は続く。1799年にフリードリヒ・シュレーゲルは小説『ルチンデ』を出版するが、それはロマン派の愛や結婚理解を、自らの赤裸々な体験を元に、何はばかりことな

¹⁷⁰ [KGA V/2:217-220]

¹⁷¹ [Ebd.:213]

く描いていた。批判や拒絶、誹謗の嵐がこの書に対して吹き荒れた。この状況下で、シュライアーマッハーは友を二重の面から支援した。すなわち 1800 年に彼は、『シュレーゲルのルチンデについての親書』(以下『親書』)を著したのと、さらにこの小著についての正式な書評をも書いたのである¹⁷²。後に詳しく見るようにシュライアーマッハーは、友情や愛、結婚についてのシュレーゲルの理解を、無条件で受け入れていたわけではないが、しかし、次の点では同意していた。すなわち、結婚は、目的合理的な観点によってではなく、ただ愛によって、すなわち、当事者相互の教養や充実の経験によってのみ正当化されるという点である¹⁷³。友人を弁護したことによって、シュライアーマッハーもまた告発と嫌疑の騒動に巻き込まれた。1801 年に最初の説教集(それは伯父シュテューベンラウホに献呈されたが)を出版したのは、こうした状況に対処するためであったとされる¹⁷⁴。

以上、その成立の伝記的な事情を一瞥してきたドイツ初期ロマン派との交流の中から産み出された諸著作、すなわち『アテネウム』誌掲載の断想、『宗教論』初版、『独白録』、『ルチンデに対する親書』等が第 I 部での考察の対象になる。しかし、これらはいずれも体系的な思想の叙述ではなく、シュライアーマッハーが自らの内面世界、宗教観や倫理観、人間観を時々の状況に触発されて叙述したものである。したがって、そこで使用されている用語は必ずしも学術的に統一されていないが、後に批判期を経て体系へと形成されていく彼の思想の内実が、すでに胚胎されている。

以下考察を、シュライアーマッハーの二つの関心領域、宗教(第 1 章)、倫理(第 2 章)を中心に進めていく。前者においては、『宗教論』初版、後者においては『独白録』や『親書』の内容の検討が中心となる。

¹⁷² [KGA I/3:139-216, 217-223]

¹⁷³ [Ebd.:203]

¹⁷⁴ [KGA V/4:370f.]

第1章 宗教

第1節 「宗教の本質」

(1) 宗教と道徳、形而上学

シュライアーマッハーは、『宗教論』初版¹⁷⁵の第二講「宗教の本質について」において、宗教とは何かを問うにあたり、先ず、宗教についての当時の通念を退けることから始める。すなわち、それによれば、宗教は形而上学と道徳の混合と考えられていた。「君たちは、(道徳から)善という観念を取り、それを無制約な、何一つ欠けることのない存在の自然法則として形而上学の中へ取り入れたり、また、根源的存在という観念を形而上学から持ち出してきては、それを道徳の中に取り入れ、それによってこの偉大な作品(道徳)が、作者不明のまま終わらないようにする」¹⁷⁶。しかし、このような混合物が宗教なのではない。「混ぜ合わせるなり、攪拌するなり、お好きなようにしてください。それは決して溶け合うものではない。君たちのやっていることは、互いに同化しない材料を弄ぶむなししい遊戯だ。手につかんでいるのは、相も変わらず形而上学と道徳だけである。こういう最高の存在者、あるいは世界についての色々な意見(形而上学)と、人間生活に対する命令(道徳)のごたませを、君たちは宗教と名づけているわけだ」¹⁷⁷。

確かに、形而上学と道徳と宗教とは、同一の対象を持っている。それは「万有と万有に対する人間の関係」¹⁷⁸である。このように対象が同じであったことが、誤解の原因であった。しかし、対象の扱い方によって宗教は形而上学や道徳とは区別される。宗教は、形而上学のように万有を分類したり、存在の根底を追及し、その必然性を演繹したりはしない。あるいは道徳のように、人間の本性と万有に対する関係から、諸々の義務の体系を發展させ、絶対的な力で各種の行為を命じたりすることもないのである。「宗教は、その素材をまったく別のやり方で取り扱い、それと人間との関係を違ったやり方で表現したり、論じた

¹⁷⁵ 『宗教論』は全体が五つの講演で構成されている。その内容は、第一講「弁明」、第二講「宗教の本質について」、第三講「宗教へ導くための教育について」、第四講「宗教における社交、教会と聖職について」、第五講「諸宗教について」、である。執筆の経過はヘンリエッテ・ヘルツに宛てた書簡から克明に辿ることができるが([KGAI/2:LIII-LX])、シュライアーマッハーが最も力を入れたのは第二講で、これを書き上げた後、彼は脱力感からしばらくペンを執れなかったと言う[Br.I:200]。ここでは、その後の思想形成に重要な内容を含む第二講、第四講、第五講を中心に考察する。

¹⁷⁶ [R1:43-44]

¹⁷⁷ [Ebd.:44]

¹⁷⁸ [Ebd.:41]

りする別の処理方法、別の目的を持たねばならない」¹⁷⁹。したがって、問われねばならないことは、宗教は「何か独自のもの」であることが証明できないかということであり、また、宗教は「心情の中に独自の領域」を要求すべきではないかということであるとされる¹⁸⁰。

(2) 「万有の直観と感情」

シュライアーマッハーは、『宗教論』初版において宗教を、次のような表現で規定する。

「宗教の本質は、思考でも行為でもなく直観と感情である」¹⁸¹。

「宗教は、無限者に対する感覚(Sinn)と趣味である」¹⁸²。

「万有を直観すること、どうかこの概念に親しんでくださいとお願いしよう。これこそ私の話全体の要であり、宗教の普遍的で最高の公式なのだ。この公式からすれば、宗教の中のどんな場所でも見ることができるし、宗教の本質、限界を、きわめて精密に規定することができるのだ」¹⁸³。

これらを手がかりに、『宗教論』初版における宗教概念を明らかにしていくにあたり、さらにここから、シュライアーマッハー宗教理解として以下の三点を内容的に導き出すことができるだろう。

- (i) 宗教の内容は、「直観」と「感情」という二つの概念で言い表される。
- (ii) しかし、宗教はまた「感覚」という概念でも表現されている。(i)の場合と同じく、これは形而上学と道德に対する区別から生じた規定概念である。問題は、「直観」や「感情」とどう関係するのかということである。
- (iii) 「万有の直観と感情」という規定を、さらに簡略化しようとするならば、それは「万有の直観」であって「万有の感情」ではない。

以下、この順に検討していく。

(i) 「直観」と「感情」

シュライアーマッハーによれば「全て直観するということは、直観されたものが直観

¹⁷⁹ [Ebd.:42]

¹⁸⁰ [Ebd.:47]

¹⁸¹ [Ebd.:50]

¹⁸² [Ebd.:53]

¹⁸³ [Ebd.:55]

するものへ及ぼす影響に、すなわち、直観されたものの根源的、独立的な行為に基づいている。直観する人は、この動きをその本性に従って受け取り、総括し、こうしてそれを把握するのである」¹⁸⁴。これは、あらゆる直観的認識に共通する規定である。ただ宗教的直観は「万有の直観」である。「宗教の本質は[...]直観と感情である。万有を直観しようとするのである。万有の独自の、様々の表現、行動の中で、恭しく万有に聞き入り、子供のようにもものを受け入れる態度で万有の直接の影響に捉えられよう、万有に満たされようとするのである」とシュライアーマッハーは言う¹⁸⁵。そして、この直観は「その本性上、何らかの感情と結びつく」¹⁸⁶。対象と私たちとの間の連関を、感覚器官が仲立ちしているが、対象の影響は、私たちの器官を様々に刺激し、私たちの内的意識に変化を起こさせる。これが「感情」である。そして、宗教においては、この「直観」と「感情」との関係が極めて緊密であるといわれる。従って「直観があまりにも大きくなったために感情が消えてしまうということは決してない」¹⁸⁷。さらに「万有が君たちの直観の中に姿を現すときの、特殊な現れ方が、君たちの宗教の個人的な特性を決定するように、こういう感情の強さが宗教性の程度を規定する。[...]無限者を把握しようとする渇きが強く、衝動が抑えがたいものであればあるほど、それだけ人間の心は、いたるところで絶えず無限によって様々に捉えられ、無限の印象が隅々まで感情の中に染み渡っていく」¹⁸⁸。ここにおいて「感情」は、単に程度、強度等の量的側面からだけ考えられている。「感情」は「直観」と並ぶ独立した意義を持つてはおらず、「直観」の主観的反映に過ぎない。「感情」は至る所で、「直観」がそこに身を沈めるような色合いを提供するが、「感情」が「直観」の内容を決定するのではない。「直観」の内容が「感情」の確かさを条件付けるのである。宗教的「感情」が問題とされるのは、補足的な解説においてである。「感情」は「直観」の主観的側面に過ぎず、宗教的出来事の核心は、『宗教論』初版においては「直観」だからである。

『宗教論』初版における「直観」と「感情」の関係は以上のようなものであるが、しかし、注目すべきことは、宗教の内実が、厳密には「直観」と「感情」のいずれでもない

¹⁸⁴ [Ebd.:55]

¹⁸⁵ [Ebd.:50]

¹⁸⁶ [Ebd.:66]

¹⁸⁷ [Ebd.:67]

¹⁸⁸ [Ebd.:68]

いうことである。本来「直観」と「感情」を分離して語ることはできない。宗教の奥義は、両者が未だ分かれず一つのところにあるとシュライーマッハーは言う。「ただ気をつけたいのは（それこそ最も危険な過ちの一つであるのだが）宗教的直観と感情は、それが心の中で最初に動き出したとき、すでに二つに分かれていたなどと考えることである。感情なき直観は無であり、そこには正しい起源も正しい力もあり得ない。直観なき感情もやはり無である。両者は本来一体であり、分かれぬものであるからこそ、またそうある時にのみ何かであり得るのだ」¹⁸⁹。直観と感情とが、未だ分離されず、言わば溶け合っただけでなく「最初の秘密に満ちた瞬間」¹⁹⁰、ここにシュライーマッハーの言う「宗教の本質」がある。そして、この神秘的な瞬間そのものにおける、自己と万有の働きにおいて作用する能力が「感覚と趣味」、とりわけ「感覚」である。

(ii)「感覚」について

この「感覚」という言葉をシュライーマッハーは、特に好んで宗教的器官を表すために用いる¹⁹¹。「感覚」は全体の分割できない印象を捉えようと努力し、物事があるがままに見ようとして、その固有の性質において認識しようとする¹⁹²。いわば「感覚は、直観と感情の同一性なのである」¹⁹³。「直観」も「感情」も宗教的「感覚」の内面的所産であり、従って、宗教の根本的な能力は、「直観」でも「感情」でもなく「感覚」であるということが出来る。この「感覚」の場、「直観」と「感情」の同一性の瞬間を、シュライーマッハーは「ノヴァーリスの詩的散文やティークの抒情詩を思わせる色彩豊かな、燃えるような描写をする。彼の宗教観の神秘主義的ロマンティックな基調音は、ここでもっとも高らかに鳴り響いている」¹⁹⁴。シュライーマッハーは言う。「そういう瞬間を冒瀆することなく語ることは、少なくとも暗示することができたら、いや許されたら、どんなによいだろう。その瞬間は、目を覚ました花に朝露が吹きかける息のようにはかなく、透明であり、乙女の口付けのように恥じらいを帯びて優しく、花嫁の抱擁のように清らかで豊かである。いや、

¹⁸⁹ [Ebd:73]

¹⁹⁰ [Ebd:73]

¹⁹¹ [Lasch1900:11]

¹⁹² [R1:149]

¹⁹³ [Lasch1900:12]

¹⁹⁴ [Ebd.:13]

それらのようにではなく、現にそれらのものそのものとしてあるのだ。現象、出来事は、たちまち魔術のように姿を変えて、万有の像を結ぶ。それがいとしい、いつも探し求めている姿に形づくられると、私の魂は、そこに向かって逃げ込んでゆく。私はそれを影としてではなく、聖なる存在そのものとして抱きしめる。私は無限世界の胸にもたれかかる。その瞬間、私は世界の魂だ。世界のあらゆる力、無限の生命を自分自身のもののように感じているからだ。その瞬間、私は世界の体だ。私は世界の筋肉と四肢とに、私自身のそれのように浸透して行き、世界の中樞神経は自分のもののように、私の心と私の予感に従って動く」¹⁹⁵。「この瞬間こそ、宗教が花咲く瞬間である。[...]この瞬間は、宗教の中に、全て命あるものが誕生する瞬間である」¹⁹⁶。

しかし、このような叙述は、印象的ではあっても、必ずしも明瞭なものではない。フーバー (Huber) は、この神秘的「瞬間」の叙述から、さして明らかな表象を得ることはできないという¹⁹⁷。なぜなら、シュライアーマッハーが、この「瞬間」ということで表現しているものが、事実上、経験の外にあり、意識に先立つものだからである。それは超越的なものである。それゆえシュライアーマッハー自身、この「瞬間」が「秘密に満ちた」「描くことの困難な」ものだといっているのである。この「瞬間」は、人間の意識の発生の繰り返し以外の何ものでもないともいえる。この「瞬間」について「それは丁度、産み出したものだけを残して、根源的な、永遠の創造の暗闇の中に引きこもる人間の最初の意識のようなものだ」とシュライアーマッハー自身すぐに続けて述べているからである¹⁹⁸。しかし、いかにして意識が生じるかは、明らかに意識の対象ではあり得ない。それゆえに、このような詩的表現の背後に、序論第2章で詳述したヤコービの理論を修正した形而上学、すなわち、意識が現象として経験する次元と、現象の内容に関わらず、実体として存在する次元が同一性を持つという前提があることは明らかである。そのような消息は、『宗教論』初版では「感覚的知覚の生じるたびに、最初の秘密に満ちた瞬間が現れるが、その時直観と感情とはまだ分離されず、感覚とその対象とは、いわば溶け合って一体をなし」と表現されてい

¹⁹⁵ [R1:74]

¹⁹⁶ [Ebd.:75]

¹⁹⁷ [Huber1901:33f.]

¹⁹⁸ [R1:75]

る。

しかしながら、ここで幾つかの疑問が生じる。シュライアーマッハーの言う「秘密に満ちた瞬間」が、いわゆる意識一般の発生についても言えることであるなら、宗教とこの「瞬間」とはどう関係するのか。換言すれば、このような「瞬間」と、特に宗教的なものと、どこでどう関係するのかという疑問である。さらに、宗教が「直観」と「感情」でありながら、同時に全ての「直観」と「感情」に先立つものであるとはどういうことであろうか。こうした問いに『宗教論』初版が十分答えているとは思えない。シュヴァルツ(Schwarz)は、ここで現れているのは、宗教概念の抽象的な一面性、万有概念の不明確さ、想像力の過剰な強調、不明確な絵画的表現であると批判する¹⁹⁹。こうした批判を受けて『宗教論』が第2版、第3版と改訂を重ねてゆくことになるが、この点については第Ⅱ部第1章で検討される。

(iii) 「万有の直観」

さて、次に第三の宗教規定、「万有の直観」に注目する。「直観」と「感情」、あるいは「感覚」といい、これらは特に宗教に限らず人間の意識一般に通用する概念である。しかし、それが「万有の直観」「無限者に対する感覚」として用いられる時、特に宗教的なもの、宗教の内実を表すことになる。したがって、「秘密に満ちた瞬間」の叙述後、シュライアーマッハーの論旨は「万有の直観」を中心に展開される。

しかし、ここでもすぐに壁にぶつかる。それは「万有」概念の不明瞭さである。ディルタイ、ヒルシュ(Hirsch)、フーバーなど、古典的な『宗教論』研究が一致して指摘していることは、「万有」は同時代のロマンティック共通のものであり、その内実は、直感的に悟られ、ほとんど説明を要しないものであったということである。したがって、シュライアーマッハーは何の説明もなく「万有」という語を、自由奔放に様々な語句に言い換えている。例えば、「無限者」「一にして全体」「全体」などである。こうした諸概念から「万有」の内実を明らかにすることはあまり生産的ではなく、むしろ、シュライアーマッハーが「万有の直観」ということで語っている具体的な内容に着目し、そこで表されている宗教の内実

¹⁹⁹ [KGAI/2:LXXIf.]

を、明らかにしてみたい。

「直観は常に個別的なもの、孤立したもの、すなわち、直接的に知覚することであって、それ以上のものではない」。「これら直接経験は、すべて他との関連とか依存とかいうことがなく、それだけで独立している作用である。ことの由来を尋ねたり、関連付けたりするのは、宗教のあずかり知らぬところである」²⁰⁰。「正にこういう自立的な個体があるからこそ、直観の領域はかくも無限なのである」²⁰¹。こう考えるシュライアーマッハーにとって、宗教的「直観」が体系を作ったり、その絶対性を主張したりすることはない。しかし、それでも様々な「直観」のうち最も宗教的な直観に向かって自ずから段階が生じ、同心円の体系とも言うべき形が描かれている。シュライアーマッハー自身の言葉で言えば「聖なる花輪」²⁰²が編まれるのである。

その同心円の一番外側にあるのは自然である。多くの人が、自然を宗教の第一の最も崇高な聖域と見なすが、シュライアーマッハーによれば、自然は宗教の一番外側に位置する「前庭」に過ぎない。私たちは地上で働いている種々の物質的な力を見て恐れを感じ、物体の世界の美しさに対しては喜びを感じる。これらがまだ野蛮だった人間に、初めて宗教への準備をしたことはあったかもしれない。しかし、それらの感覚自体は宗教でもなんでもないとシュライアーマッハーは言う²⁰³。自然の恐怖は科学の発達と共に消滅し、自然の美しさは主観的な感覚に過ぎない²⁰⁴。空間の広がりや、物量の膨大さでもない。それらはただ己の感覚の無力を意味するだけで、精神には無関係である²⁰⁵。「外界において、実際に宗教的感覚に呼びかけるもの、それは外界の量ではなく、その様々な法則である」²⁰⁶。しかも、この法則も、単に秩序と法則（例えば、星座の一定した軌道や、有機的力の運動など）というより、そうした法則を突き破る無法則というべき革命、「不規則性」(Anomalien)が、宗教に対してより高い価値を持つ²⁰⁷。シュライアーマッハーは言う。「自然の化学的な

²⁰⁰ [R1:58]

²⁰¹ [Ebd.:61]

²⁰² [Ebd.:78]

²⁰³ [Ebd.]

²⁰⁴ [Ebd.:80ff.]

²⁰⁵ [Ebd.:82]

²⁰⁶ [Ebd.]

²⁰⁷ [Ebd.:84]

諸々の力、物体そのものを形づくったり、破壊したりする永遠の法則、それらの中に、最も明瞭に、この上なく神聖な万有を直観することができる。いたるところで、牽引力と反発力が全てを規定し、絶えず活動している。全て相違とか対立とかは外見だけの相対的なものに過ぎず、個性というものも、全て一つの虚名に過ぎない。同じ一つのものが無数の違った形の中に分かれて隠れようとしているし、どこを見ても単純なものなどなく、一切は巧みに組み立てられ編みあわされている。これこそ、どんな小さなものの中にも、最も大きなものに劣らず、完全に、はっきりと姿を現す世界の精神なのだ。これがあらゆるものから生じて心情を捉える万有の直観なのだ」²⁰⁸。

以上のごとく、「牽引力と反発力」「個性と統一」という概念を通して初めて、自然を見る者は、万有をそこに見出すことができるというのだが、これらの概念は、根源的には心情の内奥から生じるとシュライアーマッハーは考える²⁰⁹。したがって、彼によれば「心情こそ宗教が本当に目指すものであり、そこから万有の直観を得るのである。内的生の中に万有が反映しているのであり、この内的生によってのみ、外的生を理解することができる」。それでは、心情の中に万有を直観するとはどういうことか、シュライアーマッハーによれば、それは各個人の中に「人間性」(Menschheit)を見出すことである。彼は旧約聖書創世記の男女の創造物語を引用しつつ、次のように言う。「私たち全ての歴史が、この口碑に物語られている。自分ひとりである人間にとっては、全てが空しいのである。世界を直観し、宗教を持つためには、人間は先ず人間性を見出さねばならない。人間性は愛の中に、愛によってのみ見出される」²¹⁰。人間一人一人が不完全だからといって嘆くことは正しくない。全体において、個々の人間を、そして、個々の人間において全体を見るべきだと言われる。ここで「人間性」という概念が、「万有」の直観と関わりと同時に、男と女という人間相互の関わり(愛)を媒介する概念としても引き合いに出されていることから分かるように、シュライアーマッハーにとってこれは、宗教の内実規定と共に、倫理規定にも関わる概念であるが、この点についてはさらに次章で考察する。

²⁰⁸ [Ebd.:86]

²⁰⁹ [Ebd.:87]

²¹⁰ [Ebd.:89]

さて「こうした人間性の全領域に渡る遍歴の後に、宗教は再び、一層鋭くなった感覚と、洗練された判断とを持って本来の自我へと帰ってくる。そして、遙か遠隔の地で集められたものを、自己自身のところで見出すのである」²¹¹。このとき、様々な形態において認識されてきた全人間性が、本当は自己自身の内にあるのを知る。自己自身が人間性の「綱要」(Compendium)であることを知る。「君たちの人格は、ある意味で、人間の本性の全てを包括している。この人間の本性は、その表現のすべてにおいて、諸君自身の多様化し、はっきり特性を表した自我に他ならず、そのいかなる変化の中でも君たちの永遠化された自我に他ならない」²¹²。こうして、自己の内的世界において、無限者、永遠化された自我を見出した者にとっては、もはや、仲保者は必要ではない。彼自身が他の人々のための仲保者となり得る。ここに宗教の最高の段階が見出されるという²¹³。

長い道程を経てきたが、ここに至って「万有の直観」の内実はかなり明瞭になった。これに続く、宗教的直観に必然的に伴うとされる宗教的感情についての次の言葉を加える時、その姿は一層明らかになる。「世界精神が、厳かに姿を啓示し、私たちがその雄大な、輝かしい法則に従った行動に耳を傾ける時、私たちは永遠の目には見えぬものに対する心からの畏敬の念に貫かれるが、これよりも自然なものがあるだろうか。万有を直観し、万有と比較して、自我の無限の小ささを知る時の、真に正直な謙遜よりも人間にふさわしいものがあるだろうか。世界の直観の中に私たちの同胞を認め、彼らの各々が[...]人間性の独自の表現であることが明らかになった時、また、そういう一人一人の存在がなければ、人間性を直観できないと知った時、彼ら同胞を[...]心からの愛と行為とを持って抱くことより自然なことがあるだろうか」。また、そのような同胞の中でも、特に自らをなげうって、危険を冒して、私たちの存在を維持するために戦ってくれた人々に対しては、「全体と合一した存在、自らの命を全体の中に自覚した存在として、尊敬に満ちた感謝の情」を禁じえない。それとは反対に、自分の小さな自我に固執し、世界の永遠の流れに対し、空しい抵抗を試みているような人には、「心から同情」を示すことより自然なことはない。さらに、私たち

²¹¹ [Ebd.:98]

²¹² [Ebd.:99]

²¹³ あらゆる宗教は、何か人間性以上の直観に向かって努力すると言われ ([R1:104])、これ以上の段階の存在が暗示されて入るが、具体的には何も述べられていない。

の行動の中でも、「人間性の守護神に敵対しているものには、齒軋りしたいような後悔を感じる」。また「神と宥和したいという謙遜な願い、悔い改めて、死と破滅から守ってくれるたった一つの安全地帯であるあの聖域（宗教）の中で[...]救われたいという切実な望み、これより自然なものがあるだろうか」²¹⁴。こう述べて、「畏敬」「謙遜」「愛」「感謝」「同情」「後悔」「切望」などの「感情」が、「万有の直観」に必然的に伴う宗教的感情であると言われ、「敬虔」とも言われる²¹⁵。そして、これらの「感情」はまさしく「万有」に対する「依存」を表すとシュライアーマッハーは言う²¹⁶。ただし、このように言われても、ここでの「感情」は、序論第 2 章で考察されたヤコービ研究からシュライアーマッハーが到達した「存在の感情」や、ましてや後期の「絶対依存感情」とは、質を異にするものである。この点は批判期を論じる第Ⅱ部で明らかにされるであろう。

（3）宗教と教義

宗教の純粋な内実を明らかにしようとする『宗教論』初版におけるシュライアーマッハーの主要関心は、彼が宗教を教義との混同から守ろうとすることにおいても現れている。特にキリスト教において、しばしば宗教の内容であると主張される教義は、彼にとっては「そのあるものは宗教的直観を抽象的に表現しただけであるし、他のものは宗教的感覚の根源的作用についての自由な省察であり、宗教的な考えと一般の考え方の比較の結果である」²¹⁷。したがって、重要なことは教義的形式を宗教的に解釈することであり、その根本内容を評価することである²¹⁸。シュライアーマッハーは、これを「奇跡」、「靈感」、「啓示」、「超自然的作用」といった概念について試みている。それによれば、こうした宗教的教義に不可欠の概念は、現象と無限者、万有との直接的関係を悟らせるものに他ならない²¹⁹。そのように解釈されるならば、これら教義上の概念が、他の諸学問と抗争に陥ることはないと言われる²²⁰。

教義の中でも特に入念に論じられるのが「神」及び「不死」の観念である。シュライア

²¹⁴ [R1:108-111]

²¹⁵ [Ebd.:111]

²¹⁶ [Ebd.:110]

²¹⁷ [Ebd.:116]

²¹⁸ [Lasch1900:16]

²¹⁹ [R1:117]

²²⁰ [Ebd.]

一マッハーによれば「神」や「不死」は「宗教の要点でもなく、主要部分をなすものではない」²²¹。なぜなら、シュライアーマッハーにとって神とは単に宗教的直観の一つのあり方以外ではなく、したがって「神なくして宗教なし」というような信仰は全く成り立たないからである。シュライアーマッハーによれば「神は人間性の守護神」に他ならず、その意味では人間が神の原型なのである。それに対して、宗教は「人間性」を超えた「万有」を目指す。「人間性は、万有の無限に小さな一部分、一つの移ろい行く形式に過ぎない。それならば、人間性の守護神に過ぎない神が、宗教の中で最高のものであり得るだろうか」²²²。

したがって、ここでもまた中心となるのは「万有の直観」である。「宗教を持つというのは万有を直観することであり、君たちが万有を直観するやり方、万有の働きの中に見出す原理に、君たちの宗教の価値がある」といわれる²²³。ここで興味深いことは、シュライアーマッハーが、「万有の直観」の仕方を基準に、諸宗教の形態を発展段階的に論じていることである。最も低い段階においては、「万有」は、様々な働きとして現れながら、分類も秩序も法則もない「カオス」と映る。これが「未開人の呪物崇拜」である²²⁴。次の段階においては、「万有」は統一なき多として、異質な、様々な要素や力の、はっきり定まらない多様性として現れる。そして、それらの間には絶え間ない抗争がある。こういう「万有」に「神」の観念が持ち込まれると、それは無限に多くの部分に分かれ、その一つ一つに精神が吹き込まれる。こうして無数の神々が生じる。これが多神教の段階である²²⁵。さらに高い段階においては、全ての抗争が和解へともたらされ、「万有」は総和として、多における統一として現れる。この段階こそ「初めて万有の名に値する」のであり、たとえ「神」の観念は持たなくても、この段階にある人は、最も教養ある多神教徒よりも、一層多く宗教を持っていると言われる。その端的な例として出されるのがスピノザである²²⁶。

このように、シュライアーマッハーによれば、「宗教において、神観念は、君たちの思う

²²¹ [Ebd.:123]

²²² [Ebd.:125]

²²³ [Ebd.:126]

²²⁴ [Ebd.:127]

²²⁵ [Ebd.]

²²⁶ [Ebd.:128]

ほど高いものではない。「神」は人間の想像力の産物だからである²²⁷。しかも、こうした「神」は、ルソーにおける良心やカントにおける定言命法のような理性の声でもない。「万有」が絶えず行為し、活動するものであるように、宗教の「神」も「必ず行動するものとして現れる」。このような「神」は、人の幸福を保証することはできないし、「私たちに刺激を加えて、道徳へ向かわせることもできない」とも言われる²²⁸。ここにおいて、宗教を道徳から峻別しようとするシュライアーマッハーの意図が再び現れている。

次に「不死」の観念であるが、これが宗教において統一ある構成要素となる可能性は「神」よりもさらに少ないと言われる。なぜなら、「不死」とは、小さな自我に固執し、死後の自己の生存を願う利己的願望に起因するからであり、このような願いは宗教にふさわしいものではないからである²²⁹。シュライアーマッハーによれば、真の宗教における「不死」とは、「有限の只中で無限者と一つになり、ある瞬間において永遠となること」²³⁰以外の何ものでもなく、死後の問題ではないのである。このような理解においても、無限者への依存という形で、個性の自由、独立性の限界を示すシュライアーマッハーの形而上学が反映している。

第2節 「宗教における社交」－社交理論

『宗教論』初版の第四講において、「宗教における社交」が主題化される。第二講の「宗教の本質」によれば、その根本直観は「すべての個体を全体の一部として受け取り、全て制約されたものを無限者の表現として受け取ること」²³¹であるから、それが例えばグラスに注がれたワインであれ、冬空に舞う雪であれ、そこに万有を直観することは可能はずである。しかし、宗教は何よりも先ず「人間の中に […] 無限なるものを、その写しや表現を見ようとする」²³²。したがって、第一義的に問題になるのは人間の中に万有を直観すること、「人間性」を見出すことであった。そして、その具体的な場は、シュライアーマ

²²⁷ [Ebd.:129]

²²⁸ [Ebd.:130]

²²⁹ [Ebd.:130ff.]

²³⁰ [Ebd.:133]

²³¹ [Ebd.:56]

²³² [Ebd.:51]

ッハーがヘンリエッテ・ヘルツとの精神的交流の中に「万有を直観する」と述べていたように²³³、何よりも言語による他者との対話である。そして、この対話が社交に他ならない。シュライアーマッハーは、『宗教論』初版と同年に、「社交的振舞いについての試論」²³⁴という小編を書いているが、そこにおいて社交の目的とは、職業生活や家庭生活の一面性から逃れて、全く知的世界の一員として自由に振舞い、未知の世界への展望を与えられ、人間性のあらゆる現象に通じることであると言われている²³⁵。そして、そのような社交の本来的な意義は、複数の人間が相互に作用しあうことである。したがって、人が集まっても、そこに一方的な作用しかないような劇場や講演、舞踏会は社交とは言われない²³⁶。それに対して「宗教はその本性からして社交的」²³⁷であり、「宗教的人間の互いに相手に及ぼしあう影響」は「人間の社交の最高の感性の結果」²³⁸であると『宗教論』初版において主張される。宗教において「師と弟子とは、完全な自由のうちにお互いを求め、選択しあってよい」²³⁹といわれ、「野蛮な改宗要求」²⁴⁰や「一方的な伝道」²⁴¹が否定されるのもこの文脈においてである。したがって、相互的な対話こそ、宗教の生命線である。「対話を尊重することは、宗教的なものすべての中に見出されるものだ。歴史の全体は、こういう刺激とそれへの反作用との連続的交錯なのだが、それは神と人間とが、言葉と行為によって取り交わす対話と考えられる。[...] この偉大な対話の連関を含んだ伝統は神聖なのであり、その連関の秘儀に参することによる以外に宗教に達することは不可能である」²⁴²と言われ、ユダヤ教が過去の死せる宗教になってしまった理由も「聖なる経典が完結し、エホバとその民との対話が終わった」²⁴³ことにあると言われる。

しかし、シュライアーマッハーにおいてさらに重要なポイントは、この相互的な社交が、個性性と不可分に関係している点である。先にも引用した「社交的振舞いについての試論」

233 [Br.I:202]

234 [KGAI/2:165-184]

235 [Ebd.:165]

236 [Ebd.:169]

237 [R1:177]

238 [Ebd.:183f.]

239 [Ebd.:221]

240 [Ebd.:187f.]

241 [Ebd.:232]

242 [Ebd.:288f.]

243 [Ebd.:290]

では、社交に参加する条件について、それは「これやあれやの個々の特質や知を所有しているとか、特別な階級に所属しているとかではなく、その人が他ならぬ彼の個性と独自性をもたらす」²⁴⁴ことであると言われ、「その交際の成員が、対象についての見解や、対象を扱う流儀において、可能な限り多様にお互い相違しているということは、正にその交際の完全性に属している。なぜなら、そのような交際においてのみ、対象は社交との関連で論じ尽くされ、交際の性格は完全に形成され得るからである」²⁴⁵と言われる。実際、『宗教論』初版においても、宗教的社交と独自の個性性を保持することとは、繰り返し密接な連関で語られる。「真の宗教的社交においては、すべての伝達が相互的であり、私たちが独自なもの表現へと促す原理は、私たちが他者と結びつける原理と内的に関連している」²⁴⁶。「彼が万有の諸々の関係のうち、自己の内部にあると認めたもの、人間性の諸々の要素のうち自己の内部で独自の形を取っているもの、それらすべては神聖な畏怖と、しかし同時に〔他者に対して〕喜んで応じる開かれた心で、覆いを取り除かれ、誰もが入り来てそれを眺めるのである」²⁴⁷。このような他者に開かれた社交的な態度と、独自の個性性が不可分な理由については、人は自分の個性、独自性への自覚が深まれば深まるほど、その特殊な出来事が「人類共通の本質」に対し、どんな関係にあるかを知りたいという衝動も強まるからであると説明される²⁴⁸。個性性の自覚と社交性の深まりは相乗関係にあると言うのである。

『宗教論』初版の翌年に書かれた『親書』においても、愛し合う者同士の「精神の無限の一致」について全く並行する主張が展開されている。すなわち「同じ考えや感情の無限の連関する連なりが、神的な稲妻のように、私の中に閃く。それは最高の天から地の中心にまで達し、過去と未来とを、あなたと私とを、すべて照らし出し明らかにする」²⁴⁹と言われ、さらに「愛が初めて現れ、内的カオスから光を創造し、そのとき以来、内的カオスはカオスであることを止める瞬間」²⁵⁰が、愛し合う者同士の愛における一致として描写され

²⁴⁴ [KGAI/2:172]

²⁴⁵ [Ebd.:175]

²⁴⁶ [R1:193]

²⁴⁷ [Ebd.:233f.]

²⁴⁸ [Ebd.:177]

²⁴⁹ [VB:199f.]

²⁵⁰ [Ebd.:195]

る。それは「私たちはいったい一つの存在よりも多い〔二つの〕存在だろうか？」²⁵¹と
られるように、一体性の意識であると同時に、しかしまた「私の中に、彼を再び見出すと
私は思った。私自身の一部を、私とは異なる彼を」²⁵²（傍点筆者）とも言われているよう
に、二人の独自性の意識でもある。したがって、「愛」における「無限の一致」は、「同じ
考えや感情」とは言われても、全くの同一性ではなく、それぞれの独自性を保持しながら
も「連関を作りうる調和的な呼応」²⁵³の関係とも言うべきものがイメージされているので
ある。シュライアーマッハーはそれをさらに「独自なものの完全なシンメトリー」²⁵⁴と表
現している。したがって、この点をさらに明確にするために、この時期のシュライアーマ
ッハーの個体化理論を検討しなければならないが、それが扱われているのが第五講「諸宗
教について」である。

第3節 「諸宗教について」 - 個体化理論

『宗教論』の最終講義、第五講「諸宗教について」では、第二講において「宗教の本質」
とされた「万有の直観と感情」が、個々の特定の歴史的諸宗教とどのように関わるかが主
題化される。

「万有の直観」と「感情」とが、いまだ分かれず、一つである「瞬間」、宗教（あるい
は意識の事実）成立の最も根源的な瞬間が、形而上学的前提に支えられていることはすで
に述べたが、これを、特に宗教的なものとして明示化するために、「宗教的ア・プリオリ」
として理解するジョンソン (Johnson) のような立場もある²⁵⁵。「宗教的ア・プリオリとは、
あらゆる歴史的宗教における特に宗教的なものである」と彼は言う²⁵⁶。果たしてこの時
点でシュライアーマッハーが、特に宗教的なものをア・プリオリな能力と見ていたかは判
然としないが、特に宗教的なものは『宗教論』初版において様々に表現されている。「真の

²⁵¹ [Ebd.:199]

²⁵² [Ebd.:202]

²⁵³ [灌井 1999:32]

²⁵⁴ [VB:208]

²⁵⁵ [Johnson1964:35]。確かに後の弁証法講義（1814/15年）においては「神」が「生得的」なものとして
語られている。「私たちの中であって私たちに生得の神存在は、私たちの本来的本質を構成している」（§
216, 2）[KGA II/10, 1:144]。しかし、この『宗教論』初版の時点で、特に宗教的なものが、ア・プリオリな
能力として対象化されているかは定かではない。

²⁵⁶ [Johnson1964:35]

宗教」²⁵⁷、「無限の宗教」²⁵⁸、「永遠にして無限なる宗教」²⁵⁹等である。特定の具体的歴史的宗教は、この特に宗教的なものの現実化である。それも必然的な現実化であると言われる。すなわち「宗教は無限なるものだが[...]自己を個体化する原理を内に持っている」というのである²⁶⁰。また、宗教は無限であるから、その具体的な形態も無数にあることを認めねばならない。したがって「君たちは、唯一つの宗教を欲したりする空しい願望を諦め、宗教が数多くあることに対する反感を捨て去って、万有の永遠に豊かな胎内から、様々に変化した姿となって人類の進歩し続ける歩みの前に展開してきた全てものに、できる限りとらわれのない心で接近しなければならない」²⁶¹。

このように現実の諸宗教を理解するシュライアーマッハーにとって、いわゆる啓蒙主義の自然宗教（理性宗教、理神論）は、「もともと存在しない、茫漠とした、貧弱で哀れむべき観念」に過ぎない²⁶²。それは、脈拍も脈管系統もなければ、固有の血液循環もなく、したがって、固有の体温もない宗教の屍である。「ただ自然宗教しか信じないと言う人は、宗教の王国に定住の場所を持たない余所者である」と言われる²⁶³。

前節末で述べたように、第五講において特に重要な主題は、無限で普遍的な宗教が、特定の歴史的事象に個体化される原理（個体化理論）である。先ずシュライアーマッハーの個体性についての理解を明らかにしてみたい。彼によれば、「宗教は[...]一つの無限なもの、計り知れないものであるが、それならば宗教は自己を個体化する原理を、内に持っているに違いない」²⁶⁴。しかし、それは、宗教全体の量的に見た一部を、ある原理に従ってそれぞれの実定宗教が所有するというのではない。すなわち「宗教のこれらの諸現象〔実定宗教〕を、ただ数と大きさだけが異なる、何か補足的な部分のように考えることはできない。それらを寄せ集めれば同じ形のものができる」とは考えられない²⁶⁵。「宗教は、言わばただ

²⁵⁷ [R1:245]

²⁵⁸ [Ebd.:238]

²⁵⁹ [Ebd.:247]

²⁶⁰ [Ebd.:241]

²⁶¹ [Ebd.:242]

²⁶² [Ebd.:248]

²⁶³ [Ebd.:276]

²⁶⁴ [R1:241]

²⁶⁵ [Ebd.:239]

部分的に、人各々が理解できる程度に細分化されて人間に与えられるのではない」²⁶⁶からであり、「ある特定の宗教の特質を、一定量の直観と感情の中にあると見る人は […] 宗教の精神に反する体系と宗派化の原理という妄想」²⁶⁷に囚われている人である。そうではなく、どの実定宗教の中にも、常に完成途上にある現実の姿では、可能態としてか現実態としてかの違いはあるものの、すべての宗教的直観や感情が要素として含まれているはずだが、ただ、それらの要素が、それぞれの実定宗教によって異なって関連付けられ統合されていると言われる²⁶⁸。このような関連付けや統合を可能にするのが、それぞれの個体の「中心点」と言われるものである。これについてはすでに宗教教育を論じた第三講において一般論として次のように語られている。「いかなるものも万有の中ではただ様々の働きや結びつきの総和を通じて初めてそのものとなることができる。 […] このように、すべては総和に関係してくるのだから、その点を認識するためには、外側から見るのではなく、それ自体の中心のほうから見、あらゆる方面から、その中心を目指して見なければならない。それが、それを独立した存在として、独自の本質において観察するということである」（傍点筆者）²⁶⁹。これが今やはっきりと実定宗教の成立を決定する点であると言われる。「私たちの求める宗教の個体が成立するのは、万有の直観のどれか一つが […] 宗教全体の中心点となり、宗教全体の中に含まれたすべてが、この中心点に関係付けられるということより他にない」²⁷⁰。「一切が中心である直観に関係付けて見、かつ感じられるならば、それが何時どこで形づくられようと、どれが選ばれた〔中心〕になる直観であろうとかまわない。そういう宗教の形式こそ、正に一つの独自の実定宗教なのである」²⁷¹。このような中心となる直観はどのように決定されるのか、その決定権は人間の側にはなく、万有の直観の「勝手な意思」によると言われるが、さらに積極的には「彼の心情が初めて万有の挨拶を受け

²⁶⁶ [Ebd.:240]

²⁶⁷ [Ebd.:253]

²⁶⁸ [Ebd.:249]さらに[瀧井 1997:79]参照。

²⁶⁹ [R1:152f.]。さらに「社会的振舞いについての試論」における次のような言葉も、個人のレベルにおいて同じことを語っている。「ある人が個体であるのは、その人がある中心点を持ち、それによって彼の中ですべてが関連し、相互に規定され説明される限りにおいてである」[KGAI/2:172]

²⁷⁰ [R1:259]

²⁷¹ [Ebd.:260]

て抱擁されたその時の状態が、その後絶え間なく影響する」²⁷²という。さらにこの「抱擁」は、「無限なる者と有限なものとの婚姻」であり、私たちが「有限なもの系列を超えて、その先へ追いかけて行くことのできない、理解しがたい事実」であって、それは「自由意志であれ、自然であれ、何かそれに先立つものによって説明しようとしても、想像力が全く役立たない」²⁷³というものである。

以上のようなシュライアーマッハーの個体化についての理解を要約すると次の三点になる²⁷⁴。

- (1) どの個体も（可能態まで考えれば）全体を構成する全要素からなる。
- (2) それぞれの個体の独自性は、どの要素を中心点として他の要素が関連付けられるかによる。
- (3) この中心点は、要素相互間の関係から決定される相対的なものではなく、個体の外部からの働きかけによって決定され、個体の絶対的な起源を表している。

以上のような個体と全体との関係は、シュライアーマッハーにおいて、実定宗教と宗教全体との間のみならず、人間と世界との間にも成り立つ関係であり、この原理の諸学への展開可能性が示唆される²⁷⁵。この点は、先に検討した『宗教論』初版が含む理論、「万有の直観」と社交理論も含めて、これらが後のシュライアーマッハーの思想体系とどのようにかわるかという問題でもある。この点を以下にもう少し考察しておこう。

『宗教論』初版における「万有の直観」（第二講）、社交理論（第四講）、個体化理論（第五講）においては、自己意識の二つの次元が前提になっていた。すなわち、哲学や道德などを通し、有限者相互の働きかけがなされる次元、個々の存在が個として認識され知覚される次元と、そのような有限者に対し万有が働きかけ、一つの全体が感受(直観)される次元

²⁷² [Ebd.:267]

²⁷³ [Ebd.:267]

²⁷⁴ [灌井 1997:80]

²⁷⁵ [Ebd.:81-84]

である。前者は、能動的な「行為、働きかけ」²⁷⁶の次元であり、人間の自由が発揮される領域であるのに対し、後者は「万有」「無限なるもの」の働きかけを「直接」「子供のような受動性で」²⁷⁷受取るものである。この二つの次元がいずれも自己意識において起こるとされる。そして両者の関係については、宗教は「人間のあらゆる行為に」介入するのではなく「伴う」と言われる²⁷⁸。このような相対的相互作用の次元(哲学、道徳、一般的社交)と、無限者の働きかけを直接ひたすら受動的に受取る宗教的次元が自己意識を構成しているという主張は、後期の『キリスト教信仰論』における自己意識論、すなわち、相対的な自由感情と依存感情とが交錯する次元と、「由来」(Woher)としての神に対してひたすら依存する感情(直接的自己意識)の次元によって構成される自己意識論の萌芽と見ることはできるのではないだろうか。さらに、1811年以降六回にわたって試みられる弁証法講義における自己意識論の構造、すなわち各個人の限定的な知から出発して、他者との相互的対話を通して、より普遍的な知を共有するにいたるプロセスと、それを基礎付ける超越的根拠としての「感情」(直接的自己意識)という二重構造とも通底しているように思われる。

次に解釈学との関わりも指摘できる。すなわち、個体の独自性を保持しつつ、全体の共同性、一体性を獲得するという直観期のシュライアーマッハーの社交理論、個体化理論が描き出す世界観、人間観は、言語と発話者との関係の表現と解釈することが可能であると龍井は言う。すなわち「言語は意味論、語用論、統語論といった様々なレベルで、その言語共同体内で通用する共通の要素を有し、どの発話者にもその全要素が提供されている(少なくとも言語の側からはどの要素の提供も拒まれてはいない)。しかも、その要素間には引き合ったり、はじきあったりする諸々の力関係があって、発話者の表現や発想を誘導する。しかし、発話者の側にも、言語に働きかける余地が残されており、諸々の要素をどう結びつけるかによって、言語の新しい可能性を実現し、自らの独自性を表現することができる。このように表現された独自性は言語内にとどまることで、他者にとっての理解可能性(普遍性)を獲得する。言語は、独自性を喪失させることなく共同性を可能にする媒体である

²⁷⁶ [R1:112]

²⁷⁷ [Ebd.:50]

²⁷⁸ [Ebd.:68]

と言える」²⁷⁹（傍点筆者）。このような理解は、直観期の思想の解釈学への展開を予想させる。周知のように、1805年から九回に及ぶ解釈学講義は「語り」(Rede)に現れる個性を理解する方法論の叙述であり、それは言語体系（文法的解釈）と発話者（技術的解釈）の両面から構成されているのである。

最後に倫理学だが、シュライアーマッハーの倫理学は後述する（第Ⅱ部第2章第4節）ように、「最高善」「賢者」「法」という最高イデーの下に、それぞれ善論(Güterlehre)、徳論(Tugendlehre)、義務論(Pflichtlehre)という三本柱で構成されるが、中心は善論であり、それを他の二者が補完する構成となっている。しかも、善論の内容は、人間が自然に働きかけて作り出す諸制度（国家、学問共同体、社交、教会）論であり、そうした制度と人間の相互関係を論じる学問である。したがってこれを「財態論」、「倫理機構論」と訳す研究者もあるほどである²⁸⁰。このことが示しているのは、直観期において展開された社交理論や個体化理論を言わば個人対個人から個人対社会へ移し、拡大的に応用したのがシュライアーマッハーの倫理学だということである。

第4節 『宗教論』初版の反響

以上、その内容を考察してきた『宗教論』初版が、当時どのような反響を呼び起こし、受容されたかを最後に見ておきたい。第Ⅱ部第1章第2節で『宗教論』第二版が取り上げられるが、その背景となる事柄がここで明らかにされる。

『宗教論』初版に対する同時代の反響については、当時シュライアーマッハーと深い精神的交流のあったフリードリヒ・シュレーゲルの書簡が生き生きと伝えてくれる。すなわち、彼はイエーナからシュライアーマッハーに宛てて、次のように書き送っている。「ゲーテは、私が送った『宗教論』を受け取って、第二講、第三講を熱心に読み、宗教という現象の形成と多面性についてある程度賞賛しましたが、文体が粗末なのと、宗教がキリスト教的になるにつれて、この評価は反対に転じ、ついには全体を明るく教訓的な反感のうちに終えてしまいました。[...]ハルデンベルク〔ノヴァーリス〕は、君に最高の関心を寄せて

²⁷⁹ [瀧井 1997:81/82]

²⁸⁰ [山脇 1999:24/25][瀧井 1999:37]

研究しており、熱狂的なとりこになっています。彼は、君には非の打ち所が無いと主張し、君と完全に一致しています。[...]彼は私にカトリシズムについての論文を約束し、君の本についても何か書きたいといっています。シェリングは[...]君に敬意を表しており、私に言うには、もし君が、その内容について、あるいはまたその種のものを書いたり、今の書『宗教論』の弁護のために何かを書いたりするときには、それを手始めに、それから今の書を根本的に研究したいということです。彼にはフィヒテのものと同様、『宗教論』は非常に難解で読みにくいということです²⁸¹。シェリングがシュライアーマッハーの『宗教論』にいかにか敬意を払っていたかについては、彼がそれを聖書に対するように、黒いコバルト皮で装丁し、頁の裁断面には金箔を施すという扱いをしていたという逸話も伝えられている²⁸²。

このように『宗教論』初版は、シュライアーマッハーの知己の間では、新しいロマン派の宗教理解の模範的な叙述として積極的に評価された。ただ匿名で出版されたために、当初、著者はフィヒテかシェリングではないかと噂され、シュライアーマッハーは自尊心を傷つけられたことなども伝えられている²⁸³。しかし、それ以上にシュライアーマッハーにとって心外であったのは、キリスト教界、とりわけ彼が以前から深い親交のあった啓蒙主義的キリスト教の指導者たちの反応であった。特にベルリンの宮廷牧師でシュライアーマッハーの最初の神学試験時の審査官であり、彼を高く評価していたザックからの懸念の表明は衝撃的であった。すなわちザックは1801年6月に、シュライアーマッハーに宛てて『宗教論』初版について詳細な論評を書き送り、その中で次のように言う。「この書物を注意深く読了しましたが、残念ながら私はここに汎神論に対する力強い弁護、スピノザの体系の雄弁な表現以外何も認めることができませんでした。[...]いかなる詭弁や雄弁術も理性的な人間をして、スピノザ主義とキリスト教が共存し得ると確信させることはできません。[...]万有を神とみなすような説教者、彼にとって宗教は万有の直観以外の何ものでもないような説教者、宗教と道德との間にいかなる接点をも認めない説教者、宗教概念に由来するあ

²⁸¹ [Br. III:125f.]

²⁸² [Br. III:291]

²⁸³ [KGA I/2:LXI]

らゆる善への動機を軽蔑し、あざける説教者、目に見えない永遠の生ける善行者〔神〕に対し、なんら感謝を知らない説教者、一体そんな説教者があるだろうか！」²⁸⁴。

これに対しシュライアマッハーは詳細な反論を書きおき、それは「著者自身による『宗教論』の解釈」²⁸⁵と言われるほどの内容を備えたものであるが、次のように言う。「私はあなたのこの書に対する見方に力を尽くして反論しなければなりません。この書は汎神論の弁護、スピノザ哲学の表現でしょうか？ わずかな頁で補足的に論じていることが、主題であり得るでしょうか？[...]あなたは言われます。私は汎神論者であると。[...]私は人格神に対する信仰について軽蔑して語ったでしょうか？ 断じて否です。私が語ったことは、人が抽象的な思考において、世界の無限の超感覚的な原因に人格的述語を付加するかどうかということに宗教は依存しないということです。これについて私はスピノザを例として引用しました。なぜなら、彼の倫理学には敬虔という以外に呼びよのない心情が支配しているからです。だからといって私がスピノザ主義者であるというわけではありません。[...]神の人格的概念から宗教が発展してくることはありません。それは信仰(Andacht)の源泉ではありませんし、そこにおいて神を意識する人は誰もいません。それはむしろ宗教を破壊します。[...]私の最終目的は、現代の哲学的思潮の嵐の中にあつて、あらゆる形而上学から宗教の独立を十分に叙述し、基礎付けることでした」²⁸⁶。

以上のような個人的な書簡による批評以外に、書評雑誌や著書等の刊行物における反響を以下に一瞥する。

先にも少し言及したシュヴァルツ(Friedrich Heinrich Christian Schwarz)の書評がある²⁸⁷。彼は『宗教論』の特に第一講、第二講を詳細に検討した後に、人間の持つ様々な能力の生き生きとした交互作用を否定する宗教概念の抽象的一面性、万有概念の不明確さ、道徳概念の混乱、想像力の過剰な強調、不明確な絵画的表現、宗教におけるあらゆる合理的なもの、客観的なものに対する論駁などを批判している。しかし、他方「深い自然認識に養われた言語表現の豊かさ」を『宗教論』の独創性として評価している。シュヴァルツは

²⁸⁴ [Br. III:276-278]

²⁸⁵ [KGA I/2:LXIII]

²⁸⁶ [Br. III:282-286]

²⁸⁷ [KGA I/2:LXXIf.]

その書評を次のように結ぶ。「宗教は、宗教的感情なしには無に等しいと彼〔シュライアーマッハー〕は深く感じていた。それゆえに彼は、本書を通して同時代の宗教性に対し、一般に認められている以上に大きな貢献をした。しかし、彼の想像力はあまりに活発すぎたために、彼は表象において混乱をきたし、悟性を疎かにした。そして感情宗教を主張するに至ったが、それはただ内面性を重視するばかりで、対象はいつでもよいものとなってしまった」。

ドイツ・ロマン派を代表する作家の一人、ジャン・パウル(Jean Paul)も、同じ 1800 年に、フィヒテの知識学に対する論争書において『宗教論』に言及している²⁸⁸。彼によれば『宗教論』は、有害なフィヒテの観念論への反動、時代の要求である。フィヒテから解放し、「全てを押し流す大洪水の兆しは」「あらゆる宗教を絵画的に表現する立場」であると言い、この兆しについて彼は注釈において「私が考えているのはシュライアーマッハーの『宗教論』のことである。彼は宗教という言葉に、新しい詩的意味を与えた」と書いている。

ヘーゲルもまた、『宗教論』に時代の要求の反映を見た。すなわち彼は、著書において二度『宗教論』に言及している。まずは『差異論文』(1801年)において、『宗教論』は「思弁的要求に直接関わるものではない」が、これが多くの読者を獲得している事実は「一つの哲学への要求を示している」と言う。すなわち、カントやフィヒテの体系において「悟性が有用性がますます重んじられ、制限付の目的が幅を利かせ」自然が冷遇されていることへの反動である²⁸⁹。さらに『信仰と知』(1802年)の中で、ヤコービ哲学との対論において『宗教論』に触れている。ヘーゲルは、『宗教論』を、全く主観的に理解された主観性を絶対化したヤコービの原理がさらに「高まった」ものとして批判的に評価する。ただヘーゲルによれば、ヤコービの観念的に理解された自己直観、世界直観に比べ、シュライアーマッハーのそれは、部分的なものにとどまるのであった²⁹⁰。このヘーゲルによる批判は、第Ⅱ部第3章第2節で改めて取り上げる。

²⁸⁸ [KGA I/2:LXXIII]

²⁸⁹ [Diff.:8]

²⁹⁰ [GuW:391f.]

最後にレッツェ(Johann Gottlieb Rätze)の書評²⁹¹。彼は1803年に『キリスト教における自然的なものと超自然的なものについて』と題して、『宗教論』初版を詳細に検討し、論評している。彼は『宗教論』の企てを全体として高く評価しているが、その各論に対しては多くの批判をしている。すなわち「全体として『宗教論』は首尾一貫し、一つの見方を提示している。しかし、個々には矛盾が存在し、ほとんど至る所で不明確な文章に出くわす」。とりわけ「一面的で不完全な神秘的宗教概念」が問題であるとして、彼は次の三点を指摘する。i) 万有及び神概念の不明確な多義性、ii) 宗教と道德の分離、iii) あらゆる哲学を宗教から取り除き哲学を宗教に無縁なものと説明すること。

以上、同時代の反響を総じてどのようなことが言えるであろうか。『宗教論』初版においてシュライアーマッハーが企てたことは、すでに見たように、宗教を形而上学や道德とは異なる独自のものとして示すことであった。彼は思弁からの宗教の自由を確保する為に、神概念さえ宗教にとって絶対的ではないと語った。しかし、そのようにして提示された彼の「宗教」は、キリスト教界の側からは、汎神論、スピノザ主義と批判された。道德からの宗教の自由という主張も、啓蒙主義的キリスト教から疑義を投ぜられた。では、狭義のキリスト教の外部にいた人々、すなわちシュライアーマッハーがこの『宗教論』を通して本来語りかけたかった「宗教を軽蔑する教養人」たちの反応はどうであったかと言えば、フリードリヒ・シュレーゲル等ロマン派の仲間たちの評価を別にすれば、『宗教論』の主張の独自性、とりわけ宗教固有の領域を確保する努力は、ほとんど評価されなかったという事態が浮かび上がってくる。ヘーゲルはヤコービ哲学の延長にあるものと解釈し、シェリングは自分の同一哲学と同質のものをそこに見出した。ジャン・パウルによればフィヒテ哲学に対する反動であった。シュヴァルツやレッツェによって、『宗教論』の宗教規定は一方で「独創的」と評価されたが、他方「想像力の過剰」「表象の混乱」「悟性軽視」「内面性の過重視」「対象の軽視」と批判されたのである。以上のような反響、受容状況を受けて、シュライアーマッハーは『宗教論』の改訂を余儀なくされるが、それについては第Ⅱ部第1章第2節で改めて取り上げる。

²⁹¹ [KGA I/2:LXXVI-LXXVIII]

第2章 倫理

以上、この時期のシュライアーマッハーの宗教理解を検討してきたが、この時期のもう一つのテーマである倫理の問題を以下に見ていきたい。宗教が「万有」「神」との関係であったのに対し、倫理は人と人の関係を主題化する。ここでのキーワードは、「人間性」と「愛」である。

第1節 「人間性」

直観期シュライアーマッハーの倫理思想を記述する起点として「人間性」(Menschheit)という概念に着目する。これが直観期の業績全体に中心的な術語として現れるからである。以下、「高貴な女性のための理性のカテキズム構想」(以下「カテキズム」)²⁹²、『親書』、『独白録』、『宗教論』初版という直観期のシュライアーマッハーの主要業績の内容に即して、この概念について考察してみたい。

(1) 「カテキズム」と『親書』

「人間性」という概念が、最初に重要な意味を持って現れるのは、1798年シュレーゲル兄弟と共にシュライアーマッハーも編集に参加したロマン派同人誌『アテネウム』掲載の「カテキズム」においてである。ディルタイによれば、これは1798年にシュライアーマッハー自身によって記されたものである²⁹³。内容は十戒及び使徒信条を、特に女性の倫理的カテキズムとして書き換えたもので、短い断想ながら、この時期のシュライアーマッハーの倫理観が表れている重要な資料である。

「人間性」概念との関連で重要なのは使徒信条の部分である。そこには次のように記されている。

「私は男女の性別の覆いをまとう以前に存在した無限なる人間性を信じます。私は屈従

²⁹² “Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen“[KGA I/2:153f.]なお、[Quapp 1985:165-168]参照、ここには「カテキズム」と十戒・使徒信条の対観表が収録されている。

²⁹³ [Dilthey 1970:507]

や分裂にではなく、存在し生成するために生きることを信じます。私は自分を無限者に再び近づけ、誤った教養の縄目から解放する意志と教養の力とを信じます。それは私を性別の束縛から自由にする力です。私は靈感と徳とを信じます。芸術の尊厳と学問の魅力、男性の友情と祖国愛、過去の偉人たちと将来の栄光とを信じます」²⁹⁴。

注目すべき点は、冒頭の「私は男女の性別の覆いをまとう以前に存在した無限なる人間性を信じます」という告白において、「人間性」が使徒信条の第一項、創造主に対する信仰告白の位置に置かれていることである。このことの意味は、『親書』において、「人間性」の創造的形成を示唆する次のような言葉との関わりで明らかになるように思われる。すなわち「少女である君たちの中には、はっきりと完成されたものはまだない。全くない。すべては暗く予感に満ちた魅惑的な魔法の中で揺れ動いており、優美な困惑の中にある。それは最後の創造の日に光が、いつもとは違った仕方で闇の中から輝きだす時まで続く」²⁹⁵。ここでシュライーマッハーは、女性の内面的成長過程について語っており、それを創造の完成になぞらえている。したがって、創造主の位置に置かれた「人間性」とは、人間（この場合は女性）に働きかけて、その内面を陶冶し完成へと導く主体であると解釈される。これが男性にも有効であることは、元来の使徒信条の第一項が、「我は天地の創り主、全能の父なる神を信ず」であり、シュライーマッハーがこの「天地」のを「男女」と置き換えていることから示唆される。創造主が天地の創り主であるように、「無限なる人間性」は、「男女」の創り主なのである。さらに『親書』では、これが「無制限に内面へと向かう思考と感情の尽きざる豊かさ」²⁹⁶を表現し、これをシュライーマッハーは、一女性エレオノーレの中に発見したと言われていることも、「人間性」をめぐる、総括的な議論のために付記しておきたい。

(2) 『独白録』

直観期の倫理的な代表作である『独白録』においては、先ず「人間性」に具体的な形を与えることが行為の目標であると言われる。「私が考えている行為の目指すところは、人

²⁹⁴ [KGA 1:2:154]

²⁹⁵ [VB:87]

²⁹⁶ [Ebd.:134]

人間性に偉大な肉体を与え、それを養い、その器官を鋭敏にし、またそれを理性と心情の写しとして巧みに作り上げることである」²⁹⁷。さらにシュライアーマッハーは自分の全存在が、この「人間性」を直観することにかかっているという。「人間性を直観することなしには、また人間性の領域における私の場所と立場を自分に定めることなしには、私は自分の全存在を再び了解することができない」²⁹⁸。したがって、「人間性」を直観することは高次の「自己省察」であり、それは人に不死の生、永遠における神的生を営む力を与えるという²⁹⁹。

このような「人間性」に対する目覚めは、シュライアーマッハーにおいて二つの段階を経て生じたといわれる。第一段階は、カント的理性による自由の発見である。すなわち「私が人間性の自覚を得、そしてもはやそれを失うことがないであろうと知った時のことを、私は今なお誇らかな喜びをもって思い出す。崇高な啓示が倫理学や哲学によってもたらされずに、内側から現れた。明るい瞬間が、これにもあれにも満足しなかった長い探索に栄冠を戴かせた。自由が行為によって暗い疑惑を解いた。それ以来私は決して自分を見失わなかった」と言われる。しばらくの間彼はこの「理性」の立場にとどまっていた。そして「ただ外的行為の多様性においてのみ人間性は様々に現れるのであり、人間個人は独自につくり上げられた存在ではなく、本来常に他と同一のものだと思っていた」³⁰⁰。しかし彼はそこにとどまっていなかった。「私は自由の感情だけでは安堵できなかつた。[...] 人間性を未形成な粗野な状態で直観するだけでは満足できなかつた。すなわち人間性は内的には全く同一で、ただ外面的な摩擦や接触によって一時的な現象を作り出すというような考えには満足できなかつた」³⁰¹という。

こうしてシュライアーマッハーは「人間性」直観の第二段階、個体の発見を迎える。彼は言う。「かくして私に、目下私の最高の直観が訪れた。すなわち、誰もが独自の仕方でも人間性を表現すべきであり、人間性の胎内から生じるものすべてを、無限者の充溢によって実現し、人間性を様々な仕方でも啓示するために、各自は人間性の諸要素を独自に混和するという直

²⁹⁷ [Mo:19f.]

²⁹⁸ [Ebd.:24]

²⁹⁹ [Ebd.:24/25]

³⁰⁰ [Ebd.:38]

³⁰¹ [Ebd.:39]

観である」³⁰²。ここに至って「人間性」は、行為の目標であると共に、私が他にかげがえのない個体となるための素材でもある。さらにシュライアーマッハーは、この個体性と「人間性」との関連において「愛」を理解する。すなわち「その人の個性とその個性が人間性に対して持つ関係こそ私が求めているものである。その個性を見出せば見出すほど、またその人間性に対する関係を理解すればするほど、その人に対する私の愛は深まるのである」³⁰³。人の個性を見出し、それが「人間性」全体にいかに関わるかを理解することが愛の内容だということである。このことは、「人間性」を見出す場所はどこかという次の『宗教論』初版の議論とのかかわりで重要になる。

(3) 『宗教論』初版

次に『宗教論』初版における「人間性」を検討する。まず、宗教を持つための不可欠の条件が「人間性」であり、それは宗教の「故郷」であるといわれる。「世界を直観し宗教を持つためには、人間は先ず人間性を見出さねばならない」³⁰⁴。そして「人間性」はそこに「宗教の素材が見出される」人間にとって「最愛の故郷」である³⁰⁵。それは人の「努力や行為すべての目標」であり、万有はこの「人間性」を中心に形作られるといわれる³⁰⁶。そして、この「人間性」への最良の通路が宗教である。同時代の教養人たちがこの「人間性」を渴望しながら、それに達し得ない理由は、彼らに宗教が欠けているからに他ならない。「君たちは人間性をこよなく愛し、それに大きな熱意を持ちながら、常に人間性との関係において紛糾して、それと一体になれない。[...] 君たちはそれぞれ自分のやり方で人間性を改善し強化していこうと悩んでいるが、結局は何ら目指すようにならないのでいやになってやめてしまう。だがそれも君たちに宗教が欠けていることから来るのだ。[...] どうか無限の分割し得ない人間性の高みへ駆け上るには、宗教の翼に乗ってほしい」³⁰⁷。

「人間性」は創造の主体であるという「カテキズム」における主張がここでもなされる。

「人間性の守護神は、最も完璧で普遍的な芸術家であると考えてみてほしい。彼は本当の存

³⁰² [Ebd.:40]

³⁰³ [Ebd.:63]

³⁰⁴ [R1:89]

³⁰⁵ [Ebd.:89]

³⁰⁶ [Ebd.:89]

³⁰⁷ [Ebd.:90]

在でないようなものは造ることができない」³⁰⁸。「永遠の人間性は自らを創造し、無限のうつろいゆく現象の中に、実に多種多様に自らを表現しようとして、倦むことなく働いているのである」³⁰⁹。そして個々人は、この「永遠の人間性」の「一つの要約」だと言われる³¹⁰。さらに、シュライアーマッハーによれば歴史とは「人間性」の「生成の相」に他ならない³¹¹。そして、この意味での歴史が「宗教の最高の対象」なのである。「宗教は歴史と共に始まり、また歴史と共に終わる。[...] すべての真の歴史は、どんな場合にも、先ず第一に宗教的 목적を持ち、宗教的理念から出発している。さらにまた歴史の領域には、宗教の最高の、最も崇高な直観も含まれている」³¹²。このように存在と歴史の主体であり内容であるという位置付けが「人間性」に与えられるが、これはすでに見た「カテキズム」や『独白録』における「人間性」の理解と呼応するものである。

しかし、『宗教論』初版においては「人間性」に関し他では見られない二つの主張が展開されている。第一に、「人間性」の限界を示唆している点である。すなわち次のように言われる。「人間性と万有とを同じ価値のものとする人にとって、ここが宗教の終わりである。[...] ただし、それが同時に宗教の限界であるとは考えないでほしい。宗教は人間性とどまっていることはできない。[...] 人間性と万有との関係は、個々の人間と人間性との関係に似たものなのだ。人間性は万有の形式の一つに過ぎず、万有の諸要素の一つの変相を表現したものに過ぎない。そこには、それ以外にも人間性を限定し、人間性と対立する様々な形式があるに違いない。人間性はただ個人と唯一の存在者の中間項であり、無限へ至る道の途中の休息の場である」³¹³。ただこのような記述にもかかわらず、「人間性」を超えた万

³⁰⁸ [Ebd.:91]

³⁰⁹ [Ebd.:92]

³¹⁰ [Ebd.:99]

³¹¹ [Ebd.:100]

³¹² [Ebd.:100]

³¹³ [Ebd.:104/105]このように「人間性」に留保をつけるところにヘルダーの「人間性」との明らかな相違が認められる。ヘームスによればヘルダーの「人間性」の内容は、次の6点に要約される(Herms, E., "Humanitaet" in: Artikel in TRE, Bd. 15, S. 661-662)。①神の像としての人間、世界を形成する理性の担い手としての人間を表す。また人間の持つ様々な能力(自己規定能力、他者に対する共感能力)を表し、それと共に神に由来する自然的義務や法を表す。要するに、人間を獣から区別する指標である。②人間の使命、最高の目標、人間的生のあり方の理想。あらゆる社会制度の目的は個人を「人間性」へと教育すること。③人間の生の現実の経過(歴史)であり、個人及び人類の歴史は「人間性」へと向かう「人間性」の現実化に他ならない。④宗教、哲学、詩、芸術、諸民族の歴史研究等、およそ人間の文化的営みの主体。⑤教育された人間存在のあらゆる姿の形式。⑥個人の徳、社会においてその都度「人間性」の育成者として働くために獲得された形式。このように、ヘルダーは「人間性」を、人類の存在と歴史全体を統一する概念と

有の形式とは具体的にどのようなものなのか、シュライアーマッハーは一切呈示していない。この「人間性」のについての記述をもって、彼は「君たちの視線の及び得る極限まで案内した」³¹⁴というが、それはまた彼自身の極限でもあった。

第二はこれよりもさらに重要である。『宗教論』初版においてシュライアーマッハーは、個人の中に「人間性」への目覚めが起こる契機を旧約聖書創世記二章における男と女の創造物語を引きながら次のように説明する。「この時神は、世界に人間がたった一人しかいないのでは何にもならないと悟りたもうた。こうして神は彼の助けをする女を造りたもうた。するとこの時初めて、人間の中に生と精神に満ちた響きが動き出し、初めて彼の目は世界に対して開かれた。彼はその肉の肉、骨の骨に人間を発見し、人間の中に世界を見出した」³¹⁵。

「完璧で普遍的な芸術家」として現象の中に多種多様な姿で「人間性」は現れると言われ、また「歴史の生成の相」であると言われても、そのような「人間性」に人が目覚める最初の契機は、アダムにとってのエバのような、最も身近な個としての隣人にそれを見出すこと、それが出発点だというのである。「誰でも一番身近な隣人と触れ合うだけだが、隣人はあらゆる方角に、どんな側面にもいるのだから、事実上は、それで全体と不可分に結びつくことになる」³¹⁶とも言われる。このことは先に指摘した『親書』においてシュライアーマッハーが「無限なる人間性」を一女性エレオノーレに見出したと言っていることと呼応するものである。また、個性と人間性の連関を認識する、その認識の深まりに愛の深まりを見るという先述の『独白録』の主張もこれによって比重を得るのである。実際『宗教論』初版執筆の最中にシュライアーマッハーは、友人ヘンリエッテ・ヘルツに宛てた書簡の中で次のように記している。「『宗教論』を哀れなものとしないうために、私はもう宗教から、宗教のために（あなたに会うため）ベルリンへ行かねばなりません。宗教からといたしますのは、本当に、私はあなたの中に万有を直観したいからなのです」³¹⁷。このような一女性の中に「万有」を「人間性」を直観するということが具体的にどういうことであるのか、こ

して定め、これを核に独自の歴史哲学を構築していく[今泉文子:202]。シュライアーマッハーの『宗教論』初版や『独白録』における「人間性」の用法とほとんど重なることは明らかだが、この概念が重要な機能を担うのは、直観期のみであって、続く批判期、体系形成期においてはほとんど用いられなくなる。

³¹⁴ [R1:104]

³¹⁵ [Ebd.:88/89]

³¹⁶ [Ebd.:187]

³¹⁷ [Br. I :202]

ここではまだ展開することができない。ただ創世記のアダムとエバの物語がたとえとして引かれたからといって、何か男女の恋愛関係や夫婦関係（それも排除されていないが）が、直接的に意味されているわけでは決してない。その点は次節の「愛」についての考察ではっきりするであろう。シュライアーマッハーがここで意図しているのは何よりも言語を媒介とした（汝としての）他者との交流である。シュライアーマッハーがヘンリエッテ・ヘルツに求めたものが、言葉による対話以外の何ものでもないことは明らかだからである。

以上直観期におけるシュライアーマッハーの諸著作における「人間性」を検討してきたが、最後に、この概念が二重の契機を包含することを指摘しておきたい。すなわち、「完璧な芸術家」として人間形成（創造）の主体として働きかける「人間性」と、人間存在及び歴史の素材として、そうした働きかけを受ける受け手もまた「人間性」とされているという作用と反作用の二重の契機が「人間性」に包含されているということである。ここには前章（「万有の直観と感情」）で、考察した「直観」と「感情」の作用、反作用二つの契機を「感性」が包含しているという構造との類比が指摘できる。しかし、そのような直観期のシュライアーマッハーの思想構造を明らかにするために、さらに「愛」について考察しなければならない。

第2節 「愛」

ここでの課題は、直観期におけるシュライアーマッハーの「愛」概念を明らかにすることだが、この時期彼は特に「愛」に関して、フリードリヒ・シュレーゲルとの交流に多大な影響を受けており、シュレーゲルとの比較において論ずることがシュライアーマッハーの「愛」概念の独自性を明らかにする有効な方法である³¹⁸。そこでまず、シュレーゲルの小

³¹⁸ 初期ロマン派のサークルにおけるシュライアーマッハーとシュレーゲルとの関係について、とりわけシュレーゲルの『ルチンデ』とそれを弁護したシュライアーマッハーの『親書』における両者の思想の異同については、今日に至るまで様々な議論が展開されてきているが、『ルチンデ』に対するシュライアーマッハーの異議申し立ては枝葉末節に過ぎず、核となる思想においては両者は一致しているとするクルックホーンの主張[Kluckhohn 1922:449]と、「両者の間には、個人的な心の態度においても、生に対する見解、あらゆる状況の取り扱いにおいても完全な対立がある」とするディルタイの主張[Dilthey 1970:496]を両極としている。近年にいたる議論の詳細については[Dierkes 1985]を参照。

説『ルチンデ』における「愛」を考察することから始めたい。

(1) シュレーゲル『ルチンデ』における「愛」

シュレーゲルは、小説『ルチンデ』の中で男性主人公ユーリウス（モデルはシュレーゲル自身）に次のように語らせて、この小説の目的を述べる。「愛の炎は、どうあっても消えることはない。そして、たとえこの上なく深く積もった灰の下にも火花は燃えているのである。この聖なる火花を掻き起こすこと、それを先入観の灰から浄化すること、そして、炎がすでに清らかに燃えているとすれば、それをささやかな生け贄によって養うこと、それこそが私の男らしい野心の最高の目標となろう」³¹⁹。読者に真の「愛」を知らせ、その心に「愛」の火を点すことが、この小説の目的だというのである。

その愛はシュレーゲルによれば、男性の中で次の三段階を経て進化発展していく³²⁰。

(i) 「ディドロが肉の感覚と呼ぶ」段階

これは「言わば感覚を貫くエレキであるが、そうでありながら内面においては静かなかなか聴従である」。この感覚はただ女性の「恩恵と寵愛によってのみ」若者の内に目覚める。そして、これが愛の第一歩であり、「この感覚を知らぬ不幸な輩と愛について語るなどは、およそ無用なことである」と言われる。

(ii) 神秘的な段階

これについては「愛の第二段階はすでに何か神秘的なものである。[...]幻想を持つ者は、また幻想を伝えることができる。そして幻想があるところ、愛する者たちは惜しみなく与えるためにこそ進んで欠如を忍ぶ。彼らの道は内部へと向かっており、その目標は緊張した無限性、数も尺度もなき不可分である」と言われ、前段階より「愛」の内面化が進んだ段階と思われるが、内容的にはあまり明瞭ではない。肉感的な愛である第一段階と、愛の完成である第三段階との中間的状态である。

(iii) 最高の段階

これは「調和した温かさの持続する感覚である」。この段階に達した男性は、「もはやただ男のように愛するばかりでなく、同時に女のようにも愛するようになる。ここに至って人

³¹⁹ [Lucinde:29]

³²⁰ [Ebd.:26-27]

間性が完成され、彼は、生の頂点へ登りつめたのである」。なぜなら、シュレーゲルによれば「男というものは生来、単に熱いか冷たいかのいずれか」であり、「温かさは、後になってようやく形成されるもの」だからである。そして、この形成を助けるのが女性に他ならない。「女たちは、生来、官能的で、精神において温かく、あらゆる種類の温かさに対する感覚を持ち合わせている」からである。こうして男女の愛における調和した関係において、人間性は最高に完成されるというのである。

以上のように、愛の発展段階を規定した後に、自らの愛の遍歴を素材としてこの段階に基く叙述が続く。ここにおいて彼は、自分が愛の最高段階に達した過程を、主人公ユーリウスの姿を借りて具体的に描写するのである。『ルチンデ』の中核でもあるので、以下、要所を引用しながらその筋道を追ってみたい。

当初、ユーリウスにとって女性というものは「奇妙に疎ましく、しばしば全く不可解で、ほとんど同じ種類の生き物とも思われなかった」。したがって、彼は先ず「自分と幾分か似ていた若い男たちを、熱烈な愛と友情の奔流によって包み込んだ。しかし、それだけでは彼は満足できなかった。彼は世界をかき抱こうとして、何一つ掴むことができないでいる心境だった」³²¹。そういう彼の思い、愛の対象は「すべて引き裂かれ、ばらばらになっていた。彼の全存在は、その幻想の内にあっては互いに脈絡のない破片の塊に過ぎなかった」

322

しかし、そのような彼について愛の最初の啓示が訪れる。それをもたらしたのは幼馴染の女性ルイーゼだった。「孤独な願望の内懐に抱かれて、無垢な聖なる姿が一瞬、その魂の奥深く閃いた。[...] 希求と追憶の一条の光が魂を打ち、そこに火を点した。そしてこの危険な夢は、彼の一生にとって決定的なものとなった」³²³。彼女もまた彼に応じ「喜んで幾ばくかの愛撫に身を委ね、おずおずとした欲情の表現によって、それに応えもした」³²⁴。二人の間は急速に深まり、ついに「ちょうど満開の花が重さに耐えかねて、自らの茎に頭

³²¹ [Ebd.:47]

³²² [Ebd.:48]

³²³ [Ebd.:48]

³²⁴ [Ebd.:49]

を垂れるように、彼女が愛らしい小さな頭を彼の胸に持たせかけてきたとき、彼は陶然として、忘我の境にあった。慎みを忘れて、しなやかな肢体は彼にまとわりつき、絹糸のような金髪の巻き毛は、彼の手の上に流れるようにかかり、優しい憧れの思いを込めて、美しい唇の蒼は開き、敬虔な藍色の目からは、常ならぬ炎が輝き出て、焦がれるように燃え盛るのだった。彼女はたいそう大胆な愛撫に対して、ただもう弱々しい抵抗しかしなかった。まもなくこの抵抗もおさまり、彼女が突然、両腕を力なく垂らすと、すべては彼の思いのままになっていた。壊れそうなほど華奢な処女の肢体も、若々しく実った胸のふくらみも。しかし、正にその瞬間に、彼女の両眼からは、涙がほとぼしり、この上なく辛い絶望が、彼女の顔を醜くゆがめた」³²⁵。この思いがけない反応に、彼は気後れし、罪悪感を抱き、「ただひたすら、その気立てのよい娘を慰め、宥めようとした。そして、自分が凶に乗って無垢の花環を引きちぎろうとしたその現場を、嫌悪の念を感じつつ、急ぎ足で立ち去った」³²⁶。

彼は自分の不器用さを嫌悪したが、後日彼女と再会したとき、彼女の顔に、最後まで誘惑されなかったことに対する不満足を見て取り、いよいよ自己嫌悪に陥る。そして「再び昔ながらの孤独の中に引きこもり、己自らの憧れに憔悴していった」³²⁷。

こうして傷心の内に彼は故郷を去り、異国の地で気を紛らわすうちに、そこで出会った「美しい女性たちの中で、世にも自由に生き、上流の社交界で最も輝いていた女を取って選びとった。彼は、彼女の愛を得ようと努めた」。そして、一時女から色のよい返事を受け取ったのも束の間、事実は彼女に遊ばれていたのであり、それを真に受けていた自分が、社交界で嗤い者にされていたのを知る³²⁸。これによって彼が得た教訓は「道化、間抜けの類の愚の骨頂こそ、男たちに本来備わった特権であり、それに反して、ことさらな悪意は、無邪気の極みの冷酷さや、ややもすれば、人を笑い者にする無神経さと相俟って、女たちの持って生まれた手練手管に属するのだという意識だった」³²⁹。

このような女性不振に陥った彼が、次に深い関係を結んだのは、複数の男性とおおっぴ

³²⁵ [Ebd.:50]

³²⁶ [Ebd.:50]

³²⁷ [Ebd.:51]

³²⁸ [Ebd.:52]

³²⁹ [Ebd.:54]

らに関係を持っている世評芳しくない女性であった。彼女は「色事百般にわたって男の気を引く手練手管」に通じていたが、しかし「墮落の極みにあっても、一種の気骨とも言うべきものを示していた」。彼女のもつ「無骨なたくましい悟性から発する明るい火花のような機知」、世間では不徳の烙印を押されていながら、なお彼女のうちに看取される「決然たる態度と首尾一貫した振舞い」に彼は引かれる³³⁰。深い関係になってからしばらく後に、彼は彼女（リゼッテ）から妊娠を告知される。しかし、彼との交際中もなお他の男性と関係していたことを知っている彼は、彼女を信じることができず、「自分が騙されたと思い込んで、彼女に向かって激しい言葉でそう告げると、この上なく激した様子で、金輪際二度と会わぬつもりで彼女のもとを立ち去った」³³¹。ところが、その直後リゼッテはナイフで胸を突いて自死を遂げる。そして、その際「リゼッテなんか地獄へ行くがいいわ、とっとと地獄へ、それが運命だ、どうしようもない運命なんだから」と叫んだということを、彼は召使の少年から聞かされる³³²。

このリゼッテの死は、彼の女性観を一変させる。彼女に関する記憶は、彼の心に深く焼き付けられて「熱狂的な崇敬の念で神格化」される³³³。彼はリゼッテの旺盛な生命力を、以前彼を弄んだ上流社交界の貴婦人のコケットリー、卑劣な手練手管と比較する。世人は、先の貴婦人を賛嘆し、リゼッテを不徳な女性と決め付ける。しかし、真に道徳的なのはいずれか。「彼の感情はリゼッテのほうが、はるかに人倫に適っていて、はるかに女らしいと、声を大にして断ぜざるを得なかった」³³⁴。以後、彼は「女性の徳に関して世間が抱いているありとあらゆる類の見解に激しく反発した。これまでは、ただ無視するばかりであった社会的な偏見に、今や公然と侮蔑の念を表明することが彼の原理原則となった」³³⁵。

リゼッテの死後、しばらく彼は社交界の女性たちから離れ、同年代の男性の友情に慰めを求めるが、そのような後退的行為において救いを得られるはずもなく、このままでは「自

³³⁰ [Ebd.:54]

³³¹ [Ebd.:57]

³³² [Ebd.:58]

³³³ [Ebd.:58]

³³⁴ [Ebd.:58]

³³⁵ [Ebd.:58]

分はある日、突然破滅するだろう」という想念にとりつかれる³³⁶。その彼に救いをもたらしたのは再び一人の女性との出会いであった。

彼女は、最初の出会いの時から「彼の精神に、全面的かつその中枢において衝撃を与えた」。彼女を通し「今彼を捉えたのは、この対象だけが真の対象であり、この印象こそが永遠であるという未知の感情」だった³³⁷。「自分が長らく、おぼろげながら待ち望んでいたものが、ついにやって来たのだ」と彼は思う³³⁸。かく彼女を「神格化することは、彼の精神にとって一個の新たな世界の確たる中心となり地盤となった」³³⁹。それとは明記されていないが、「永遠であるという未知の感情」といった表現が暗に示しているように、ここでユーリウスは愛の第二段階に入ったということなのであろう。

その後さらに「一人の身分の高い夫人」の「明敏な精神と繊細な感情」が彼を強く引きつけた。また「彼が姉として敬愛した」今一人別な女性との交際が彼を「より穏やかな温和な気分」（第三段階への移行を暗示）にしてくれた³⁴⁰。

こうして彼の心は再び癒され、社交の場へと復帰していく。そこで最後の女性、この小説のタイトルにもなっているルチンデと出会う。彼女は若い芸術家として登場するが、同じ芸術家（画家）であるユーリウスが、彼女との出会いにおいて先ず感じるのは、二人の同質性、類似性である。「まもなく彼は […] 彼と同様に美しいものを熱烈に崇拜し、孤独と自然とを同じように愛しているように見受けられる一人の若い女流芸術家とめぐり合った」。「ルチンデは、ロマン的なものに決定的に傾斜する、ある性癖を持ち合わせていた。彼はそこに新たな類似を感じ取っては心を打たれ、そうして、いよいよ多くの類似点を見つけ出していった。似たもの同士の不思議な絆が、まもなく若いユーリウスを彼女に接近させることになった。彼は彼女もまたこの同質性を感じ取っていることに気付いた」。「彼女はかつて、一人のかわいい丈夫な男の子の母になったこともあったが、しかし、その子は、程なく死神の手に奪われてしまっていた。彼も同じように(リゼッテの妊娠と死という)過去を思い出した。そして、それを彼女に話して聞かせることによって、彼の生は初めて

³³⁶ [Ebd.:62]

³³⁷ [Ebd.:63]

³³⁸ [Ebd.:64]

³³⁹ [Ebd.:65]

³⁴⁰ [Ebd.:67]

形ある物語となった」³⁴¹。

こうして二人は心身ともに一つに結ばれていく。「ユーリウスは、彼女と音楽について語り合ったとき、そして、このロマン的な芸術が持っている聖なる魔力について、彼自身が心の奥底に秘めていたこの上なく独自の思考が彼女の口から語られるのを耳にしたとき、いかばかり喜んだことであろう。[...]深くしなやかな魂から立ち昇ってくる彼女の歌を聞いたとき、彼がその歌に自分の歌を重ね合わせたとき、そして二人の声が、あるいは一つに溶け合い、あるいはこの上なく細やかな感覚のもはや言葉を必要としない問い掛けと応答とを繰り返していたときは！ 彼はもう抵抗できなかった。彼はみずみずしい唇と燃え盛るような眼に、おずおずと唇を重ねた。永遠の恍惚と共に、彼は気高い姿に支えられた神々しい頭が、己の肩に持たせかけられるのを感じた。[...]彼らは、わずか数日間、二人きりで過ごただけで、彼女はもう彼と永久の契りを交わし、彼女の大きいなる魂の深みと、そして、魂の内に眠っているあらゆる力と聖性とを、彼の眼前に開いて見せていた。[...]彼らは互いに身も心も捧げつつ、一体となりながら、かつてなかったほどに、それぞれが全く自己として存在していた。[...]彼女の精神もまた彼の精神と触れ合うことによって花開き、新たな形態へ、新たな世界へと自己生成していくのだった」³⁴²。こうしてユーリウスは、その修行時代の初めに、個々ばらばらに愛していたすべてのものを、今や「彼女のうちに統一して所有している」のだった³⁴³。

二人の関係が深まるにつれ、お互いの差異もむろん自覚されていく。しかし「こうした差異とても、より深い同一性にのみ根拠付けられている」のだった³⁴⁴。では、この「より深い同一性」とは何か。それは例えば次のように表現される。「彼らは陶冶され造形された一個の生を営んでいた」³⁴⁵。「個人が姿を消していく、その一方で、永遠に持続する人間そのものの美しさを観照する歓び」³⁴⁶。万物は皆等しく花咲き、成熟し、枯れていく。しかし「己の内にただ一つ不朽なものが存在している。[...] それは、常にそこにあると共に、

³⁴¹ [Ebd.:71]

³⁴² [Ebd.:72]

³⁴³ [Ebd.:75]

³⁴⁴ [Ebd.:74]

³⁴⁵ [Ebd.:76]

³⁴⁶ [Ebd.:77]

常に過ぎ去ってもいく、かの永遠の青春に対する永遠の憧れに他ならない」³⁴⁷。この同一性の瞬間は「アモール（愛）とプシュケ（魂）の接吻の瞬間」「生の精華」と言われる³⁴⁸。愛において男と女とは相補的に結合し、まったき人間性を完成するのである。すなわち愛し合う者は「お互い同士相手にとって万有である」³⁴⁹。「おまえは私を通して人間の精神の無限なることを知ったのだし、私はおまえを通して、結婚と生と、そしてすべての物事のすばらしさを把握したのだ」³⁵⁰と言われる。

このように「愛」は、個人のまったき結合であると共に、生と不死、有限と無限との結合であるとも言われる。すなわち「愛」は（プラトンが『饗宴』において描いたような）「無限なる者への静かな希求ばかりではない。それはまた、美しい現在の聖なる享受でもある。それはある種の混淆、死すべきものから不死なるものへの移行であるにとどまらず、その両者の完璧な統一なのである」³⁵¹。

以上『ルチンデ』における「愛」を内容に即して概括してきたが、その要点は、周知のように、自由恋愛の奨励でもなければ、まして不倫の正当化でもなく、感覚的官能的要素の強い恋愛と、社会的制度的形式的要素の強い結婚とを分離することに対する拒否である³⁵²。肉体と精神、官能的愛と神聖な愛とは対立するものではなく本来一つであるという主張である。「(愛する)私にとっては、万有の一切が魂を吹き込まれ、私に語りかけてくる。そう、すべてが神聖なのだ。人が私たちのように愛し合うならば、人間の内なる自然もまたその根源たる神性へと立ち返っていこう。官能の歓びが、愛し合う者たちの孤独な抱擁のうちに、それが大いなる全体の中で、本来あるところのもの、すなわち自然のこの上なく聖なる奇蹟へとよみがえってくる」。「(官能の歓びという)他の者たちにとって恥じずにいられないものも、私たちにとっては、こよなく高貴な生命力の純粋な炎に再び化す

³⁴⁷ [Ebd.:77/78]

³⁴⁸ [Ebd.:80]

³⁴⁹ [Ebd.:89]

³⁵⁰ [Ebd.:89]

³⁵¹ [Ebd.:80]

³⁵² [平野嘉彦 1990:403f.]

るのだ」³⁵³。

このような「愛」の理解はさらに宗教性を帯びて、「愛」自ら世界創造の主体であると言われる。すなわち「憎しみではなく、愛こそが存在を分かち、世界を形づくるのであり、愛の光の中にあつてのみ、人は世界を発見し観照することができる」³⁵⁴という。シュレーゲルは自らをこの「愛の宗教」の祭司に任せよと言う。「こうして私が回帰したのは、最古の、いたって幼い、いたって単純な宗教である。私は、神性のこの上なく優れた象徴として火を崇敬する。そして、自然が女性たちの柔らかな胸の中に深く閉じ込めたこの火ほどに美しいものが、この世にまたあるだろうか。私を祭司に叙するがいい。炎をいたずらに観照するためではなく、解放し、喚起し、浄化するためにこそ」³⁵⁵。

以上が小説『ルチンデ』において展開されているシュレーゲルの「愛」の理解であり、その特徴は次の三点にまとめられる。

- i) この「愛」は特に異性に対する肉体的官能的心理状態と、それを超えた神聖な宗教的ともいうべき精神の二面を包含しており、前者から後者へと段階的に展開していく。
- ii) 「愛」は個人の結合であると共に、身体と精神、有限と無限の一体化である。すなわち有限者と無限者の総合の場としての「愛」。
- iii) 「愛」における以上の一体化は、しかし、個の消滅を意味しない。一方で「個人が姿を消していく」という一体化の契機が語られるが、他方で「かつてなかったほどにそれぞれが全く自己として存在していた」と言われる。シュライアーマッハーの『宗教論』初版で確認された社交性の深まりと個性性の自覚の相乗関係が、ここにも認められる。

このようなシュレーゲルの「愛」概念は、シュライアーマッハーの「愛」の理解に多大な影響を及ぼしており、両者には共通点が見出されると共に、差異も顕著であり、その点にシュライアーマッハーの独自性と共に、その後の思想体系の形成に決定的な契機となる点も存する。項を改めて、シュライアーマッハー自身のテキストに即して、彼の「愛」概念を考察してみたい。

³⁵³ [Lucinde:89]

³⁵⁴ [Ebd.:81]

³⁵⁵ [Ebd.:29]

(2) 直観期のシュライーマッハーにおける「愛」

以下、この時期のシュライーマッハーにおいて重要な四つのテキストにおける「愛」の理解を検討する。

(i) 「カテキズム」

すでに「人間性」について考察した前節で述べたように、「カテキズム」は使徒信条と十戒をもとに女性のための「人間性」形成と「愛」の実践のための指針として記されたものだが、「愛」との関連で重要なのは十戒の部分であり、それは次のような内容である。

「十戒、(一)あなたは彼と並んで、いかなる恋人も持つてはならない。しかも、あなたは、遊戯に耽ったり、媚びたり、崇拜したりする愛の性質に陥ることなしに、友情を結ばねばならない。

(二)あなたは自分のためにいかなる理想像も作ってはならない。それが天使であろうと、詩や小説の英雄であろうと、あるいは夢に見たり、空想したりしたものでであろうと作ってはならない。あなたは一人の男性をあるがままに愛さなければならない。あなたの主なる自然は、厳格な神であり、娘の熱狂を懲らしめ、その罰を生涯にわたってその感情にくだす。

(三)あなたは愛の聖所をいささかなりとも濫用してはならない。なぜなら、そのとき愛は繊細な感情を失い、その恩寵を汚され、自らを贈り物や施しと引き換えにするか、平凡な母となるためのものに墮してしまう。

(四)心の安息日を覚え、これを祝え。そして、もし愛があなたを保つ時には、自らを自由にせよ。さもなくば滅びよ。

(五)あなたの子供らの個性と気ままとを敬え。それによって子供らが幸せになり、地上で力強く生きるために。

(六)あなたは故意に子供を作ってはならない。

(七)あなたは、後に破らねばならないような婚姻を結んではならない。

(八)あなたは愛さずして愛されることを求めてはならない。

(九)あなたは男性のために偽証をしてはならない。男性の野蛮を言葉と行いで美化してはならない。

(十)男性の教養、芸術、知恵、榮譽を渴望せよ³⁵⁶。

これを一読するとき、同じ「愛」という言葉を使いながら、シュレーゲルとシュライアーマッハーとの間には、質的な相違があることは明らかである。両者共に愛を「神聖化」しているが、シュライアーマッハーは、愛の濫用(コケットリー)を厳しく禁じる。愛する対象の偶像化を禁じ、あるがままの男性を愛せと命じる。さもないと厳格な神である自然が罰を下すという。このような主張は『ルチンデ』には見られなかった。確かに『ルチンデ』の主人公は、女性のコケットリー、愛の遊戯に傷つき、時に苦しむ。しかし、それもまた彼をして真の愛に近づける一つの成長段階としての位置を与えられていた。官能と精神の総合の場としての「愛」において、コケットリーもそれなりの位置を与えられていたのである。両者の差異は、「愛」における肉体的官能性の位置付けにおいて、さらに顕著になるが、それはさらに以下の別のテキストの検討において明らかになるであろう。

(ii)『親書』

当時の社会通念としての結婚観についてモンテーニュは、その『随想録』の中で次のように語っている。すなわち、それは本人のためにするものではなく、子孫のため家系のためにするものであり、したがって、奔放な愛は結婚とは無関係である。「仮によい結婚というものがあるとしても、それが愛を伴っている必要もないし、また、愛を前提としている必要もない」と³⁵⁷。そのような愛や官能的なものとの結婚の分離という「常識」が、『ルチンデ』において批判されていることはすでに述べた。両者の混淆、統一を、著者シュレーゲルの実際の経験に基づきつつリアルに描き出すこの書が、出版早々「背徳の書」として、激しい非難の的となったことは周知のとおりである。シュライアーマッハーは、友人としてシュレーゲルを弁護すべく一書を著した³⁵⁸。それが『親書』である。そして、シュライアーマッハーは、『ルチンデ』の読者を三通り想定し、彼自身の立場を表明していると思われるフリートリヒなる人物が、それぞれの立場の人と『ルチンデ』について書簡を交わすというのが本書の構成である。

³⁵⁶ [KGA I/2:153]

³⁵⁷ ドニ・ド・ルージュモン「愛」『西洋思想大辞典』平凡社 1990年、第1巻 p.11

³⁵⁸ ディルタイによれば、その動機は(1)友情の義務、(2)『ルチンデ』を批判する者の高慢な道德観に対する嫌悪、(3)シュライアーマッハーとシュレーゲルとの道德的イデーの親和性である。[LS I /2:515]

第一の読者は、平凡愚劣な俗人、実利を漁る者、理屈をこね、因襲の奴隷である。この人々は自ら書簡を著すことはなく、ただ冒頭の「無理解な人々に寄せる献辞」の中で批判される。彼らは時代遅れの人、永久に昨日の人、新しいもの、馴染みのないものに対してことごとく喚き騒ぐ人であると言われ、彼らが永久不変の基準、判断とするものが、いかに相対的なものに過ぎないかを説く。そして、そのような人々が、目下誹謗する新道徳（『ルチンデ』）が、何時の日か法則として尊奉される時代が来ると述べ、「そうした時代を招来することが、私たちの意志である。諸君はこれに対してよしと思うことをなしたまえ。そして、私たちがそれを意に介しないことを許し給え」と結ぶ³⁵⁹。

第二は、『ルチンデ』に対して好意は持つが、しかし、芸術と道徳の真の奥義に参ずることを許されない人々である。彼らの「事なかれ主義」が、『ルチンデ』のエロティックな題材、描写に対して反感を抱かせる。その代弁者は、第六信の受取人エドワルトである。さらに第三信に付されている「恥じらいについての試論」³⁶⁰も、この種の読者に向けられたと考えられる。彼らに対してフリートリヒは、純粋な芸術作品はどのような対象を取り扱っても非道徳的ではあり得ないと言う。すなわち愛の持つ幾多の契機を、とらわれることなく自由に描写することによって、愛の秘め事を意識化し、聖なるものとして示す権利を芸術は持つということである。「私は非道徳的な芸術作品というものを知りません。もしそれがあるとするば、美しくかつ立派であるというその責務を果たさないときか、その限界を超えて無用のものとなるときでしょう」³⁶¹。彼によればヴィーラントの作品がその例である。これに対し『ルチンデ』にあるのは、古代的な聖さであり、しかも、古代を超越して「最も深く最も聖なる感情と一つになり、人間性の両半身（男と女）の融合、合一によって、神秘的な全体を形成する」³⁶²。すなわち「ルチンデ」におけるエロティックな感情一切は、全体として神聖なものだということである。

第三の読者は、愛と教養に真に与り得る人々である。特に書簡の発信者フリートリヒ、それを受取る三人の女性、エルネスティーネ、カロリーネ、エレオノーレである。エルネ

³⁵⁹ [VB:147]

³⁶⁰ [Ebd.:168-178]

³⁶¹ [Ebd.:190]

³⁶² [Ebd.:194]

スティーネは、広い知識と自由な囚われのない心を持った女性（ヘンリエッテ・ヘルツがモデルであるといわれる）である。彼女に宛てたフリートリヒの書簡から『親書』は始まる。彼は言う。「『ルチンデ』は普通の小説ではない。その意図は個々の冒険や人物を描くことではなく、人生全体をある一定の観点から描くことで、その観点こそ愛である」。「ここにおいてあなたは、最も精神的なものと、最も官能的なものとが、同じ作品、同じ人物において、単に並存しているのみならず、完全に内的に結合しているのを見出す」。「この作品にとって、愛がすべてであり、それ以外のものを知らない」³⁶³。このような弁明に対してエルネスティーネは第三信において若干の抗弁をする。すなわち「(『ルチンデ』における)外的世界の欠如を物足らなく思う。愛はもう少し外に向かって開くもの、実践的なものでありたい。愛と世界は不可分のものである」³⁶⁴と。これに対してフリートリヒは第九信で次のように反論する。「外的世界が無いわけではない。ただそれは作品の中では市民的な諸々の状態から抽象されているのだ。そうした状態は愛に捧げられた作品においては無用なはずだ」と。さらに彼によれば『ルチンデ』は、その素材の抽象性ゆえにかえてゲートの『ヴィルヘルム・マイスター』に優る作品である。「愛は外部に求めるよりも、内に向かって求めなければならない」³⁶⁵と彼は言う。カロリーネは利発な独身女性。彼女の『ルチンデ』に対する不満は、主人公ユーリウスの独身女性に対する理解不足であり、「既婚女性については多くの理解を持ちながら、未婚女性については少しも理解しない人にどうして詩作が可能か」³⁶⁶と言う。具体的にはリゼッテとルイーゼに対する態度における「性の専制」である。これに対してフリートリヒは、独身女性の未成熟を指摘して応える³⁶⁷。最後にエレオノーレ、彼女は自らの大きな愛によって清められ、聖なる力を受けて作品の奥義に参じることを許された人として描かれる。『ルチンデ』を外部からばかりでなく、その内側から読み、心の底からこれに共鳴できる人である。彼女とフリートリヒにとって『ルチンデ』は愛と友情、結婚についてのバイブルであり、愛の教養小説である。彼らにとってこの小

³⁶³ [Ebd.:150f.]

³⁶⁴ [Ebd.:163]

³⁶⁵ [Ebd.:215]

³⁶⁶ [Ebd.:182]

³⁶⁷ [Ebd.:184]

説の主題は、人間を教化し、着々とその業にいそしむ愛そのものであると言われる³⁶⁸。

以上が『親書』の内容だが、ここからシュライアーマッハーの「愛」理解に対して、特に先に見たシュレーゲルのそれとの比較においてどのようなことが言えるであろうか。先ずシュライアーマッハーの立場を、『親書』のフリートリヒのそれとするならば、それは『ルチンデ』におけるシュレーゲルと完全に一致すると言えるであろう。官能と精神の一致、愛の神聖、愛における男女の相補的な合一と人間性の完成など、両者の理解に齟齬は認められない。第八信において、フリートリヒはエレオノーレに対し、「あなたは、私たちの感情の相互作用の中に自らを深めていく。それによって私たちの感情は次第に似たものになっていく。そしてお互いがお互いにとっての素材となる」³⁶⁹と語るが、これはそのまま『ルチンデ』におけるユーリウスとルチンデの関係である。「『親書』において、シュライアーマッハーは、遠慮なくシュレーゲルの多くの傾向を自分のものとし、その精神にすっかり入り込んでいる」のである³⁷⁰。

『親書』の執筆動機自体が、既述したようにシュレーゲルの『ルチンデ』弁護であるから、両者の「愛」についての理解の一致は当然であると言える。しかし、それにもかかわらず、『ルチンデ』の最善の理解者として想定されている第三の読者に属する三女性が、いずれも『ルチンデ』に対して批判的な距離とも解釈できる発言をしていることが注目される。とりわけ、エルネスティーネとエレオノーレの主張は、前者のモデルがヘンリエッテ・ヘルツ、後者がエレオノーレ・グルーノであるとされるだけに重要である。先述したように、シュライアーマッハーの『宗教論』初版における宗教の内実である「万有の直観」は、ヘンリエッテ・ヘルツとの精神的な対話、交流の産物であった。また、エレオノーレ・グルーノは、後述するように、すでに人妻であったが、彼女の不幸な結婚生活にシュライアーマッハーは深く同情し、エレオノーレが自ら結婚生活の解消とシュライアーマッハーとの再婚を考えるほど、当時両者の関係は、親密かつ真剣なものとなっていたのである。『親書』において、フリートリヒとエレオノーレにとって『ルチンデ』が「愛と結婚のバイブル」で

³⁶⁸ [Ebd.:195-200]

³⁶⁹ [Ebd.:209]

³⁷⁰ [グンドルフ:178]

あると言われる時、それはそのままシュライアーマッハーとエレオノーレ・グラーノの当時の関係が表現されているのである。したがって、『親書』におけるエルネスティーネとエレオノーレの発言は、同時にシュライアーマッハー自身の内面の声であると言っても決して不当ではない。そのような観点でもう一度、両女性の発言内容を検討してみたい。

先述したようにエルネスティーネの『ルチンデ』に対する批判は、外的世界の欠如、官能を強調するあまり、主観的感情におぼれ、世界が失われているということであったが、さらに続けて彼女は、たとえそれが悪意のないものであれ、愛にはいかなる人為的なものも混入してはならないという³⁷¹。すなわち愛の濫用（コケットリー）の拒否である。また『ルチンデ』において、情欲が向こう見ずな本能として、あるいは直接的感覚に向けられた欲求として現れるところは気に入らないという³⁷²。そして、愛の神聖を次のように語る。

「神は愛する者たちの中に存在します。彼らの抱擁は本来神を包み込むことです。彼らはこの瞬間共にそれを感じているのです」³⁷³。先にシュライアーマッハーの「カテキズム」について考察したとき、そこに愛の遊戯（濫用）、コケットリーの拒否を私たちはシュライアーマッハー自身の主張として認め、その点におけるシュレーゲルとの差異を指摘したが、エルネスティーネの口を通して語られる以上の批判もこれと同一線上にあると言える。さらに、明確な批判としてではないが、恋愛から結婚への移行について語るエレオノーレの次の言葉も『ルチンデ』との齟齬を感じさせる。すなわち「愛の最初の歓びは、いかなる気遣いも知らない。その歓びは花嫁の平安であり、彼らはその平安の内に神的不可侵性と不死の中で互いに見つめ合う。しかし、外的世界が再び彼らに立ち現れると、お互いの間に気遣いが生じる。それが愛を結婚へと移行させるのである」³⁷⁴。このような主張は、愛と、社会制度としての結婚を質的に異なるものと理解しているとも解釈できる。少なくとも結婚を世間への「気遣い」と結びつける考えは、『ルチンデ』には見られないものである。グンドルフは、『親書』をシュライアーマッハーとシュレーゲルとの「共同の最高潮」とすると同時に、両者の精神の流れの「分水嶺」でもあるとし、「この時を境として、彼ら兩人

³⁷¹ [VB:164f.]

³⁷² [Ebd.:165]

³⁷³ [Ebd.:165]

³⁷⁴ [Ebd.:205]

の、かくも異なった気質と天分とが静かに分かれていく」³⁷⁵と述べているが、エルネスティーネやエレオノーレの発言に現れているのは、正にこの分かれ目である。

(iii) 『宗教論』初版

『宗教論』初版において「愛」は、先ず宗教的対象（万有、人間性、世界精神）に対する個人の心のあり方である。「世界を直観し、宗教を持つためには、人間は先ず人間性を見出さねばならない。人間性は愛の中に、愛によってのみ見出される」³⁷⁶。「世界精神を愛し、その働きを喜びのうちに観ずること、それが私たちの宗教の目的である」³⁷⁷。「どうか万有への愛から、自分の生命を捨てていただきたい」³⁷⁸。

さらに宗教にその心を満たされた人が、隣人に対する時の心のあり方も「愛」と言われる。「世界の直観の中に私たちの同胞を認め、同朋の一人一人がその意味では何の差異もない、あるがままの同じもの、すなわち人間性の独自の表現であると明らかになった時、またそういう一人一人の存在がなければ人間性を直観できないと知ったとき、彼ら同胞すべてを、一人一人の心ばえや精神力を区別することなしに、内心から愛と好意とをもって抱きしめる、これより自然なことがあるだろうか」³⁷⁹。

しかしまた、個人の心の状態を超えて、救済の主体として自ら行動する愛の姿も暗示される。「向こう見ずな本能、無自覚な惰性、死せる従順、すべて怠惰で受動的なもの、これら自由と人間性の悲しむべき窒息状態の兆候」を根絶することが「永遠の愛の偉大な、絶えず進歩してやまない救済の業である」³⁸⁰。

『宗教論』初版では、「愛」についての記述は以上のように断片的であり、まとまった論述はない。しかし、それは個人の心のあり方（内在・有限）であると同時に、その個人を救済する主体（超越・無限）でもあるという、対照的な二つの契機を包含する構造を暗示していることを指摘しておきたい。

(iv) 『独白録』

³⁷⁵ [グンドルフ:178]

³⁷⁶ [R1:89]

³⁷⁷ [Ebd.:80]

³⁷⁸ [Ebd.:132]

³⁷⁹ [Ebd.:109]

³⁸⁰ [Ebd.:103f.]

『独白録』においてシュライアーマッハーの「愛」の理解は、最も明確に展開されている。シュライアーマッハーにとって、人間的生の目標は、個体の発見とその成長、完成であり、しかも「個体は、ただ対置されることによって認識される」ゆえに、この作業は必然的に共同的なものとならざるを得ない。その共同において働く能力が「愛」に他ならない。

「私は、芸術家のように孤独になって制作してはならない。孤独になれば私の心情の潤いが枯れ、思想の流れが止まる。私は孤独を出て他の精神との種々な共同関係の中に入っていかなければならない。それは […] 与えることと受けることとによってますますしっかりと自分の本質を限定するためである。 […] それゆえ私は、すべてのことを進んで共同的にやりたい。内的な行為に直ちに伝達ということをするために、また友情の甘い贈り物によって容易に世界と和解するために、内的に思考し、直観し、他人のものをわがものとするに際して、私は何か愛するものの現存を必要とする」³⁸¹。かくして他の個体に対する「愛と感受性」が「倫理の二大条件」³⁸²となる。

このような愛による個体相互の共同作業という理想は、愛における個体同士の相補的合一、さらにその目標が無限者との結合とされることによって、愛における有限と無限の綜合という様相に展開し、宗教的なものに接近していく。「完全な和合という美しい理想はどこにあるのか。双方において同じように完成された友情はどこにあるのか。ただ感受性と愛とが同じ程度に、ほとんどすべての度合いを超えて成長した時のみ。しかし、その時には、愛が完成すると同時に彼ら自身もまた完成される。そして、その時には、すでに以前からすべてのものに打ち鳴らされていた時の鐘が、必ずや鳴り響くであろう。再び無限に身を委ねよ。世界を出て無限者の懐に帰れと」³⁸³。

以上のような「愛」における個体の和合、有限者と無限者の合一という理解は、シュレーゲルの『ルチンデ』においても「愛」の内実として語られた。表面的には両者の間に違いはない。しかし、シュライアーマッハーが、自らの内的真情の吐露と呼ぶ『独白録』において、これまで「カテキズム」や『親書』の考察において示唆されてきた両者の齟齬は、

³⁸¹ [Mo:21]

³⁸² [Ebd.:22]

³⁸³ [Ebd.:27]

一層明らかになる。すなわち、ここでは感覚的（官能的）なものは倫理的完成において全く位置を与えられないばかりか、否定されさえするのである。すなわち「感覚的な人にとっては、その行為や思考が単に外的なものに過ぎないと同じく、すべてのものもまた、ただ個別化されたもの、外的なものとししか見えない。彼は、自分自身をも一時的な諸現象の総和であるとししか思うことができない」³⁸⁴。「感覚的な人には、内的行為は外的行為の影としてしか現れない。[…] 神性は彼らにとって時間的世界の彼岸に存在する」³⁸⁵。「人々は、倫理上において非常に感覚的であって、行為の外的表現が彼らの自覚の真実性を保証するのでなければ自分自身をさえ正しく信用しない。自分自身をこのように制限する人は、人間の大きな共同体のうちにおいても何ら得るところがない」³⁸⁶。もちろんシュレーゲルとて、「感覚的なもの」をそれ自体として肯定しているわけではなく、それが「愛」の中で、段階的に無限なるもの、精神的なものへと連続的に高められること、そして両者（感覚的なものと精神的なもの）を分離できないということにポイントがあった。その点では、シュライアーマッハーとの間に、さほどの差異はないと言えるが、しかし、感覚的なものを倫理的なものの「制限」として否定的に捉えるシュライアーマッハーと、精神的、神的なものへの起点として積極的に捉えるシュレーゲルとの間には、やはり齟齬が認められる。それは官能的なものについてさらに大きくなる。シュライアーマッハーによれば、獸的な感情に身を任せた人は、内省の糸を断ち切ったのであり、自分は「感覚的動物的生活の恥ずべき孤独」を退けて「普遍的人間性の意識を獲得する」と言う³⁸⁷。

『独白録』にも官能的肉感的な描写が無いわけではない。例えば「私はあらゆる種類の友情のうちに生きてきた。私は愛の甘い幸福を神聖な唇で味わった。[…] 私は愛する魂と溶け合っただ一つの存在にならなくてはならない。そうすれば私の人間性も最も美しい仕方で人類に働きかけることになろう」³⁸⁸などである。しかし、シュレーゲルの場合と異なり、シュライアーマッハーの場合はあくまで「神聖な唇」での味わいであり、「愛する魂」との合一であって（傍点筆者）、そこに必ずしも性的肉体的な結合は前提とされないのである。

³⁸⁴ [Ebd.:12]

³⁸⁵ [Ebd.:14]

³⁸⁶ [Ebd.:48]

³⁸⁷ [Ebd.:16,18]

³⁸⁸ [Ebd.:47]

異性との最もデリケートな交流についても次のように言われる。「私が女心の色々な姿を見、その静かな生活の美しい流儀を知ったことは無駄ではなかった。[...] 私は自分が終生最も親密に和合し得る女性を無意識的に知っている。[...] そのような女性がどこにいるにしても、彼女が私を愛してくれ、私も彼女を満足させ得ることは確かである。[...] たとえ魔の一撃が突然に私たちを結び付けたとしても、私たちにとってよそよそしいものは何一つないであろう。あたかも昔ながらの甘い習慣に従っているかのように、私たちは新しい生活様式のうちで、典雅に軽やかに身を処していけるであろう。そうだとすれば、あの魔の一撃がないにしても、より高い生活が私たちのうちに欠けることにはならない」³⁸⁹。ここでシュライーマッハーは、性的肉体的結合を「魔の一撃」と呼び、その有無は「愛」における高次の生を目指す男女にとって本質的な問題ではないと言うのである。同じく人妻を愛しながら、実質的な結婚関係に踏み込んでいったシュレーゲルと、それを思いとどまったシュライーマッハーとの差異が、「愛」の理解における差異として、ここに表面化していると言えるであろう。

(3) 「愛」についてのまとめ

以上、シュレーゲルとの比較においてシュライーマッハーの「愛」の内容を明らかにしてきたが、ここから展望される両者の差異は、単に「愛」についての理解の差異にとどまらず、両者の倫理思想の質の差異に関わっており、それはまたシュレーゲルには困難であった体系的思想の構築を、後のシュライーマッハーに可能とさせた重要な要因であると思われる。したがって、この論文の後半（第三部）で主題化されるシュライーマッハーの思想体系の形成とも関わるので、ここでさらに立ち入った考察を加えておきたい。

シュライーマッハーは、『親書』の中の「恥じらいについての試論」³⁹⁰において「恥じらい」を、それは「他者の心情に対する敬意」であり、他者の「自由に対する不当な侵害」を禁じるものであるという³⁹¹。自由を求める各人の意欲には、倫理的制限が課せられるべきだ

³⁸⁹ [Ebd.:48]

³⁹⁰ 「恥じらいの試論」についてはすでに若干説明したが、ディルタイ[LS I/2:512ff]もクルックホーン[Kluckhohn 1922:440]もさほど重要視しないのに対し、ディールケスは『親書』の独立した論述として、他の章における主張の論拠を示す理論的に重要な部分であるという[Dierkes 1985:73]。

³⁹¹ [VB:244]

といわれる。したがって「恥じらい」は（あるいはその逆の「恥知らず」も）関係概念である。ある人が「恥知らず」と呼ばれるのは、他者の意志を顧みることなく、その自由を侵害し、自分の目的の手段とすることによってだからである。このような他者との関係における倫理的制約を求める主張と並行しているのが、労苦を全く伴わない(anstrengungslos)ような二人の人間の調和のようなものを、「真の婚姻」には認めないという主張である。すなわち彼によれば、有限な人間においては、精神と感覚的なものは完全に一致することはなく、したがって、身体と精神の調和もすべて倫理的行為の結果なのである。このような常に倫理的に戦いとられねばならない一致は不安定であり、「罪」への逆戻りに脅かされている。したがって、「真に愛を解する人々」には、何よりも「恥じらい」の掟が重要だとされるのである³⁹²。このような倫理的努力によってのみ克服可能な他者との間の分裂状態は、直観期のシュライアーマッハーの諸著作の随所に見出されるものである³⁹³。

シュレーゲルにおいては、このような有限者の分裂は完全に解消されるが、それを示すのに『ルチンデ』における「安逸の牧歌」に勝るものはない³⁹⁴。ここでの主題は、「人間における自然が根源的の神性に帰還すること」である。人間とは「自然が自己自身に対してなす回顧」であり、その有機体において回復された全体が自由であり、「生成する神性の歴史」であると言われる。そこで実現する新しい社会は、「神に似た怠惰の美しきアナキー」であり、それは絶対的自由と自ら高まり行く詩的生にある。その指導者は「想像力の全能の意志」である。この「安逸」は単なる怠惰ではない。ただシュライアーマッハーにおいて認められたような倫理的努力、「市民的仕事社会のプロメテウスの労苦」³⁹⁵が、そこにはないということなのである。このように「安逸の牧歌」の主題は、立ち帰った無限に内在する恣意と愛における人間の美的自由な活動存在であり、それはもはや労苦によらず、快樂に満ちた遊戯に基づく³⁹⁶。このような近代における古代の再獲得(シュレーゲルによるロマンティーク

³⁹² [Ebd.:251]

³⁹³ [R1:5f.,98f.][Mo:59,75][VB:220,247f.,256,276f.,289,305]

³⁹⁴ [Lucinde:31-37]

³⁹⁵ [Dierkes 1985:79]

³⁹⁶ 宗教に専心する特別な社交を要求するシュライアーマッハーの次の言葉と対比せよ。「喜びと笑いの住むところ、真面目そのものが自分のほうから折れて、冗談やしゃれと結びつくところ、そこには神聖な怖れの畏敬にいつも包まれていなければならないものなど入り込む余地はないのだ。[...] 神に関する事柄は、そんな気の利いた思い付きの、軽妙ですばやい応酬というやり方で扱うことはできない」 [R1:180]

の定義)において、真善美は『ルチンデ』が繰り返し強調するように、不断の倫理的努力において求められるものではなく「すでにそこにある」。たとえ人はこの安息を、ただ憧憬において見出すとしても、その目的は、無限者の内的な無限性を、個性の深淵を、絶対的前進によって周期的に開花させることである。シュレーゲルによれば、この内在的充溢の展開において、絶対者は存在するので、それはカントにおけるような超越論的な目標や理想、要請とは異なっている。

両者の差異はさらに、「嫉妬」に対する理解の差異としても認められる。「嫉妬」はシュライアーマッハーによれば、完全な「愛」においては消滅するものである。シュレーゲルもとりあえずは「嫉妬」を否定するが、その理由は、それが常に誠実さが要求される市民的制度的結婚に典型的現象だからである。ユーリウスはルチンデに「人がどうして嫉妬深くなるのか全く理解できない」と言うが³⁹⁷、同じことをフリートリヒはエレオノーレに対して語ることができるだろう。しかし、その理由を述べるユーリウスの次の言葉にはシュライアーマッハーは、同意できないに違いない。すなわち「侮辱は、善行同様に、愛する者たちの間では生じないからである」(傍点筆者)。確かにシュライアーマッハーも愛し合うもの間での「侮辱」は否定するであろう。しかし「善行」を否定するようなことは、どこからも読み取れない。これに対してシュレーゲルは両者共に「完全な結婚」から追放する。再獲得された絶対的自由においては、人は原理的に倫理から自由な空間を生きるというのがその理由である。それは「純粹に美的可能性とイロニイ的弁証法の空間」³⁹⁸である。さらに『ルチンデ』においては、嫉妬が、人の存在の新たな局面を開くことにより愛の高揚に資するという理由で、それとの和解が語られるが³⁹⁹、シュライアーマッハーとの差異として注目すべき点である。

シュライアーマッハーは、『親書』において『ルチンデ』の「安逸の牧歌」には何ら直接的言及をしていない。しかし、『親書』において繰り返し市民社会の権利が弁護されるのは

³⁹⁷ [Lucinde:43]

³⁹⁸ [Dierkes 1985:82]

³⁹⁹ 「見よ! それゆえ私は嫉妬と和解できるだろう。友情も、すばらしい交際も、官能性も、そして熱情も、愛にはすべてがある」 [Lucinde:45]

400 シュレーゲルの「美しきアナキー」に対する暗黙の批判とも受取れる。『親書』の中で、フリートリヒとエルネスティーネの間で「『ルチンデ』においては市民世界とその状況が度外視されている」ことについての懸念が議論されており、シュレーゲルに対する暗黙の批判と解釈される可能性は先述したとおりである。『親書』では教會的形式において執り行われる結婚制度について触れられていないが、『宗教論』初版や「カテキズム」の内容から、シュライアーマッハーが真の愛の保護としてこれを肯定していたことは明らかである⁴⁰¹。これに対してシュレーゲルはそれを率直に拒否している。さらに『ルチンデ』においてアントニオなる人物がユーリウスに批判され「彼は至るところに悟性の垣根を作る」と言われるが、これは明らかにシュライアーマッハーに対する暗黙の批判である⁴⁰²。

以上のような、「愛」をめぐる理解におけるシュレーゲルとの対照において明らかにされるシュライアーマッハーのエートスが示すものとして、ディルケスは「それは人がロマン主義者であると共に啓蒙主義者であることができる、もっと適切には、できねばならない」⁴⁰³ということだと言う。「普遍的な進歩の楽観主義」に生きつつ、「人間性の闇の部分」、「利己心という原罪」、カントの言う「根本悪」にも目を閉ざさない態度である。したがって、シュライアーマッハーは、単純な意味で、すなわち、初期ロマン派の哲学者や詩人、文学者と並んで、神学者であったというのではない。彼は神学者として、厳密な意味で「有限性の思想家」であった。これが彼をして、特にシュレーゲルのような人物にとっては、常に「批判的同志」であったという⁴⁰⁴。このようなロマンティックの「同一性」を志向しつ

400 直観期のシュライアーマッハーによる市民的社会の正当化の傍証としては、[R1:148,222][Mo:44,92-94]参照。特に[R1:148]では、「市民的立場」から「安逸」が批判されている。さらに、シュレーゲルには決して認められないプロメテウスの働きについての積極的評価が[R1:36,54]に認められることも注目すべきである。

401 [R1:215][Quapp 1985:167]参照。

402 [Dierkes 1985:88]、なお、「初期ロマン派時代のシュライアーマッハーの用語法は、大衆向きのレトリックである」とするザイフェルトの指摘も、以上のようなシュレーゲルとの差異におけるシュライアーマッハーの特徴を、別の観点から表現していると思われる[Seifert 1960:30-35,45,129,172,191]。

403 [Dierkes 1985:93]

404 ディルケスはさらに、このような啓蒙主義とロマン主義の中間にシュライアーマッハーを位置付けることにより、彼の思想の現代性を次のように主張する。すなわち、私たちの社会の政治的経済的領域では啓蒙主義的進歩と分離の思想の広範な影響が認められる。それに対して文化的領域では統一と直接性の形式でのロマン主義が支配的である。したがって社会における様々な出来事の統一は、両者の相補性に依拠している。ネオロマン主義の文化は政治経済の努力をも導く目標を形成するし、政治経済の働きはロマン主義の夢を実現する物質的根拠を提供するのである。そのような意味で私たちの社会的合意は、啓蒙主義とロマン主義の総合にかかっている。「シュライアーマッハーと取り組む魅力と価値は、人はロマン主義者でありながら啓蒙主義者であり得る、あらねばならないということを示される」ことに他ならない[Dierkes

つ、なお啓蒙の批判的理性の立場を破棄しないということが思想構造として、いかにして可能であるのか⁴⁰⁵、それを論理化する努力そのものがその後のシュライアーマッハーの思想構築の全営みであったとも言えるのである。

1985:92f.]。

⁴⁰⁵ グンドルフは、このようなシュライアーマッハーにおいて悪しき観念論が最も悲惨な形で現れているとし、次のように述べる。「何時でも彼は、そうした道標を示して、道を教えてくれない。常に歩み方の記載であって、歩いて見せない。われわれを食卓に招くことをしないで、もっぱら、精神の口に適う食物は、どんな味がすべきかをいとも詳細に述べるのである」[グンドルフ:144f.]。同じくシュレーゲルとの相違を論じながら、もう少しシュライアーマッハーを積極的に評価するのは渡辺泰三である。「シュライアーマッハーとシュレーゲルの交友の解体の根本的な原因は、彼自身が歴史的に正しき意味におけるロマンチストでなかったことから起こる。彼はロマン的感情を彼らのうちの何人よりもはっきり理解していた。おそらくこの理解を彼と共通にしていたものは、ただ一人ヘンリエッテ・ヘルツであったろう。しかしこのこと自身は、実は非ロマン的な事柄であったのだ。ロマンチストは感情を理解するものではなくして、感情に沈潜するか、出なければ惑溺する」と彼は言う[渡辺泰三 1948:184]。「ロマン的惑溺」は、『ルチンデ』における重要語であるが、シュレーゲルは官能において正にこの惑溺を生き、シュライアーマッハーは、官能を制限し、批判的理性の立場を残すことによって、この惑溺を「理解した」ということになる。

第Ⅱ部 批判期（1801-1806年）

はじめに

直観期における初期ロマン派のサークルとの交流は、シュライアーマッハーに様々な本質的経験や洞察をもたらした。「個性の思想は生活史的な充実を増し」⁴⁰⁶、社交、友情、愛、結婚は倫理的生の過程に対する意義において認識された。『宗教論』において展開された、道徳や形而上学に対する宗教の自立性という考えは、シュライアーマッハーの宗教認識として貫かれた。それにもかかわらず、この初期ロマン派時代は、彼にとって通過点としての性格を持つに過ぎない。彼は、以下に検討する批判期を経て神学者そして哲学者へと変貌してゆく。ここでも先ず外的伝記的状况を一瞥する。

第1節 シュトルプの牧師として（1802-1804）⁴⁰⁷

シュライアーマッハーがベルリンを去ることになる原因は、ロマン派のサークル内での緊張関係や個人的な確執に巻き込まれたためである。18世紀最後の年にベルリンとイエーナで最盛期を迎えた初期ロマン派運動、その時期は雑誌『アテネウム』の三年期分（1798-1800）とほぼ一致するが、その集まりは、外的な、そしてとりわけ内的な理由により次第に分裂していった。『アテネウム』の最後の巻の編集長をF.シュレーゲルはもはや務めることができず、シュライアーマッハーに幕引きを頼んだ。シュレーゲルは1799年秋に、その年の初め夫シモン・ファイトに離縁されたドロテアと共に、兄アウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲルのいるイエーナに移った。フリードリヒ・シュレーゲルをしてベルリンを去らしめることとなったこの個人的理由に加えて、他の理由もあった。シュライアーマッハーに対するシュレーゲルの関係もまた冷めてきていた。既に詳しく検討したように、二人は時の経過と共に一層お互いの距離を感じるようになった。シュレーゲルの『ルチンデ』を弁護するという友情にもかかわらず、シュレーゲルは、友との距離を感じずにはいられなかった。加えて、全く別の出来事が二人に衝撃を与えた。1801年3月25日、弱冠

⁴⁰⁶ [Fischer2001:29]

⁴⁰⁷ この箇所は主に[Fischer2001:28 f.]による。

29 歳でのノヴァーリスの死である。これによって靈感を与える存在が、ロマン派の運動からもぎ取られてしまったと言われる。

シュライアーマッハーもまたベルリンにいたことが困難になっていた。ヘンリエッテ・ヘルツに対する彼の関係は純粹に精神的なものであり、「そこでは男女のことは全く問題にならなかった」⁴⁰⁸が、他方、彼は、1798 年来エレオノーレ・グルーノーに対して深い愛情を抱いていた。彼女はあるベルリンの牧師の妻であったが、その結婚は不幸で子もいなかった。シュライアーマッハーは彼女に対して、熱烈な求愛の後に、離婚を奨めてさえいた。エレオノーレは躊躇した。そこでシュライアーマッハーは、彼女が自由に決断できるように居を移すことにしたのである。数年にわたる躊躇の後、彼女はシュライアーマッハーの期待に反した決定をした。1805 年に夫と別居していたエレオノーレは、同年再び夫の元に帰ったのである。シュライアーマッハーはその時すでにハレ大学の教授として働いていたが、友人のエーレンフリート・フォン・ヴィリッヒに宛てた手紙で次のように述べている。

「私の今の状況を誰が理解できるだろう。こんなに深刻で恐ろしい不幸はない。痛みが私を去ることはないだろう。私の人生の統一は引き裂かれてしまった」⁴⁰⁹。

宮廷牧師ザックは、シュライアーマッハーがベルリンでユダヤ人のサロンに出入りしていることに不快感を示し、彼の個人的な人間関係の問題をも見通し、加えて『宗教論』に対しても批判的であったが、なおシュライアーマッハーに対して好意を持っていた。そのザックの仲介により、シュライアーマッハーは 1802 年ポメルンの小さな町シュトルプに牧師職を得た。1802 年 5 月この仕事に就くことにより、彼は彼の祖父シュテューベンラウホの足跡を辿ることになった。その祖父は 80 年前に同じ場所で同じように働いていたからである。彼はこのときに始まる一時期を「流刑」と捉えて過ごした。シュトルプには宮廷はなかったので、社交的な刺激は皆無であったし、図書館もなかった。気候も彼には耐え難く、自分の「ひどい健康状態」を嘆いている⁴¹⁰。シュライアーマッハーは、市内の改革派信徒たちの牧会のみではなく、シュトルプ近郊に散在している小さな改革派の教会の世話

⁴⁰⁸ [KGA V/5: 52] vgl. [KGA V/2:322, 419][KGA V/3:46]

⁴⁰⁹ [Br. II:39]

⁴¹⁰ [Br. I:369]

もしなければならなかった。これはしばしば長時間の移動を伴うものであり、彼はそれを手紙の中で嘆いている。それにもかかわらず彼は、辛抱強く自分自身の著述活動にも取り組むのだった⁴¹¹。

ベルリンでシュレーゲルと始めたプラトンの翻訳に彼は新たな思いで向かう。シュレーゲルがこの翻訳から手をひいたので、シュライーマッハーは一人でこの仕事に取り組んだ。重要な序論のついたこの翻訳の第一巻は、1804年に出版された。さらにシュトルプ時代に、厳密に学問的な意味での最初の著作が出版される。『従来の倫理学説批判綱要』（1803年）である。それはシュライーマッハー自身が刊行した唯一の哲学の単行本である⁴¹²。後にその内容を詳しく検討することになるが、そこにおいて彼は、古代ギリシャ哲学から今日に至るまでの倫理的な諸概念の批判的吟味を企てている。序論でも触れたように、この作品は面倒な文体で書かれていたために、わずかの読者を見出したに過ぎないが、それにもかかわらず1834年には第二版が出ている。

シュトルプでシュライーマッハーは、書評活動も継続し、1803年に出版されたシェリングの『学問論』について書いている⁴¹³。その他にも彼は匿名で、全く違う種類の小著を出している。すなわち「何よりもプロイセン国家との関係におけるプロテスタント教会の問題に関する二つの私見的所見」（1804年）である。最初の所見「二つのプロテスタント教

⁴¹¹ この時期の執筆作業いかにひどい条件の下でなされた苛酷な労働であったか、当時の書簡から読み取ることができる。「私の研究にとって、この出立は私にひどい損害を与えるでしょう。私はすでに今秋一冊の書物の出版を予定していますが、そのために私は多数の古い書物を必要とします。それらはここでは図書館で容易に入手できますが、シュトルプでは無理でしょう。たとえそれらを購入する資金が私にあったとしても、それらの書物はどこにでもあるというわけではないので、だめでしょう。そういうわけで、約束を破棄しなければならぬとしたら、非常に不愉快なことです」[Br. I:293]。

⁴¹² ヘリエッテ・ヘルツに宛てて6月10日[Br. I:366]と8月2日[Br. I:374]に、『綱要』について確信をもって次のように記されている。「全体を再読することにより、以前思っていた以上にそれが気に入っています。いつもは私の問題は後になってから直接私の気に入るのが常なのですが、それ以上に良いのです」。8月20日には、エレオノーレに宛てた書簡で、この書の完成が告げられる。すなわち、「明日道德批判の最後の2、3ページを書く考えです。それでこの責務からも解放されます。この書は私の墓碑です。」[Br. I:379]。「墓碑」という言葉が表わしているように、『宗教論』が引き起こした「汎神論者」「スピノザ主義者」という誤解や、シュレーゲルの『ルチンデ』を弁護したことから「背徳者」という汚名を着せられることにより、ベルリンをいわば「都落ち」した彼が、従来の倫理学説を根本から批判的に叙述することを通して、自らの倫理観、道德観を間接的にではあっても世に問うという覚悟がこの書には込められており、それはこの書の前書きにも表われている。「本書において、私自身の〔道德的〕諸原則は、はっきりと主題化されてはいないが、すでに『宗教論』初版やそれ以上に『独白録』において展開された「倫理学の根本的改善全てがそこから生じなければならないポイントが、明確に遂行されるように叙述されている。[...]それゆえ、今後もし私自身の方法で満足ゆくように倫理学を叙述する時間を、運命が私に拒むとしても、私は心安らかである」[KS:5]。

⁴¹³ [Br. IV:579-593]

会の分離について」の背景は、ルター派の強い地域における改革派の牧師としてのシュライアーマッハー自身の直接的経験である。シュライアーマッハーは、彼の公務においてそうした状況に直面していた。すなわち改革派キリスト教徒であるプロイセンの王フリードリヒ・ヴィルヘルム三世が、ルター派の出である王妃ルイーゼと、とりわけ聖餐式の際に身近に切迫したこととして経験していた状況である。他教派の妃という王のこの個人的な背景から出ている分離した二つの教会の合同の為の努力は、シュライアーマッハーによって、この所見において予見されている。彼は二つの福音主義教会の信条に於ける分離の問題を解説し、その克服のために教会改革的な提案を出している（「適切かつ実行可能な合同のあり方について」）。彼の後の『信仰論』は、両教派合同のための最初の本格的な教義学として、近代の福音主義神学の歴史に刻まれる。「宗教の没落を阻止する手段について」という二番目の所見では、彼は、宗教の没落についての一般の嘆きに反論し、礼拝改革の可能性やよりよい聖職者養成について検討している。

1804年1月、新設のプロテスタント神学部を持ち再組織されたヴュルツブルク大学の神学教授に招聘されるということによって、シュライアーマッハーに希望に満ちた見通しが開かれる。カトリックの神学部と一つのセクションにまとめられた学部新設の原因は、1803年の大規模な世俗化という特徴を伴う政治的变化であった。その結果、バイエルンにプロテスタントの領地が生まれ、そのために、新たな教育施設が作られねばならなかったのである。シェリング及び合理主義的なプロテスタント神学者ハインリヒ・エーバーハルト・ゴットリープ・パウルス（Heinrich Eberhard Gottlob Paulus）は、この新たな情勢に基づいて、すでに1803年にヴュルツブルクに招聘されていた。パウルスは神学部の招聘に影響力を持っており、シュライアーマッハーの招聘も彼に起因するものだった。それによってプロテスタント勢力の強化が期待されたのである。シュライアーマッハーは、「神学的倫理学の分野及び神学の実践部門全体」の正教授として責任を持つはずであった⁴¹⁴。俸給も十分だったので、シュライアーマッハーはこの招聘を受けることにした。しかし、この転任は実現しなかった。プロイセンの王フリードリヒ・ヴィルヘルム三世はシュライアーマッ

⁴¹⁴ [Br. III:387]

ハーを「特待の説教者」として、また改革派とルター派の教会合同に携わる神学者としてプロイセンに引き止めたからである。こうして彼がプロイセンの公務を離れることは阻止され、同時に、「彼の願いに応じた昇給」が与えられることが約束されたのであった⁴¹⁵。1804年5月、ハレ大学の員外教授及び大学説教者への招聘により、フリードリヒ・ヴィルヘルム三世は、シュライアーマッハーの生涯における転換に寄与したのであった。

第2節 ハレ大学神学教授時代（1804-1807）⁴¹⁶

こうしてシュライアーマッハーはハレ大学への招聘を受諾した。プロイセンの公務にとどまることは本望であったし、それ以上に学問的な働きや説教職が彼には重要だったからである。彼は、当座は学問上の制限を甘受する覚悟だった。たとえば、員外教授であった為、ルター派の学部には所属せず、そこに陪席するに過ぎなかった。しかし、王は、シュライアーマッハーに「欠員があり次第」正規の教授に招聘することを確約していた⁴¹⁷。

改革派の神学者をルター派の学部に招聘することによって、プロイセン国家は実践的な合同政策を実施したのであった。それは國務大臣宛ての王の書状に起因している。そこには次のように記されている。「今や副次的なことで互いに相違しているに過ぎない二つのプロテスタント教派を一層接近させるために」シュライアーマッハーを招聘すべきであると⁴¹⁸。こうしてハレ大学で、プロイセンにおける最初の合同神学部が成立した。1804年10月にシュライアーマッハーはハレに移り、同月講義を開始した。したがって準備の時間は極めて少なかった。しかしながら彼がハレ大学で講義できたのは、1804/05年の冬学期から1806年の夏学期までの四セメスターに過ぎなかった。1806年10月14日のイエーナとアウエルシュタットにおけるナポレオンに対するプロイセンの敗北は、数日後には大学の閉鎖をもたらし、新たに開かれた活動に突然の終わりをもたらした。シュライアーマッハーは、この四セメスターで、彼の学問的な働きの基礎を据え、講義において、後の出版や、

⁴¹⁵ [LS I/2:92] 全体的な経過については[Br. III:387-393]及び[LS I/2:89-96, 212-220]

⁴¹⁶ この箇所の記述は主に[Fischer2001:32f.]による。

⁴¹⁷ これは1806年2月7日に実現した。シュライアーマッハー自身が書いている「神学と哲学の員外教授」という肩書き（[Br. III:399]および『いわゆるテモテ宛てのパウロの第一書簡について』の表紙[KGA I/5:156]）と一致する指示は、最近になってようやくハレへの彼の招聘についての政府内文書と記録の中に発見された。

⁴¹⁸ [Br. III:390 Anm.]

学問体系の構築に関連する諸学科を論じた。最初の Semester で彼は三つの学科に同時に取り組み、神学体系の主要な基礎教説を講じた。すなわち、教義学、(神学) 諸科解題、そして(予告されたキリスト教倫理学について講義の代わりに) 哲学的倫理学である。続く Semester では、これらのいくつかを繰り返すと共に、解釈学とキリスト教倫理学の綱要を展開し、教会史研究の目的と方法について熟考し、新約聖書諸文書についての解釈講義を始めた。これらの講義の準備に莫大な時間が消費された為に、シュライアーマッハーは手紙を書く時間もなかった。そして、学問的な仕事が始まったばかりなのに、1804 年 12 月 17 日の手紙では、45 歳になったら、平穏な説教職に移る為に、教授を辞そうというような考えも記されている。

時間を要する研究者としての義務をいくつも抱えていたにもかかわらず、シュライアーマッハーは、精力的にプラトンの翻訳を推し進め、1805 年の 12 月には三週間の内に『降誕祭—ある対話』という小著を書き上げる⁴¹⁹。

新約聖書講義と 1806/07 年の準備の裏りとして、解釈学的研究『いわゆるテモテへ宛てたパウロの第一の手紙について J.C. ガース宛ての批判的書状』が書かれるが、それが出版されたのはようやく 1807 年であった。この学術的で入念な議論に基づく書においてシュライアーマッハーは、『テモテへの第一の手紙』がパウロの真筆でないことを証明し、同時に正典批判の観点と、彼の解釈学の諸原理を展開した。彼の原則は次の通りであった。すなわち、正典文書に対しても、他の諸文書に対するのと等しい解釈方法が適用されねばならない。新約聖書の文書の権利と意義は、その正典としての権威から直接導き出されるものではなく、個々の文書そのものの理解から得られるのでなければならない。重要なのは、「聖なる文字が持つ限定されたものの見方」ではなく、たとえそれが正典に入っていないとしても、その文書が「本質的な内容」によってキリスト教と一致しているかどうかということである⁴²⁰。ここでは啓蒙主義的な文書及び正典批判の洞察が受け入れられ、さらに展開されている。

以上と共に、シュライアーマッハーはハレ時代に、いくつかの書評を書いている。その

⁴¹⁹ [KGA I/5:39-100]

⁴²⁰ [KGA I/5:153-242], 引用は[Ebd.:159,4u.14]

一つが、フィヒテの『今の時代の根本特徴』（1807年）についての書評である⁴²¹。この書評において、シュライアーマッハーは、フィヒテがヨハネとパウロのキリスト教を無造作に二者択一することを批判している。シュライアーマッハーは、フィヒテがヨハネ的キリスト教を優先することには同意するが、フィヒテの言う、パウロにおけるキリスト教のユダヤ的な「墮落」には与しない。またフィヒテにおける国家とキリスト教の密接な結びつきも批判する。既に『宗教論』において、シュライアーマッハーは、国家と教会の結びつきに反対を表明していた。その立場が今やフィヒテに反対する動向にまで至るのである。ハレ時代には『宗教論』の改訂もなされ、1806年にその第二版が著された。同じく1806年に、彼の説教集の第二版を出す。

1805年12月にシュライアーマッハーは、ブレーメンの教会(Unsere lieben Frauen Kirche)の説教職への招聘を受ける。彼はハレにとどまる意思表示をするが、その時の条件は、いまだに制度化されていないハレの大学礼拝問題の満足できる解決と正教授への任命、それによって神学部の正式な教授会メンバーになることであった。これらは彼に確約され、そして1806年2月7日の辞令により、正教授と教授会メンバーへの任命が表明されたのである⁴²²。

1806年10月20日に大学が閉鎖された後、シュライアーマッハーは、外的に抑圧された状況下に置かれた。彼はしばらくは友人のシュテフェンス(Henrich Steffens)の家庭に身を寄せ、収入はなかったが、さしあたりまだ市内に居住した。彼はフランス人による略奪に耐えねばならず、また飢えと寒さに苦しめられた。このようなひどい状況下でテモテ書の研究書とフィヒテについての書評が生まれたのである。

彼はもはやハレでは活動できなかったので、1807年の5月末にはベルリンに移り、その夏には個人で古代(ギリシャ)哲学史についての講義を行う。それはハレにおける1806/07年冬学期の為に計画されたもので、既に予告されていた。1807年7月7日のティルジットの和約により、ハレはナポレオンの兄弟ジェロームの支配下の新しい王領ヴェストファーレンに属することになった。そこで活動することは、シュライアーマッハーの愛国的な性

⁴²¹ [Ebd.:119-152]

⁴²² vgl. [Ebd.:XVIII-XXI]

質が望むところではなかったため、彼はベルリンにおける新たな活動に希望をおいた。1807年7月13日彼は、ハレ大学の正教授として、彼不在のまま、神学博士の学位を授与される。それは困難に脅かされていたハレ大学の教授団がその活動能力を保持する為であり、また神学学位の授与における教授たちの協働を確保する為であった⁴²³。シュライアーマッハーが学位を得たのはおそらく1807年の10月が11月、ベルリンへの最終的な移住を準備する為に、彼が今一度ハレに戻った時であった。

以上、批判期の伝記的経緯を一瞥してきたが、以下では、同時代の哲学者、カント、フィヒテ、シェリングそしてヘーゲルらとの関わりにおいて、直観期に開花したシュライアーマッハーの思想が、体系へと練り上げられていくプロセスが考察される。筆頭に取り上げられるのはシェリングである(第1章)。シェリングの『学問論』における同一性原理(根源知)との対比により、シュライアーマッハーのそれとの類似と相違が示されるであろう。さらに『宗教論』初版の改訂作業がシュライアーマッハーによるシェリングとの差別化という観点から考察され、体系期の「絶対依存感情」へと展開する「感情」概念の形成過程及びその思想史的系譜が明らかにされる。次に、この時期に著される最初の哲学的名著『従来の倫理学説批判綱要』の内容に即して、カント及びフィヒテに対する批判を媒介にして、諸学を統合する知識学(後の弁証法)の構想と、最高善を柱とし、個人の人間性の実現を重視するシュライアーマッハー倫理学の生成過程が明らかにされる(第2章)。さらに同時期に独自の思想体系を構築しつつあったヘーゲルの、特にプラトン研究による思弁的弁証法の形成と、それによるカント、フィヒテ、シェリング批判が概括される(第3章)。ヘーゲルとの比較がシュライアーマッハー弁証法の独自性を明らかにすると考えるからである。その意味でこの章は、第Ⅲ部でシュライアーマッハーの弁証法を考察するための準備作業でもある。またヘーゲルの『信仰と知』におけるシュライアーマッハー批判を介して示唆されるシュライアーマッハーの独自性もここで考察される。最後にこの時期に始まるプラトンの翻訳作業、および『従来の倫理学説批判綱要』の内容に即して、この時期のシュラ

⁴²³ [von Meding 1990:315-317; 321f.]

イアーマッハーのプラトン受容を検討する（第4章）。ヘーゲル同様シュライアーマッハーにとっても、後の弁証法及び倫理学の原点がプラトンにあること、両者の弁証法の差異がプラトン解釈の差異によることなどが明らかにされるであろう。

第1章 対シェリング

第1節 シェリング『学問論』の批判と受容

(1) シェリングの『学問論』

シュライアーマッハーがシェリングの『学問論』を評価する最大のポイントは、それが「学問研究の方法についての講義」という表題の一般性を越えて、シェリング自身の哲学の根本的特徴を記述しているという点である。すなわち、「本書の本質的なものについて言えば […] それは二つの最終目的、すなわち〔学問研究の方法という〕表題として掲げられている目的と、それよりはるかに高次の目的が結びついていることである。すなわち、あらゆる認識の体系とその連関を、少なくともその輪郭において明らかに」⁴²⁴している点と、学問研究の方法を「認識の体系自体に遡って」⁴²⁵考察している点であると言われ、特に「第一講義における根源知についての解説や、哲学の実在的なものと観念的なものとの同一性が根底に置かれるあり方についての解説」⁴²⁶が評価されている。そこで先ず、このシェリングの「根源知」について、テキストに即して考察する。

(i) 「根源知」と個別知

シェリングによれば、あらゆる学問研究のすべてが関わり、それなしには一步も先へ進むことができないもの、「それは端的にただ一なるもの」であり「一切の知を包んでただ一なるものとし、それ自体において無条件な知のイデー」である。それは「計り知れない知恵の樹の全体となって伸び広がる根源知のイデー」⁴²⁷とも言われ「一切の知の知」であり、どんな種類の知においても必ずなされる要請や前提を、この上なく完全に、特殊な事例においても一般的にも満たし包含していなければならない。そのような前提は、「対象との一

⁴²⁴ [Br.IV:580]

⁴²⁵ [Ebd.:581]

⁴²⁶ [Ebd.:580]

⁴²⁷ [MAS:9]

致」「普遍への特殊の完全な融合」など、その他どのように言われようと、つまるところ「真に観念的なものが、そのまま無媒介に真に実在的なもの」であるような前提であると言われる⁴²⁸。

このような根源知は「一切の学問が学問であるための通路」であり、従って、「それなくしては、一般に学問はないということ」また、およそ学問の名に値するものにおいては「この同一、すなわち観念的なものへの実在的なものの全的な同化、また反対に実在的なものへの観念的なものの全的な転換の可能性が意図される」ということは立証可能であるが、根源知自体は全く証明不可能なものである。そういう意味で、この前提は「物あるいは自然一般の普遍的法則について諸学問が讃える一切のもの、ならびにそういう認識を目指す学問の努力の根底に無意識に横たわっている」のである⁴²⁹。

このような前提は、哲学においては現在必ずしも承認されていないとしても、個々の学問においてはすでに限られた範囲で承認されていると言って、シェリングが引き合いに出すのは、幾何学の証明の事例である。すなわち「幾何学者は、多かれ少なかれ意識的にその学問の基礎を全く観念的なものの絶対的実在性に置いている」。彼は三角形の内角の和が二直角に等しいという証明を、経験に基づいてするのではなく、「原型から証明する」。彼は「それを端的に観念的でありまたそのゆえに端的に実在的である知そのものから知る」⁴³⁰。

このように同じものが無条件に観念的でもあり実在的でもあるようなものを、シェリングは「絶対者のイデー」と呼ぶ。このイデーは、「自己に関してはイデーが存在でもあるという絶対者のイデーであり」したがって「絶対者」は知の至上の前提、第一の知そのもの、「根源知」であると言われる⁴³¹。

それでは、この「根源知」と個々の知とはどのような関係にあるのだろうか。シェリングは例えば次のように表現する。「この第一の知によって、他のすべての知は絶対者のうちにあり、またそれ自身絶対者である。[...] 私たちの知はその総体から見れば、永遠の知の模像として定められているからである」。「総体として見られた知のみが原型的知の完全な

⁴²⁸ [Ebd.:9]

⁴²⁹ [Ebd.:9]

⁴³⁰ [Ebd.:10]

⁴³¹ [Ebd.:10]

反映であり得るのだが、しかし、すべての個々の知も、あらゆる特殊な学問も、この全体の知に有機的部分として含まれている」⁴³²。このようにシェリングにおいては、知の二つの次元が明確に区分されつつまた不可分に結びついている。すなわち、個々の有限な知の次元と、一なる全体としての「根源知」の次元である。両者は原像と模像の関係にあるとされるが、「根源知」は不可分の一であって、「根源知」の量的な部分が個別知というのでは決してない。換言すれば、知はそれ自体としては唯一「根源知」のみであって、他の諸々の個別知は「神的存在〔根源知としての絶対者〕と共に生きようとする努力」、「根源知に参与しようとする努力」であるとされるのである。

以上より、必然的に問題となるのが、そのような「努力」の具体的な方法である。シェリング自身の言葉で言えば、諸々の個別知を「根源的なものや一なるものとの連なりにおいて見ることのできる能力」⁴³³をいかに養うかということである。この問題を扱うのが第三講義「大学における研究の第一前提について」である。この点も、シェリングの同一哲学における特殊と普遍、個と全体の関わりの理解に、ひいてはシュライアーマッハーの体系形成へのその影響との関わりで重要であるので、さらに見ていきたい。

(ii) 「学習」と「生産の神秘」

最初に語られるのが、学問の不可欠ではあるが消極的な条件としての「学習」である。それは自発的な活動というよりは「強いて努める」ものである。すなわち、「学習ということには […] 選択は許されない。一切のもの、すなわち困難なものも、また魅力あるものも、あまり魅力のないものも、とにかくやりぬいて行かなくてはならない。学習における課題は連想やあるいは傾向に従って欲しいままにではなく、必然性を持って取り上げられなくてはならない」⁴³⁴と言われる。いかに優れた天分を持った者も、この「学習」をないがしろにすることはできない。「他日この領域〔学問〕において成功するためには、学習という方法で、精神の訓練を済ませていなければならない。それなくしては自力の建設においても、散漫な取り扱い方と断片的な思考だけが自分のものとして彼に残るに過ぎない」⁴³⁵。

⁴³² [Ebd.:11]

⁴³³ [Ebd.:11]

⁴³⁴ [Ebd.:33/34]

⁴³⁵ [Ebd.:34]

なぜなら「学問の器官も技術であり、それは練磨によって育成され、習得される」からであり、そうした学習による練磨の「形式やいわゆる形式の限定を嫌悪するのは、学問の内なる技術を嫌悪すること」になるからである⁴³⁶。

このような「学問の器官」を「練磨」する「学習」の最も具体的な形として、シェリングが推奨するのが語学学習である。彼は一方で、言語についての知識は、より高次の諸学問（哲学、歴史、文献学等）のあくまで手段、道具であるので、「大学教師は語学教師であってはならない」⁴³⁷と言うが、他方「言語に関する初歩の学習」が「それ自体に独立した価値を持っている」⁴³⁸と言う。すなわち「言語によってのみ教養と学問の最も優れた源泉へ至る門戸が開かれる」⁴³⁹。「年少時において、ようやく萌しつつある機智、叡智、工夫する力に最初の訓練を与えるに、主として古代語をもってするより適切な勉強方法を私は知らない」⁴⁴⁰と言う。「言語は、すでにそれ自体で、また単に文法的に見ても、進み動いている応用論理である。すべての学問的教養（すべての創造能力）は、可能性を認識できる練達を意味する」とも言われ、さらに「私たちにとって死滅した言葉から生きた精神を認識するのは、感覚を直接陶冶することであり、その関係は自然科学者が自然に対するのと少しも変わらない」と言う⁴⁴¹。

以上が「学習」の契機であるが、先述したようにこれは学問の消極的条件に過ぎない。学問の学問たる所以は、単に個別の知を記憶によって詰め込むことではなく、「根源知」としての「絶対者」との生き生きとした関わりの中で、諸々の個別知を有機的連関において把握することであった。それをシェリングは、「生産の神秘」「直観」と言う言葉で表現する。「習得され得るに過ぎない所与の特殊な形式においてではなく、独自の自己形成的な形式において与えられた素材を再生産することが、初めて摂取を完成する。学習は消極的条件であって、本当の摂取同化は己自身への内面的転化なしには不可能である」⁴⁴²。「生産というこの神的な能力によってのみ人は本当の人間となるのであって、その能力なしには単

⁴³⁶ [Ebd.:35]

⁴³⁷ [Ebd.:40]

⁴³⁸ [Ebd.:39]

⁴³⁹ [Ebd.:39]

⁴⁴⁰ [Ebd.:40]

⁴⁴¹ [Ebd.:40]

⁴⁴² [Ebd.:35]

に精巧にできた機械に過ぎない」⁴⁴³。この「生産」は、芸術家が荒い素材から形象を呼び起こすのに似ていると言われ⁴⁴⁴、普遍と特殊の神秘的な関わりとして説明される。「一切の生産は普遍と特殊の遭遇、あるいは相互貫徹に基づく。あらゆる特殊の絶対に対する対立を明確に捉え、同時に同じ不可分の作用において、特殊を絶対の内に、また絶対を特殊の内に把握するのは生産の神秘(das Geheimnis der Produktion)である」⁴⁴⁵。このような「特殊を普遍の下に摂取するための判断を持っていない職業的な学者」は、「直観という生きた器官によらず、記憶によって」対象を所有しようとすると言われ、批判され、「生きた学問は直観を目的として陶冶する。直観においては普遍と特殊は常に一つである。それに反して、職業的な学者は直観を持たない。彼は具体的な場合にあって何ものも構成することができず、独力で組織することができない」と言われる⁴⁴⁶。

(iii) 事実に学問(positive Wissenschaft)と哲学

前項で見た学問とその訓練に関する根本的な理解に基づいて、シェリングは、具体的に諸学問の体系を構想する(第七講義「哲学のいくつかの外的対立、特に事実に学問の対立について」)。後に見るようにこの点はシュライアーマッハーの批判が集中する点でもあるので、ここでその内容を概観しておきたい。

シェリングは、諸学問の体系を国家との関わりで構想する。その理由は、「知の一切の客観化は、それ自身再び外面的に観念的産物を通して表現される行為によってのみなされ、そのような観念的産物の最も普遍的なものは国家」であるという国家観である。彼によれば国家は「イデー界の原像によって形づくられている」。「正に国家そのものが客観的になった知に他ならないゆえに、国家は必然的に己のうちに再び知そのもの、すなわち、理念的精神的国家のための外的体制を包含する」と言われる⁴⁴⁷。

これを「根源知」との関わりで言い換えると、シェリングによれば、学問は先ず大きく二つに区分される。すなわち、「根源知」そのものの直接的表示であり、その観念的な現れ

⁴⁴³ [Ebd.:35]

⁴⁴⁴ [Ebd.:35]

⁴⁴⁵ [Ebd.:36]

⁴⁴⁶ [Ebd.:37]

⁴⁴⁷ [Ebd.:76]

としての学問である哲学と、「根源知」の实在的な現れとしてのその他の諸学問である⁴⁴⁸。前者（哲学）は、国家による一切の束縛を受けることもなければ、特権を享受することも無い無限に自由な学問であり⁴⁴⁹、「言わば学問の学問として、芸術的直観力を駆使しながらすべての学問が依拠する全体のヴィジョンを提示しなければならない」⁴⁵⁰のに対し、後者は、「国家によって」「国家に関して客観性に達する」学問であるとされ、シェリングはこれを「事実的学問(positive Wissenschaft)」と呼ぶ⁴⁵¹。これは、「根源知」においてこそ一体であるが、国家における客観性への移行においては必然的に特殊な個別諸学問に分離される。その「分離と結合の図式は、再び哲学の内面的範型に倣って描かれ」、(すなわち、「事実的学問」によって客観化されるのは哲学そのものであるのだが、しかし、哲学はその個々の学いずれによっても総体として客観化されることはないのである) 次の三つに区分される⁴⁵²。第一に、实在的世界と観念的世界が一として見られる絶対的無差別点を表示する学問としての神学、第二に、实在的なものの内に表現され、实在的世界の中心となる絶対的な点を表示する学問としての自然的学問(Wissenschaft der Natur)、そしてそれがさらに研究対象を有機体に集中するときは医学、第三に、観念的なものの内に表示され、観念的世界の中心となる絶対的な点を表示する学問としての歴史的学問、そして歴史の最も優れた仕事は法律制度の形成であるから、ここにはさらに法学が含まれる。このようにして、国家によって制度（学部）化される「事実的諸学問」として、神学を頂点とし、その下に自然的諸学と歴史的諸学が包括される学問体系が構想されるのである。

(iv) 哲学の技法としての弁証法

最後に、シェリングが、第六講義「特に哲学の研究について」の冒頭で、哲学研究の技法としての弁証法に言及していることに触れておきたい。すなわち、次のように言われている。「哲学の中で、本来学習されることはなくとも、授業を通して訓練されることが可能なもの、それがこの学問の技法的側面である。それを人は一般に弁証法と呼ぶことができる。弁証法的な技法なしには、学問的哲学はあり得ない。すべてを一として叙述し、根本

⁴⁴⁸ [Ebd.:74]

⁴⁴⁹ [Ebd.:78]

⁴⁵⁰ [山脇 1990:228]

⁴⁵¹ [MAS:76]

⁴⁵² [Ebd.:77]

的に反省に属する諸々の形式のうちに根源知を表現しようとする哲学の意図は、確かにこのことを証明している。すべての弁証法を支えるのは、このような思弁と反省との関係である」⁴⁵³。哲学研究の方法としての弁証法へのこの積極的な言及は、アルントによれば、カント以後の哲学において初めて、カントに抗して弁証法の積極的な理解を公にしたものとして重要である⁴⁵⁴。ただシェリングはこれ以上この技法について立ち入った考察を加えてはいないし、シュライアーマッハーも、弁証法へのシェリングの評価について何も触れていない。また、第Ⅲ部で明らかにされるが、シュライアーマッハー自身の弁証法の構想とシェリングの弁証法理解との間には直接的関わりは証明できない。ただ次章でさらに見るように、この時期シュライアーマッハーは、カントやフィヒテ批判を通じて、諸学を包括し関連付ける学としての「知識学」(Wissenschaftslehre)を構想し始めており、それが後に弁証法の名で展開されることになるが、少なくともそこにシェリングの間接的影響があったことは十分考えられることである⁴⁵⁵。

(2) シュライアーマッハーによる批判と受容

(i) シェリング『学問論』の書評(1803年)

シェリングの『学問論』がシュライアーマッハーの強い関心を引いたことは、以上考察

⁴⁵³ [Ebd.:61]

⁴⁵⁴ [Arndt1991:324]周知のようにカントは、「思弁的理性は、その超越論的使用においてはそれ自体弁証法的である」と述べて、弁証法を、理性の必然的な自己撞着を特徴付ける「仮象の論理学」と見なしたのである。[Kant, K.d.r.V.:B805]

⁴⁵⁵ この時期のシュライアーマッハーの学問体系の形成にシェリングの決定的な影響があったとジュースキントは主張する。彼は、1800年から1804年にかけてのシュライアーマッハーに対するシェリングの影響を重視することによって、フィヒテとの関わりを重視するディルタイとは異なり、シュライアーマッハーの哲学が、主観的観念論、カント主義やフィヒテ主義であることを否定する。シュライアーマッハーの立場はむしろシェリングの客観的観念論との関わりで正しく理解されると言う。両者の体系構想は1804年の時点では根本において同一である[Süskind1909:98]。しかし、両者を後に分けることになるのは、すでにそれ以前に根を持つ一つの相違である。すなわち、『宗教論』初版(1799年)は、シェリングの同一哲学体系(1801年)と同様に、有限者における万有の直観という原理を支持するが、シェリングの「絶対的認識」は、その諸々の現象から有限に限定された実在性という性格を失うのに対し、シュライアーマッハーは、他ならぬこの有限なものを直観における無限者の啓示として固持するのである[Ebd.:123]。シェリングは経験的諸学問、有限的な諸々の事物の相互関係の叙述に、真の学問としての性格を否認する。なぜなら、真の学問は、有限者を常に無限者に関係させるからである。しかし、シュライアーマッハーは、無限者に対する有限者の関係を宗教に委ね、学問にその領域を顧みるように指示する[Ebd.:174]。ここに表明される経験的知の価値の引き上げは、第Ⅲ部で詳細に明らかにされるように1811年のシュライアーマッハーの弁証法では、明確な要求となる。すなわち、思弁と経験とは、ただ共同することで知の前進を促進するのであり、シェリングのように孤立化された思弁は、死せる形式ばかりの概念体系になるだけである[Ebd.:188-194]。ジュースキントは、すでに1804/05年には、シュライアーマッハーは自分の学問体系を、自然学と倫理学に区分し、両学科に対して、思弁的部門と経験的部門を確定していたと推測する[Ebd.:175]。

してきたこの書の内容からも、さらに後述（次節）するように、この書で『宗教論』初版の「宗教の本質」についての理解が手厳しく批判されていることから容易に想像されるが、具体的には、本書の書評をシュライアーマッハーが公にすることによって示された⁴⁵⁶。この書評の内容に即しつつ、シェリングの『学問論』に対するシュライアーマッハーの批判を明らかにすることにより、それがその後の彼の思想体系の構築に持つ影響や意味を明らかにしてみたい。

シュライアーマッハーの批判の矛先は、先ず学問とりわけ「事實的学問」と国家との関わりに向けられている。すなわち、もし事實的諸学問が、「国家を通して、国家との関係にあり、そして国家を通して力になる」というのであれば、「それはほとんど理解できない錯誤である」とシュライアーマッハーは言う。さらに「事實的学問」が目指すのが、「ただ国家において知られるべきこと、国家の目的に適う義務のみである」ということも理解できないと言う⁴⁵⁷。なぜなら、「国家のために存在する外面的な体制は、知そのものを目指さず、ただ理論としての知のみを目指す。それも、国家にとって不可欠な經驗的実践という曖昧な意味において」だからである⁴⁵⁸。そのような国家が、繼起的歴史的知としての性格から必然的に事實的な形態をとるとしても、本来直接知そのものを目指す諸学問と一つになり得るはずがないと言うのである。このような批判の背後にあるのは、両者の国家観の根本的な相違であると思われる。先に見たようにシェリングにとって国家は、「イデー界の原像によって形づくられた」ものであり、それは客観化された知そのものに他ならなかった。そのような国家観が根拠となって「事實的学問」に対する国家の優位が主張されるのである。それに対してすでに直観期に『独白録』などで示されているようにシュライアーマッハーにとって国家は、人間の自然本性を反映した倫理的意思によって創られるべきものである⁴⁵⁹。したがって、国家の責務は諸学問に「特権を与えたり制限することすること」で

⁴⁵⁶ 1803年12月14日付のブリנקマン宛書簡に次のように記されている。「君も知っているように、私はシェリングの講義『学問論』を読んだ。当初はざっと読んだのだが、かなりよいものに思われる。私はその書評を引き受けた」。[Br. IV:90]

⁴⁵⁷ [Br.IV.:582]

⁴⁵⁸ [Ebd.:582]

⁴⁵⁹ [Mo.:63f.]

はなく、むしろ学問によって「自らを制限する」ことである⁴⁶⁰。

さらに神学を事実的学問の頂点に置くことも批判される。「神的絶対存在についての学問が、国家によってどのようにして客観的存在や外的な現象を獲得できるのか理解困難」であると言われる。シュライアーマッハーによれば「神学は他の二つの学問〔自然的学問と歴史的学問〕と同じ意味で実学であることはできず、またそれらと種類は同じだが、その対象によって区別される知であると言うこともできず、神学のそれらに対する関係は、むしろ、それらと対象を共通にしていながら、全く異なったその扱いを示すということなのである」⁴⁶¹。すなわち、神学及び諸学は、「絶対者」という共通の対象を持ちながら、その扱いが異なると言う。この扱い方の相違については要約すると次のように言われる。根源知は三重のあり方で実在的に表現される。第一に、宗教によってその根源性において表現される。それは内的なものが神学によって対象化される場合で、このとき神学は根源知の独自で完全な叙述である。第二に、歴史と自然史によって分裂状態において表現される。第三に、芸術（哲学）によってその全体性において表現される⁴⁶²。神学と哲学の違いに絞って言えば、「哲学が普遍的な思考から出発して絶対者を語るのに対し、神学は個々の有限者の宗教性一般に焦点を合わせて絶対者を語る」⁴⁶³と言ってもよい。

最後にシェリングにおける歴史学の倫理性の欠如が批判される。シェリングによれば歴史学は「哲学的立場にも宗教的立場にも立つべきでない」とされるが、シュライアーマッハーによれば「歴史学は〔…〕倫理的構築なのである」⁴⁶⁴。したがって、それは「単なる記述的観点からではなく、人間の倫理的行為の意義という規範的観点から再構成されて、初めて十分な意義を持ちうる」⁴⁶⁵。また、シェリングが第三講義において、学問の器官の練磨に言語学習が不可欠であるとした点を「自然認識と言語認識とを非常に見事に並列化している」と評価しつつ、同様に「根源知」を主題化した第一講義においても同じ並列化を（すなわち「根源知」と言語認識との並列化を）期待したが、それは認められなかった

⁴⁶⁰ [Br.IV.:582]

⁴⁶¹ [Ebd.:584]

⁴⁶² [Ebd.:585]

⁴⁶³ [山脇 1990:230]

⁴⁶⁴ [Br.IV.:589]

⁴⁶⁵ [山脇 1990:230]

とシュライアーマッハーが批判している点は⁴⁶⁶、シュライアーマッハー自身の学問論にとって、重要な示唆を含んでいることをここで指摘しておきたい。この点の詳細は、項を改めて、『大学論』の中で展開されたシュライアーマッハー自身の学問論を考察する中で述べる。

(ii)シュライアーマッハーの『大学論』（1808年）

以上のようにシェリングの「学問論」を批判的に受容しつつ、シュライアーマッハーは自らの学問論を『大学論』において展開する。先ずその背景を述べると、1807年9月4日の政令において、プロイセンの皇帝フリードリヒ・ヴィルヘルム三世は、時の内閣総理大臣ポイメ(Beyme)にベルリン大学の設立を委託し、彼にそのために必要な全権を与えた。ポイメは、新大学の基本的なコンセプトを確立するために、ハレの大学教授経験者らに、文書による所見の作成を求めた⁴⁶⁷。すなわち法学部に関してはシュマルツ(Theodor Anton Heinrich Schmalz)、医学部に関してはフロリープ(Ludwig Friedrich Froriep)とライル(Johann Christian Reil)に、さらに大学全体および哲学部に関してヴォルフ(Friedrich August Wolf)とシュッツ(Christian Gottfried Schutz)に所見の提出が求められた。この他さらに大学全体の構想に関しベルリンの有力者三人に所見が求められたが、そのうちの一人は哲学者フィヒテであった。したがってシュライアーマッハー自身は、直接所見の提出を求められたわけではなかったが、既に新大学の神学部の教籍をポイメによって約束されていたこともあり、自らの『大学論』を刊行することによって、プロイセンにおける大学政策をめぐる議論に加わろうとしたのであった⁴⁶⁸。よってその主題は、当時の大学が置かれていた危機的状況、例えば明らかにナポレオンの文教政策を念頭においていると思われる次のような言葉、「我が国の大学を改組、解体して専門学校にしようとする提案している人々は、無思慮に行為する人か、非ドイツ的な腐敗した精神に取りつかれている」⁴⁶⁹という主張に象徴されているように、大学と国家との関係、大学以外の教育研究施設との差異、大学教育の在り方、学部構成等多岐にわたる。しかし、ここでは、前項で考察したシェリ

⁴⁶⁶ [Br.IV.:591]

⁴⁶⁷ [KGAI/6:XV]

⁴⁶⁸ [Ebd.:XV-XVI]

⁴⁶⁹ [Ebd.:46]

ングの『学問論』との対比においてシュライーマッハーの独自性を際立たせている学問における対話の重要性を示唆する部分に焦点を当ててみたい。

シュライーマッハーによれば、「対話」は学問自体の基本的性格である。すなわち、「学問というものは決して個人の仕事ではなく、一人で完成できるものでもなければ、独占できるものでもない。それは共同の作業でなければならない。[...] 厳密に言えば、すべて個々のものは、それ以外のすべてのものとの結びつきにおいてのみ明らかにされ得るのであり、したがって専門教育のどの部分も他のすべての部分に依存している」⁴⁷⁰。したがってそのような学問を生業とする学者の在り方も対話的共同的にならざるを得ない。「学者が一人で孤独な研究生生活をしているなどというのは空虚な幻想に過ぎない。むしろ認識に向けられたあらゆる努力の第一の法則は分かち合い (Mittheilung) である。たとえ自分自身のためだけにでも何かを学問的に表現しようとするれば、言葉なしには不可能であるということによって、この法則はまったく明らかに事の本質を示している」⁴⁷¹。したがって大学全体が学問的共同生活の場であるといわれる。「およそ心の態度というものは、学問的なものであれ、宗教的なものであれ、ただ生において、多くの人々の共同においてのみ形作られ完成される。この心の態度が、新参者の心に喚起され、そのまどろみの状態から目覚めさせられるのは、既に教養があり、完全に近づいた人々から流れ出るものを通してである。互いに同じ道を行く人々において、この心情は相互の分かち合いを通して生まれ、強化される。大学全体がそのような学問的共同生活である」⁴⁷²。

しかし、このような対話的共同性が、最も詳細に展開されるのは、シュライーマッハーによって大学教育の「聖域」と呼ばれる講義の有るべき姿を叙述したくだりである。彼によれば、それが教師と学生の的一对で行われるか、あるいは教師と、多数の学生の代表者との間で行われるか、さらには古典的な対話篇の講読による追体験という形であっても、講義の本質は「対話」でなければならない⁴⁷³、その実質内容は、「通俗的」な要素と、「生産的」な要素であるという。「通俗的」要素については、次のように言われる。「大学での講義は[...]」

⁴⁷⁰ [Ebd.:21]

⁴⁷¹ [Ebd.:22]

⁴⁷² [Ebd.:48]

⁴⁷³ [Ebd.:48]

聴講者たちがこれから身につけるべきもののうち、まだ持っていないものと、無意識のうちに持っているものという彼らに共通の内面的姿をはっきり見せてやる」という性格を持つ。その性格を「通俗的と呼びたい。すなわち、聴講者たちが今あると予想される状態を説明すること。彼らに、その状態における惨めさを気付かせ、すべての虚無の根本原因が無知にあることに気付かせる技術である。これは真の対話術（*dialektische Kunst*）であり、それはより厳密に対話的になればなるほど、一層通俗的になる」ものである。他方「生産的」要素については次のように言われる。「大学での講義は[...]教師の内面の姿、すなわち、この理念を教師は持っているということと、彼の中でのこの理念の働きとをはっきりと見せることに努めなければならない。[...]これを生産的なものと呼びたい。教師は、自分の語ることを聴講者たちの前で発生させねばならない。彼は自分の知っていることを説明してはならない。そうではなく、彼自身の認識を、その行為自体を再生産しなければならないのである。それによって聴講者たちは、絶えず単なる知識を集めるのではなく、認識をもたらす理性の働きを直接直観し、直観的に模倣するのである」⁴⁷⁴。

以上のような講義論において、シェリングとの類似点と相違点は明らかである。シュライアーマッハーの言う講義における「生産的なもの」「理性の働きを直接直観する」ことは、シェリングの『学問論』における「生産の神秘」や「直観」と通底しているといえるであろう。しかしながらシュライアーマッハーの独自な点は、この「生産的なもの」が「通俗的なもの」（対話術）と表裏をなしている点である。前項で指摘したように、シェリングの『学問論』に対するシュライアーマッハーの批判の一つが、シェリングにおいては「根源知」と「言語認識」の関わりが不明ということであった。シュライアーマッハーの講義論における「生産的なもの」と「通俗的なもの」の並列化は正にこの批判を自らの学問論において生かしたものであると言えるだろう。そして、このことはまた、先に直観期における『宗教論』初版の「社交理論」や「個体化理論」が描き出す世界観、人間観との関わりを想起させる。すなわち、そこでは個と普遍、有限者と無限者の関わり方として「個体の独自性を喪失させることなく共同性を可能にする」シュライアーマッハーの「社交理論」

⁴⁷⁴ [Ebd.:48f.]

や「個体化理論」が、言語世界において成立していることが示唆され、直観期の思想が解釈学へ展開する可能性が示されたわけだが、そのような解釈の正当性が、この批判期にシュライアーマッハー自身によって「直観認識」（講義における「直観」「生産的」契機）と「言語認識」（講義における「対話術」「通俗的」契機）が密接に関係させられることによって証明されたとと言えるのである。

第2節 『宗教論』第二版⁴⁷⁵（1806年）

(i) 改訂の内容

第二版についてヒルシュは、「宗教の本質を取り扱った第二講は、念入りの改訂と拡張とによって学問的要求に十分答え得る省察にまで高められた。これが唯一の本質的な変化である。他の講は、第二講の改訂に応じて多少変えられたか、修辭的に耐え難い表現が除かれることによっていくぶん洗練されたが、思想上の変化はない」⁴⁷⁶という。実際、初版と第二版を対比する時、改訂が第二講に集中していることは明らかである⁴⁷⁷。ところで、第I部第1章において、初版の宗教概念を検討する際に引用した主要箇所も多くも第二講か

⁴⁷⁵ 『宗教論』の改訂版出版の外的な経過を一瞥すると、第二版は1806年、ベルリンで出版された。初版が匿名であったのに対し、これには友人プリンクマンに宛てた献辞が付けられ匿名性は失われた。さらに初版にはなかった後書きが付けられている。その結果、初版に比較して約50頁の増加となった。第三版は、1821年に同じくベルリンで出版された。プリンクマンに宛てた新たな献辞の他に、初めて序文が付けられた。本文の変更は少なく、ほとんど形式的な字句の書き換えだが、各講に（そして後書きにまで）注釈がつけられた。その結果、全体の厚さは第二版よりさらに約90頁増となっている。さらに第四版が1831年にベルリンで出版されるが、ほぼ完全な第三版のリプリントである。以上がシュライアーマッハーの生前に出版された改訂版で、彼の死後、第五版（1843年）、第六版（1859年）、第七版（1878年）と版を重ねるがいずれも第四版のリプリントである。転機は、1879年に、ゲオルク・クリスチャン・ピュンヤーが初版を再刊したことである。このピュンヤー版は、脚注に第二版、第三版の並行テキストが対観できるように印刷されており、宗教論の各版の比較研究を推進した。それと共に長らく忘却されてきた初版テキストに再び注目が集まる契機となった。「この時より『宗教論』の研究は、初版に集中するようになった」とも言われる（F.Schleiermacher zum 150.Todestag Handschriften und Drucke, Bearbeitet von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond, Berlin/New York, 1984, S.49.）。そのような初版への注目を決定的にしたのが、1899年、ルドルフ・オットーが初版出版100年を記念してこれを再刊したことである。オットーの知名度も後押しして、以後『宗教論』の再刊は、初版に限られることになる。

⁴⁷⁶ [Hirsch1952:559]

⁴⁷⁷ しかしながらこの改訂作業は決して積極的なものでなかった。新版の全集（KGA）において新たに『宗教論』初版を肯定したギュンター・メッケンシュトックは「シュレーゲルらロマン派のサークルから時間的にも事柄においても、また個人的にも距離ができ始めるにつれて、シュライアーマッハーの『宗教論』に対する距離も大きくなっていった。それは彼にとって単なる伝記的な記念碑に過ぎないものになっていった」[KGAI/2:LXVII]と書いている。実際、初版改訂後の1808年、シュライアーマッハーはプリンクマンに宛てた書簡の中で、『宗教論』は自分を「疲れさせる」と書いている[Br.IV:92]。その一月前、やはりプリンクマンに対し「『宗教論』は、よく見ても全くできの悪い作品です。当時私は匿名でしか、それを書けませんでした、今ならば全く書かないでしょう」[Br.IV:84]と告白している。

らである。そこでこれらの個所が第二版においてどのように改訂されているかを検討することによって、初版との相違における第二版の宗教概念を明らかにしてみたい（以下、両テキストの対比において、特に第二版の宗教概念の特色を表している部分を太字にして傍点を付す）。

a) 感情としての宗教

まず、「宗教の本質は、思惟でも行為でもなく直観と感情である」という初版の個所について、その前半部「思惟でも行為でもなく」という主張は、第二版でも多少の表現の相違こそあれ、ほぼ同一である。しかし、後半部「直観と感情」は完全な改訂を受けて次のようになっている。

【初版】

宗教の本質は思惟でも行為でもなく、直観と感情である。万有を直観しようというのである。万有の独自の様々の表現、行動の中で、恭しく万有に聞き入り、子供のようにものを受け入れる態度で万有の直接の影響に捉えられよう、満たされようとするのである。[...] 宗教は人間の中に、他のあらゆる個体や有限者と同じように、無限者を、無限者の写しや表現を見ようとする⁴⁷⁸。

【第二版】

君たちが神をあらゆる認識の根拠として学問の頂点に据える時、彼ら〔宗教者〕は、これを賛美し、敬うとしても、しかし、これは彼らが神を持ち、神を知る仕方と同じではない。彼らの仕方からは認識とか学問とかは生じないからである。もちろん宗教にとっても観察(Betrachtung)は本質的なことである。[...]しかし、この観察は他の有限者との対立におけるある有限者の本質に向かうことはない。そうではなく、宗教者のなす観察は、無限者における、あるいは無限者を通しての、あらゆる有限者の普遍的存在についての直接的知覚であり、永遠における、永遠を通しての、あらゆる時間的なものの普遍的存在についての直接的知覚である。生き動くすべ

⁴⁷⁸ [R1:50f.]

ての事柄の中に、あらゆる行為の中に、これを求め、見出すこと。生自体をただそのような直接的感情において持ち、認識すること。これが宗教である⁴⁷⁹。

ここで注目すべきことは、初版における宗教の内実の中心であった「万有を直観すること」についてはもはやまったく語られず、「万有」は「神」「無限者」「永遠」と言い換えられ、「直観」は「観察」「直接的知覚」さらには「直接的感情」となっていることである。宗教はもはや「万有の直観と感情」ではない、「生自体を直接的感情において持ち、認識すること」である。

【初版】

実践は芸術であり、思弁は学問であるが、宗教は無限者に対する感覚と趣味である⁴⁸⁰。

【第二版】

真の学問は完全な直観であり、真の実践は自ずから生じる教養、芸術であり、真の宗教は無限者に対する感覚と趣味である⁴⁸¹。

このくだりは、初版も第二版も形而上学（思弁、学問）や道德（実践、芸術）との対比において、宗教がそれら二者に劣らず独自のものであり、宗教なしには、真の形而上学も道德も不可能であることを論ずる箇所である。その主旨は、初版も第二版もほぼ同じであるが、ただ一つ見逃すことのできない変化は、「直観」という概念の用法である。初版においては、すでに繰り返し確認したように、「直観」は宗教の内容を規定する最も重要な概念である。したがって、初版のこの箇所においても、形而上学や道德と共に宗教の必要性を説くとき、シュライアーマッハーは「直観するということから全てが発するのでなければならぬ。無限者を直観しようという願いを欠いた人は、ものを判断する基準を持ってい

⁴⁷⁹ [R2:46f]

⁴⁸⁰ [R1:53]

⁴⁸¹ [R2:50f.]

ないのだ」と語ることができたのである⁴⁸²。

しかし、今や第二版において「直観」は宗教の内実を表す概念ではなく、上に比較引用した箇所「真の学問は完全な直観であり」より明らかなごとく、学問、思弁、形而上学の内実を表現するために用いられるのである。これは大きな変化である。したがって、先に引用した初版の「直観することから全てが発するのでなければならぬ[...]」は、第二版においては次のように言い換えられる。「もし君たちが、無限者への思慕に、あるいは無限者への畏敬の念に自分を任せることを恐れるならば、学問もまた君たちの呼びかけに答えて現れることもなくなるだろう。[...]もし人が、直観〔学問〕と感情〔宗教〕との直接的統一において、万有と一つになることがないならば、彼は意識の演繹にとどまり、永遠に万有から分離されるであろう」⁴⁸³。初版における宗教の内容規定としての「直観」が、第二版においては、他の語に置き換えられていることは、既に示したが、ここに至って「直観」は、宗教の内容を規定する概念からははずされ、思弁、学問の能力とのかかわりで用いられるようになっていることが判明する。

このことは、初版における「万有を直観すること [...] それこそ私の話全体の要であり宗教の普遍的最高の公式である」という個所の改訂においてさらに顕著である。宗教的直観を論じた初版のこの個所は、完全に書き改められている。この部分は、第二版における宗教概念、特に初版におけるそれとの相違を理解する上で、決定的に重要な箇所でもあるので、長くなることを厭わず、比較引用する。

【初版】

万有を直観すること、どうかこの概念に親しんで下さいとお願いしよう。これこそ私の話全体の要であり、宗教の最も普遍的な最高の公式なのだ。この公式からすれば、宗教のどんな場所でも見る事ができるし、宗教の本質、限界を、きわめて精密に規定すること

【第二版】

しかし、私が学問、宗教、芸術の一致について、また同様に相違について、どのように考えているかを君たちが理解する為に、私と共に生の最も内奥の神殿に降りてみよう。そこにおいて、おそらく私たちは、正に共通のものを見出すことができるだろう。そこにお

⁴⁸² [R1:54]

⁴⁸³ [R2:52]

ができる。

全て直観するということは、直観されたものが、直観するものへ及ぼす影響に、すなわち、直観されたものの根源的、独立的な働きに基づいている。直観する人は、この働きをその本性に従って受け取り、総括し、こうしてそれを把握するのである。もし流れ出る光線が、それは全く君たちとは無関係に起こるのだが、君たちの感覚器官に触れることがなく、物体のどんな小さな部分も、君たちの指先を機械的、化学的に刺激することがなく、重い重力が、抵抗と君たちの力の限界とを感じさせなかったら、君たちは何ものをも直観せず、何ものをも知覚しなかつただろう。こうしてみると、君たちが直観し知覚するものは、事物の本性ではなく、事物の君たちに対する働きかけである。君たちがそれらについて知っていたり、信じていたりすることは、直観の領域からは、遥かに遠く隔たっている。

宗教もまたそうである。万有は休むことなく活動して、刻々と私たちにその姿を現す。万有が生み出すいかなる形式も、生命の充実の程度に応じて万有がそれぞれの存在に与えるいかなる本質も、豊かな、常にものを産

いてのみ、君たちは、感情と直観との根源的な関係を見出す。そこからのみ、それら〔学問、宗教、芸術〕の一致と分離は理解されるべきである。私は君たちに、君たち自身の内部に行くように指示しなければならない。生きた瞬間の把握に向かうよう指示しなければならない。君たちは、君たちの意識以前のことを自己自身に聞くことを学ばねばならない。〔…〕君たちが注目すべきものは、君たちの意識の生成であって、既に生成してしまったものについて熟考すべきではない。君たちが、自分の魂の所与の特定の活動を伝達や観想の対象にしようとするや否や、君たちは既に分離の中にいる。そして、君たちの思考は、ただ分離されたものだけを把握できるのである。それゆえ、私の講演は、君たちを特定の事例へ導くことはできない。というのは、何か事例となるや否や、私の講演が示したいものは過ぎ去ってしまうからである。そこで、私がここでできるのは、分離されたものが、分離以前に持っていた統一的存在に関して、ただかすかな痕跡を示すことである。〔…〕君たちは、自己自身のうちに思いを沈めてみる。すると、他の時には多様に分かれて見えた全てのものが、その時には分かち

484 [R1:55-56]

485 [R2:53-59]

むその胎の中からこぼれ出るいかなる出来事も、万有の私たちに対する働きかけなのだ。このように、全ての個体を全体の一部として受け取り、全て制約されたものを、無限者の表現として受け取る、これが宗教である。しかし、それ以上のところまで立ち入って、全体の本性と実体の奥に、さらに深く突き進もうとすることは、もはや宗教ではない。そういう活動を宗教と見なしてもらいたいつもりかもしれないが、それがむなしい神話の中に沈んでゆく結果になるのは避けられない⁴⁸⁴。

がたく君たちの存在のある固有な内容と結びつくのである。そして、君たちが注意しているならば、その逃げ去るときの姿ではあっても、その対象の像（君たちに対するその影響、その不思議な接触に意識は由来するのだが）を見るのではないだろうか。また、君たちの興奮、及び、この興奮における君たちの当惑が増大して君たちの全存在を貫けば貫くほど、その興奮はまもなく過ぎ去るとしても、少なくとも過ぎ去ることのない痕跡を記憶に残す。[...] しかし、既に述べたように、それは単なる痕跡に過ぎない。そして、もし、君たちが、あの意識の最初の発端にまで戻ろうとしないならば、君たちはそれを理解できないのである。[...] この対象が各々自分の場所に戻る以前に、相互に溶け合い、一つになることが、私の意図していることであり、それは君たちが常に経験しているが、経験していないあの瞬間なのである。その瞬間は一時もとどまることなく過ぎてゆく。それを記述することはほとんど不可能である。それは私たちを待つてはくれないからだ。しかし、私たちは君たちがそれをしっかり保持することを願う。君たちの行為はすべて凡俗なものから崇高なものに至るまで、それに帰するのだ。なぜなら、全てはそこにおいて等しいからである。せめてそれをたとえることが許

されるなら、私はこう言おう。それは花や果実にかかる露よりのぼる霞のごとく、淡くはかないものであり、また乙女の口づけのごとく慎み深く、いたいけであり、花嫁の抱擁のごとく神聖で実り豊かである。それは単にそのようだというのではなく、それらそのものだと言うことができる。それは普遍的生と個々の生との最初の接触であり、時を満たすこともなければ、触れることの可能な何かを作るということもない。それは、あらゆる誤りや誤解を超えた直接的婚姻、万有と理性との創造的生産的抱擁に向かう婚姻である。その時君たちは直接無限世界の懷に横たわる。君たちはこの瞬間世界の魂だ。なぜなら、君たちは無限世界のあらゆる力を感じ、その無限の生命を自分自身のもののように感じているからだ。無限世界は、この瞬間君たちの体だ。君たちが無限世界の筋肉を、肢体を、自分のものように貫き、君たちの感覚や予感、無限世界の最も内奥の神経を動かすのである。

君たちの生のあらゆる領域において、したがって宗教の領域においても、あらゆるものの最初の受胎は以上のような具合である。

[...] そして今や、生き生きと一層明るく直観が君たちの前に進み出る。あたかも若者の前で、身をもぎ離そうとする恋人の姿のよう

に。また、君たちの内部からあふれ出た感情が、広がって君たちを捉える。それはあたかも、愛とは羞恥の赤みが少女のかんばせに広がるごとくである。[…]

以上のような、直観と感情との状態は、知識と行為とについても同様である。いったいそれら是对立関係にあるが、それらの絶え間ない自由自在の活動、及び相互の刺激を通して、君たちの生は時間の中に拡張し、位置を持つのである。[…]

ここに至って君たちは、今までの私の講演の中心である三つのもの、すなわち、認識、感情、そして行為を持つわけである。そして、君たちは私が意図するところ、すなわち、それらは同じ種類のものではないが、しかし、また分離することもできないということを理解していただけるだろう。全て同じ種類のものは一つにまとめ、それ自体で観察してみよう。すると、君たちが事物に対して力を行使し、それらに自分を刻印する全ての契機は、君たちが実践的、あるいは、より狭い意味で道徳的生と呼ぶものを形づくる。また、あの静かな契機、そこにおいて事物が自分の存在を君たちの中に直観としてもたらず契機を、確かに君たちは、多かれ少なかれ君たちの学問的生と呼ぶのである。[…] 君たちの生は、これら二者との関係において、第三

のものとも共にあらねばならない。では、君たちがこの第三のものを一体どのように呼ぶのか。感情の系列ではないか。前二者に対して、それはどのような生を形づくるのだろうか。宗教的生であると私は思う。そして、君たちがそれ以外のことを言えないのも確かである。

したがって、私が宗教に割り当てたい固有の領域とはこれなのである。全くこれのみである。それを君たちは宗教の境界としなければならぬ。[...]君たちの感情は、それが君たちと万有に共通な存在と生とをありありとした仕方と表現する限り、また君たちが、その個々の契機を万有を通して君たちに働く神の働きとして持つ限り、感情は君たちの信仰の内容である。この〔感情の〕系列に属するものとして現れる個々のものは、君たちの認識でも、認識の対象でもなく、また、君たちの業や行為でも、君たちの行為の様々な領域でもない。そうではなく、それは君たちの生きた感情なのであり、その感情が応じるところの万有の作用、万有の行為様式なのである。これは排他的に宗教の領域であり、宗教の要素は全て入っている⁴⁸⁵。

以上、引用が長くなってしまったが、この部分が第二版において大幅に加筆修正されていることが明らかになったと思う。そして、この部分に第二版の宗教概念において特徴的

なことが全て含まれていると言っても過言ではない。

この改訂の意義を論じるにあたり、論点を整理して明確化するために、ここに至るまでの論旨を初版との比較において思い起こしておきたい。

初版においては、先ず宗教は道德でも形而上学でもない独自の領域を持つと主張され、それは「直観」と「感情」と言われた。両者について説明は別々に行うしかないが、その発生の瞬間（「秘密に満ちた瞬間」）においては、両者は同一であり、この瞬間こそ宗教誕生の時であった。それが過ぎ去るや「直観」は対象的側面に、「感情」は主観的側面に分離するのであった。そして、初版においては「万有の直観」が中心概念である。全て「直観」は「感情」と結びつき、宗教においては他よりも固い関係が両者の間にはあり、したがって、「感情」が根絶されてしまうほどに「直観」が優勢になることはないが、しかし、宗教現象の確固たる背骨は「直観」である。例えば、初版においては次のように言われた。

「万有が自らを私たちに対し、私たちの直観において姿を現すその特別な仕方が私たちの宗教の個性を形成するように」、すなわち、「直観」が宗教の素材と内容とを供給するように、「感情の強さが、宗教的生の程度を決定する」⁴⁸⁶。ここにおいては「感情」は、単に「程度」、強度の側面から捉えられているに過ぎない。「感情」は「直観」と並ぶ独立した意義を持つてはおらず、直観の主観的反映に過ぎない。「感情は、至る所で、直観がそこに身を沈めるような色合い、調子を提供するが、しかし、感情が直観の内容を決定するのではない。直観の内容が感情の確かさを条件付けるのである」⁴⁸⁷。宗教的感情が問題とされるのは、単に短い補足的な解説においてである。「感情」は「直観」の主観的側面に過ぎず、宗教現象の核は、初版においては全く「直観」だからである。

第二版ではどうであろうか。既に見たように、出発点は同じである。宗教は道德や学問とは異なる領域を持ったものと主張される。しかしながら、では、その宗教固有の領域とは何かという点で、既に第二版は独自の道を行く。すなわち、宗教は「直接的知覚」あるいは「直接的感情」と言われる。次に学問や道德との関係が明確化され、学問は「直観」であり、実践は教養、芸術であり、宗教は無限者に対する「感覚」、「趣味」とであると

⁴⁸⁶ [R1:68]

⁴⁸⁷ [Süskind1909:152f.]

言われる。そして、これに続く部分が、上に長文を引用した全く書き換えられた箇所である。そこにはもはや初版におけるような宗教の普遍的公式としての「万有の直観」についての記述はなく、学問と芸術と宗教の一致と相違についての議論が展開される。すなわち、三者が共有する母胎、「生の内奥の神殿」としての「秘密に満ちた瞬間」が語られるのである。ここで第二版は、「直観と感情との関係から、さらに知識と行為との関係に向かう。その際知識が直観と感情とを共に自らのうちに含んでいるとされる」⁴⁸⁸。対象の力が私たちに勝っていれば、それは私たちをその存在の圏内に引き入れ、それによって知識が生じるが、その知識は「直観」か「感情」かである。私たちの側の力が事物に対して勝っていれば、私たちは事物に私たちの存在を刻印し、印象付ける。これが本来の意味での行為である。私たちの生は、知識と行為との交替、交互作用においてのみ存在する。したがって、認識、「感情」、行為は不可分である。さらに、私たちの行為の契機は、実践的・道徳的生を形成し、認識の直観的な契機は学問的生を、「感情」の系列は宗教的生を形成すると言われるのである。

このような初版と第二版の比較から明らかになる両者の最も著しい相違は、いわゆる「秘密に満ちた瞬間」の機能である。初版、第二版とも、この瞬間については、非常に印象的なロマン派的色彩の濃い表現で語っていることは、既に引用したところから明らかである。その描写は一字一句ほぼ同一である。しかし、それが担っている役割、機能には大きな相違が認められる。初版においては、この「瞬間」は、意識の生成の瞬間でもあると暗に仄めかされてはいたが、主としてこれは宗教的「直観と感情」が誕生する瞬間として述べられていた。そして、他ならぬこの点に、初版の宗教概念の持つ曖昧さがあるのであった。「秘密に満ちた瞬間」が、いわゆる意識一般の発生についても言えることであるなら、宗教とこの「瞬間」とどこでどう関係するのか。さらに、宗教が「直観」と「感情」でありながら、同時に両者の分離に先立つ同一性であるとはどういうことか、こうした疑問が第Ⅰ部第1章で提起されたのだった。第二版における改訂は、こうした曖昧さを少しでも取り除く試みとして理解できるだろう。すなわち、第二版において「秘密に満ちた瞬間」は、も

⁴⁸⁸ [Ebd.:151]

はや宗教の発生のみに関わるのではなく、「生のあらゆる領域における」「あらゆる生けるものの最初の受胎」の瞬間であった。それは宗教のみならず、学問、芸術等、人間の生一切にとっての「最も内奥の神殿」であった。この「瞬間」から「直観」（学問）も「感情」（宗教）も「行為」（道徳、芸術、教養）も生じるのであった。これによって宗教は、もはや意識以前の事柄と誤解される危険もなくなり、また「直観」が学問に譲り渡され、宗教は「感情」に限定されることによって、宗教概念も初版に比べ遥かに筋の通った明確なものとなったのである。「宗教に対する哲学の関係が問題になるところ、宗教の本質が哲学との相違において明らかにされるところ」を重点的に改訂したという第二版序文におけるシュライーマッハーの言葉は、以上のような改訂を指している。

b) 宗教的生の具体的説明

「感情」としての宗教的生の領域が、学問的生及び道徳的生との関係において明らかにされた後に、シュライーマッハーは宗教的生の領域を具体的に説明する。この部分は初版では、宗教的「直観」についての具体的説明がなされたところであるが、ここに第二版では次のような言葉が加筆されている。

「私たちがあの瞬間、すなわち、それは決して直接直観できないが、生の様々な現象が等しくそこにおいて自らを形成しており、それはあたかも多くの植物が固いつぼみの中に、既に花も実も宿しているようであるのだが、このような瞬間に私たちが結びつき、次のように尋ねるならば、すなわち、それら全ての産物の中のどこで、何よりも先ず宗教が見つけれられるべきかを尋ねるならば、唯一の正しい答えがあるのみである。それは何よりも先ず、人間と世界との生き生きとしたつながりが感情として形成されるところにおいてである。この感情は、宗教の美しい香り豊かな花であり、それはあの隠された行為の後に開花し、まもなく散ってしまうが、その神のような植物は生の満ち溢れる力によって常に新たに芽吹くのである。[...]このようなところに、私は今、他ならぬ君たちの純化された観察を導きたいと思う」⁴⁸⁹。

このように述べてシュライーマッハーは、外なる自然からそこに働く法則、及び自然現

⁴⁸⁹ [R2:79]

象における無法則性、さらに心情における人間性、その生成発展としての歴史について叙述してゆく。その展開は初版とほぼ同一である。とりわけ、人間性についてのくぐりは無改訂である。しかし、唯一つの相違は、これら自然界の法則にせよ、心情における人間性あるいは歴史にせよ、第二版においては、もはや「万有の直観」を示すものではなく、「感情」を刺激するものとして述べられていることである。先の引用文中に、これから宗教を見出すために読者を案内するところとして「人間と世界との生き生きとしたつながりが感情として形成される」と言われている通りである。

ここでは、この部分から代表的な箇所を初版と第二版とを対比させて見ておきたい。

外なる自然についての叙述は次のごとくである。

【初版】

これら（自然）の現象は、どれほど強く君たちを感動させようと、やはり世界を直観するにふさわしいものではない⁴⁹⁰。

【第二版】

多くの人々が褒め称える自然についての喜びが、真に宗教的なものであることはほとんど考えられない。[...]これは宗教的な知覚ではもちろんあり得ないし、純粋な感情を刺激することもできない⁴⁹¹。

自然界の法則性についてのくぐりは次のごとくである。

【初版】

ありきたりの眼にも、それらの法則の中に真っ先に認めることができるのは、天上地上で全ての運動が繰り返している秩序であり、星辰の一定した軌道や全ての有機的な力の均一な行きつ戻りつの動きであり[...]自然の造形的な働きの中の形式は永遠に変わらないということなのである。しかし、そういうこ

【第二版】

しかし、この法則によって、最も持続的に繰り返し私たちの心を動かすもの、それゆえにまた凡俗な知覚にも見落とされぬものは、天上や地上での全ての運動が繰り返している秩序であり、一定した全ての有機的な力の行きつ戻りつの運動であり[...]自然の造形的な働きの中の形式は永遠に変わらないという

⁴⁹⁰ [R1:81]

⁴⁹¹ [R2:86]

とは、万有の直観に当たって、最も取るに足らないことである⁴⁹²。

ことなのである。一つを他のものと比較することが許される限り、それは少なくとも生きた大いなる宗教的感情を提供するのである⁴⁹³。

宗教の領域として自然に勝るものとして「心情」が取り上げられる箇所の改訂も印象的である。

【初版】

ところで、愛といい反発というのは何であろうか。個性といい、統一というのは何であろうか。これらの概念を通じて初めて君たちは、自然は本当の意味で万有の直観であることができるのだが、君たちは、それらの概念を自然から手に入れたのだろうか。それはもともと心情の内奥に発しているのであって、そこから初めてあの自然を指し示すのではなかろうか。とすれば、心情こそ宗教が本当に目指すものであり、そこから万有の直観を得るのである⁴⁹⁴。

【第二版】

しかし、私たちの中にあるこの感情を刺激するもの、すなわち、愛は反発、自然における固有性や統一、それらによって初めて自然はあの感情を生じるのであるが、それらを私たちは、そんなに容易に初めから自然の中に見出すのだろうか。事情はそうではない。自然から真に宗教的なものを享受するということは、ほとんど無いのである。なぜなら、私たちの感覚は、全く別の方面に傾いており、私たちはこれを特に心情の内部において直接知覚するのであり、そこから初めて物質的な自然へ移ってゆくのである。それゆえ、私たちにとっては心情こそが宗教の場であり、宗教に最も近い世界なのである⁴⁹⁵。

最後に歴史についての記述は以下の通りである。

【初版】

【第二版】

⁴⁹² [R1:83]

⁴⁹³ [R2:88]

⁴⁹⁴ [R1:87]

⁴⁹⁵ [R2:93]

しかし、人間性は、その存在において直観するだけでなく、その生成の相においても直観されなければならない。[...] 歴史の領域の中には、宗教の最も崇高な直観が含まれている⁴⁹⁶。

しかし、単に感情は、その現われにおいて世界と感情の宿る個々人の間をあちこちら漂っているわけではない。そうではなく、私たちが動かす全てのものが生成物であるように、私たち自身もまたその生成されるものに感動させられ、それを把握するということが以外の何ものでもない。[...] 歴史において最も繊細なものは決して学問的なものではなく、ただ感情において、宗教的心情によって捉えられるのである⁴⁹⁷。

以上の部分的な比較からだけでも、第二版において、以下に「感情」が前面に押し出され、宗教固有の領域として説明されているかが分かると思う。正に第二版においては、この「感情」こそ「宗教の美しい香り豊かな花」なのである⁴⁹⁸。

c) 神観念

リプジウス(Lipsius)は、初版から第二版への改訂において、シュライアーマッハーの神観念に大きな変化があったとし、宗教の内実が「直観」から「感情」へ移行したことも、この変化から説明しようと試みた⁴⁹⁹。そのような試みはフーバーやジュースキントの批判によって、その根拠の薄弱なことが明らかにされたが⁵⁰⁰、しかし、少なくとも「神」という言葉の用い方に変化があったことまでは否定されていない。実際、初版と第二版の「神」及び「不死」の概念について記された箇所を比較する者には、両者の相違は明白である。

【初版】

私が初めからそれら〔神や不死〕の問題は、

【第二版】

私は自分が不死について全く語らなかった、

⁴⁹⁶ [R1:99f.]

⁴⁹⁷ [R2:102f.]

⁴⁹⁸ [Ebd.:79]

⁴⁹⁹ [Lipsius1875:173]

⁵⁰⁰ [Süskind1909:102f.][Huber1901:56]

宗教の要点でもなく主要部分をなすものでもないと言っていたことをどうか思い起こしてください。私が宗教の輪郭を描いて見せた時、神を見出し得る道をも暗示しておいたことを思い起こしてください⁵⁰¹。

あるいは神についてもほとんど語らなかつたとは決して思わない。そうではなく、両者は、私が君たちに宗教の要素として提示したものの全てに、そのいずれにも存在したのだ⁵⁰²

初版においては「暗示」にすぎなかった「神」や「不死」は、第二版においては「存在した」と言われるのである。

【初版】

私の宗教は万有を目指して励んでいるのである。万有の中では人間性は[……]無限に小さな一部分、一つの移ろい行く形式でしかない。それならば、人間性の守護神に過ぎないような神が、私の宗教の中で、最高のものでありえるだろうか⁵⁰³。

【第二版】

私たちにとって感情が敬虔な活動として認められるのは、感情において何か個々のものではなく、全体が私たちに接する限りにおいてであり、したがって[……]他ならぬ神が、私たちの生の中へ入ってきて[……]神的なものが、直接私たちの中に刺激され現れ出るのである。したがって、私が君たちに宗教というものを、神抜きで描いて見せたと言えようか。私が現して見せたのは、私たちの中における、感情を通しての直接的で根源的な神の存在以外の何もでもないのである⁵⁰⁴。

ここでは、「神」は「感情」が敬虔な活動として認められるために必要な条件にさえなっているのである。

⁵⁰¹ [R1:123]

⁵⁰² [R2:120]

⁵⁰³ [R1:125]

⁵⁰⁴ [R2:121f.]

しかし、ここで注意しなければならないことは、第二版においても、いわゆる概念としての「神」、とりわけ「人格神」は、宗教にとって必ずしも本質的ではないとして、退けられていることである。「人が概念において神的なものを求めれば求めるほど、いよいよ彼は自分が分からなくなる。[...]非常に多くの人々が、確かにそのような〔概念上の〕神を信じ受け入れているが、決して敬虔ではない。また、この概念は、そこから彼らの敬虔が成長してくるような核では決して無い。なぜなら、それは自らのうちに生命を持ってはおらず、ただ感情を通してのみ生命は宿るのだからである」⁵⁰⁵とされている通りである。

したがって、第二版においては、概念としての「神」と「感情」における「神」とが明確に区別されており、前者は宗教の付属物に過ぎないが、後者は宗教にとって本質的なものとされるのである。第二版において新たに加筆された次の言葉も、このことを裏付ける。

「神が感情において人間に対して現存するその仕方が、宗教の価値を決定するのであって、神を概念において模写する仕方が決定するのではない。」「〔神を人格的に考えることの〕拒否は、感情における神の現在に反対を唱えることではない」⁵⁰⁶。

初版、第二版を通じて、シュライアーマッハーは「人間性の守護神」に過ぎない「人格神」、「概念としての神」を宗教にとって本質的なものと考えない。この点に変化はない。しかし、第二版においては、「感情における神」が宗教の価値を決定する中心的要素とされる。これは初版には見られなかった新しさである。この時、「神」は、先に見たように「感情」が敬虔であることの条件とさえ言われるのである。このような変化はどのように説明したらよいであろうか。ジョンソンは「初版において宗教の対象であった万有は、第二版において神及び世界となった」と言う⁵⁰⁷。多義的で曖昧な「万有」が、学術用語として不適切であることは、シュライアーマッハー自身自覚していたのであり、『宗教論』の後の版になるほど、この語は用いられなくなり、『信仰論』では全く姿を消すという事実が、そのことをよく示している。したがって、初版において宗教の内実を表現する「最高の公式」であった「万有の直観」が、第二版において「感情における神」となったということは、

⁵⁰⁵ [Ebd.:124]

⁵⁰⁶ [Ebd.:127]

⁵⁰⁷ [Johnson:48]

容易に了解できる。初版から第二版への改訂において、宗教の内実が「直観」から「感情」へ移行したことは、既に示したが、「万有」という概念も、その曖昧さゆえに今や後退し、「神」がそれにとって代わるのである。その「神」は、しかし、「感情」においてのみ現在し得る「生ける神」であり、内容的には、初版の「万有の直観」と同一なのである。

d) 諸宗教について

最後に、諸宗教についての記述も一瞥しておきたい。ここには根本的な改訂は認められないが、やはり「直観」を用いているくだりに改訂が認められる。

例えば、宗教を特定の形式（事実的宗教）が多数あるものとして受け取らねばならない理由を論じる箇所。

【初版】

〔複数の宗教が存在する理由は〕無限者の直観は、全て完全に独立しており、他のものに依存せず、他のものを必然的結果として伴うことがないからだ。無限者の直観は、限りなく多くあって、なぜそれらが他の直観と、他ならぬ現にあるような具合に関係付けられるのかという理由は、直観そのものには含まれていないからである。しかも、それらの直観を別の一点に立って眺め、別の直観と関係付けるならば、それはまるで違ったものに見えてくる⁵⁰⁸。

【第二版】

もし宗教が、人がそれを自分の生として直接的に感じるような万有における人間の神に対するあらゆる関係の総体であり、宗教が存在すべきところでは、人は個々のもの、あるいは全体に眼を注ぐとするなら、至る所でこの関係が現れねばならない。さもなくば、それは未発達な破壊された生に過ぎないからである。[...]しかし、宗教はどこでも同じ仕方
方で存在できるわけではない。[...]私たちが一つの場所を占めているものである限り、全体に対する人間の関係には、遠近があり、そのことは必然的に各々の感情を、一人一人の生において異なって規定するのである。また、私たちが個人である限り、どの人も何らかの宗教的知覚や感情に対する感受性を他

⁵⁰⁸ [R1:249]

のものに対するよりも多く持っている
あり、このように全てが異なっているの
である⁵⁰⁹。

諸宗教の存在、無数の事実的宗教の存在理由を、初版では無限者の「直観」の多数性と、その一つ一つの独立性によって説明したのに対し、第二版においては、「神」と人間の関係の多数性と、それが人の生に喚起する「感情」の多様性によって説明するのである。

同様な変更の事例は、いくつも見つけることができる。例えば初版における宗教が個体化される原理について。

【初版】

万有の直観のどれか一つが、自らの勝手な意思で宗教全体の中心となり、宗教全体の中に含まれた全てがこの中心に関係付けられる⁵¹⁰。

【第二版】

万有における人間性の大いなる関係のうちの一つが、ある仕方では宗教全体の中心点にさせられ、他の全てのものは、この一つに関係に関連させられる⁵¹¹。

さらに事実的宗教についての説明。

【初版】

こういう風に一切が中心である直観に関係付けられて見られ、かつ感じられるならば、それがいつ、どこで形づくられようと、どれが選ばれた直観であろうとかまわない。そういう形式こそ正に一つの独自の事実的宗教なのである⁵¹²。

【第二版】

こういう風に一切が、全て他のものを仲介あるいは自分のうちに受け入れる神関係に関連付けられて見られ、かつ感じられるならば、それがいつ、どこで形づくられようと、どれが選ばれた関係になろうとかまわない。そういう宗教の形式こそ、正に一つの独自の

⁵⁰⁹ [R2:247f.]

⁵¹⁰ [R1:259f.]

⁵¹¹ [R2:256]

⁵¹² [R1:260]

⁵¹³ [R2:257]

事実的宗教なのである」⁵¹³。

初版の「直観」が、第二版では「神関係」に置き換えられていることは明白である。

また人が、自分の宗教を決定する消息について。

【初版】

人が現存する宗教の一つに安住するか、それとも一つの独自なものを樹立するかは、単にどういう宇宙の直観が、先ず彼を本当に生き生きと捉えたかによる⁵¹⁴。

【第二版】

彼が現存する宗教の一つに安住するか、それとも一つの独自なものを樹立するかは、単にどういう〔神との〕関係が、彼の中で、根本感情として、またあらゆる宗教の中心点として発展するかによる⁵¹⁵。

このように第二版においては、事実的宗教を決定するものも、もはや「根本直観」⁵¹⁶ではなく「根本感情」なのである。

(ii) 改訂の動機—シェリングとの確執

以上見てきた『宗教論』改訂の動機を検討することが次の課題である。前述したように改訂の中心は「宗教の本質が哲学との相違において明らかにされる」ところであった。そして、ここで言われている「哲学」とは、具体的には、当時ベルリン・ロマン派のサークルを介して、シュライアーマッハーもその影響下にあったシェリングの哲学であることは、これまでも指摘されてきた。実際、初版執筆前後のシュライアーマッハーが、シェリングに深い関心を寄せていたことが、彼の日記や書簡から知られる。両者の思想的な影響関係、およびそれが初版改訂に与えた影響はどのようなものであったのだろうか。

まず、考えられるのは、初版に与えたシェリングの影響である。たとえばフーバーは、初版の「秘密に満ちた瞬間」は、シェリングの「知的直観」以外の何ものでもなく、シュ

⁵¹⁴ [R1:262]

⁵¹⁵ [R2:258]

⁵¹⁶ [R1:265]

ライアーマッハーは、初版においてシェリングの思想の多くを自分のものとして用いたと言う⁵¹⁷。その結果、シュライアーマッハーの宗教的直観は、シェリングの「知的直観」と見紛うばかりに似たものとなってしまい、多くの読者に対し、宗教を哲学から識別できないようにしてしまった。そこでシュライアーマッハーは、第二版において、極力宗教が哲学でないことを示そうと試みるのである。宗教を叙述したところで哲学を思い出させるようなものは、すべて消し去るという課題に取り組む。そして、それは疑いもなく「直観」概念である。このようにしてフーバーは第二版における「直観」の宗教規定からの後退を説明する。

これとは逆に、初版がシェリングに与えた影響に注目する必要もあろう。シェリングは1801年以降、初版を熱心に研究し、その影響下で同一哲学を発展させ、シュライアーマッハーの「万有の直観」と非常に紛らわしい「知的直観」について語った。そのためシュライアーマッハーは宗教概念をシェリングの哲学から峻別するために、第二版においては、感情のみを宗教の本質と規定し、あらゆる知的なものを締め出さねばならなかったという解釈である。実際、シェリングは1800年以前には「万有」という表現をまれにしか用いていないのに、『我が哲学体系の叙述』（1801年）以降（この著作において彼は同一哲学を確立した）「万有」の使用が一層頻繁になるのは、明らかに初版の影響であるといわれる。すなわち、フックスによれば「第二版における宗教概念の改変は、シェリングの同一哲学との対決から説明できる。なぜならシェリングが同一哲学の体系を確立して以来、万有の直観について語るゆえに、シュライアーマッハーは他の概念を選び、直観概念を捨てなければならなかった」⁵¹⁸のである。

ジュースキントは、この解釈を更に詳細に展開しつつ次のように言う。「シュライアーマッハーが初版においてシェリングの思想の多くを自分のものとして用いたということに（初版から第二版への）改訂の原因があるのではなく、シェリングが1801年以降シュライアーマッハーの根本直観を自分の新しい体系の中心として用いたことの中にその原因はある。初版において宗教の本質を形成していた万有の直観は、今やシェリングの同一哲学の

⁵¹⁷ [Huber1901:57f.]

⁵¹⁸ [Fuchs1903:84,92]

体系において、その本質として発展させられたのである。それによってシュライアーマッハーは、自分の宗教のために、というのは、それは同時に哲学ではありえなかったから、他の概念、他の基礎付けを求めるように強いられたのである。そして、その解決を効果的な転換の中に、すなわち、直観から感情へ退くことに求めたのである⁵¹⁹。

両者の確執は、前節で考察したシェリングの『学問論』においても間接的に示唆されている。すなわちシェリングは宗教と道德に対する自分の哲学の関係を論じる文脈でシュライアーマッハーの『宗教論』初版の内容を仄めかしつつ次のように言う。「宗教の本質を新たに告知し、生き生きと力強くそれを表現し、宗教の道德と哲学からの独立を主張した人々は立派である。しかし、この人々が、宗教が哲学によって達せられないことを主張しようとするなら、彼らは同じ理由から、宗教が哲学を与え得ないこと、あるいは哲学に代わり得ないことをも主張しなくてはならない。あらゆる客観的な能力によらず達せられるものは、内面的な美となる自己調和である。しかし、この内面的な美をも、学問においてであれ、芸術においてであれ、客観的に叙述しようとすることは、そのような単に主観的な才能とは非常に異なる課題である。それゆえに、それ自身は立派な彼らの調和を求める努力を […] 外に向かっても示すことのできる能力と考える人々は、より高い条件がなければ、ただ詩や哲学そのものよりも、むしろ憧憬だけを表白するにとどまり、詩と哲学のいずれにおいても形の無いものに働きかけ、哲学においては体系を誹謗する。しかし、彼らは体系を作ることも、またそれを象徴的表現と解することもできないのである⁵²⁰。

シュライアーマッハーが、この批判を重大視したのは当然である。それは単に、自分には宗教における「主観的な才能」は認められるけれども、それは「憧憬」の表白にとどまり、宗教を客観的に表現する能力に欠けていると言われたというだけのことではない。彼にとってさらに重要に思えたのは、シェリングにおいて宗教の客観的姿が、哲学的あるいは芸術的能力の問題であるかのようにみなされていることである。

実際、シェリングにとって、宗教と哲学とは非常に密接に関係していたので、次のように言われる。宗教は「普遍的客観的直観に向かって生成する思弁そのものである」。「真の

⁵¹⁹ [Süskind1909:107/108]

⁵²⁰ [MAS:72/73]

哲学はどれも、宗教において客観的に新しい直観の、永遠の源泉になるように努める」⁵²¹。すなわち、宗教の目標は哲学であり、真の哲学は宗教の源泉だというのである。また、彼によれば、宗教は哲学的概念世界の「象徴的表現」⁵²²であって、両者の原理は同一である。その原理とは、無限者と有限者との統一であり、「神と世界との同一性」⁵²³である。それが違った仕方でも両者において展開しているだけなのである。この意味においてシェリングはすでに『ブルーノ』（1802年）及び『哲学的体系に基づく詳論』（1802年）において三位一体論的ドグマを、同一哲学体系の根本思想の象徴的表現として取り扱った後に、1803年の講義においては思弁哲学の最初の画期的な計画を立案したといわれる。したがって、シェリングにとって宗教と哲学とは、最終的基盤においては完全に同一だったのである。

以上のようなシェリングとの対決において第二版における宗教概念は成立したとジュースキントは説明するのである。シュライアーマッハーが、初版において宗教の本質と見なした「万有の直観」を、シェリングが自分の哲学の内容として定め、宗教と哲学とを原理において同一と説明した後では、両者の間に相違がなくなり、公にはかなりの人によって彼はシェリング主義者と見なされた。そこで彼は哲学に対する宗教の確保のために、自分の宗教的直観と、シェリングの哲学的直観との間に存在する違いを示すことでは納得できず、自分の直観を根本から改訂し、「万有の直観」という中心概念自体を放棄しなければならなかった。「このことが宗教概念の基礎付けに対し意味するのは、すでに示されたように、直観、すなわち、すべて対象的な意識は知的な認識の領域にのみ属し、宗教とは無関係であるということ、宗教的生は主観的自己意識の世界、すなわち、感覚と感情のみを包括するということである」⁵²⁴。

このようなジュースキントによる『宗教論』第二版の解釈、すなわち、初版の宗教概念が持っていた「直観」という対象的契機が第二版においては断念され、「感情」という主観的契機に「後退」した。その結果、宗教的生は主観的自己意識の世界に限定されることになったという主張は、第二版の宗教概念のみならず、シュライアーマッハーの思想体系に

⁵²¹ [Ebd.:108f.]

⁵²² [Ebd.:115]

⁵²³ [Ebd.:117]

⁵²⁴ [Süskind1909:154/155]

おける中心的な「感情」概念の解釈と関わるゆえに、本節のまとめとして項を改めてさらに批判的に検討したい。

(iii) まとめ

一般にシュライアーマッハーの「感情」を主観的と判断するのは、ジュースキントだけではない。たとえばエーミル・ブルンナーは言う。「第二版以降、直観と感情という公式に代わって、今や、宗教は感情であるという規定が登場することによって、宗教概念が単純化されたことは周知のとおりである」。「彼は概念的思惟と同じく、否、おそらくそれ以上に、単なる観念の戯れのみを許す客観性を嫌った。すなわち、かつてのヘルンフト派であった者にとっては、どうしても宗教に属すべき交わりの深さ、温かさ、親しい関係を保証してくれない客観性を嫌ったのである」。「ただ主観性、純粹に自己の内に留まること、すなわち、客観的・異質的なものは、もはや何もも見出されない純粹な内面性、それだけが信仰の目標である宗教の本質となり得た」⁵²⁵。また、ルドルフ・オットーも「宗教的感情とは、彼（シュライアーマッハー）によれば、自己感情、私自身の固有な特定の感情、すなわち、私の依存性の感情なのである。だから、彼によれば、私の依存感情を、私以外の源に導き考えつつ帰納して初めて、人は神に出会うことになる」⁵²⁶という。それぞれ立場を異にするとはいえ、シュライアーマッハーの「感情」が、客観的対象を欠いた主観性に墮しているとの批判である。このような観点からすれば、初版から第二版への改訂は、主観性の徹底、内面性の純化以外の何ものでもないだろう。

しかし果たしてシュライアーマッハーは、本当にブルンナーやオットーが言うように、客観的对象的契機を持たない純粹な内面性を「感情」の内実と考えているのだろうか。彼が、特に第二版以降、もっぱら「感情」を宗教の内実として前面に出すとき、その「感情」は、まったく对象的契機を含まないものなのであろうか。すでに私たちは、直観期に至る過程で、シュライアーマッハーがスピノザを媒介にヤコービを批判して、「存在の感情」について語り、それが単に主観的な気分や情緒ではなく、実在の直接的な確信を表現するものであるのを見てきた。第二版における「感情」もその文脈で理解しなければならないの

⁵²⁵ [Brunner1924:57]

⁵²⁶ [Otto1917](邦訳 p.21)

ではないか。このことに関連し、ジュースキントが興味深い発言をしている。すなわち「シュライアーマッハーが（第二版において）直観と感情よりも、むしろ知覚と感情を好んで用いるとき、それによって初版の立場は明らかに維持され、直観の持つ対象的契機を宗教意識の内容から締め出すこと、および宗教を純粹に意識の主観性へ取り返すことは不可能なことが証明される。この不可能性は、一層隠された形ではあるが、直観がまったく削除され、感情がその場所を占めるところにおいても明らかである。そこでは、その都度感情に対し、感情が与えることのできないもの、すなわち客観の把握が求められている」⁵²⁷。彼が指摘するのは、たとえば第二版において宗教の対象としての「歴史」が論じられている個所である。歴史は第二版においても、宗教の最高の対象といわれている。ただ歴史を自分のものにする器官はもはや「直観」ではなく、「感情」である。すなわち「歴史の中のもっとも微妙なもの、繊細なものは、決して知的には捉えることはできず、ただ感情において宗教的心情によって把握される」⁵²⁸と言われる。ジュースキントによれば、このような主張は「完全な内的矛盾」⁵²⁹である。なぜなら、第二版においても歴史理解の上で重要なことは、人間性を「万有のもっとも大きな普遍的行為としてみること」であり、また「人間性のさまざまな時期を、より確かな基準によって比較し」そこから「万有の歩みとその法則の形式とを認識すること」⁵³⁰であるならば、どのような正当性を持ってシュライアーマッハーは、それが「感情」の機能であると言えるのか理解できない。その他にも宗教的意識の客観的内容を「直観」の代わりに「感情」に帰するという「無理な試み」が、第二講だけでもかなりあるように思われると彼は言う⁵³¹。

事実第二版には、ジュースキントのこの指摘を裏付ける個所が多くある。たとえば次のような言葉である。「神的なものが、直接私たちの中に、感情を通して刺激され、現われ出る」⁵³²。「私が現して見せるものは、私たちの内なる感情を通しての直接的根源的な神の存

⁵²⁷ [Süskind1909:157f.]

⁵²⁸ [R2:103]

⁵²⁹ [Süskind1909:158]

⁵³⁰ [R2:103]

⁵³¹ [Süskind1909:158]

⁵³² [R2:122]

在以外の何ものでもない」⁵³³。「神が人間に対して感情において現在する。その仕方が宗教の価値を決定する」⁵³⁴。「神に対する私たちの関係が感情の内容であり、そこでは個々のものは消え去る」⁵³⁵。これらの個所は、いずれも「感情」が神という宗教の対象を内に含むものであることを示している。そして、ジュースキントによれば、それは第二版の「完全な内的矛盾」、改訂が「無理な試み」、あるいは不徹底であることの証拠、初版の立場の残留に他ならないのであった。

しかし、これら第二版の引用個所が、いずれも新たに改訂された個所であることを思うとき、ジュースキントの解釈は不自然と思わざるを得ない。むしろ、一般に「感情」という概念から予想されるものとは異なった宗教固有の感性としてシュライーマッハーが規定するものがここに示されていると考えるほうが自然ではないだろうか。それは、客観的・対象的な契機を内包する感情概念であり、初版における「万有の直観（客観的契機）と感情（主観的契機）」の同一性としての「感性（Sinn）」を内実とするような「感情」である。そして、さらにシュライーマッハーの後期の『キリスト教信仰論』における次のような宗教規定「敬虔のさまざまな現われに共通なもの、それによって、経験を同時に他のすべての感情から区別し、したがって、それ自身普遍的敬虔の本質をなすものは、私たちが自己自身を絶対的に依存しているものとして、換言すれば、神と関係しているものとして意識することである」⁵³⁶に連なる感情概念である。したがって、体系期の「絶対依存感情」が、内容的にはシェリングとの批判的対決を経た『宗教論』第二版にすでに認められるし、さらには序において考察された直観期以前のスピノザ研究における「存在するものの感情」に萌芽的に認められるのである。

最後にこのような「感情」概念の思想史的系譜を考察しておきたい。シュライーマッハーの「感情」概念の対象志向性⁵³⁷に注目して、ロバート・ウィリアムスはシュライーマッ

⁵³³ [Ebd.:122]

⁵³⁴ [Ebd.:127]

⁵³⁵ [Ebd.:131]

⁵³⁶ [GL2:23]

⁵³⁷ ピーター・バーガーは、シュライーマッハーの「感情」概念について、「私はシュライーマッハーの感情（Gefühl）という言葉を経験（experience）と訳すが、これは彼の意図にまったく合致していると同時に、これを情緒（feeling）と訳すことで生じる誤解を避けられると思う」と述べている⁵³⁷。すなわち「情緒」という限り、これは対象を含まない純粋な主観性であり、これではシュライーマッハーの「感情」の持つ

マッハーの「感情」の哲学史上の独自性を主張する⁵³⁸。すなわち彼によれば、哲学史において繰り返し現れてきた二つの感情概念がある。一つは、大陸合理論、とりわけライプニッツに代表されるもので、それによれば、感情は実在の直接的自己超越的な把握である。すなわち、感情は志向的(intentional)なものである。しかし、他方この立場によれば、感情は知識の単なる原初的な混乱した形式と見なされ、その自律性は否定される。もう一つの理解はカントに代表されるもので、それによれば、感情は自律的で能力として独自のものである。しかし、感情は自己を超えた実在の直接的把握とは考えられない。それは単なる心理的情緒的な意識の様態に過ぎず、その自己超越性や志向性は否定される。感情は対象を現さず、主観性の構造のみを表現する。『宗教論』第二版以降のシュライアーマッハーの「感情」概念は、上の二見解の中間に位置するというのである。ライプニッツと共に、シュライアーマッハーは、「感情」が実在の直接的把握であると考え。それは単なる心理状態に還元されない。そのようなものとして「感情」は、自己を超越した世界の直接的意識であり、また世界に対する独自の応答なのである。しかし、同時に「感情」は、認識でも行為でもない独自の領域を有する。こうした「感情」の自律性という点では、彼はカントに従う。このようにシュライアーマッハーの「感情」は、志向的かつ自律的なものである。

以上のようなウィリアムスによるシュライアーマッハーの「感情」の特徴付けの正当性は、これまで『宗教論』第二版のテキストを検討してきたところから明らかであろう。しかし、それをもって哲学史における独自性を主張することは、ウィリアムスの議論が、カントにおける「感情」と「感性」を無造作に同一視していることから予想されるように早計である。その例証として、ヘルダーの「感情」概念に言及しておきたい。

ヘルダーは『彫塑論』において、人間の認識能力としての「感情」を体系的に論じている。ここで前もって注意しておかねばならないことは、ヘルダーが「感情(Gefühl)」を「触覚」という意味で用いていることである。したがって、以下のヘルダーからの引用文中「触覚(感情)」はすべて Gefühl が用いられている。

内容は伝わらない。むしろ明確な客体への志向性を持つ「経験」と訳すべきだというのである。[バーガー1987:270]

⁵³⁸ [Williams1978:24f.]

ヘルダーは、人間が持つ三つの感覚「視覚」「聴覚」「触覚（感情）」について次のように言う。「私たちは自己の外にある対象を〈横に並んでいるもの〉として捉える感覚、〈時間的に前後するもの〉として捉える感覚、〈内部に入り込んでくるもの〉として捉える感覚を持つ。すなわち視覚と聴覚と触覚（感情）である」⁵³⁹。ここでヘルダーが、「感情」を「触覚」という意味で用い、「自己の外にある対象を捉える感覚」と規定することにより、「感情」に対象志向性、自己超越性を承認していることは明らかである。さらに彼は、生まれながらに視力を奪われていた人が、成人した後に突如視力が回復した場合、その人には当初、目に映るすべてのものが平面に見えるという事例から、次のように言う。「視覚は私たちに形状を示すだけであり、ただ触覚（感情）のみが立体を示す。形をなすすべては、手で触れる感覚(das tastende Gefühl)によってのみ認識される。視覚によってはただ平面のみが、すなわち立体ではなく、単に目に見える光の平面が認識されるに過ぎない」⁵⁴⁰。したがって、ヘルダーによれば真理の認識のためにより根本的なのは「触覚（感情）」である。

「この感覚（Gefühl）が、絶えず視覚の土台であり証人でなければならない。「視覚にあるのは夢、真理は触覚（感情）にある」⁵⁴¹。さらにヘルダーは、『彫塑論』の準備草稿「触覚（感情）という感覚について」⁵⁴²において、要約すると次のような主張を展開する。すべては触覚（感情）から出発し、そこに帰ってくるのでなければならない。あらゆる概念を触覚（感情）とその感覚に還元するというのは何とすばらしい企てだろう！ 盲人が考案した言語があったとしたらそれはどんなものであろう。その名詞、形容詞、動詞にはどんな強さ、真理、現実性があることだろう。その名詞は真の名詞、すなわち、実体そのものを表すものであり、その形容詞は色彩的絵画的なものではなく、強烈に感じることできるものであろう。まして動詞においてその真実さは比較にならないだろう。触覚（感情）の世界は、直接的現在の世界そのものである。彼は視力をもたないゆえに隔たりを知らない。試みに盲人の哲学者になって世界を考えてみよう。その哲学の第一原理は〈われ触れ

⁵³⁹ [Herder1778:11]

⁵⁴⁰ [Ebd.:5f.]

⁵⁴¹ [Ebd.:9]

⁵⁴² [Herder1768-69]

る（＝感じる）、ゆえにわれ在り）となるであろう⁵⁴³。

以上のようなヘルダーの「触覚（感情）」論を見るとき、ウィリアムスのように対象志向性と能力としての自律性という特徴付けを持ってシュライアーマッハーの「感情」を哲学史上独自であると主張できないことは明らかである。内容的な先駆を明らかにヘルダーの「感情」概念に認めることができる。では、両者の影響関係はどのようなものであったのだろうか。

シュライアーマッハー自身はヘルダーの影響を直接示唆するような言動をほとんどしていない。わずかに 1798 年 1 月 15 日付のアウグスト・ヴェルヘルム・シュレーゲル宛の書簡においてシュレーゲルとヘルダーの関係について触れているのと⁵⁴⁴、1798 年から 1801 年の間に記されたとされる随想録の中で、ヘルダーのキリスト教が今の時代に非常に強く現れていると客観的な記述をしているのみである⁵⁴⁵。しかし、シュライアーマッハーの姉シャルロッテが、彼に宛てた書簡の中で、再三ヘルダーに言及し、それを愛読していると知らせていること⁵⁴⁶、1796 年 10 月 24 日の書簡では「あなたはもう読んだでしょうか、どうぞできるだけ早くヘルダーの『人間性促進のための書簡』を送って下さい」と書いていること⁵⁴⁷などから、シュライアーマッハーがヘルダーを読んでいたことは確実である。実際多くの研究者が両者の思想の類似性を指摘している。例えばマルチン・レーデカーは「宗教に関する領域においてヘルダーは、後にシュライアーマッハーが『宗教論』において展開するのと類似した思想を持っていた」と言い⁵⁴⁸、エマヌエル・ヒルシュは「シュライアーマッハーの『宗教論』は、ヘルダーの先駆なしには考えられない」とさえ言う⁵⁴⁹。例えばヘルダーが、宗教の最も祝福と慰めに満ちた出会いは「あらゆる有限者の中に無限者を予感すること」⁵⁵⁰というとき、これはシュライアーマッハーの『宗教論』初版における「すべての個体を全体の一部として受取り、すべての有限者を無限者の表現として受取る、こ

⁵⁴³ [Ebd.:98]

⁵⁴⁴ [KGA V/2:254]

⁵⁴⁵ [KGA I/2:128]

⁵⁴⁶ [KGA V/2:15,195,239]

⁵⁴⁷ [Ebd.:15]

⁵⁴⁸ [RG 3:239]

⁵⁴⁹ [Hirsch 1952:218f.]

⁵⁵⁰ [Ebd.:218]

れが宗教である」⁵⁵¹という言葉と全く同じ響きであると言ってよいだろう。さらにこのような「無限者の予感」に対して、概念は二次的なものに過ぎないとヘルダーは言うが⁵⁵²、これもシュライアーマッハーが『宗教論』初版で主張するところである⁵⁵³。さらに啓示概念における両者の一致が指摘できる。ヘルダーによれば、世界は神の力に満ちた神性の写しであり、世界に存在するものすべてが神の啓示であると言われ⁵⁵⁴、シュライアーマッハーは「私にとってはことごとくが奇蹟である。[...] 啓示とは何か、万有の根源的な新しい直観は、どれもみな一つの啓示である」という⁵⁵⁵。

以上のようにシュライアーマッハーとヘルダーの類似は明らかである。シュライアーマッハーの「感情」は、ヘルダーのみならずその同時代人のヤコービ（『宗教論』初版執筆前後のヤコービとの深いかかわりは既述したとおりである。またシュライアーマッハーは『宗教論』第三版序文においてヤコービへの依存を告白している⁵⁵⁶）、さらにはハーマン、そして「私たちにとって、存在することは感じることだ」⁵⁵⁷と言ったルソーにまで遡る「感情」概念の系譜に属すると考えられる。

第2章 対カント・フィヒテ

第1節 『従来 of 倫理学説批判綱要』

次に検討するのがカント及びフィヒテとの批判的関わりである。シュライアーマッハーは、『綱要』において従来の歴史上の様々な倫理学を吟味し、それらと批判的な対決を試みるが、彼はそれらを快楽または幸福の体系—それは意識の特定の事象（快楽や痛み）を指す—と、徳または完全性の体系—それらは特定の行為や存在を目的に持つ—に区分する⁵⁵⁸。前者に属するのがエピクロス、シャフツベリー、ファーガスン、ガルヴェ等であり、後者には、ストア、アリストテレス、カント、フィヒテが属するとされる。両者の関係は、

⁵⁵¹ [R1:56]

⁵⁵² [Hirsch 1952:222]

⁵⁵³ [R1:115f.]

⁵⁵⁴ [Hirsch 1952:223]

⁵⁵⁵ [R1:118]

⁵⁵⁶ [KGA I/12:9]

⁵⁵⁷ ルソー『エミール』（中）岩波文庫 1991年（第41刷）171頁。

⁵⁵⁸ [KS:39f.]

後に弁証法において表明されることになる対立、すなわち、統一性なき多様性と多様性なき統一性の対立を表している。なぜなら、幸福という目標に向けられた倫理学は、様々な主観性の移ろい易い感情に関わるので、確実な原理、普遍妥当的な最高善を立てることができないし、他方、完全性の倫理学は、その諸原理の基礎を最高原理に持つが、この原理は通常、応用や具体的倫理生活から隔てられている。したがって、シュライアーマッハーの目指すところ、将来の倫理学は、これら両極端を媒介するものでなければならないとされる。そして、そのような可能性をシュライアーマッハーは、スピノザとプラトン(とりわけ後者)に見出す⁵⁵⁹。その際にシュライアーマッハーの批判はとりわけカントとフィヒテに向けられる。以下その内容を検討し、そこから展開されるシュライアーマッハーの倫理学体系と、その固有性を明らかにしてみたい。

第2節 カント批判

(1) 知識学の欠如

シュライアーマッハーの批判は先ず古代から現在にいたる哲学において、諸学に共通の基礎を提示し、それらの有機的統合を可能にする学問の欠如を指摘する。すなわち、古代の哲学は論理学、自然学、倫理学に区分されるのが常であったが、これら三部門に共通の根源が示されることはなかったし、より高次の諸規則が立てられることもなかった。これら三学問は互いに独立し、それぞれが自分自身の根拠に基づいていることで人は満足していた⁵⁶⁰。

同一の事情は理論哲学と実践哲学というシュライアーマッハーの同時代の哲学区分にも当てはまる。それは古代哲学の区分と論理学の分離に至るまで完全に一致するという。むしろ近代においてはさらにはっきりと諸学における共通項の欠如が明らかになってきており、それらを結びつける普遍的な哲学は見出されない。したがって倫理学(狭義の実践哲学)は、そのイデーの起源と、その諸原則の導出に関して、魂の理論(心理学)からも、存在論か

⁵⁵⁹ [Ebd.: 32ff.56f]さらにプラトンについては第4章で考察する。

⁵⁶⁰ [Ebd.:21-22]

らも等しく切り離され、人間的認識の体系的な結合は見出されない⁵⁶¹。

確かにカントは「理性の建築術」を力強く語りはしたが、理性が過剰で、例えて言えば、ある建造物の根本を問われた人が、その内部の部屋の間仕切りを明示して満足しているようなもので、特に「純粋な倫理学を、自由のための理性の立法として、純粋な自然教説 […] から区別することに誰が絶えられるか」とシュライアーマッハーは批判する⁵⁶²。

さらにカントの実践理性の優位による理論哲学と実践哲学の架橋の試み、すなわち、実践的、理性的を問わず、すべての理性使用（認識）は、理性の関心を主観的根拠としており、しかも関心はすべて根本的に実践的なものであるゆえ、すべての認識は理論的認識をも含めて実践的であるという一種の形而上学的含意を根拠に実践理性の優位を説き、それによって理論理性と実践理性を架橋、結合しようとすることに對しても、シュライアーマッハーの厳しい批判が向けられる。すなわち、そのような「実践的なものから出発するすべての理性認識の統一のためには、当然のことながら、これまで分離されていた二つの体系間の移行、橋が求められねばならない」。そして、カントによれば、それは「自由や不死、神」というイデーであるが、しかし、カントによればそれらは理論哲学において「世界を説明する作業における全く自然な誤解から生じた」とされるから、ここにあるのは「誤解と恣意に由来する単なる空虚な仮象」に過ぎない⁵⁶³。したがって、このような「最高存在〔神〕のイデーは、確かに哲学の二つの部分に共通ではあるが、一方〔理論哲学〕にあるのは、不可避な欠陥によって成立した所産、つまり外へ投げ出されるべき所産に過ぎないし、もう一方〔実践哲学〕にあるのは、何を動かすことも、何によって動かされることもない余計な駆動装置に過ぎない」⁵⁶⁴。このようなもので両者を結合することは不可能である。

以上のようなカント批判を介してシュライアーマッハーは、理論哲学や実践哲学という個別の学を統合する包括的な学の構想へと向かう⁵⁶⁵。すなわち「学問としての倫理学は、

⁵⁶¹ [Ebd.:22]

⁵⁶² [Ebd.:22-23]

⁵⁶³ [Ebd.:23]

⁵⁶⁴ [Ebd.:24]

⁵⁶⁵ このような包括的な最高の学問の構想を準備した草案は、1800年から1803年にかけて書き留められた Gedanken V の随所に認めることができる。「哲学。シュリングの超越論哲学と自然学

一つの特異な学問であるので、それは〔より包括的な〕学概念から獲得されねばならない」⁵⁶⁶というのである。諸学の統合という「努力が安息を見出すのは、ただ根拠についての学問、すべての学問の連関についての学問の形成において以外にはない。このような学問は、個々の学問のように、再び最高原則に基づくことは許されず、そこにおいてすべてが開始であり得るような、また、すべて個々のものが互いに規定し合いながら全体にのみ由来するような、そういう全体として考えられるべきである。したがって、この学問は受け入れるか拒否されるかであり、根拠付けたり証明されたりできるものではない。そのような最高の、最も普遍的な認識は、知識学(Wissenschaftslehre)と呼ばれるのが正しく、その名称は哲学という名称よりも議論の余地なくはるかに優先されるべき名称である」⁵⁶⁷とシュライアーマッハーは言う。この「知識学」が、後にシュライアーマッハーの弁証法へと展開していくことは後述される（第Ⅲ部）。

(2) 義務論偏重の倫理学

カントの倫理学が、義務論を中心に構成されていることも、シュライアーマッハーの批判の対象である。例えばカントの「最高善」は当為(Sollen)に従属させられている。すなわち、それは「道徳律を通して、その活動において思考されることが可能な全体と表象され、したがって人間の活動によっては到達され得ない願望の形式の下に立てられる」⁵⁶⁸。また、カントにおいては義務と徳との混同が見られると言う。「この〔義務と徳との〕相互侵入はカントにおいて、より一般的に、また高度に見出される。[...] 彼は義務を持つが、それは徳の義務である。[...] 人は徳へと義務付けられているのである」⁵⁶⁹。さらに、カントが『人倫の形而上学』において適法性と道徳性とを区別し、法論と徳論の二支柱によってこれを

(Naturwissenschaft)は互いに全く対立し合っているものではない。もし対立し合っているならば、前者によって彼は精神的領域に、後者によって身体〔物質〕的世界に到ったに違いない。私もまた知りたく思うことは、観察されたもの及び観察による発見と自然学の関係を、彼がどのように考えているのかということである。また、そこにおいて二つの学科が統一されるより高次のものを、それが知である限り、彼はどのように呼ぼうと欲するのか。彼の閃き―それはヘーゲルにおいても再び現れたが―は、フィヒテのひと突き(Anstoß)よりも、はるかによいというわけではない」[KGA I/3:296f.]。「道徳自体の建築術的連関に関する章の後に、さらに全哲学及び人間的認識全般に対する道徳の体系的連関に関する章が続かねばならない」[KGA I/3:306]。「自然学(Physik)と倫理学は、根本哲学から生じる二つの学問である。歴史は、そこにおいてそれら二つの学が終わる帰結である」[KGA I/3:310]。

⁵⁶⁶ [Beintker1985:322]

⁵⁶⁷ [KS:20]

⁵⁶⁸ [Ebd.:96-97]

⁵⁶⁹ [Ebd.:129]

構成したことも批判の対象にされる。ここから明らかなことは、「この道徳の教師〔カント〕が、彼自身によって倫理的として輪郭を定められた領域、すなわち純粹に実践的な領域で主張していることをいかに自覚していないか」ということであり、彼はほとんどただ、ある時は単なる機械的な法の領域に、またある時は、彼の感覚においてただ実践的な幸福と賢さの領域にいるだけだ」ということである⁵⁷⁰。倫理的原則が常にただ法の姿で現れ、それが多くの共同的なものの一つに基礎付けられるだけであるならば、「それは社会的な原則、厳密な意味で見れば、法規則以外にはなり得ない」という。シュライアーマッハーによれば、フィヒテの倫理学も同じような特徴を持つが、カントにおいてはそれがもっと強い。すでに最初期の倫理的言説が全く法的であり、最高善もまた政治的なものに過ぎない。友情も個人の停戦状態の密かな享受とされ、「目的の国」も「市民的王国」である⁵⁷¹。

(3) 個人的人間性の無考慮

カントの目指していたのは「すべての倫理的なものの均質性」⁵⁷²であり、そこでは個人の具体的な「人間性」が考慮されていないということも批判される⁵⁷³。したがって、カントについて、例えば「想像力」に対する無理解に対する批判の文脈で次のように言われる。カントによれば「理性はもちろん万人において同一であり、全く共同的で画一的である」。しかし、想像力は、「各人の本来個人的で特殊なもの」とされる。そこで、カントは、自分の倫理学は「ただ理性的であることを望む人にだけ有効である」と認めるのだが、もし倫理学を理性だけでなく想像力をも持つことを欲する人のために要求するとしたら、カントはそのようなことを全く認めないだろう⁵⁷⁴。あるいは結婚についてのカントの理解は、「カントは結婚を、ただ法学において合法的性衝動として許可し、総じて性欲が満たされる場合には、この結婚という契約を提示したが、この当為自体を倫理学において示すことは決してしなかった」⁵⁷⁵と批判される。また愛について、カントは自分が「実践的愛」と呼んだもの以外道徳的な愛を認めなかったが、それは法則に従った処遇とも言われるべきものであり、

⁵⁷⁰ [Ebd.:142-143]

⁵⁷¹ [Ebd.:64-67]

⁵⁷² [Ebd.:47]

⁵⁷³ [Ebd.:149]

⁵⁷⁴ [Ebd.:271-272]

⁵⁷⁵ [Ebd.:200]

扱われる主観以上に法則に関わり、したがって愛の名に決して値しないものであると批判する。シュライアーマッハーによれば、カントは愛に特別なもの、より高次なものを認める気は全くなかったので、夫婦や両親の関係も全くそのような愛の痕跡なしに取り扱うのである⁵⁷⁶。

以上のようなところからカントは人間の自然本性の自己実現の可能性を十分考慮せず、当為に従属する形で人間性を主題化すると批判される⁵⁷⁷。

第3節 フィヒテ批判

(1) 倫理学と知識学の結合の仕方

フィヒテは多くの人によって「カント体系の完成者」と見なされ、また「知識学の発見者」として、シュライアーマッハーが要求するような倫理学を、より包括的な学問体系の中に位置付けると期待されるが、それは全く裏切られるといわれる。なぜなら彼の倫理学は、「知識学の基礎にそのような場所を援用することをなおざりにし」、他のすべての倫理学と同様に、フィヒテの倫理学も一般的に現存する倫理的必要を示すことで始まっているように思われるからである。しかし、シュライアーマッハーによれば、そのようなことから、「それが超越論的根拠を持たねばならない」ということは明らかにならない。なぜなら一般的に見出されたものは経験的根拠しか持たない錯覚かもしれないからである⁵⁷⁸。このようなあり方では、その倫理学は人間の認識すべてを包括する体系において、その必然的構成要素として現れることはないし⁵⁷⁹、倫理学が人間的認識の根源と結合しているという根拠の提示もないという⁵⁸⁰

(2) 特殊・個人の解消、軽視

フィヒテの主張する「人間の使命」においては、特殊、個がそれ自体として基礎付けられないということも批判の対象である。すなわち、一見フィヒテの「使命」という言葉は、各自異なった固有なものを表しているように見え、独自の点から各人の特殊な系列を支援

⁵⁷⁶ [Ebd.:280]

⁵⁷⁷ [山脇 1990:226]

⁵⁷⁸ [KS:27]

⁵⁷⁹ [Ebd.:28]

⁵⁸⁰ [Ebd.:34]

するように思われる。しかし、この特殊は、人間の内面的固有性に基づくのではなく、各人が自分の自由を最初に見出した地点にのみ基づき、また、各人の環境や外的状態に基づく。したがって、特殊は時間的空間的なものであり得るに過ぎないとシュライアーマッハーは言う。このことは、フィヒテが自我性の条件の中で引き合いに出す個性が、自分自身の身体への関係や、人間の事例全般の多数以上に及ぶものではないということからも確証されるが、さらに決定的なのは、シュライアーマッハーによれば次のような箇所である。すなわち「他の人々に対する各人の自由な行為の運命性(Vorherbestimmtheit)を自由と統一するという課題が登場する箇所、そして、精神的な意味における各人の特殊な規定性がまったく破棄され、全精神的集団が、完全に一様に想定されている箇所である。全体的理性のために、自由と知覚の無限に多様なものが存在し、そこに個人はすべて参与する。そして、各個人のために存在するのは、複数の規定された自我ではなく、ただ自我の総体のみである」。さらにフィヒテによれば道徳的完成は、「各人が、この総体の一様な部分である以外のあり方を止める」ということの中にあるとされる。なぜなら、「すべての人を規定すべき理性は、個人から共同性の中へと移され、万人に共通な理性以外にはあり得ないからである」。しかるにシュライアーマッハーによれば、その結果、万人において、正義はすべて、この共同にのみ関係する同一の根拠から生じ、各人は、他の人の場所では同一のことを果たさねばならず、唯一の規範からの逸脱はすべて、法を犯すと見なされることになってしまう。なぜなら、「差異はすべて道徳的人間のもとでは、ただその人が立っている場所のみに基づくものだからである」⁵⁸¹。

この関連で、フィヒテにおいては自己意識の条件として世界における自我の共同体が想定されていることも、シュライアーマッハーとの差異として指摘しておきたい。すなわち、フィヒテによれば、自己意識が生じるためには、絶対的自我は自己自身を、有限な自我の形式に限定しなければならない。ところで「いかなる自由な存在者といえども、同時に他の、自分と同じ類の存在者を意識することなしには自己自身を意識することはない」⁵⁸²。私が自分自身を自由な個人として意識することができるのは、フィヒテによれば、もっぱ

⁵⁸¹ [Ebd.:63-64]

⁵⁸² [Darstellung:143]

ら理性的かつ自由な存在者としての私が承認する他の存在者から私自身を区別することによってである。すなわち共同主観性が自己意識の条件なのである。自己意識が生じるためには、こうして、自我の共同体が要求される。

第4節 倫理学の形成

以上のカントとフィヒテに対する批判によって明らかになるシュライアーマッハーの倫理学への要求と、そこから形成される彼の倫理学について考察する。

シュライアーマッハーによれば、カントとフィヒテにとって倫理的なものは、単に共同的なものに過ぎず、最高の普遍性において規定可能でないような行為や行為様式は、倫理学から排除され、単なる恣意の問題になってしまう。こうして彼らにおいては倫理的原理と現実性は媒介されることなく並行してしまう。人間は悟性と身体とに引き裂かれ、倫理的なものは、非生産的な、単に自然を限界付けるだけの原理となる。このような普遍的制限的な倫理法則と、特殊自然的意志との分裂を止揚するために、シュライアーマッハーは想像力の倫理的意義の重要性を指摘したのであった。想像力は、彼によれば、あたかも個人的な理性として、また生産的能力として、何よりも行動の可能性の輪郭を描き、具体化する。このようにしてシュライアーマッハーは、カントにおいては単に許可されたものとして倫理学の領域外に置かれていた社会的精神的生の領域(友情と愛、学問と文化)を、倫理学の対象領域と為すのである⁵⁸³。

以上のような批判から生じる倫理学への要求は次のようなものである。すなわち、倫理学は、様々な倫理的行動様式の全体性を、包括的な体系の姿で叙述し、その際万人に共通であると共に、その都度独自の行動をも考慮するのでなければならない。しかも、その体系は最高の倫理的イデーから出発しなければならないが、そのイデーは、再び最高の思弁的学問によって基礎づけられ、正当化されなければならない。この最高の倫理的イデーは、『綱要』においては次の三つの姿を持つとされている⁵⁸⁴。

1) 現実化された倫理性の総体－最高善

⁵⁸³ [KS:269ff.]

⁵⁸⁴ [Ebd.:68ff.]

2) 倫理的なものを生じさせる力、心意一賢者

3) 諸々の倫理的行動の均一性・同種性一法

ここからシュライアーマッハー倫理学の三教説、善論(Güterlehre)、徳論(Tugendlehre)、義務論(Pflichtlehre)が生じる。その際、これら三つの不可分な体系的連関は、同時に倫理学の歴史を統合すると考えられている。すなわち、善論と徳論は古代哲学の作業領域であり、徳論と義務論は近代のそれである⁵⁸⁵。これによってシュライアーマッハー倫理学は、カントやフィヒテのそれに対して原則的に異なった性格を獲得することになる。個人の倫理性について扱う徳論や義務論が、シュライアーマッハーにおいては善論の背後に退くのである。その模範はシュライアーマッハーにとって善を個人においてではなく、より大きな「身体」において認識しようとしたプラトンであるが、この「身体」はシュライアーマッハーにとって、「国家」ではなく、「人間性 (=人類) (Menschheit)である⁵⁸⁶。

シュライアーマッハーの徳論は、倫理的なものを力と見なす。その力は個々の生にその座を持つ。そこから個人の倫理的行為は必然的に生じ、それによって刻印される⁵⁸⁷。徳は認識や行為に支配的に関わり、感覚的なものに対する精神的なものの上位は、徳において様々に表現されるので、「知恵」(Weisheit)、「愛」(Liebe)、「落ち着き」(Besonnenheit)、「根気」(Beharrlichkeit)という四つの形で生じるとされる⁵⁸⁸。特に「知恵」と「愛」は神の最も重要な属性であるゆえに、人間の完全性を表示するという⁵⁸⁹。

シュライアーマッハーの義務論の対象は、行為の根拠や目標ではなく、倫理的な業そのものである。それが具体的に示すのは、倫理的な力(徳)に由来し、最高善を実現する行為の仕方の体系である⁵⁹⁰。出発点としての一般的義務の定式は次のようなものである。「各人は、自らの倫理的力を尽くして、すべての人と共同して、倫理的な全ての課題の解決の為に、できる最大のことをそのつど生じさせよ」⁵⁹¹。このような一般的定式から出発してシュライアーマッハーは、個人の要求と共同体のそれとを和解させ、義務と傾向性の対立、

⁵⁸⁵ [WA II :84]

⁵⁸⁶ [SW3/II :470f.]

⁵⁸⁷ [SW3/I:358]

⁵⁸⁸ [Ebd.:366-378]

⁵⁸⁹ [Ebd.:376f.]

⁵⁹⁰ [SW3/II :379ff.]

⁵⁹¹ [Ebd.:391]

外的必要と内的衝動との対立、一般意志と特殊意志の対立の調停を目指す一連の定式を展開する。主導するのは相補的な二つの要求である⁵⁹²。すなわち

- 1) 「君と他者との同一性にふさわしく、同時に君が自分にふさわしい固有な仕方で行うように、その都度行為せよ」
- 2) 「同一の行為における君と他者との一致が共に立てられることなく、他者と異なるものとして行為するなかれ」

カントにおける倫理性の基準としての行為の格率の一致の場所に、シュライアーマッハーにおいては、個人的あるいは社会的存在としての人間の自己実現にとって構成的(konstitutiv)な、様々な諸領域の一致の基準が現れる。すなわち、シュライアーマッハーは、正義(Recht)、職業(Beruf)、愛(Liebe)、良心(Gewissen)を内容とする対立することの無い四つの義務の定式を立てる⁵⁹³。

しかしながら、シュライアーマッハー倫理学においては、徳論と義務論は、自立した学科ではなく、善論と結びつく限りで妥当性を持つ。善論に割り当てられた課題は、最高善を構成することである。最高善は諸々の善の総体であり有機体である。それら全ての善は、人間性(人類)の倫理的力と行為から生じ、それら諸善において倫理性は現実化し、さらに展開する⁵⁹⁴。諸善を構成するための概念装置や定式は、自然に対する理性の行為の仕方から生じる。理性は自然を支配し、理性の道具や器官に作り変える。これをシュライアーマッハーは「有機化」(organisierende)「形成する」(bildende)活動と呼ぶ。また、理性は自然を理性のしるしとし、自然において自らを認識可能なものとなす。これが「象徴化」(symbolisierende)「表示化」(bezeichnende)の活動と呼ばれる。両者は互いに他を前提とし、一方は他方の性格を自らの中に持っていると言われる⁵⁹⁵。理性は、共同体へと結び付けられた個においてのみ行為するゆえに、どの行為も、あるときは個の目標により多く、あるときは共同体の目標により多く仕えることになる。それゆえ、最初の対立(有機化 - 象徴化)は、もう一つの対立(個人的 - 同一的あるいは特殊 - 普遍)と組み合わせられる。こ

⁵⁹² [Ebd.:393]

⁵⁹³ [Ebd.:393ff.]

⁵⁹⁴ [Ebd.:455ff.]

⁵⁹⁵ [WA II :423ff.,561ff.]

うして多様な行為は、以下の四つの分野に区分されることになる。すなわち、

- 1) 同一的有機化：自然を支配する為の共同の努力で、正義によって規制される個々の仕事、商業、経済活動など。
- 2) 個人的有機化：私的領域の構築、個人的必要や形式によって規定される個々人の交流、私有財産、社交、友情、家宅不可侵権(Hausrecht)、接客 (Gastlichkeit) など。
- 3) 同一的象徴化：これは言語で表現され、普遍妥当性への要求へ高まる思考、すなわち学問である。
- 4) 個人的象徴化：個人の心情や感情の興奮の伝達や表現。芸術と宗教。

これら四つの実践領域は、相対的に分離している四つの倫理的共同形式、制度へと導かれる。それらは人間の自己実現の場所でもある。すなわち、1) 国家、2) 社交 (家庭)、3) 学問的団体 (大学、学会)、4) 教会である⁵⁹⁶。

以上のように思弁的に演繹された四つの倫理的行為領域、その実現化の領域が、善(Güter)の有機体である、それはまた人間の歴史の実質的内容であるとされる。歴史においてこれらの善は互いに独立的でありながら、仮定的な目標点である最高善において同一化するとされる。理性の自然化あるいは自然の倫理化という倫理的過程である歴史は、次のような場合に至って完成する。

- 1) 内的外的自然の全てが、理性にとって器官でもあり象徴でもあるようになり、それによって理性と自然の対立が止揚される。
- 2) 学問、芸術、宗教による普遍的な伝達の過程を通して、個と普遍の対立が均質化される。

黄金時代や、永久平和、知の完全性、天国などの諸概念は、以上のような最終目標を描いているのだとシュライアーマッハーは考える⁵⁹⁷。

以上のような、シュライアーマッハー倫理学をカント、フィヒテのそれと対比する時、

⁵⁹⁶ [Ebd.:99f.,263ff.,430ff.,570ff.]

⁵⁹⁷ [SW3/II,466,494]

ショルツは次の四点が特徴として指摘できるという⁵⁹⁸。

- 1) 倫理的なものは、単に当為としてでも、また現実としてでもなく、現実の行為や活動の総体として規定され、それによって、人は自分の特殊な人間的世界を作り出すとされる。
- 2) 倫理的なものは、制限し阻止する規則ではなく、生産的な力と考えられている。
- 3) 個人の主観性と共同体形式の特殊性とは、倫理的規則の普遍妥当性にとって、単に危機としてではなく、倫理性の実質的な内容として受け入れられる。
- 4) 倫理学は単に個人の行動のための規則を与えるのみならず、理性的に組織化される人類の像を描き出す。

すなわち「客観的に哲学した」⁵⁹⁹とシュライアーマッハー自らが言うスピノザやプラトンに結びつくことで、倫理学はもはや当為の倫理学ではなく、存在の学、すなわち、諸々の現実の倫理的行為の学となるのである。その行為の主体は、単に個々人のみならず、個人において、個人の独自性において作用する力であり、それは直観期、とりわけ『宗教論』において叙述された、行動し自らを個別化する万有の力でもあるとあってよいであろう。

以上、カントとフィヒテに対する批判を媒介にして生じる知識学（後の弁証法）への要求とともに、シュライアーマッハーの倫理体系の形成が明らかにされた。

第3章 ヘーゲル

シェリングの『学問論』に対する書評や『宗教論』の改訂、さらに最初の学問的著作『綱要』によって、シュライアーマッハーのカント、フィヒテ、シェリングら同時代の哲学者たちに対する批判的な関わりを考察してきた。最後に、同時期同じように彼らと批判的に相対しながら、独自の思想を形成しつつあったヘーゲルに触れておきたい。批判期のシュライアーマッハーはヘーゲルを直接の対決者として、自己の思想を展開するということではなく、むしろ、両者は共に先行のカント、フィヒテ、シェリングの体系とほぼ時を同じく

⁵⁹⁸ [Scholtz1984:119]

⁵⁹⁹ [KS:36]

して対決し、しかも、プラトンに学びながら弁証法という思考様式を自己の思考方法としていったという共通項を持つ。弁証法を軸にシュライアーマッハーの思想体系の形成を記述するというこの論文の課題に、ヘーゲルとの比較は避けて通ることができない所以である。

考察の対象となるヘーゲルのテキストは、『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』（1801年、以下『差異論文』）、『信仰と知』（1802年）、「哲学史講義」（1805/06年）『エンチクロペディー』（1830年）などである。これらに見られるヘーゲルのプラトン受容と思弁的弁証法の形成、それに基づく、カント、フィヒテ、シェリング、さらにはシュライアーマッハーに対する批判を検討し、そこから明らかになるシュライアーマッハーとの差異（シュライアーマッハーの独自性）を呈示する。

第1節 ヘーゲルの「思弁的弁証法」の形成

周知のように、フィヒテやシェリングが、カントの「仮象の論理学」としての弁証論に対して、より積極的な弁証法、すなわち、正（These）と反（Antithese）を統一する合（Synthese）の存在に着目し、正・反・合というトリアーデを哲学的思考の基礎に据えたのに対し、ヘーゲルは、このトリアーデを、命を欠いた表面的図式と批判し、弁証法の新しい概念を構築した。すなわち、彼は矛盾を「あらゆる運動と生動性の源泉」と捉え、矛盾が悟性の制限を否定し越え出ることを弁証法と規定し、これを現実世界における運動、生命、活動の本性、「存在の原理」であるとしたのである。さらにヘーゲルは、『エンチクロペディー』において、「論理的なものは形式的に三つの面を有する。すなわち（ α ）抽象的ないし悟性的側面、（ β ）弁証法的ないし否定的理性的側面、（ γ ）思弁的ないし肯定的理性的側面である」⁶⁰⁰と言い、弁証法を「思考及び認識の原理」としても表明した。このようにヘーゲルにおいて弁証法は、存在と思考の内在的原理とされ、さらに思考と存在の同一性である「概念」の自己展開に弁証法の本質が求められた。このような弁証法をヘーゲルは、何よりもプラトン研究を通して獲得したと言われる⁶⁰¹。以下まず「哲学史講義」の内容から

⁶⁰⁰ [Enzy.: § 79]([集大成]p.180)

⁶⁰¹ [山口 1998:7]

ヘーゲルのプラトン受容を考察することにより、プラトンを介して彼がいかに思弁的弁証法という思考様式を獲得したかを明らかにし、さらに『差異論文』において、その思考法がカント、フィヒテ、シェリング批判に適用されていることを確認してみたい。

(1) 「哲学史講義」におけるプラトン解釈

ヘーゲルは、1802年の「スケプシス主義論文」において、古代スケプシス主義の「すべての言表にはそれと対等の言表が対立する」⁶⁰²という主張を、あらゆる言説に潜んでいる二律背反を露呈させ、いかなる主張にも全面的な信頼を寄せない信条であると言い、哲学の目指すべき絶対者認識の「否定的側面」⁶⁰³をそこに見る。その限りでは「すべての真の哲学とスケプシス主義は最も密接に一つなのである」⁶⁰⁴。むしろヘーゲルは、スケプシス主義の限界をも見ていた。すなわち、『精神現象学』においても指摘されているように⁶⁰⁵、この主義は、結局は二律背反から帰結する空虚な無のうちにアタラクシア（エピクロスの心的平静）を求めるのみであり、したがって悟性の抽象性を脱していない。しかし、他方ヘーゲルは「哲学史講義」において古代スケプシス主義を「高度に洗練された弁証法的意識」⁶⁰⁶と称賛し、さらにプラトンの対話篇『パルメニデス』が、このスケプシス主義を最も完全に独立した記録、組織として保存していると言い、それを「古代弁証法最大の作品」⁶⁰⁷、「完成された本来的弁証法」⁶⁰⁸と評価する。さらに『ソピステス』、『ピレボス』も同じ精神に貫かれたものと見なし、これらプラトンの中後期の対話篇のスケプシス主義を発展させて自らの哲学的思考様式を獲得してゆくのである。そこで、先ず『パルメニデス』、『ソピステス』、『ピレボス』をヘーゲルがどのように受けとめているかを見てみたい。

ヘーゲルの言及が最も多いのは『パルメニデス』だが、「哲学史講義」において最初に検討されるのは『ソピステス』と『ピレボス』である。それは『パルメニデス』におけるよりもより強く思弁的側面が現れているからだと言われるが⁶⁰⁹、ここでもヘーゲルの順番にし

⁶⁰² [Sk.:208]

⁶⁰³ [Sk.:207]

⁶⁰⁴ [Sk.:206]

⁶⁰⁵ [Phä:119ff.]

⁶⁰⁶ [GdPh: II /395]

⁶⁰⁷ [Phä:48]

⁶⁰⁸ [GdPh: II /79]

⁶⁰⁹ [山口 1998:8]

たがって概括してみたい。

ヘーゲルによれば『ソピステス』の主題は、存在と非存在である。プラトンは「あるものはある。あらぬものはあらぬ」としたパルメニデスに対して、あらぬもの〔非存在〕があることを論証しようとする。「すべてのものは在り、実体を持つ。またそれらには非存在も帰属する。諸事物は異なっており、一つのものは他のものの他のものであるから、否定的なものの規定もそのうちにある。したがって、プラトンは、在るものは存在に与っているが、また非存在にも与っていると言う。与っているものは両者を同時に有する。だが、それはまた存在とも非存在とも異なっている」⁶¹⁰。ヘーゲルによれば、抽象的普遍性としてのアイデアが抽象的普遍性にのみとどまるわけにいかないことをプラトンは明らかにするのであり、それによってアイデアの自己同一性を反駁し、この観点からプラトンは、ソフィストとエレア派の弁証法に反論を加えている。

先ず、ソフィストたちの主張とは「何ものも絶対にあることはない。辛いということは何ら客観的な事柄ではない。ある人々にとって辛いものは、他の人々にとっては甘い。大きい小さい、多い少ないなどについても同様に言うことができる。したがって、どの規定も確かではない」。この主張に見られるのは反対のものの結合である。だがそれは、一つの規定がその反対であるというわけではない。一つのものに相反する述語が帰せられるのは異なった観点においてに過ぎない。あるものについて、それが一であると言うことができる。また、そのうちに多を、すなわち多くの部分や性質を示すこともできる。とはいえ、それが一であるのは、多であるのとは全く異なった観点においてのことである。ソフィストや通常の意識は様々な観点の間を行き来し、異なった、さらには相反する述定を行っているに過ぎない。彼らは諸規定相互の関係を問い、それらを総合することはできないと主張する。

だが、ヘーゲルの解するプラトンによれば、適宜観点を変えることによって、一切を互いに区別することは真の洞察とは言えない。それは無教養で非哲学的な意識の用いる不適切な方法である。「困難であるが真実なことは、他であるものが同じものであり、同じもの

⁶¹⁰ [GdPh: II/70]

が他のものであること、しかも同一の観点においてそうであることを示すことである」(傍点筆者)⁶¹¹とプラトンは言うことによって「差異の内なる無差別」(die Indifferenz in der Differenz)を、すなわち存在にも非存在にも与っているあるものという事態を主張しているとヘーゲルは解釈する。

さらに、この主張は直ちにエレア派への批判となる。「あるもののみがある。あらぬものはあらぬ」とするパルメニデスの主張は、ソフィストによって「否定的なものは全くなく、あるもののみがあるのだから、偽りなるものはない。すべてあるものは真である」と逆手に取られることになった。プラトンはそこで、非存在を、存在の本質規定として示す必要を認めたのである。すなわち「すべてのもの、普遍的なものも個別的なものも様々な仕方であると共に、様々な仕方であらぬ」という⁶¹²。彼にとって最高の形式は、存在と非存在の同一性であり、真なるものはあるものであるが、あるものは否定なしにはあり得ないと言うのである。そのようにして「あらぬものがある」ということをプラトンは示したとヘーゲルは言う⁶¹³。

『ピレボス』においてヘーゲルは快樂の本性をめぐる議論に注目する。感覺的快樂は無限なものである。だが無限なものとは無限定なものに他ならない。快樂とは直接個別的なもの、感覺的なものであるが、それは自己自身を規定するものではないという点で無規定である。プラトンはそれに対して限界付けるものを対立させる。それゆえ『ピレボス』においては、無限なものと有限なもの、無限なものとの限界付けるものの対立が問題となる。古来、限界は無限なものに劣ると考えられてきた。だが、ここでは限界こそが真である。無限定なものは抽象的であり、限定されたもの、自己規定的なもの、限定するものの方が

⁶¹¹ [Ebd.: II/72] 『ソピステス』259c-dのこの翻訳は、ヘーゲルのプラトン解釈を典型的に示しており、適否が問われる点であると言われる。例えば『ソピステス』プラトン全集3岩波書店(藤沢令夫訳)では、この箇所は次のようになっている。「次のことにはじめて困難であると同時に立派なことなのだから。[...] すなわち、そういったことにかかずらうのをやめて、語られた事柄に、そのひとつひとつの点を吟味しながらついて行く能力を持つことだ。異なるものがある意味で同じものであると主張されるときにも、どのような意味で、どのような観点で、そのどちらかであると主張されるのかということを、よく調べながらね」。このような訳によれば、この箇所はヘーゲルの言うような「差異の内なる無差別」などを主張してはならず、単に同一のものが異なったものとなるのは観点を変えるからに過ぎないというソフィストに対する批判が主張されているに過ぎない。このようなヘーゲルによるプラトン解釈の妥当性については[山口1998]を参照のこと。

⁶¹² [GdPh: II/73]

⁶¹³ [Ebd.: II/74]

より高い意味を持つ。快樂とは自己自身を規定することのない無限定なものに他ならない。規定する働きをなすのは理性のみである。そして知恵こそは分量（節度）と目標を与えるものであって、そこから優れたものが生まれる。それは真の原因の名にふさわしい。このように、無限なものが無規定であるのに対し、有限なものは限界、比例、分量を意味し、内在的で自由な規定、自由の在処である。自由はそれによって自己に存在を与える。すべて美しいもの、完全なものは、このような対立の統一によって生まれる。対立の結合を古人は混合、分有などと呼んだが、プラトンは、生み出されるものは第三のものを生じる原因を前提すると述べている。したがって、次の四つの規定があることになる。1) 無限定、無規定なもの、2) 限定されたもの、分量、規定、限界、3) 両者の混合物、4) 原因、である。そして最後の原因こそは、まさしく区別されたものの統一であり、対立を超え、対立に耐え得る主観性、力である。それは世界に先立つヌースであり、大気、火、水など、総じて生きたものの内なる美はそれによって生み出される。このようにしてプラトンは、一つの統一において有限であり無限である絶対者 (das Absolute, das in einer Einheit endlich und unendlich ist) の思想を手に行っているとヘーゲルは解釈する⁶¹⁴。

最後に『パルメニデス』であるが、ヘーゲルは、パルメニデスがソクラテスに考察の仕方を教授する箇所注目する。「そのような規定から始めるとき、そのような前提から何が生じるかを考察するだけでなく、その反対を前提したとき何が結果するかをも付け加えねばならない。[...] つまり両者の各々に対し、また互いの中で何が結果するかを考察しなければならない。まさしくそのような考察が、同一性と非同一性、静と動、生成と消滅、存在と非存在に関しても行われねばならない。各々はそれだけでは何であるか、一方ないし他方を仮定した場合、どのような関係が生じるか、そうしたことを完全にし終えれば、本質的な真理を認識することになる」⁶¹⁵。このような思考は外面的な考察ではなく、熟慮によって得られた純粹思考の即自的かつ対自的考察であり、それによってこれらの純粹思考は「それ自身の他者 (das Andere ihrer selbst)」⁶¹⁶であることが明らかになり、この他者と

⁶¹⁴ [Ebd.: II/79]

⁶¹⁵ [Ebd.: II/80]

⁶¹⁶ [Ebd.: II/81]

の統一あるいは「その他者との同一性(die Identität mit ihren Anderen)」のみが、真に正しいものであることが示される。

ヘーゲルは以上のようなプラトンの対話篇の解釈によって、諸々のアイデアが、それ自身の反対であり、相対立するものの統一ないし同一性であるという洞察が、『ソピステス』、『ピレボス』、『パルメニデス』に一貫している内容であると言う。各々のアイデアをそれ自身の反対として捉えることに弁証法の核心があり、それを越えてこの事態を対立の統一として捉えることに思弁の役割があるというのである。これは先に言及した『エンチュクロペディ』の論理的なものの三側面において、限定された規定のもとにとどまる悟性的側面に対して、その限定を超えて反対規定に移行することが弁証法的側面と言われ、さらに両規定の統一を把握するのが思弁的側面と言われたが⁶¹⁷、ヘーゲルがプラトンのうちに、あるいはプラトンを通して獲得した弁証法は、これら後二者の側面の統合としての「思弁的弁証法」に他ならないのである⁶¹⁸。

(2) 『差異論文』におけるカント・フィヒテ・シェリング批判

ヘーゲルの『差異論文』は、ヘーゲルが自らの手で公刊した数少ない著作の一つであり、彼の哲学的な出発点と言われる業績である。書名にカントの紹介者として当時名をなしていたラインホルトの著書である『十九世紀初頭における哲学の状況を概観するための寄稿』との関係が示唆されているように、「ヘーゲルが本書を執筆した動機は、ラインホルトを始めとする当時の思潮において、フィヒテ哲学とシェリング哲学の相違が明晰にされておらず、両者をまったく同一のものとみなす混乱」であった。ラインホルトによれば、フィヒテもシェリングも等しく観念論哲学者であり、思考を単に主観的なものと見なす近代哲学の根本誤謬に属するものであった。しかし、ヘーゲルによれば、それはフィヒテ哲学の中にある超越論的原理の意義を見落とし、それを絶対的な主観性の体系、独断的観念論と見なす誤解であり、さらにフィヒテを超える内実を持つシェリング哲学の著しい歪曲であった。ドイツ観念論哲学の主流をなすカントーフィヒテーシェリングの系譜を認めることが

⁶¹⁷ [Enzy.: § 79-82]

⁶¹⁸ このようなヘーゲルの思弁的弁証法における「対立する諸規定の統一を把握する」思弁の働き、その同一性の内部構造について、ヘーゲルの『大論理学』のテキストのに即した詳細な最近の研究は、[山口 2001]を参照。

できなかったこのようなラインホルトに代表される時代の反哲学的、反思弁的傾向に対し
ていわば宣戦布告し、思弁の原理を保持継承すること、さらには自らの哲学体系の方向を
その線上に定めようとするのがこの『差異論文』であり、これは結果としてヘーゲルの大
学教師への道を切り拓くことにもなる。

以上のような意味で、ヘーゲルの『差異論文』は、シュライアーマッハーの『綱要』と
等しく、自らの思想体系の形成の出発点に位置する業績であり、二人の思想家の体系の差
異を究明するにあたっても有力な比較資料なり得る。そしてその比較のポイントは、カン
ト、フィヒテ、シェリングという一時代を画する哲学者達に対する批判のあり方である。
以下『差異論文』において彼らをどのように批判し、自らの思弁的体系を構築していった
かを概括してみたい。

ヘーゲルによれば、文字から解放されたカント哲学の精神は、純粋に思弁的な原理であ
り、具体的には純粋悟性概念(カテゴリー)の演繹という原理である。この悟性概念の演繹に
おいて、思弁の原理、主観と客観の同一性は最もはっきりと語られている。しかし、カント
はこの思弁的原理を最後まで貫徹できなかった。すなわち、純粋理性批判の第二部門第二部
「超越論的弁証論」に至り、カントが理性としての同一性そのものを哲学的反省の対象とす
る場合には、同一性は自ずと消滅してしまう。「ここにおいて、どれほど低い段階で主観と
客観の同一性が捉えられていたかが明らかとなる。それは十二個の純粋な思考活動に限ら
れて」しまうという⁶¹⁹。

以上のようなカントの限界を克服すべく、カント哲学の精神たる思弁的原理を純粋で厳
密な形式において取り出そうとしたのがフィヒテである。ヘーゲルによれば「フィヒテの体
系の基礎は知的直観であり、思考自身の純粋な自己思考、純粋な自己意識、自我=自我、「わ
れあり」である。絶対者は主観・客観であるが、自我こそは主観と客観のこのような同一性で
ある」⁶²⁰。しかし、このフィヒテの原理は、「思弁が自己自身から概念を立て、その概念の外
に出て、自らを体系へと形成するや否や、思弁は自己自身とその原理を放棄し、この原理

⁶¹⁹ [Diff.:6]

⁶²⁰ [Ebd.:34]

に戻ることはない」⁶²¹。「同一性の原理が体系の原理となることはなく、体系が形成され始めるや同一性は放棄される。体系そのものは諸々の有限性の悟性的に首尾一貫した集合であり、根源的同一性はこの集合を全体性の焦点のうちへと取り纏め、絶対的な自己直観となし得ない。したがって、主観-客観は自己を主観的な主観-客観となすのであって、この主観性を止揚して自己を客観化することに成功しないのである」⁶²²。換言すれば、カント及びフィヒテの「同一性」は純粋な悟性の「同一」であり、非同一に対立して現れるので、相対的同一に過ぎないということである。

ヘーゲルがシェリングの同一哲学において見るのは、フィヒテの主観的な主観-客観（超越論的哲学）を補うものとしての客観的な主観-客観（自然哲学）である。シェリングの全体系においては、同一性の原理が、絶対的であり、哲学と体系とは合致している。そこでは、同一性が、部分においても、ましてや結果においても失われることはないとヘーゲルは述べ、その消息を次のように記す。「絶対的同一性が体系全体の原理であるためには、主観と客観の両方が、主観-客観として指定される必要がある。フィヒテの体系では、同一性は主観的な主観-客観にまで構成されたに過ぎない。これはその補完として、客観的な主観-客観を必要とする。その暁には、絶対者は両者の各々のうちで自己を示し、両者の結合の内にのみ自己を完全に見出すことになる」⁶²³。この事態はまた次のようにも表現される。「絶対者は、一方の知性の学（フィヒテ哲学）では認識という形式をとった主観的なものであり、他方の自然の学（シェリング哲学）では存在という形式をとった客観的なものである。存在と認識とは、相対立することによって、観念的要因、もしくは形式となる。両方の学には存在と認識の両者が含まれているが、一方では認識が質料で、存在が形式であり、他方では存在が質料で、認識が形式である」⁶²⁴。このように両者は対立するものではあるが、絶対者は両方の学において同一であるから、両者は同時に「一つの連続性において、関連する一つの学と見なされなければならない」⁶²⁵。対立する限り、両者はそれぞれ内的に自己完結しているのではあるが、それは相対的な完結に過ぎず、両者の無差別点に向かって努力するものであ

⁶²¹ [Ebd.:6]

⁶²² [Ebd.:63]

⁶²³ [Ebd.:63]

⁶²⁴ [Ebd.:74]

⁶²⁵ [Ebd.]

ると言われるのである。

以上のようにして、ヘーゲルは、フィヒテとシェリングの差異を契機にして、主観と客観とをより高い次元で再結合することにより、自らの体系を「同一と非同一の同一」と表現する。そうして、彼は、主観的な同一に「超越論哲学」を、客観的な同一に「自然哲学」を振り分けて、哲学全体を体系として構築しようとする。そして、両者の絶対の無差別が芸術、宗教、思弁として展開すると言う。そして、この三者がさらに弁証法的な関係にあるとする。すなわち、「絶対的なものの直観は、先ずは、芸術において客観的なもの、外的なものとして表われて、次に、宗教において主観的なもの、内的なものへと移されることになる。そして思弁においては、それは、両者を否定して、より高いところで両者を統合する理性によって獲得されるのである」⁶²⁶。

以上のような展開において、ヘーゲルがカント、フィヒテ、シェリングを、さらには芸術、宗教、思弁を「それ自身の反対」「相対立するものの総合」という「思弁的弁証法」によって位置付けつつ、自らの思弁的な体系を展開していることは明らかであろう。

第2節 ヘーゲル『信仰と知』におけるシュライアーマッハー批判

ヘーゲルは『信仰と知』のヤコービ哲学の章の末部でシュライアーマッハーの『宗教論』初版に言及している。ヘーゲルによれば、先ず「プロテスタンティズムの主観的な美」は、神との交わりや、神的なものの意識を、礼拝のような客観性の中で味わってしまうのではなく、あくまで内的なものとして、「彼岸と将来への憧憬」として持つ点にある。それは「憧憬の永遠の対象と一体となることはできないとしても、しかし、憧憬の対象が真実であり、そして何か利己的のものを自分のために底意において抱くことはないという点において永遠であり、そこに美と無限の喜びを持つような憧憬である」⁶²⁷。そしてヤコービの「信じる」ということの彼岸性(das Jenseits des Glaubens)は、確かにこれに近い一面を持つという。直接的な存在確信は、媒介されていないゆえに、それ以上の説明は不可能であり、その意

⁶²⁶ [寄川 2000:141]

⁶²⁷ [GuW:389]

味で決して「知」とはなり得ない。これをヘーゲルは彼岸性と呼ぶのである⁶²⁸。しかし、ヘーゲルによればこの美はヤコービの場合、以下のことによって曇らされている。第一に、「信じる」ことが、時間的経験的なものにまで拡張され、「その結果、感覚の証言が真理の啓示にとって有効なものとなされ、そして感情や本能が道徳律を含むものとなって」しまっていること、第二に、人間こそがこのような美しい感覚や愛の主体であるという反省によって、主体が絶対的なものとなり、憧憬は、「人間の主観性や人間の美しい思想と感覚で温まり熱情となる」という、いわば自己満足に陥っていることである⁶²⁹。しかし、「現実性と時間性の形式のうちにある自然の中にある真理も、個人の絶対的人格性についての意識も、宗教的憧憬の持つ苦痛を和らげることはできず、またこの苦痛を彼岸から呼び戻すこともできない」とヘーゲルは言う。なぜなら「万有の直観が此岸的な直観である限りで、この万有を直観することの内にこそ、憧憬はその満足を見出すことができるのであろうが、時間的なものとしての自然も、その個別性において絶対的なものとしての個人も、万有としての自然ではないからである」⁶³⁰。

以上から分かるように、ヘーゲルは彼岸への憧れが持つ美を（少なくとも一つの段階として）認めているが、それに伴う痛みが本当に鎮められるのは、それが彼岸から此岸に取り戻される時であると考えている。しかも、その方法は伝統的な教会の礼拝へもどることであってはならないし、ヤコービのように時間的、主観的、経験的なものを「真実や確かさ」と宣言し、憧憬を宥めるような方法であってもならないというのである。

さらにヘーゲルによれば、このようなヤコービの原理はシュライーマッハーの『宗教論』初版において「最高の高まり」⁶³¹に達する。この「高まり」には二重の意味—積極的評価と否定的評価—が含まれている。積極的に評価されているのは、シュライーマッハーにおいてはヤコービと異なり、「自然は有限的現実性の総和としては根絶され、万有として承認されている」点である。これによって憧憬は彼岸から取り戻され、「主観や認識と、到

⁶²⁸ [灌井 1992:20]

⁶²⁹ [GuW:389] ヤコービの「実在意識」論と「個性」の理論を、ヘーゲルがどのように解釈したかの一端を、ここから窺い知ることができる。ヤコービや、さらにはシュライーマッハーの「感情」は、第I部で考察したように、「感性」とは、はっきり区別されるべき内容を持っているが、そのような区別はここでは全く考慮されていないからである。

⁶³⁰ [GuW:389-390]

⁶³¹ [Ebd.:391]

達不能の絶対的客観との間の障壁は取り払われ」、融和は個別のものとの間ではなく、万有との同一性として生じていると言われる。しかし他方、この「万有の直観の主観 - 客観性」が、シュライアーマッハーにおいて再び一つの特異なもの、主観的なものに留まっている点にヘーゲルの批判は向けられる⁶³²。

すなわちヘーゲルにとって重要なことは、万有の直観の「表明」を、一主体の表明としてではなく、民族全体、人類全体の表明として「その客観性と実在性とを獲得する」ことであった。彼が具体的に挙げているのは古典古代の叙事詩や悲劇のような「偉大な諸形姿とその相互の運動、つまり諸形姿が与る万有の運動の客観的な叙述」というようなものである⁶³³。これに対しシュライアーマッハーの場合は、万有の直観を固有なものとして表現する点に力点が置かれているが、このような表現は単に内的なもの、個別的で独自の靈感の直接的な吐露に過ぎないと言われる⁶³⁴。

しかし、このようなヘーゲルのシュライアーマッハー批判は、シュライアーマッハーの独自性を逆に照らし出していると解釈することも可能である。すなわち、シュライアーマッハーが万有の直観、すなわち私たちの意識の内容となった無限者の現れを、客観的普遍的なものとして固定化することを嫌うのは、この内容が、無限者の間接的な、私たちを介した現れであり、私たちの中にある感性原理によって個別化され、それぞれ独自のものになっていると考えるからである。「感性によって個別化された意識として存在する」ということは、シュライアーマッハーにとって有限者の本質であり、私たちが個としてこの世界に存在する限り、決して解消されることのないものである。したがって意識内容は、無限者そのものはもとより、同じ有限者のレベルでも、他の個を完全に把握しきることさえもあり得ない。後に、無限に続く解釈という作業を主題とする解釈学を、シュライアーマッハーが展開する形而上学的前提が、すでにここに用意されているとも言える。換言すれば、シュライアーマッハーの形而上学は、実存の次元では、実存そのものである無限者と、その現れである意識としての有限者が、同一のものであると考える点で、同一性の

⁶³² [Ebd.:391]

⁶³³ [Ebd.:391]

⁶³⁴ [Ebd.:393]

哲学と言えが、しかし、認識の次元では、両者の区別を、有限者の限界でもあり本質でもある「個性」を堅持するという二元性を残した上で展開される哲学なのである。それは、ヘーゲルの立場から見れば、「部分的なもの」に囚われ、真の「全体性」へ至ることがなかった証拠として批判される。しかし、ヘーゲルに対するシュライアーマッハーの相違は、最終的にすべてを「精神」という一者に（「精神」から見れば自己自身に）取り込もうとする哲学に対して、一つには有限者の次元で「個」としての他者を、もう一つには無限者としての他者を、あくまで保持しようとする試みにある。そして正にこの点にシュライアーマッハーの独自性を認めることができるし、このような有限者と無限者の関わり方を、「世界」と「神」、「絶対者」の関わりとして論理化する試みがシュライアーマッハー弁証法に他ならないのである。以下、章を改めて、シュライアーマッハー弁証法を、彼のプラトン解釈を手がかりに考察する。

第4章 プラトン

第1節 プラトン『ソピステス』解釈

ソクラテスとプラトンは、シュライアーマッハーにとって古代哲学の最高点である⁶³⁵。

1804年以降彼によるプラトンの翻訳⁶³⁶が刊行されるが、それはシュライアーマッハーの解

⁶³⁵ 古代ギリシャの哲学に対するシュライアーマッハーの関心は広範に及び、ソクラテス前の哲学者についてもいくつかの注目すべき業績が残されている。例えば「思弁的自然学の父」としてのアナクシマン드로スについてのアカデミー論文（1811年）は、アナクシマン드로スの「アルケー」概念に、すべての対立の無差別、無関心を表すシェリングの絶対者を認めている[SW3/II:188ff.]。また、1807年のヘラクレイトス研究は、ヘラクレイトスの断片から、無限の自然力という構想を強調し、それは、自らを分かつと共に、逆らう諸力によって個物を産み出すと言う[KGAI/6:140,165,168f.238]。さらに、シュライアーマッハーによれば、ヘラクレイトスとアナクサゴラスの哲学の結合から最終的にプラトンのイデア論が「高次の結合」として生じたと言う。ヘラクレイトスは、イデアの実在的側面（自然力）を、アナクサゴラスはイデア的側面（存在の不変の形式）を提供したと言うのである[GPh:44,46,104]。シュライアーマッハーのプラトン解釈と彼の哲学体系とは、以下に論じられるように、相互に密接に関連し合っている。しかしながら、プラトンとの関わりを主題とした詳細な研究は少ない。その最大の理由は資料の不足であろう。シュライアーマッハーのプラトン理解に関する資料は、プラトンの翻訳の序文と注、哲学史講義中のプラトンについての短い叙述[GPh:97-111]、その他シュライアーマッハーの著述や書簡に散見されるプラトンについての見解などである。ディルタイの断片的な覚書[LSI/2:37-75]及び新版の全集にはじめて採録されたプラトンの翻訳に関するシュライアーマッハー自身の覚書[KGAI/3:343-375]も、単に翻訳の成立事情や訳業に際しての形式的な手順を明らかにするに過ぎない。ここでは、ヘーゲルのプラトン解釈との対照が鮮明な『ソピステス』解釈に限定して考察する。

⁶³⁶ シュライアーマッハーはこの翻訳作業において、プラトンの対話篇を次の3つに区分している。[PW1/I:45f.]

1) 「基本的な」最初期の対話篇で、技術としての弁証法や哲学の対象としてのイデーの予感を与えようとするもの（「パイドロス」「プロタゴラス」「パルメニデス」）

積学にとって重要な経験領域、適用領域であると共に、彼独自の哲学的思考、とりわけ弁証法の最も重要な準備、前提となる。とりわけ『ソピステス』は、ヘーゲルにおいてと同様シュライアーマッハーのプラトン解釈及び弁証法にとっても決定的に重要である。この対話編の翻訳の序文においてほど、シュライアーマッハーが力を込めてプラトンへの帰属を公言したことはないし、これほど明確にプラトンへの関心を表明したこともない。すなわち、『ソピステス』の序文には次のように記されている。「『ソピステス』はプラトンの最初の完全な姿を提供する」。この対話編の中心において「プラトンの諸作品の中で初めて哲学の最内奥の聖所が、純粹に哲学的に明かされる」。神話的な覆いなしで、「およそ存在というものが、非存在よりも、より善くすばらしいものであることが示される。というのは、非存在についての探求の過程において[...]すべての現実的思考や学問の生が依拠する諸概念の共同性についての問いが成立し、また存在者の生についての直観、及び存在と認識が必然的に一つの相互に浸透し合う存在であることの直観が最も確実に開示される。哲学の領域においてこれ以上に大いなることは何もない」⁶³⁷。このように述べて、シュライアーマッハーは『ソピステス』を三つの視点から（すなわち〔1〕諸概念の共同性、〔2〕存在と関係、〔3〕力と概念）評価するが、ここでは、前章で考察したヘーゲルの『ソピステス』解釈との対照が著しく認められる存在(das Seiende selbst)と関係(Bezug auf anderes)に注目してみたい。

ここで特に問題となる『ソピステス』の箇所は、主語と述語、名詞と動詞の組み合わせからなる判断を論ずる以下のくだりである。

「音声(言葉)による物事のあり方の表示には、二種類のものがある[...]一つは名詞(名指し言葉)、一つは動詞(述べ言葉)と呼ばれている[...]一方は、様々の行為に対応してそれを表示するものであり、これをわれわれは動詞(述べ言葉)と呼んでいる[...]これに対して、行為しているその当の者たちに対応してつけられた音声による表示記号

2) 中期の対話篇で、起草された諸原理を実在的諸学問である自然学や倫理学へ応用することが開始される。(「テアイテトス」「ソピステス」「ポリティコス」「パイドン」「ピレボス」)

3) 成熟期プラトンの「建築術的な」対話篇で、客観的学問的叙述を含む。(「国家」「ティマイオス」「クリティアス」)

637 [PW II/2:136]

は、名詞(名指し言葉)と呼ばれる。[…]名詞だけが連続して語られても(例「ライオン、鹿、馬」)、名詞なしに動詞だけを続ける場合(例「歩く、走る、眠る」)も、そのことから決して言表は成立しない[…]「人が、学ぶ」と言うとき、これが最も短い最初の言表である[…]この〔名詞と動詞の〕組合せに対して、これを言表という名称で呼ぶ[…]言表というものは、それが成立している場合には、必ず、何ものかに関わる言表でなければならない[…]そしてまた、言表は、一定の性格を持ったものでなければならない[…]。〔例 1〕「テアイテスは坐っている」。[…]〔例 2〕「テアイテスは飛んでいる」。[…]〔両例共に、テアイテス〕に関わる言表である[…]しかるに[…]一方〔例 2〕は偽りであり、他方〔例 1〕は真である。そして、そのうちの真なる言表のほうは、〔テアイテス〕について、じっさいにあること(もの)をあるがままに語っている。[…]他方しかし、虚偽の言表は、じっさいにあるのとは異なつたものを語っている。[…]したがってそれは、あらぬものをあるものとして語っているのだ(プラトン『ソピステス』261e-263b)。

この箇所は前章で考察したようにヘーゲルによれば「あらぬものをあるものとして語る」可能性を呈示するプラトンの弁証法の真髄であり、各々のアイデアをそれ自身の反対として捉える弁証法の核心、さらにはそれを越えてこの事態を対立の統一として捉える「思弁的弁証法」を示すものに他ならないが、シュライアーマッハーは、全く異なった解釈を呈示する。すなわち彼によれば、プラトンはここで思考や発話を、名詞と動詞の結合として規定し、それによって行為者とその活動が表現されるのだが(例「人が学ぶ」)、争点となっている問い、すなわち「テアイテスは坐っている」、「テアイテスは飛ぶ」という言表の真偽が、知覚や経験への示唆によって決定される点が重要であるという。プラトンが用例としている単純な主語述語文は、理性によってアプリオリに形成されたり、吟味されたりすることはなく、経験の土台の上に実現するアポステリオリな総合判断であるという点に注目するのである。すなわちシュライアーマッハーによれば、プラトンが引いている単純な主語述語文は、単に名詞と動詞の結合ではなく、理性と感覺的経験的知覚の結合を示しており、そこから次の2つの主張が展開される。

1. 『ソピステス』にはカントにも共通する次のような傾向が認められる。すなわち現実的な弁証法的認識は、まず何よりも経験の領域に存在する。そこで理性と感覺性とは結

合し、またそれは存在概念と関係概念の結合によって表わされる。

2. プラトンの弁証法の本来的功績は、彼の判断論にあり、それは次のような洞察である。

存在の統一性と現実的諸関係の多様性、持続的な存在と事物の能動的あるいは受動的行為は、同時に思考され、判断において表現される。

このようなプラトン解釈は、シュライアーマッハーの弁証法講義における判断論に直接反映している。すなわち、弁証法においても、判断の基本形式は、名詞と動詞の結合であり「本来の判断」は、アポステリオリに経験を拡張する総合判断であると言われるのである⁶³⁸。

さらにシュライアーマッハーは、『ソピステス』における思考と言表（発話）の同一性を論じる箇所、すなわち

「思考と言表とは同じものではないかね。違う点はただ、一方は魂の内において音声を伴わずに、魂自身を相手に行われる対話であって、これがわれわれによって、正にこの思考という名で呼ばれるにいたったということだけではないか？」（プラトン『ソピステス』263e）

に注目し、ここから次のような主張を展開する。「言語は表面的に思考に付け加わるのではなく、思考は言語においてはじめて自らの確実さを完成するのである。なぜなら思索は言葉において構成されるからである。思索と概念は、その確かさを、発話された形式によって初めて見出す。思考は語りなしには不可能であるし、語りは思考の完成の条件である。語りと思考は固く結びついており、そもそも両者は同一である」⁶³⁹。

このようにシュライアーマッハーは、ヘーゲルと異なり、意識の運動としての語りという概念において、初めから発話する個体をイメージしている。「発話する思考」としての思考は、その根源において、常に個体的である。シュライアーマッハーは、ヘーゲルのように弁証法を、運動する純粹思考の自己意識と解するのではなく、むしろ互いに語り合う個々人の共同性の構造組織と理解するのである⁶⁴⁰。弁証法がシュライアーマッハーにおいて、ヘーゲルの「止揚としての弁証法」とは異なる「相互性の弁証法」として、対話遂行の技法論とし

⁶³⁸ 例えば弁証法講義（1814/15年）§155f. [KGA II/10, 1:106f.]

⁶³⁹ [Potepal 1985:486/487]

⁶⁴⁰ [Ebd.:486]

て展開する根拠がここにある⁶⁴¹。

以上からプラトンの弁証法が、シュライアーマッハーに確信させたことは、存在と認識の両者は常に同時に生と動、無時間性と時間性、生成の状態と存在の状態にあるということである。第Ⅲ部で見ると、シュライアーマッハーの弁証法は、これを受け入れ、ここから理論と歴史の区別を認識の基礎にしっかりと根付かせる。すなわち、シュライアーマッハーの弁証法は、概念の統一性を知覚内容の数多性と結合するのである。両者の関係は、あるときは優先的に同一的普遍的概念（思弁）を目指し、あるときは多様に移り変わる経験内容（経験）を目指す。二つの認識の形式は、互いに補完しあって全体を形作るのである。それらはあらゆる個別の認識、あらゆる判断において常に部分的に結びついていると言われる⁶⁴²。

このようなシュライアーマッハーにおける思考と発話の必然的結合から結果するのは、思考は決して歴史の外にある絶対的真理という地位に達することはできないということである。対話において遂行され、知へと導く思考展開の理論としての弁証法は、思考の発話性に媒介されることにより、歴史的世界の一部である。弁証法的に到達された一致を、一つの言語圏の文法において表現したり伝達したりしないような共同性は存在しないからである。この思考の相対性に基づいて弁証法は、解釈技法としての解釈学を常に参照するように指示される。ここに弁証法と解釈学の接点が生じる。シュライアーマッハーの解釈学は、すべての発話表現を、そこにおいてどの程度個性性が有効に働いているかという観点に基づいて観察する。個々の発話表現の理解は、特殊（個）における普遍の現実化を示すからである。これに対して弁証法が強調する局面は、各個別の発話表現が、あらゆる思考に共通する知のイデーの先導によって行われるということである。言語の歴史性から解釈学と弁証法の必然的な結合が結果するのである。1819年の解釈学草稿の序論において、シュライアーマッハーは解釈学を、内的発話の思考についての教説（弁証法）と関係させて次のように述べている。「思考するものが自分の思索を固定化することが必要と考えるところには、語りの技法

⁶⁴¹ ヘーゲルとシュライアーマッハーの弁証法を、それぞれ「止揚の弁証法」と「相互性の弁証法」と特徴づけるのはキンマーレであるが[Kimmerle1985]、これについては第Ⅲ部で詳論する。

⁶⁴² たとえば弁証法講義（1814/15年）§196f.[KGA II/10, 1:131f.]

〔弁証法〕も成立する。そして、その後に解釈も必要となる。[...] あらゆる理解の行為〔解釈学〕は、語りの行為〔弁証法〕の裏返しである」⁶⁴³。

第2節 『綱要』におけるプラトン受容

第2章において『綱要』におけるカント、フィヒテ批判を通し、シュライアーマッハーが自らの固有な倫理学体系を形成していったことを明らかにしたが、その際に彼は何よりもプラトンを模範としていたのであった。ここで改めて『綱要』において、どのようにプラトンが受容されているかを明らかにしておきたい。

(1) 包括的学への志向

シュライアーマッハーによれば「倫理学の導出を試みたということで称賛に値する二人の人物」がいる。「古代のプラトンと、最近の人ではスピノザである」。両者は、互いに非常に対立しているようであるが、次の点で両者は完全に一致している。すなわち、彼らにとって無限かつ最高の存在の認識は、他の認識を前提としてはじめて産み出されるようなものではなく、まして他の第一根拠のための急場しのぎの補助ではさらになく、第一の根源的認識であり、すべての認識はそこから生じなければならないという点である。「こうした方法によれば、すべて個々の特殊な諸学問が、それらを超越した一つの学のもとに従属することが困難なくつ遂行される」⁶⁴⁴と言う。そしてプラトンは、当初から、自然学と倫理学のために共通の根拠を見出そうという予感から出発した。そして、「それらの根源に時と共にいよいよ接近し、この根拠を絶えず探し出そうとした」。「もしそこにこのような努力が、そこから光が全体に及ぶような場所でないとするなら、彼の叙述の中に重要なものは何もない」と言われる。「彼にとって無限なる存在は単に存在し、産出するものではなく、詩作するものである。そして世界は、生成する芸術作品、様々な芸術作品から無限者へと共に立てられた神の芸術作品である。したがって、すべて個々のもの、現実的なものは、生成するものに過ぎず、無限なる形成者(das unendliche Bildende)だけが存在するものである」。このような意味での「客観性をもって哲学した人だけが、すなわち唯一の必然的対

⁶⁴³ [Potepal1985:491]

⁶⁴⁴ [KS:35]

象としての無限者から出発した人だけが」倫理学を、より高次の学問によって基礎付けることに成功したと言う⁶⁴⁵。諸学を基礎付け関連付ける最高の学問（『綱要』執筆時の「知識学」、後の弁証法）を求める先鞭をつけた人としてプラトンが高く評価されており、シュライアーマッハーがプラトンから学んだ第一の点もこれである。（ただし、全面的に受容されているわけではなく、シュライアーマッハーはいくつかの留保をプラトンに対して付けているが、詳細は第三部第1章第1節で改めて考察する。）

（2）最高善の復権

シュライアーマッハーは、倫理学の形式概念を吟味する時、「他のすべてに先立って三つの概念が現れ、そのどれもが自らの下に他の諸概念の系列を有し、他の概念に従属することはない」と述べ、それは「義務、徳、善」であると言う⁶⁴⁶。そのそれぞれに「法則」、「賢者」、「最高善」のイデーが理想として対応するのであるが、シュライアーマッハーは、先にも述べたように、自らの倫理学を、カントの義務偏重の倫理学に対して、最高善を中心に構築する。そして、『綱要』において最高善の概念のいわば復権を唱える。すなわち、「あらゆる倫理的概念の中で、研究上最も困難なのが善悪の概念である。なぜなら最近の倫理学がこれを全く軽視し、この概念がとにかく存在するというだけで、それ以上の言及はどこにも見られない […] それにもかかわらず、次のことはそれ自体として明らかである。すなわち、この概念が、先の概念〔義務と徳〕のもとでまとめられたものに対して、空虚な名称であるべきではなく、また倫理学の外に置かれたもの、つまり、道徳的なものをその目的としてもたらしたり維持したりするための手段に過ぎないものを意味するのでもなく、この概念〔善と悪〕が、昔からそうであったように、学問自体の中に自分の場所を主張すべきであるとするなら、この概念は、すでに私たちの中でこの名称が暗示しているように、さらに残っている第三の倫理的イデーの姿、すなわち最高善に関係しなければならない」。しかもこの最高善は「倫理的イデーによって産出され得るものの総体」を示すと言う⁶⁴⁷。そして、その模範となるのがプラトンである。「プラトンは、人間が神に似ているこ

⁶⁴⁵ [Ebd.:37-38]

⁶⁴⁶ [Ebd.:128]

⁶⁴⁷ [Ebd.:167-168]

とを最高善と考え、存在者すべてが模倣であり、神の本質の表現であるとし、人間も先ず内的に、しかしそれから外的にも神の力に世界から任せられ、イデーにふさわしく形作られるべきであり、そうして至る所で道徳的なものを表現すべきであると考えたからである⁶⁴⁸。このように先にカント・フィヒテ批判の箇所でも示唆された最高善を中心とする存在の学としての倫理学の基本的構成はプラトンから来るものと考えられるのである。

(3) 倫理学の様式としての発見的対話的方法

最後に倫理学の叙述様式におけるプラトンの評価がある。シュライアーマッハーは、従来の倫理学にはその叙述の仕方において三つの様式が区別されると言う。第一は、非体系的断片的な様式である。それは「学問の領域に属するものすべてを、言わば掘り起こすことに満足し、個々のものを比較したり秩序付ける健全な弁証法を伴わない。体系的な方法なしに章節を選んだり、あるいはむしろ、行き当たりばつりに従来の吟味されないままの通俗的な生のあり方によって把握しようとする」。古代ではアリストテレスが、近代では、ガルヴェ、さらにイギリス道徳哲学とフランス啓蒙思想もここに入れられる⁶⁴⁹。このようなあり方は、相対的な決定に達するに過ぎず、諸概念の対立を急ぎ立てることもなく、それらをただ比較するのみである⁶⁵⁰。第二の様式は、独断的と呼ばれる。なぜなら「それはある確固たる点から出発し、学問のみを求めるからである。そこから第一のあり方とは反対に、確かな歩みが生じる。すなわち、特定の規則に従い、その出発点にふさわしい固有な諸概念の区分と結合である」。古代ではストア、近代ではスピノザの倫理学がここに入れられる⁶⁵¹。第三の様式は「発見的(heuristisch)」、対話的と特徴付けられる。そしてプラトンが唯一の模範であると言う。この方法の本質は、「一つの確固たる点から始まってある方向に進むというのではなく、懐疑的な主張によって個々の各規定から始め、媒介的な点を通して、その都度諸原理や個々の原理を同時に叙述し、そして、電撃的に統一に至る」と言われる。この方法によって、「学問は、そのあらゆる部分において、生の最高の度合いが保証される。なぜなら、学問の内的な力は、この方法において遍く感じられ、その叙述のすべての部分

⁶⁴⁸ [Ebd.:178]

⁶⁴⁹ [Ebd.:334-335]

⁶⁵⁰ [Ebd.:336]

⁶⁵¹ [Ebd.:336-337]

において常に若々しく新たに現れるからである」。このような方法は全体的見通しが困難であるという批判は、この方法の長所、すなわち「運動の迅速さと緩慢さを支配する芸術家の完全な力」の前に、物の数ではないと言われる。そのような能力を備えた人は、「どの瞬間にも立ち止まり、あらゆる面を見回すことができる」からである。このような様式が「重要なのはただ次のような人にとってだけである。すなわち、単に個々の学問を、そこにおいてすべての部分が同時に釣り合いをとって形成されている有機的な全体として産出しようとするだけでなく、それら〔すべて個々の学問〕をただ全体の部分と見なす人にとってである。[…] 非常に広い意味での対話的な講義のみが、必然的と見なされる」⁶⁵²。先にも述べたとおり、この方法の実践者はシュライアーマッハーによれば、唯一プラトンのみである。近代の人としては、フィヒテが当初は対話的な講演をなしたが、後に独断の様式を取るようになったと言われる⁶⁵³。

この「発見的方法」が「対話的講義」として特徴付けられている点は、後述されるシュライアーマッハーの弁証法講義との関連で大変興味深い。すなわち、この方法が、シュライアーマッハーの体系の中で明確な位置を得るのは、1814/15年に行われた第二回目の弁証法講義からである⁶⁵⁴。しかし、シュライアーマッハーが1803年の『綱要』においてすでに、この「発見的」という術語をプラトンとの関わりで「非常に広い意味での対話的講義」とあると語っている事実は、1811年の第一回講義以降、回を重ねるごとに、当初の知識学的性格から次第に対話論的性格を深めてゆくシュライアーマッハーの弁証法の展開を、『綱要』のプラトン解釈が示唆していると言えるであろう。

第5章 まとめ

以上、批判期のシュライアーマッハーをシェリングやカント、フィヒテとの批判的な取り組みにおいて、またヘーゲルからの批判によって明らかにし、さらにはプラトンから示唆されたと思われる包括的学問への思考や倫理学の構想について考察してきた。冒頭にも

⁶⁵² [Ebd.:338-339]

⁶⁵³ [Ebd.:340]

⁶⁵⁴ [KGA II/10, 1:195f.]

述べたように、この批判期は、直観期に開花したシュライアーマッハーの思想世界が、独自性を孕みつつも、未だ十分学問的批判に耐え得る一貫した表現を取り得ていなかった状態を脱皮し、1811年の弁証法講義を皮切りに、哲学、倫理学、解釈学、神学等の各部門で体系的な諸学を構築していくための直接的な準備期間であった。

この批判期において何よりも重要な点は、諸学を基礎付け、関連付ける包括的な学としての「知識学」の構想が明確にされたことであろう。それはカントにおける理論哲学と実践哲学の分離、及び両者の架橋方法の不十分さに対する批判に起因し、プラトンによる自然学と倫理学に共通の根拠を見い出そうという「予感」に刺激されたものであった。そして、この学の持つ諸学基礎付けの根拠は、シェリングの「学問論」における同一性原理としての「根源知」とほぼ同質のものであることが示された。ただ相違は、シュライアーマッハーの場合、「根源知」の直観認識が言語認識と表裏の関係にあるべきものと考えられており、これが『大学論』においては「生産的」（直観認識）と「通俗的」（言語による相互対話）という講義の二要素として展開された。そしてこれは、直観期の「万有の直観」が、個体化理論と社交理論を介して言語世界と親和性を持つということの必然的な展開として解釈されたのである。カントやフィヒテの倫理学に対する批判として共通する個の基礎付けの不十分さや軽視というシュライアーマッハーの指摘もこの点と密接に関わると思われる。（さらにヘーゲルからの批判によって際立たせられたシュライアーマッハーの独自性も個の重視、有限者の本質としての個性の非解消性であった。）シュライアーマッハーの構想する知識学のもう一つの側面、すなわち諸学の関連付けもここに関わる。個体としての諸学は、その個性を解消されることなく、全体へと統合されるのでなければならないからである。後述されるように、批判期においては明らかにフィヒテの影響で知識学という名称を用いているが、やがてシュライアーマッハー自身によってこの学が展開されるときには弁証法と言われるようになる。この包括的学問は、当初の知識学（学問の学問）的性格から、後に、対話論（対話遂行の技法論）へと性格を変えてゆくが、その構成は終始一貫して「超越論部門」と「形式論部門」の二部構成である。すなわち対象が個別的な諸学であれ、対話の構成員としての個人であれ、その個体の基礎付けを扱う部分（「超越論部門」と、個体相互の連関を扱う部分（「形式論部門」）から成っている。そのようなシュライア

ーマッハーの知識学（弁証法）の基本構想が、この批判期に確立したのである。

さらに個別の諸学としては、後に神学の基礎概念となる「絶対依存感情」も、この時期主にシェリングの「知的直観」との差別化のためになされた『宗教論』初版の改定作業のプロセスにおいて、少なくともその内実が創出された。すなわち、初版における「直観」に従属する主観的反応としての「感情」ではなく、「神」との関係という対象的契機を内包する「感情」概念が、『宗教論』第二版において前面に出るが、これは「絶対依存」という形容詞こそ付されてはいないが、内容的には後期の「感情」と同一である。この「感情」概念を軸に、倫理学からの補助命題を援用しつつシュライアーマッハーは、自らの神学体系を叙述する『キリスト教信仰論』を著すことになる。さらにカントやフィヒテ批判及びプラトンからの影響で、善論・徳論・義務論を三本の柱とする倫理学の基本構想が確立したのもこの批判期であった。かくして直観期の思想は練り上げられて、諸学の体系が形成される後期ベルリン時代（体系期）を迎えることになる。

第三部 体系期 (1807-1834)

はじめに

1807年12月、シュライアーマッハーが再びベルリンに戻ると共に、彼の大いなる活動の時代が始まる⁶⁵⁵。さしあたり彼には職がなかった。彼は他のハレ大学の教授たちと共に、ベルリンに新たに創設される大学の教授職に予定されていたが、すべてはまだ計画段階であった。シュライアーマッハーは在野の学者として公開講義を行った。他の職のない教授たちと同様で、たとえばフィヒテも1807/08年の冬にあの有名な講義『ドイツ国民に告ぐ』を行っている。1808年7月からは、待機期間の俸給として年500ターラーを受け取るようになる⁶⁵⁶。

ハレにおいてと同様ベルリンにおいても、外的状況の悪化が、シュライアーマッハーの学問的な活動を、その本質において損なうことはなかった。ベルリン大学が開学されるまで公開講義をしながら、彼は非常に多様なプロジェクトに携わった。1807年夏に行われたギリシャ哲学史についての講義やさらなるプラトンへの取り組みとの関連で、シュライアーマッハーは、1807年晩秋から1808年夏にかけて、「エフェソのヘラクレイトスについて、彼の断片的な言葉や古代の証言に基づく叙述」⁶⁵⁷という大部な研究に携わっている。この研究においてシュライアーマッハーは、ヘラクレイトスに帰せられるとされる断章の、文献学的に厳密な吟味を行い、それらから不変の運動という原理に基づく思弁的な自然哲学を再構成している⁶⁵⁸。

さらに彼は1808年、二番目の説教集と共に、ハレで既に手をつけていた文書、それは、ベルリンの新しい大学創設の計画との関連で成ったものだが、『ドイツの意味での大学についての随想、新設大学についての附論と共に』（いわゆる『大学論』）を公にする。そこにおいてシュライアーマッハーは、大学改革に対する基礎的な諸原理を展開していることは、第Ⅱ部で見たとおりである。

⁶⁵⁵ 以下この時期の伝記的記述は主に[Fischer2001:37f.]による。

⁶⁵⁶ 1821年当時、プロイセンの行政区長官の年俸が、1,200ターラーであった。[ハーゲル事典:697]

⁶⁵⁷ [KGA I/6:101-241]

⁶⁵⁸ [KGA I/6:136f., 168-170]

この内容をヴィルヘルム・フォン・フンボルトが取り入れて、1810年の建白書「ベルリンにおける高度な学問施設の内外組織について」で代弁している。単にこのような改革のための計画書によってのみならず、シュライアーマッハーは個人的な接触によっても、ベルリン大学の新設に影響を与えた。初期ベルリン時代からの友人であるアレクサンダー・ドーナ伯爵は、1808年から1810年の間内務省を主管したが、彼は大学、とりわけ神学部の組織的形態についてシュライアーマッハーに意見聴取している。1809年7月には、シュライアーマッハーは、当時計画中で1810/11年開設予定のベルリン大学教授に指名され、初代神学部長に就任した。

同じく1809年に、改革派とルター派の合同教会である三位一体教会の改革派説教者への招聘が実現した。同年、彼は（この間40歳になっていたが）ミュレンフェルス生まれのヘンリエッテ・フォン・ヴィリッヒ（Henriette von Willich）と結婚した。彼女は以前の彼の友人また牧師で早世したエーレンフリート・フォン・ヴィリッヒ（Ehrenfried von Willich）の妻であった。20歳だったヘンリエッテは、初婚によって生まれた二人の子と共にシュライアーマッハーとの結婚生活に入ったが、さらに四人の子を産んだ。エリザベツ（Elisabeth）、ゲルトロード（Gertrud）、ヒルデガルト（Hildegard）、そして一人息子ナタナエル（Nathanael）である。彼は9歳で夭折する。シュライアーマッハーはこの息子のために、感動的な追悼説教を残している⁶⁵⁹。

1809年の三位一体教会の説教者、及びベルリン大学教授への就任と共に、1810年には、王室学術アカデミーの哲学部門の一員に選ばれることにより、第三の職務が彼に与えられた。彼はこの新たな課題に、彼の活動の相当な部分を割いた。彼がアカデミーの本会議や、哲学部門及び歴史文献学部門において、また特別な機会になした約60の講演のうち、生前に出版されたのはほんの一部（15講演）に過ぎず、大部分（32講演）は、死後初めて遺稿集から出版された。いくつかはいまだに出版されていないし、失われてしまったものもある。

シュライアーマッハーに対する高い評価は、彼が1814年王室学術アカデミー哲学部門の

⁶⁵⁹ [SW II/4, 1844:880-884]

書記に選出されたことでもわかる。1826年、彼はこの任を辞し、歴史・文献学の部門に移る。同年彼はそこでも書記に選任される。アカデミーの一員として、彼は大学の哲学部でも講義をする資格を持っていた。これを彼は最大限活用し、当初はフィヒテ、後にはヘーゲルと競いつつ、幅広い聴講者を自らの周りに集めた。1830年夏学期の「魂についての教説」においては、229人も聴講者を得ている。弁証法、哲学的倫理学、解釈学、国家論、古代及び近代のキリスト教哲学の歴史、教育学、心理学、そして美学についての講義において、これら諸学科の基本線を展開し、それによって、自らの諸学問体系を起草した。

したがって、1807年から1810年という期間は、転居と、三位一体教会、大学、アカデミーでの新たな活動、そして結婚によって、シュライアーマッハーの人生の重大な変化を意味する。しかし他方、説教者、また大学教授として、従来路線で活動してもいた。このように1807年から1834年までの後期ベルリン時代に、彼は自分の三つの職務において、幅広い活動を展開したのである。

シュライアーマッハーは、1811年、ベルリン大学における彼の神学的仕事を、『神学通論』という小著の出版によって公にした⁶⁶⁰。1821/22年には、プロテスタント神学の次の百年を規定することになる、かの歴史的な著作、すなわち『福音主義教会の諸原則に従って、連関を尽くして叙述されたキリスト教信仰』⁶⁶¹が世に出る。いわゆる『信仰論』と呼ばれているこの書は、信条の観点から叙述された最初の第一級の教義学である。1817年にプロイセンに導入された二つのプロテスタント教派教会の合同は、その書の中に体系的神学的に考察された合同の根拠と正当性を見出した。この書は、ただちに学会の注目を集め、様々に議論された。書評や批判に答えてシュライアーマッハーは1829年、友人の神学者フリードリヒ・リュッケ(Friedrich Lücke)に宛てた二通の公開書簡を著す⁶⁶²。1830/31年にはこの書の第二版が出るが、特に序論に大きな改訂が加えられた。『信仰論』は、この第二版がその後、世代を越えて神学者たちによって研究され、今日に至るまで、神学的原理問題をめぐる議論に影響を与えている。

⁶⁶⁰ [KGA I/6:243-315]

⁶⁶¹ [KGA I/7.1-3]

⁶⁶² [KGA I/10:307-394]

学問や教会の多様な活動に加えて、シュライアーマッハーはベルリンにおいて、彼の国家を急迫していた政治問題にも関わる。1806年のプロイセンの降伏、(それを彼はフランス軍によるハレの占領によって直接経験するのだが、) それは彼の愛国的な気質を目覚めさせた。彼はプロイセン改革の先駆者たち(彼らは同時にまたナポレオン支配に対する主要な抵抗者として活動していた)と関係を結び、また、時には危険を冒しながらも、この革命計画に参加した。ディルタイは、『シュライアーマッハーの政治感覚と活動』(1862)という著書において、彼の活動のこの方面を印象的に記述しているが、その際ディルタイは特に、シュライアーマッハーの政治的な説教に注意を喚起している。すでに彼の生前に広まっていた誤解、すなわち、「シュライアーマッハーのキリスト教的世界観においては、ただ受動的な宗教感情だけが」見出されるという誤解に反対して、ディルタイは、この男の「鋼のように強靱な性格」を強調する。それはただ彼の政治的活動においてのみ示されるものであるという⁶⁶³。1808年にシュライアーマッハーは、プロイセンにとどまり続けるフランス軍に対する民衆蜂起の準備に手を貸し、1808年の夏と秋には、プロイセンの宮廷と政府が一時避難していたケーニヒスベルクに、密命を帯びて何回かの旅行を企てている。そこにおいて彼は、反乱や蜂起にかかわる人々、シュタイン(Karl vom Stein)やシャルンホルスト(Scharnhorst)、グナイゼナウ(Gneisenau)らと、民衆蜂起の計画を練ったのだった⁶⁶⁴。

この政治的軍事的陰謀は、教会的および教育政治的な領域における改革の努力によって、補完され、支えられていた。たとえば、おそらくはシュタインの指示によるプロイセン教会憲法構想「プロイセン国家内プロテスタント教会の新憲法についての提案」⁶⁶⁵である。あるいは1808/09年の冬、大学開設前に行われた講義「国家論、倫理学による原理に基づく国家の本質的な要素と業務」は、こうしたコンテクストで理解されるべきである。さらにシュライアーマッハーの改革活動は教育政策に向けられる。1810年フンボルトは、内務省の下部部門である文化と授業部の指導者として、シュライアーマッハーを公開授業の学問的代表団の長に呼ぶ。その年の終わり頃に彼は、参事官、及びその部門の正規のメンバ

⁶⁶³ [Dilthey, 1960:14;2]

⁶⁶⁴ [Birkner1996, 143f.]

⁶⁶⁵ [KGA I/9:1-18]

一になり、そこで1815年4月まで共に働く。この期間シュライアーマッハーは、その代表団と部門に対して、プロイセンの学校制度の再組織について多くの所見を著す。さらにシュライアーマッハーは、プロイセンの社会的政治的革新という意味で、説教壇上から働きかけようと試みる。彼がなしたいくつもの説教の表題がこれを記録している⁶⁶⁶。

プロイセンの社会的政治的軍事的革新の為のシュライアーマッハーの大胆な取り組みは、数年後には、保守的な国王やその側近たちの不信感を引き起こした。既に1813年に、シュライアーマッハーの出版人で友人でもあるゲオルク・ライマー(Georg Reimer)が出している「プロイセン通信」の共同者及び非常勤編集者として、シュライアーマッハーは検閲に引っかかっている。とりわけ、彼が、プロイセンの政策に毅然さが欠如していると非難し、ナポレオンとの講和の計画を誘惑と見なすと書いた記事は、為政者の怒りを引き起こした。このようなことが繰り返されれば教授職の解雇を言い渡すと脅される。ましてや1815年以降の政治的復古の盛り上がりにおいては、状況は彼にとっていよいよ厳しいものとなっていく。1817年10月18日のドイツ学生によるヴァルトブルク祭⁶⁶⁷は、疑わしい人物に対する警察の監視を強化することになったが、シュライアーマッハーもその対象に入っていた。1817年の夏学期、彼は政治について講義を行ったが、それを彼は1817/18年の冬学期にも繰り返した。これはヴァルトブルク祭によって引き起こされた政治的結果に対する彼なりの反応である。

1819年、神学部の学生たち及びブルシェンシャフト急進派のカール・ルードヴィヒ・ザント(Karl Ludwig Sand)による作家アウグスト・フォン・コッツェブー(August von Kotzebue)の殺害は、政治状況を再び厳しいものに導いたが、それは、メッテルニヒ

⁶⁶⁶例えばフランス軍によってハレが占領された直後の1806年11月23日、彼は「公然とした災難の効用について」という説教している。1807年新年の説教のテーマは、「われわれは何を恐れ、何を恐れるべきでないか」である。1808年1月24日にかれは「昔から自国に伝わる大いなることに対する正しい尊敬について」という説教をし、過去を振り返ることが未来への展望に役立つと語りかける。[Fischer2001:44]

⁶⁶⁷保守反動政策の中心人物であり、19世紀前半のヨーロッパ外交をリードしたメッテルニヒは、神聖同盟や四国同盟(五国同盟)を自由主義運動の抑圧に利用した。しかし、自由を求める運動は、1810年代から20年代にかけてヨーロッパ各地で次々とおこった。ドイツでは、1817年10月18日、ブルシェンシャフト(ドイツ学生同盟、1815年に成立したドイツの大学生の団体)が、ルター宗教改革300年祭とライプチヒ戦勝記念式典をヴァルトブルクの森で行った。自由とドイツの統一を求めてドイツ各地から700~800人の学生が集まり氣勢を上げた。メッテルニヒが学生の自由主義運動の弾圧に乗り出した。彼は、1819年にカールスバードでドイツ連邦議会を開き、ブルシェンシャフトの解散・言論出版の自由の制限・進歩的な教授の追放などを決議した(カールスバード決議、1819.9)。これによってブルシェンシャフトは壊滅した。

(Clemens Wenzel Fürst von Metternich) に主導されたカールスバードの決議 (1819)、及びデマゴグ迫害において表面化した。警察による監視措置は、特に、大学に対して向けられた。ベルリン大学開学以来のシュライーマッハーの同僚であるデ・ヴェッテ (Martin Leberecht de Wette) は、一年後に処刑される神学生の母親に、見舞いの手紙を書いたところ、それが警察の手に渡り、その結果、解雇されることになる。シュライーマッハーの義理の弟エルンスト・モリッツ・アルント (Ernst Moritz Arndt) にも 1820 年、同様の運命がボンで彼を襲った。シュライーマッハーの場合は、1820 年、ケーニヒスベルクへの異動が促され、それを拒む場合には、同じく解雇が検討されたのだった。監視の目は彼の説教活動にも向けられた。1823 年、彼はたびたび警察の事情聴取にじっと耐えねばならなかった。彼は、政治的に信頼できず、疑わしい人物であると見なされていた。ようやく 1831 年に、赤鷲勲章第三等 (最低の等級ではあるが) の授与によって、王との和解に至った。フリードリヒ・ヴィルヘルム三世に宛てた礼状においてシュライーマッハーは、意味深長に次のように書いている。「この表彰は自分を深く感動させます。寄る年波に輝く優しい星の光のように、それは、過去における幾多の悲しみや暗闇を柔らかな輝きで覆ってくれます」⁶⁶⁸。

シュライーマッハーがここで仄めかしている「悲しみや暗闇」は、単に政治的な見解や活動にのみ当てはまるのではなく、教会政治上の問題にも該当する。シュライーマッハーは早くからプロイセンにおける教会改革運動に関わっていた。その際に本質的に重要であったのは、三つの大きな相互に関連している問題であった。すなわち、二つのプロテスタント教派の合同、福音主義教会のための新しい教憲教規、そして礼拝改革 (とりわけ典礼の刷新) である。後二者においては、衝突、すなわち、国王及びその側近を相手にしてのシュライーマッハーの激しく勇敢な対決という事態になる。

シュライーマッハーは、国王によって強く推し進められたルター派と改革派の教会合同と、1817 年の宗教改革記念祭に合同の聖餐式を行うという王の願いを、好意的に受け入れた。1817 年 10 月初旬に、ベルリンの両教派の聖職たちが集まり、最初のベルリン合同

⁶⁶⁸ [Br. II :444]

教会会議が成立し、シュライアーマッハーがその議長に選ばれた。この会議で、両教派合同の聖餐式が決議されたが、それは王の意向に全く添うものであった。シュライアーマッハーは「10月30日にベルリン合同教会会議によって執り行われる聖餐式についての公式声明」を著し、そこで彼はこの決議について解説している⁶⁶⁹。合同聖餐式というこの思い切った一歩によって、プロテスタントの間ではほぼ三世紀続いてきた争いが仲裁され、新たな時代が開かれたのである。シュライアーマッハーは、特にルター派の側からの批判者に対して、この合同を弁護した⁶⁷⁰。さらに、『信仰論』を著すことによって、この合同の理論的・神学的基礎付けに貢献した。1831年には、彼は、皇太子、後のフリードリヒ・ヴィルヘルムIV世の願いにより、合同に反対していたシュレージエン地方の教会のルター派教区の分離問題の解決に取り組んだ。勲章の授与は、この彼の功績に対してであった。

このように、シュライアーマッハーによる教会改革運動のうちの第一のポイントである教会合同は、比較的目に見える成果をもたらすことができたが、残りの二つ、とりわけ教憲教規の改正は、容易ならない衝突を引き起こした。本論の主題からそれるので、詳述はしないが、シュライアーマッハーは、国家における教会の独立性を強調し、教会を「上から」統治する監督制の教憲よりも、民主的に整えられた教会会議、あるいは長老派的教憲に、明確な優先権を与えている⁶⁷¹。このような自由主義的な考えは、政治的領域への越権という危険も伴っており、始まりつつあった王政復古の時代に日の目を見ることはなかった。シュライアーマッハーは、教憲改革に対する彼の提言によって世間に認められることは、全くなかった。国家による強力な干渉の可能性を持つ教会会議原理が、力を持ち続けたのである。

以上のような後期ベルリン時代（体系期）を通して、繰り返しなされた弁証法講義を中心に、以下、シュライアーマッハーの弁証法的思考の内容、構造そして独自性を明らかにする。以下、先ず第1章において、弁証法講義の前史やその外的経過、現存資料等を一瞥

⁶⁶⁹ [KGA I/9:173-188]

⁶⁷⁰ *An Herrn Oberhofprediger D. Ammon ueber seine Pruefung der Harmsischen Saetze*, 1818. [KGA I/10:17-116]

⁶⁷¹ [KGA I/9:120f.] 様々な教憲教規の形式については[KGA I/9: IX-CXIV]

し、さらに同時代の反響を明らかにした後に、第2章では、シュライアーマッハー弁証法の独自性が最も顕著に現れる「絶対者」「神」「世界」といった超越論的概念や、宗教と哲学の関係等が、六回の弁証法講義においてどのように理解され、また変容していったかを明らかにする。第3章は結論的考察として、シュライアーマッハーの弁証法的思考構造を明らかにすると共に、その思想史上の位置付けやモデル化、さらにフィヒテ弁証法との比較においてその独自性を明らかにする。最後に補遺として1811年の弁証法講義の中核部分（序論と超越論部門）を、2002年に新全集で初めて刊行された筆記ノートを用いて再構成し、難解なこの講義の概要を提示する。

第1章 弁証法講義について

第1節 前史

(1) 「弁証法」の構想

1810年12月29日、シュライアーマッハーは友人ガース(Gaß)に宛てて次のように書いている。「私は既に倫理学を頼まれていました。しかし、フィヒテが唯一人の哲学教授である限り、哲学の講義をしないと誓っていました。しかし、この状況は復活祭までには変化するようです。そうなれば私は、初めて、私の哲学講義の序論として、弁証法を試みる気になっています。それは長らく私の念頭にあったものです。しかしまだ確定したわけではありません」⁶⁷²。事実、シュライアーマッハーの哲学講義は、この時まで、倫理学や哲学史、国家論、解釈学といった特殊科目に向けられており、弁証法という意味での一般哲学を対象にはしてこなかった。その理由が、新設のベルリン大学で、フィヒテと競合することになるという事情である。実際、フィヒテとシュライアーマッハーの間には早くから相互に対抗意識があったようである。すなわち、彼は既に1801年3月28日にシュヴァルツ(F.H.C.Schwarz)宛てに次のように書いている。「観念論の内部で[...]私と彼(フィヒテ)ほど、強く対立している者はいません。私たちは双方ともそれを意識しています」⁶⁷³。ただ外部的には、共通性のほうが遥かに目立っていたようで、シュライアーマッハーは「フィ

⁶⁷² [KGaII/10.1:VIII]

⁶⁷³ [KGA V/5:75](Brief1033)

ヒテの弟子たちも、私のものを彼のものだと思なしている」⁶⁷⁴と苦言を呈してもいる。

フィヒテ哲学の一面性の釣り合いを取るために、シュライアーマッハーは 1810 年初頭、彼の友人で、かつてハレ大学の同僚であったヘンリッヒ・シュテフェンスを、哲学教授として招聘しようと試みる。彼とシュライアーマッハーは既にハレで、学術上親しい関係を結んでいた。シュライアーマッハーは、シュテフェンスのためのこの努力の理由を「倫理学の講義」を持ってもらうためであると述べている。「一般哲学」としての弁証法によるシュライアーマッハーの登場は、友人シュテフェンス招聘の見通しが挫折した結果である。シュライアーマッハーは、哲学の教授活動を断念していなかったのである。このようなわけで、弁証法は、とりわけフィヒテの知識学との批判的対決と思なされねばならない。

しかし、弁証法は、単にベルリン大学の創設期の特殊事情からだけ説明することはできない。むしろ、弁証法は、シュライアーマッハー自身が述べているように、「既に久しく念頭にあった」のである。

シュライアーマッハーが久しく念頭においてきたもの、目指していたものは、既に 1803 年の『綱要』から読み取ることができる。すなわち、彼にとって重要だったのは、「あらゆる学問の連関と根拠についての学問」であり、これは「個々の諸学問のように、再び最上位の原則に基礎付けられる」必要のないものである⁶⁷⁵。ここでは明らかにフィヒテの知識学への対抗が問題となっている。それは後述（第 3 章第 3 節）するように「絶対で、端的に無制約な原則」⁶⁷⁶を頂点に据えるものであったが、これに対してシュライアーマッハーは、自分の要求する学問を「一つの全体として」考え、その構想を次のように述べる。「ここでは、どの部分も端緒になり得る。個々すべてが、互いに規定し合いながら全体に依拠している。[...]そして、そういう学問は、受け入れられるか捨てられるかであって、基礎付けられたり証明されたりすることはできない。そのような最高の普遍的な認識は、知識学と呼ばれるのが正当である。その名称は、哲学という名称よりも、争う余地なく遥かに優先されるべきであり、その発見は、おそらく、この名称の下に最初に立てられる体系より

⁶⁷⁴ [Ebd.:76]

⁶⁷⁵ [KS:11,2f.]

⁶⁷⁶ [Grundlage:255]

も大きな功績と見なされるべきだろう」⁶⁷⁷。

倫理学の学問的な基礎付けを何よりも成し遂げることができるような、最上位の学問の輪郭については、『綱要』はこれ以上詳しい情報を提供していない。それは、従来の倫理学体系に対する批判に限定され、学問としての倫理学の積極的な叙述自体を提供しないからである。しかしながら批判自体の根本的立場や方法は『綱要』において、後の弁証法に結び付けられている。すなわち『綱要』の前書きの中で次のように言われている。「おそらく、現在の諸学問の状況、及び今なお続く第一原理をめぐる論争においては、この種の批判は、認識の他の領域のためにも、有用であることが示されるだろう。それは、争点となっている領域の外部にある点から、それを評価するためである。少なくとも、個別をめぐる論争では容易に忘れられがちなこと、すなわち、認識と技法が相互浸透し合う学問的形式に、哲学の名に値するものすべてが導かれねばならないということが、不十分ながらも思い起こされるだろう」⁶⁷⁸。ここで言われている「認識と技法が相互浸透し合う学問的形式」こそ、弁証法の構想に他ならない。

また『綱要』の結びにある次の一文も、このときのシュライアーマッハーが抱いていた「最上位の学問」の構想を明らかにする。すなわち「今まで示されてきたような無敵の動的な観念論は、最高の認識のイデーに由来するという、その素性を証明すること—それは栄誉を受けるためには必要なのだが—は困難だということである。同じものについての二つの叙述、それらは同様に一つの重要で考慮を要する争いに巻き込まれているのだが、そうした二つの叙述の一方〔フィヒテ哲学〕は、倫理学を樹立するのだが、自然学の可能性は、ある場合には強情から、ある場合には意気消沈から否定する。また、もう一方の叙述〔シェリング哲学〕は、それに対して、自然学を立てはするが、倫理学には、学問の全領域において余地を認めない」⁶⁷⁹。したがって、要求された「最高の学」は、自然学と倫理学の両方の基礎付けを成し遂げることが何よりもできねばならない。

このように、この時点（1803年）で、すでにシュライアーマッハーの念頭に後の弁証法

⁶⁷⁷ [KS:20f.]

⁶⁷⁸ [Ebd.:V]

⁶⁷⁹ [Ebd.:487]

の構想があったことは確かである。しかし彼が、これに関して、根本哲学（あるいは弁証法）、自然学、倫理学という哲学の三分を考えていたかどうかは必ずしも定かではない。なぜなら、それに対応する「古代の人」－ギリシャの哲学者、とりわけプラトーンによる区分（この区分に彼は後に自分自身の区分のための拠り所を求めていた）への示唆が、同時に次のような批判を含んでいるからである。「これら三つの学問は互いに独立しており、それぞれが自分自身の根拠に基づいている。その際、それらの為に通の推論が見出されることはない」⁶⁸⁰。「古代人の中で、完結した連関においていわゆる哲学を講じた人々は、それを論理学、自然学、倫理学に区分するのが常であったが、これら三部門がそこから生い立つ所の共通の根源を示すことはなかったし、さらにより高次の諸原則を立てることもなかった」⁶⁸¹。自立した学科として、この「最高の学」が現れるという形で、この弁証法が実現されるべきか、それとも、それはただ自然学や倫理学といった実学との関係においてのみ、それらの内部で叙述可能なのかといったことについては、この時点ではまだ定まっていなかったのである。

シュライアーマッハーのプラトンの翻訳の第一巻（1804年）の彼による序文の記述も哲学内部の区分に関心を寄せている。すなわち次のように言われている。「哲学の区分は、彼〔プラトン〕にとって少なからぬ関心であったので、人は彼をむしろある程度、その創始者と見なすことができるほどである。しかしながら、彼の書のどれも、そのような関心に特に限定されてはいない。彼は哲学の本質的な統一とその共通の法則を、より大きなものと見なしており、それを特に追求した。したがって、様々な課題がいたるところで、互いに多様に絡み合っているのである」⁶⁸²。

すなわち、第Ⅱ部第4章で考察したように、シュライアーマッハーは一方で、プラトンの対話の性格や形式を賞賛し、この「哲学的芸術家」による対話の構成や様式化を高く評価しながら、しかし他方ではプラトンの弁証法構想に関して、以下の三つの点を留保点として指摘している⁶⁸³。

⁶⁸⁰ [Ebd.:23]

⁶⁸¹ [Ebd.:22]

⁶⁸² [PW I/1:9]

⁶⁸³ [ÜPP:39]さらに[DF:31f]を参照。

- 1) プラトンは「教育的弁証法」を「教え」や「授業」という目的に限定している。
- 2) プラトンの対話は、口頭による話し合いという根源的な相互伝達の模倣に過ぎず、それ自体は書かれたテキストに他ならない。
- 3) プラトンの対話形式は、「彼の方法の全体を決して汲みつくしていない」。プラトンは戦略的手段（問いを投げかけ、謎を生じさせ、そこにとどまることが不可能な明白な矛盾を引き出す等）を用いる。それは、読者を最初から「意図された理念」に、読者自身の「自己活動」によって接近させるためである。見知らぬ先行知によって引き起こされる自己活動は、本当に自立的なものではない。前もって知っているものは、相当独断的に、自己の立場に固執しており、その妥当性を前提としている。プラトンにおいて対話形式は教育手段に過ぎない。

さらに明確なプラトン批判を、シュライアーマッハーは哲学史講義の中で展開している。すなわち、プラトンはゴールを定めずに真理に接近する哲学ではなく、「体系的哲学の創始者」であるという。すなわち、プラトンは、妥当性を格納する確固とした基準を持っていたと言われる⁶⁸⁴。

それゆえ、シュライアーマッハーによれば、プラトンの対話は、すべての人の中にその原理が存在し、生き生きとなされることができねばならないという前提に基づいている。プラトンは、ソクラテスの産婆術的な方法を完成することができたが、産婆術は、すでに自分の中に胚胎して存在しているもののみを引き出す。それは対話によって引き出されるのではあるが、しかし、対話そのものが理念の真理を根拠付けるわけではない。それゆえシュライアーマッハーによれば、プラトンの弁証法は、厳密には対話論ではなく、「結合に関する技法」であり、考え得る全ての発言を、結合が合法的であるかどうか、あるいは分割が正当になされたかどうかという観点で吟味するものである。しかし、それはシュライアーマッハーが自らの弁証法で目指すところの、一致に基礎付けられた真理の合意論とは

⁶⁸⁴ [DF:32f.]

異なるというのである。

また 1805/06 年にハレで行われた二度目の倫理学講義との関連で成立した『倫理学草案 (Brouillon zur Ethik)』にもそのような学への示唆はない。「倫理学の頂点に何を置くべきか」という問いに対して、シュライアーマッハーは、むしろ「諸原則と諸命題における取り扱い」をはっきりと排除している。そして、「根源的直観」を示唆するが、それは、「一つの命題にまとめられない」ものであり、それゆえに人は「直接その直観にとどまらねばならないとされる⁶⁸⁵。

ハレ大学における最初の倫理学講義 (1804/05 年) も、この点では、『倫理学草案』に代表される立場と根本的に異なってはいない。最初の講義に基づいて成立し、シュライアーマッハーの友人たちの間で回覧され、筆写された草稿は、残念ながら一部分しか残っていない。シュライアーマッハーに宛てたガースの書簡 (1805 年 7 月 13 日付) によれば、この草稿は、「超越論的要請」という詳細な記述を含んでおり、そこではとりわけ、シェリングに対するシュライアーマッハーの立場の独自性が、はっきり現れていたという。すなわち「超越論的要請を、短縮することは困難でしょう。むしろ私は拡張することを考えます。これはどんな場合にも、分かりやすくすべきです。すなわち口頭での講義のために。バルトルディは、特に好意を持って、あなたのシェリングからの逸脱に気付きました。私たちはその時、シェリングの『学問論』を手元に持っていたのです。そして、あなたが、それに決して接近しないことを願っています」⁶⁸⁶。シュライアーマッハー自身が、この連関で、はっきりと「要請」ということを語ったのかどうかは、定かではない。しかし、友人たちがこの概念をシュライアーマッハーの論述に関係させたことは、偶然ではなかっただろう。カントは純粹実践理性の要請ということで、「理論的ではあるが、それ自体としては論証できない命題を考えていた。[...]その限り、彼は、アプリアリに無条件で有効な実践法則を、常に支持していた」⁶⁸⁷。要請とは、この理解に拠れば、実践的に基礎付けられる諸命題で、証明されることなしに受け入れられるものである。そのような機能は、自然学 (理論哲学)

⁶⁸⁵ [Ebd.:82]

⁶⁸⁶ [KGA II/10,1:XIV]

⁶⁸⁷ [Ebd.]

や倫理学（実践哲学）の一節にある「根源直観」をも満たしているものである。そして、最上位の学問は全体として、基礎付けられたり証明されたりはしないという、先に引用した『綱要』の言説も、要請の教説と結びつけることが可能である。

1807/08年にベルリンでなされた三回目の倫理学講義において、シュライアーマッハーは、最上位の学問に対する倫理学の関係についてはっきりと語るようになってきている。

「もう一つは、第一哲学、認識に対する倫理学の関係である。そこに他のすべては依存しているのだが、それは次のような形式においてである。すなわち、すべての学問的形式が、それらの最終的根拠としてのその哲学に基づいている純粋哲学である。それが自然あるいは行為への近づき方しだいで、幾通りもの運命がある。それが今、自然哲学として支配するならば、これは、先の空虚な観念論に対して、実在の側での釣り合いを取るものとなる。そして、このつりあいは全歴史を通して進行する。しかし、純粋哲学は、自然学と倫理学の間であって、完全に均衡状態になければならない。その使命は、存在と認識の同一性を示すことである。この使命を、純粋哲学は、自然的形式か倫理的形式で行わねばならない。今は特に自然的形式で、おそらく後には倫理的形式でというように。私たちが純粋哲学の諸原則を前提とするのは、全く正当だが、そこではまたすべてが一つであり、すべての論争は、諸形式の有能さや、理解の為にのみ有効である」⁶⁸⁸。

ここでのシュライアーマッハーの考えによれば「第一の」もしくは「純粋な」哲学は、自然学と倫理学が「完全な均衡状態にある」場合に、自然学と倫理学における実在的知の実行において生じる。自然学と倫理学とがそのような均衡状態にあるのは、ただ観念的なものと実在的なものの、あるいは存在と認識との統一が、それらの制約において正しく把握される場合である。このような前提において彼は、彼の時代の「自然哲学」を純粋哲学と同一視できた。このような発言は、「自然哲学」から区別できないことは当然である。既に1800年、シュライアーマッハーは、フィヒテの『人間の使命』についての書評において、自らを「自然哲学者」と自称してさえいるが、そう言うことによって、フィヒテの「観念

⁶⁸⁸ [KGA II/10,1:XIVf.]

論」に対する反対を表していたのである。その立場は、フリードリヒ・シュレーゲルやシェリング、シュテフェンスと共に観念的なものと実在的なものとの合一を目指しており、それは、自然哲学と倫理学との均衡において実現されねばならなかった。

『大学論』(1808)においても、シュライアーマッハーは思弁と経験の密接な結びつきを支持し、純粋で思弁的な超越哲学の独立には反対している。「最高原理としての学問的精神、あらゆる認識の直接的統一は、何かそれ自体単独で、単なる超越論哲学において立てられたり、示されたりするものではない。残念なことに、そのような奇妙な試みをする人もいるのだが。そのように純粋に引き抜かれた哲学以上に空虚なものは考えられない。[...]そうではなく、ただすべての知に対するその生き生きとした影響においてのみ、哲学は叙述され、理解されるし、その身体や実在的な知を伴ってのみ、その精神は叙述され、理解される」⁶⁸⁹。

「学問の自然的組織全体」をシュライアーマッハーは、ここでも「純粋に超越的な哲学と、全く自然科学的、歴史的側面」とに分けている。しかしながら、それは「思弁の空虚な形式」であるべきではないと言われる。

以上より次のことが確認できる。シュライアーマッハーは、遅くとも1803年の『綱要』以来、その名称は様々に変化するが、すなわち「すべての学問の根拠及び連関の学問」「最上位の学問」「純粋哲学」「純粋な超越論哲学」「一般哲学」等々、哲学的な原理の教説を考えていた。それを哲学的実学である自然学や倫理学との密接な結びつきにおいて叙述しようとしており、その際、彼の言葉のいくつかが許す帰結は、独自の学科におけるこのような原理学の叙述は、彼によって最初は考えられていなかったということである。しかし、シュライアーマッハーは、1811年には、そのような独自の学科である弁証法を持って登場する。このことは、「純粋哲学」についての彼の考えの帰結とは考えにくい。むしろ、ベルリン大学開学後、彼の哲学の教授活動に関連して、彼が陥った状況に強制されたと考えべきである。ここで彼は、フィヒテとの直接的な競合を避けることができなかった。フィヒテの知識学は、彼にとって、一人歩きした「空虚な」超越論哲学を代表するのみならず、それを越えて、彼の理解によれば、歴史的なものや倫理学と均衡する自然学を認めず、そ

⁶⁸⁹ [KGA I/6:37f.]

の限りで、観念的なものと実在的なもの、思弁的なものと経験的なものの合一という課題を実現できなかった。こういうフィヒテを意識して、シュライアーマッハーは、哲学と生の分離を批判し、フリードリヒ・シュレーゲルと共に、観念論と実在論の統合を目指したのである。すなわち、次のように言われている。「観念論と実在論とを一つにすること、これが私の努力が目指すところです。私はそれを『宗教論』でも『独白録』でもできる限り示唆しました。しかし、もちろんその根拠は非常に深く、両方の側に、このことに対する意義を開示するのは容易なことではありません。それを目指して多くのことを語ったシュレーゲルは、理解されていません」⁶⁹⁰。

この状況において、シュテフェンスの招聘が頓挫した後にシュライアーマッハーに残されていたのは次の二つの可能性だけであった。すなわち、ベルリン大学における彼の教授活動の最初の学期のように、これからもフィヒテに哲学の領域を任せるか、それとも、自らの当初の意図に反して、哲学的原理学の領域において、フィヒテとの直接的競合に乗り出すかである。

しかしながら、その際、シュライアーマッハーは、彼のこれまでの確信に基づいて、実在的な知に対して独立しており、単独で立てられた超越論哲学は避けねばならなかった。そして、またフィヒテの知識学に対して、単純に代替的な知識学を対抗させることもできなかった。むしろ、実在的な知の実現と関わる諸原理—シュライアーマッハーの理解に拠れば、実在的な知においてのみ、それら諸原理は、認められるのであった—が、求められ、規定されねばならなかった。したがって、原理についての教説は、原理についての実在知としてではなく、技法論(Kunstlehre)、あるいは実在知の器官(Organon)として構築される。そのような企ての為に、シュライアーマッハーは、プラトンにさかのぼる弁証法理論の中に結合点を見出したのである。

(2)「弁証法」という名称について

独立した学として哲学的原理論を扱うことが、1810年以前のシュライアーマッハーの考えの直接的な帰結として生じたのでないのと同じく、この学科の名称もそうではない。原

⁶⁹⁰ [KAG V/5:73](Brief 1033)

理論との関連で、シュライアーマッハーが 1810 年以前口にしていた名称は「弁証法」ではなく、むしろ「知識学」、「超越論哲学」などであった。この関連で啓発的なのは、シェリングの『学問論』（1803）に対するシュライアーマッハーの関係である。第Ⅱ部第 1 章第 1 節でも触れたように、シェリングの『学問論』において、弁証法が、カント以後初めて、単に修辭的論争の達人ぶりという意味、あるいは、不確かなものを考慮に入れた必然的な仮象というカントにおける意味のみでなく、哲学の「技法的側面」として理解された。それは、カントの『純粹理性批判』における超越論的弁証法と同様、思弁の対象としての無制約者に対する（有限な）反省の関係を対象に持つ。シェリングの『学問論』についての書評において、シュライアーマッハーは次のように書く。「哲学によって、本来教えられるものではないが、しかし授業を通して訓練されることが可能なものが、この学問の技法的側面であり、人が一般に弁証法と呼んでいるものである。弁証法的技法がなければ、学問的哲学はない！ すべてを一として叙述し、元来反省に属する諸形式において、根源知を表現するという意図が、その証拠である。あらゆる弁証法が依拠しているのは、この反省に対する思弁の関係である」。「絶対者と単なる有限的諸形式との二律背反」が、証明しているのは「弁証法もまた、教えられることのできない側面を持っているということであり、それは、人が言葉の根源的な意味で、哲学における詩（Poesie）と呼ぶことのできるもののように、少なからず産出的能力に基づくということである」⁶⁹¹。さらにシュライアーマッハーは、「特に哲学そのものに関する第六講において言われているのは、哲学における技術と詩に対する示唆である。この両者を承認することが真に哲学することの試金石であると主張されている。なぜなら、自分の哲学的努力の為に、技術を軽んじる者が、常に未成熟であり続けるということは、当然だからである。同様に次のことも確かである。すなわち、思弁における詩的要素を認めない者は、どんな弁証法によっても、空虚な空回りをするのが常であるということである」⁶⁹²。シェリングが詩的なものを、弁証法自体の教授不可能な側面と見なしていたとするなら、シュライアーマッハーはここで、技法としての弁証法を、哲学の詩的要素に対抗させている。弁証法は、ここでは、決して哲学的な原理論とし

⁶⁹¹ [MAS:122f.]

⁶⁹² [Br.IV:580]

てではなく、むしろ技術的な達人振りとして、現れている。

すでに第Ⅱ部第4章でも触れたように『綱要』においてシュライアーマッハーは、スピノザとプラトンを、彼の好む「客観的に」哲学をした代表として、すなわち、無限者から出発して哲学をした代表として、次のように対照的に言及する。すなわち、シュライアーマッハーは、スピノザを、プラトンが持っていた詩的感覚を欠いているとして批判するのである。「この最高の学問が、スピノザがそれを構築したのと同じくらい論理的であるか、あるいはプラトンが、それを、ただ最高存在の詩的な前提にしたがって指し示しているように、確かな根拠を持っているかどうか、それを判断することは目下の課題ではない」⁶⁹³。哲学の詩的要素は、「神秘主義」と同一視されることが可能で、既に1801年に、シュライアーマッハーは神秘主義を、フィヒテの「狭量な達人ぶり」に対置させ、またライマーに宛てた1803年6月のある手紙では、予告された新たな知識学の叙述に関連して、次のように語っている。「フィヒテの知識学を読みながら、私はむなしさを感じている。彼は、自らの体系によって、不明確さに陥っているというのが、私がそこから推測することである。そして、私が非常に好奇心を持って知りたく思うのは、そこからの出発点となるのは何かということである。しかし、愛する友よ、フィヒテの観念論の場合のように、どんな神秘主義も伴うことなく、ただ弁証法的根拠に依拠する哲学は、無に等しい」⁶⁹⁴。

以上よりシュライアーマッハーによる「弁証法」という術語の用法から、次のような結論が引き出せる。すなわち、彼は、この用語で、近代の哲学の伝統と一致して、とりわけ、哲学の論理的修辭的側面を考えている。それを彼は、必然的ではあるが単なる技術と見なし、それ自体で、知の根拠や連関を把握する能力のあるものとは見なしていない。したがって、フィヒテはシュライアーマッハーにとって、一方では正真正銘の驚嘆に値する「私の知る限り最も偉大な弁証家である」⁶⁹⁵が、他方では、単に「非人間的な、大いなる一面的達人」に過ぎない。「すなわち、私が常に疑わしく思うのは、人がたった一つの点から自分の体系に至ってしまう場合である。従って、フィヒテにあるのは、単に弁証法的必要か

⁶⁹³ [KS:45]

⁶⁹⁴ [Br. III:350]

⁶⁹⁵ [KGA V/3:314]

ら知を成立させることであり、知のための知以外のものを彼は持っていない。このことを認めて以来、私は、彼への対処の仕方を知った」と言われる⁶⁹⁶。

このような理解に沿って、シュライアーマッハーは『倫理学草案』（1805/06年）において、「心情(Gesinnung)と学問的衝動との」釣り合いを要求する。「前者（心情）が優勢になると宗教が与えられるが、それは、学問的な開始においては誤った神秘主義に墮してしまふ。後者（学問的衝動）が優勢になると、弁証法的練達を与えられるが、それが学問的作業を満たすと正しさは見出せなくなってしまう」⁶⁹⁷。明らかに哲学の「神秘的」あるいは「詩的」要素を表す「心情」との結びつきで、弁証法は、シュライアーマッハーにとって、念頭にあった真の哲学以外の傾向を持っていない。「心情」を通して結びついたそのような弁証法の特徴付けのために、彼は、『倫理学草案』においてプラトンの模範を引き合いに出す。「思考、語り、命題、思念(Gedanke)はほとんど至る所で同一のものを意味している。最盛期の古代ギリシャでは、ディアレグサイ(διδασκαλῆς)すなわち対話の遂行と哲学をすることは、弁証法であり、哲学の器官であった。同一的な知が現れ出るまでに認識の個々の行為を語りを通して比較し続けるのである」⁶⁹⁸。他の場所で、シュライアーマッハーは、認識の仲介を目指す、他に類を見ない活動的な愛との関連で、弁証法をその愛（すなわち、知への愛、哲学）と同一視している。「これは、直観における器官の最初の練習から、学派の領域で後の弁証法的な叙述に至るまで及んでいる。弁証法は他の傾向を持っていない。それゆえ弁証法は正当にも愛と見なされるのである」⁶⁹⁹。

シュライアーマッハーは、彼のプラトンの翻訳への一般的な「序文」においても、弁証法を技術と見なしている。彼に理解によれば、初期の対話篇『ディオゴゴン』『パイドロス』『プロタゴラス』『パルメニデス』において「展開されているのは、続くすべての作品の根底にあるものの最初の予感、すなわち哲学の技術としての弁証法、哲学の本来の対象としてのイデー、知の可能性と条件についてである」。それら初期対話篇は、「プラトンの作品の、最初の根本的な部分を提供している。他は、これら初期対話篇と建設的な作品との間

⁶⁹⁶ [Br.IV:94f.]

⁶⁹⁷ [WA II:81]

⁶⁹⁸ [Ebd.:164]

⁶⁹⁹ [Ebd.:217]

隙を埋めるものである。すなわち、それら他の作品が、先の原理の適用可能性について語り、また倫理学と自然学という二つの実学への応用における哲学的認識と一般の認識との相違について語ることによって（隙を埋めるものである）」⁷⁰⁰。このようにプラトンの対話篇を主題重点的に解釈することからは、哲学の明確な三学科への区分を一義的に引き出すことはできないし、弁証法を諸原理と同一視することもできない。しかし、さらにシュライアーマッハーは、『パルメニデス』への序文において、次のように書くとき、ここに密接な連関を見ている。すなわち、エレアの哲学者は、「弁証法からより高次の哲学の領域へ侵入するという試みをした最初の哲学者である。歴史的にも『パルメニデス』を、ソクラテスと結び付け、弁証法を、この技法の一般的な父祖（ソクラテス）よりも早い父祖（エレア派）の弁証法から導き出すというプラトンの努力は、十分明らかである」⁷⁰¹。また、『クラテュロス』の序文では、次のように言われる。この対話篇では弁証法は、「その対象が認識と表現の同一性において端的に真理であるような技法として表現されている」⁷⁰²。

しかしながら、アルントによれば、このような言葉が一般化され、シュライアーマッハー自身の哲学理解に関係させられ得るかどうかということには、確たる証拠はない。むしろ『大学論』（1808）においても、「弁証法的なもの」は、全くシュライアーマッハーの以前の理解の意味において、「生産的なもの」による補いを必要としているように見えるという⁷⁰³。すなわち、第Ⅱ部第1章第1節でも引用したが、講義の二つの要素が、次のようにして区別される場合である。「一方を私は通俗的なものと呼びたい。すなわち、聴衆がおかれている状態を推測しての叙述であり、彼らにその状態における必要を示す技法、知でないものにおけるすべての無の最終的根拠を示す技法である。これは正に弁証法的技法であり、弁証法的になればなるほど、通俗的になる。他を私は生産的なものと呼びたい。教師は、自分の語るすべてを、聴衆の前で生成させねばならない。彼は自分の知っていることを説明してはならない。そうではなく、自分自身の認識、行為自体を産出せねばならない。それによって、彼ら聴衆は、単に知識を集めるのではなく、認識がもたらされる際の理性

⁷⁰⁰ [ÜPP:67]

⁷⁰¹ [Ebd.:140]

⁷⁰² [Ebd.:241]

⁷⁰³ [KGA II/10,1:XXI]

の活動を、直接眺め、眺めながら模倣するのである」⁷⁰⁴。

以上のように、シュライアーマッハーが、先に引用された 1810 年 12 月 29 日付ガース宛書簡以来、自分の原理論を「弁証法」と呼んでいることは、その前史から直接導き出すことはできない。明らかなことは、彼のプラトン研究の影響下で、弁証法の積極的な理解への傾斜が際立ってきたことである。弁証法は、もはや空虚な論理的修辭的練達と関連させられることはない。しかしながら、そこからはまだ、この「弁証法」という術語を、哲学の技術的側面に対してのみならず、根本的な原理論として要求するという傾向を読み取ることはできない。

しかし、シュライアーマッハーが、1810 年のベルリン大学の特殊事情によって、これまでは独立した学としては眼中になかった原理論を、単独で講義するきっかけを得た時、シュライアーマッハーが「弁証法」という名称に立ち戻ったということは、十分考えられる。これがとりわけ、実在的な知の技法論、器官であり、したがって、この観点では全く「技術的な」学科である限り、それが哲学する技術としての弁証法という古代の理解と結びつくことは、明らかである。同時に、この弁証法は、それをシュライアーマッハーが 1811 年以来講義しているように、哲学的技術の内容、とりわけ、概念と判断の論理的形式の内容への反省において、あらゆる知の最終根拠や連関をも主題とし、その関連で認識の限界を主題とするようになる。弁証法は、これによって、シュライアーマッハーが「心情」としての弁証法的技術について語る初期の言葉の中で、「神秘的」あるいは「詩的」要素として、脇へ置いたものをも包括するのである。

シュライアーマッハーが、ヘーゲルの『精神現象学』（1807 年）で始めて定式化された、否定的運動としての弁証法的なものという理解に影響されていたということはある得ないだろう。なぜなら、この作品の受容は今までのところ、証明されないからである⁷⁰⁵。これに対して、シュライアーマッハーが、彼の以前の同伴者であるフリードリヒ・シュレーゲ

⁷⁰⁴ [KGA I/6:48f.]

⁷⁰⁵ ヘーゲルの『精神現象学』をシュライアーマッハーが入手したのはようやく 1816 年である。そして、今までのところ、この書をもっと前に受容していたという証拠は存在しない。ヘーゲルの『差異論文』（1801 年）の方は、シュライアーマッハーは知っていたが、そこには「弁証法」「弁証法的」という術語は用いられていない。他方、1812 年以降『論理学』が現れるが、シュライアーマッハーがそれを購入するのは、ようやく 1816 年になってからである。[KGA II/10,1:XXIV,anm.61]

ルの構想を思い出したということはあるだろう。シュレーゲルは既に 1796 年に、カントの超越論的弁証法の問題を、古代、とりわけプラトンと結びつけた弁証法理解によって、扱おうと考えていた。すなわち「非常に重要なのは、ギリシャ語の弁証法という名称である。それは（カントにおけるような仮象ではなく）真理を伝達し、語り、共同で真理を探究するための真の技法である（プラトンの『ゴルギアス』におけるような）。それは、哲学あるいは論理学の一部であり、哲学の必然的な器官である」⁷⁰⁶。

第2節 実際

1811 年以降の弁証法の展開は、講義の進展と共になされるが、既に 1814/15 年以降、その仕事は出版を目指していたと言われる⁷⁰⁷。1832 年には講義とは別に出版のための取り組みがなされたが、「序論」の最初のパラグラフを越えるまでには至らなかった。この展開の経過においては、弁証法の叙述や構想上にも様々な変化が見られるが、内容的な詳細は次章以下に譲るとして、ここでは、その外的歴史的事実のみを素描する。

シュライーマッハーは、1811 年の夏学期を皮切りに、合計六回、例外なく哲学学部の枠の中で弁証法について講義をしている。ベルリン大学の講義目録には、これらの講義は、その都度、「弁証法」あるいは弁証法の「根本諸命題」「根本特徴」と記されている。ただ、最初の講義の通知には、内容を説明する補足があり、そこには「哲学する技法の諸原理の範囲」とある。以下の一覧は、ラテン語とドイツ語で書かれた講義通知である⁷⁰⁸。（ ）内は講義期間と聴講者の数。

- (1) 1811 年夏学期：弁証法、すなわち哲学する技法の諸原理の範囲を、学術アカデミーの会員シュライーマッハー氏が教授。（聴講者 63 人；1811 年 4 月 22 日～8 月 20 日）
- (2) 1814/15 年冬学期：弁証法 王室学術アカデミー会員シュライーマッハー氏、週五回午後 5 時～6 時。（聴講者 49 人、1814 年 10 月 24 日～1815 年 3 月 18

⁷⁰⁶ [KGA II/10,1:XXIV]

⁷⁰⁷ [Ebd.]

⁷⁰⁸ [KGA II/10,1:XXV-XXVI]

日)

- (3) 1818/19 年冬学期：弁証法 学術アカデミー会員教授シュライアーマッハー氏、週四回午後 5 時～6 時。(聴講者 96 人、1818 年 10 月 22 日～1819 年 3 月 27 日)
- (4) 1822 年夏学期：弁証法の根本特徴 教授シュライアーマッハー氏、五回 朝 6 時 (聴講者 118 人、1822 年 4 月 1 5 日～8 月 16 日)
- (5) 1828 年夏学期：弁証法の根本命題、学術アカデミー会員、博士シュライアーマッハー氏 週 5 時間、朝 6 時～7 時。(聴講者 129 人、1828 年 4 月 28 日～8 月 22 日)
- (6) 1831 年夏学期：弁証法の根本命題、王室学術アカデミー会員、博士シュライアーマッハー氏、週五回、7 時から 8 時。(聴講者 148 人、1831 年 4 月 25 日～9 月 3 日)
- (7) 1832/33 年 (出版のために準備された序論執筆)

以下このリストの順に概略を述べる。

(1) 1811 年夏学期⁷⁰⁹

シュライアーマッハーは 1811 年夏学期最初の弁証法について講義をした。

シュライアーマッハーは、既述したように哲学の領域をフィヒター人に任せないという決意をすると、1811 年夏学期、フィヒテと意識的に競合する形で講義を行った。1811 年 3 月 25 日付のアウグスト・トゥヴェステンの日記には次のようにある。「シュライアーマッハーが、フィヒテの知識学と同じ時間に、彼の弁証法の講義時間を変更した。彼はそれを意図的に行ったようだ。少なくとも彼は、その時間を動かすことは全く考えていない」⁷¹⁰。実際には、それはフィヒテの知識学と完全にバッティングしたわけではなかった。フィヒテは、知識学を 1811 年夏学期に、「意識の事実」に引き続いて、4 時から 5 時の間に講義したが、シュライアーマッハーは弁証法を 5 時～6 時に講義しているからである。それに対

⁷⁰⁹ この部分の大筋は[KGA II/10,1:XXVI f.]による。

⁷¹⁰ [Heinrici:158]

してシュライアーマッハーの講義が時間的に衝突したのは、フィヒテの法学である。それはフィヒテその他が伝えるところに拠れば、衝突ゆえに中止のやむなきに至ったという。

講義の準備のために、シュライアーマッハーは草稿を用意したが、そこで、彼が初めて講義をするときには常にそうしたように、自らの覚書のために、主題領域の探りを入れ、考えをまとめたのだった。これらは、初回、及び 7 時間目の講義へのはっきりとした示唆が確認しているように、学期中の個々の講義時間の準備に役立った。この草稿をシュライアーマッハーは後に、二つに折りたたんだ冊子に収めたが、それは表紙として役立ったり、あるいは 1814/15 年そして 1818 年の講義のために書き溜めたものをも含んだりしている。さらにシュライアーマッハーは、36 の小紙片に 12 から 49 時間目までの講義内容を書き留めているが、それが、その都度の講義時間の準備段階で書かれたものであるのか、それとも講義後に書かれたものなのか、確かなことは分からない。注目すべきは、最初から 11 時間目まで（メモ書きで残された 1 時間目と 7 時間目は除く）の、シュライアーマッハー自身の手による草稿が残っていないことである。この部分は、主題としては一般的な序論と、超越論部門の始めの部分である。シュライアーマッハーが、弁証法についての最初の講義において、そこに遂行された基礎的概念の説明に対しては、思考の自由な展開に信頼して、何ら原稿を用意しなかったということは、可能性としてはあり得ても、ほとんどありそうもないことである。むしろその草稿は失われてしまったと考えるべきだろう。

シュライアーマッハーの草稿は、新版全集の出版（2002 年）によって初めて全体が刊行されたトゥヴェステン(August Detlev Christian Twesten)⁷¹¹の筆記ノートによって補われることで、その全容が明らかになる（補遺参照）。ヨナスが用い、そこから自分の全集版に短い抜粋と要約を提供している匿名の筆記ノートは失われてしまった。

弁証法についての彼の最初の講義の結果について、シュライアーマッハーは、1811 年 5 月 11 日に友人のガースに宛てた手紙において次のように報告している。「(講義の準備は) ひどく時間を消費します。その決定は長く私の中で苦しみとなっていました。しかし私は、それが打開へ至ったことを喜んでいきます。私はそれを始めた時、主要部分がようやく明ら

⁷¹¹ アウグスト・デトレヴ・クリスチャン・トゥヴェステン (1789-1876) は、1814 年からキール大学の神学と哲学の教授であり、1835 年以降はシュライアーマッハーの後継者としてベルリンへ招聘された。

かになりました。今は、一層個々の部分に手を加えています。そして、全体が上手く行くよう願っています。私はおよそ 60 人の聴講者の前で講義をし、医学部生を除いて、今回最も大きな講義室を使っています」⁷¹²。1812 年 7 月には、ふり返って研究仲間のブリンクマン(Carl Gustav von Brinckmann)宛てに次のように書き送っている。「私は思弁哲学の方法について、弁証法という題目で講義をしました。そして、この一回目で、少なくとも基礎がかなり明確な叙述でなされたと考えています」⁷¹³。

「明確な叙述」ということでシュライアーマッハーは、既にこの時点で、単に弁証法についての今後の講義のみならず、自分の哲学体系の概要の叙述の出版を仄めかしていたと思われる。なぜなら、既に 1812/13 年の彼の哲学的倫理学をまとめる作業において、彼は、「弁証法からの倫理学の演繹」を試みたが、それは倫理学の内部で「超越論的要請」あるいは「根源的直観」の場所に入るものだったからである。弁証法からの十二の借用命題は、テーゼを述べる形式で、弁証法の超越論部門の核心を内容とし、その限りで、その核心は、この領域での実在的知の基礎付けのために、援用されねばならなかったのである。それは 1811 年の講義を基礎として成立し、弁証法の名の下に講義されたシュライアーマッハーの哲学的原理論の、最初に刊行のために確定されたテキストとして評価されるべきであり、補遺で、この部分を中心に講義を再構成し、この論文の主題であるシュライアーマッハーの弁証法的思考形成の基礎資料とする理由もここにある。

(2) 1814/15 年冬学期⁷¹⁴

1814/15 年の冬学期、シュライアーマッハーは 1811 年のように週三回ではなく、週五回弁証法について講義をした。このときの聴講生は 49 人と、1811 年の時よりも少ないが、しかし、多くの学生が解放戦争⁷¹⁵に参加して、まだ大学に戻っていなかったことを考慮しなければならない。この講義との関連で、部分的に注釈の付いたパラグラフからなる便覧形式の叙述が成立した。ここにおいてシュライアーマッハーは既にはっきりと教科書としての出版を考えていたのである。1814 年 10 月 29 日彼はガース(Gaß)に宛てて次のように

⁷¹² [KGA II/10,1:XXVIII]

⁷¹³ [Br.IV:180f.]

⁷¹⁴ この部分の大筋は[KGA II/10,1:XXIXf.]による。

⁷¹⁵ 1813-15 年の対ナポレオン戦争のこと。

記している。「弁証法について私は今、暫定的なパラグラフを書いています。それは、将来の便覧の最初の準備です」。また同年 12 月 27 日ブランク(Blanc)宛ての書簡では、「私は倫理学に取り組んでいますが、当然のことながら進度は非常にゆっくりです。なぜなら同時進行で、読書の折に、パウロ書の私の版に対する最初のラテン語の準備を行い、また特に私の弁証法を、もう一度これを講義したときには、出版可能なように文章化しているからです」。1815 年 6 月 26 日のトゥヴェステンのような問い合わせ、すなわち、弁証法講義の折に、倫理学についての弁証法的序論も拡大するのかという問い合わせ⁷¹⁶に対し、シュライアーマッハーは翌月の 5 日に次のように答えている。「私の弁証法講義は、倫理学への序論に対しては、まだ影響を与えていません。私は、あなたが倫理学を知って以来、それが拡張を受けたとは考えていません。しかし、私は弁証法自体については、本質的なものを書き表しました。そして、それを非常に気に入っています。それが日の目を見るならば、倫理学の場合以上に、それ自身のためによいことでしょう」⁷¹⁷。

ヨナスは、1814/15 年講義の聴講者による筆記ノートがないことを嘆いている。この講義を自ら筆記したハインリヒ・リッター(Heinrich Ritter)が、ヨナスにそのノートをなぜ使わなかったかは、アルントによれば謎のままである。以来、この講義の筆記ノートは見つかっていない。

弁証法の草稿と、おそらくは 1814/15 年講義の便覧的な叙述あるいはその一部を、シュライアーマッハーはプレスラウにいる友人のガースに送った。シュライアーマッハーの添え状は残っていないが、このノートと共に戻ってきたガースの手紙 1816 年 3 月 31 日付が残っている。「H 氏を通じて、感謝を持って弁証法のノートをお返しします。友よ。私は多忙な中にも時間を見つけ、注意深くそれを読み、その内容の梗概を作ることまでしました。そして、このような勉強の機会を与えられたことに心から君に感謝します。第 2 部に、私には不明瞭なところがありましたが、私の飲み込みの悪さを責めないで欲しい。問題となっているところは理解したつもりです。これ以上返却が遅れてはいけませんので」⁷¹⁸。

⁷¹⁶ [Heinrici:261]

⁷¹⁷ [Ebd.:264]

⁷¹⁸ [KGA II/10,1:XXXI]

この講義によって到達された原理的な自己理解に基づいて、シュライアーマッハーは、1818年3月30日付のヤコービ宛ての有名な書簡において、ヤコービと自分の違いをはっきりさせることができたと述べ、彼の弁証法の理解に基づいて、ヤコービによってなされた神の人格的な表象についての対決を時代遅れと説明する。「私たちは、観念的なものと実在的なもの、あるいは、あなたがその対立をどう呼ぼうと私にはどうでもよいのですが、その対立から一度も出ることができません。あなたは、神を能産的自然として直観するよりも、人格としての方がより良く直観できるのでしょうか？」そうして彼は「哲学の領域において」次のように主張する。「一方の表現は、他方の表現よりも同じくらいよくもあり、また不完全でもあります。私たちは最高存在の実在的概念というものを立てることはできません。しかし、最高存在のこの言葉に表せない真理は、私たちの思考や感情すべての根底にあるという洞察だけを本来の哲学は持っています。この洞察の発展は、私の確信するところに拠れば、プラトンが弁証法の下で考えていたところのものです。それ以上に私たちも進むことはできないと私は考えています」⁷¹⁹。

(3) 1818/19年冬学期⁷²⁰

この講義においてシュライアーマッハーは、広範囲にわたって1814/15年のノートを再使用している。しかし、明らかに1818/19年講義に関係している二つの覚書が、1811年に構想されたノートの中にある。その他にも、講義の初めの部分についての覚書を記した15の紙片が残っている。そこに記された2から14までの数字は、明らかにその都度の講義時間の始めあるいは終わりを表している。それ以上の講義の流れを再構成することはできない。残っている筆記ノートは、時間を記していないし、その他のものからも、個々の講義の確かな境は明らかでない。

現在、三つの筆記ノートが知られている。一つはフェーダー・フォン・ゴットフリート・ベルンハルディ(Feder von Gottfried Bernhardy)⁷²¹によるもの、もう一つは、既にヨナス

⁷¹⁹ [Ebd.:XXXIf.]

⁷²⁰ この部分の大筋は[KGA II/10,1:XXXIIIf.]による。

⁷²¹ ベルンハルディは、1800年3月20日、ヴァルテのランズベルクでユダヤ人商人の息子として生まれた。1817年からベルリン大学で文献学を学び、1822年には博士号を取得、1年後には教授資格試験に合格する。彼は、ベルリンでヘーゲルの聴講生でもあり、後には、ヘーゲルが創刊した「学問的批判のための年報 *Jahrbuecher fuer wissenschaftliche Kritik*」の共同者にもなった。1825年には員外教授となり、

の手元にあったもので、エドゥアルト・テオドル・アウグスト・ツァンダー(Eduard Theodor August Zander)⁷²²によるものである。そして、さらに最近(1999年)発見されアールトの編集により新版の全集(2002年)に収録された匿名の筆記ノート⁷²³がある。

オーデブレヒトは、さらにもう一つフリードリヒ・ブルーメ(Friedrich Bluhme)の筆記ノートがポンの大学図書館にあることを示唆しているが、同図書館によれば第二次世界大戦中に失われたということである。オーデブレヒトは、彼が編集出版した弁証法講義の序文で、「後の講義の核心を構成するために、1818年の筆記ノート(すなわち、ツァンダーとブルーメの筆記ノートのことだが)に手を加えて全貌を明らかにする」と書いているが⁷²⁴、オーデブレヒトによるこの編集本は現在に至るまで発見されていない。

シュライアーマッハーは、弁証法を、三回講義したら出版しようと考えていたが、その意図は実現されなかった。1818/19年の講義中に、彼はこの企てが実現にはまだ遠いことに気づき、ガースに宛てて次のように書いている。「エフェソ書の真正性は、一層疑わしくなりました。そして私の弁証法の真正性もです。それはさらに長い時間がかかります。五十にもなれば、人は無益なことにはもはや関わってはならず、ただ必要なことのみしなければなりません」⁷²⁵。

(4) 1822年夏学期

シュライアーマッハーが1818年から書き始め、1821/22年に二巻本として出版される『キリスト教信仰論』への最後の取り組みの中で、彼は、1822年夏学期にこの弁証法講義を行った。

1829年には、ハレ大学の古典文献学教授及び文献学研究室の長に招聘された。幾つものアカデミーの会員であり、ベルリンのアカデミー会員でもあった。1875年5月13日ハレで没する。

⁷²² ツァンダー(1799-1877)は、ベルリンでギムナジウム、グラウエン・クロスターに通い、1827年にはベルリン・ピストルフの説教者となった。1864年4月1日に退職するまで、その職にとどまった。

⁷²³ この筆記ノートはハンブルクの監督教区長ウタ・グロース夫人の所有になるものである。所有者によれば、この筆記ノートの以前の所有者は、フォン・ヴォルフラム少佐(詳細は不明)まで遡ることができる。彼は筆記ノートの19世紀の80年代に、軍隊時代の同僚であり、後には海軍の呉服商としてキールに定住したヴィルヘルム・ヴィッテ(ca.1860-1939/40)に遺産として残した。記憶によるヴィッテの生没年が正しいとするなら、ヴォルフラムが筆記ノートの最初の所有者であったかは疑わしい。なぜなら、講義の聴講者であるためには、1800年には生まれていなければならないが、そうだとするとヴィッテと会った時点で80代になっていたことになるからである。片面だけに書かれたノートで表題は「シュライアーマッハーの弁証法講義に折に触れて現れる言語論に関する覚書」は、この筆記ノートの製作者あるいは最初の所有者が、駆け出しの言語学者であることを暗示している。

⁷²⁴ [DO:XXIX]

⁷²⁵ [KGA II/10,1:XXXIV]

シュライアーマッハーは『キリスト教信仰論』との内的関連を意識しながら、弁証法の序論と超越論部門の改訂準備に取り掛かったのである。それを彼は新しい草稿として書き下ろしたが、その際に、しかし、なお 1814/15 年草稿のパラグラフに戻ってこれを参照した。この草稿はしかしながら、便覧形式をとってはいない。書き下ろしの形式はむしろハレ大でなされた『倫理学草案』に対応している。弁証法の形式論部門では、シュライアーマッハーは、1814/15 年の草稿にとどまった。それを彼は 60 時間目から、彼の講義の底本にしているが、1822 年に書かれた新しい草稿は 59 時間目で終わっているのである。

この講義については、目下、六つの筆記ノートが知られている⁷²⁶。それらは、ボンネル (Eduard Bonnell)⁷²⁷、ハーゲンバッハ (Karl Rudolf Hagenbach)⁷²⁸、クラムロート (Heinrich Klamroth)⁷²⁹、クロパチェク (Johann Kropatscheck)⁷³⁰、ザウニール (Heinrich Saunier)⁷³¹、ザルピノウスキー (Eduard Szarbinowski)⁷³²によるものである。

『キリスト教信仰論』の出版後、数年間にわたって、シュライアーマッハーは多くの誤解にされされるが、それは彼の哲学的な根本姿勢に対するものであった。彼が教義学を哲学に基礎付けるという点が問題にされたのである。その基礎付けや体系は、とりわけ、弁証法講義において展開され、出版された『信仰論』においては、示唆にとどまった。したがって、『宗教論』初版 (1799 年) 以来シュライアーマッハーに付きまとったスピノザ主義の疑いが改めて取りざたされた。すなわち神学の側からは、デルブリュック (Ferdinand Delbrueck) によって、1826 年に出版された論争文書によって、スピノザ主義という非難が持ち上がったのである。コブレンツの牧師グロース (Karl August Groos) に宛てた 1826 年 8

⁷²⁶ Klamroth はすでにヨナスが用いている。Kropatscheck, Saunier, Szarbinowski は、オーデブレヒトによって、補足的に用いられた。Bonnell と Hagenbach は、KGA の準備の過程で確認された。

⁷²⁷ Karl Wilhelm Eduard Bonnell (1802-1877)、古代言語学者、ベルリンの Friedrich-Werderschen Gymnasium の教授・校長。

⁷²⁸ Karl Rudolf Hagenbach (1801-1874)、バーゼル出身、1819~1823 年バーゼル、ボン、ベルリンで神学を学ぶ。バーゼルにて 1823 年私講師、1824 年員外教授、1829 年正教授 (教会史及び教義史)

⁷²⁹ Carl Heinrich Ludwig Kamroth、ポメルンのスターガード、バリーン出身。説教者の息子。1820 年 4 月 8 日から 1822 年 8 月 17 日までベルリン大学在籍。

⁷³⁰ Johann Gustav Wilhelm Kropatscheck、ポツダムの Nowawes 出身。説教者の息子。1820 年 4 月 5 日から 1825 年 9 月 7 日までベルリン大学在籍。

⁷³¹ Johann Carl Heinrich Saunier、ベルリン出身。説教者の息子。1821 年 8 月 17 日から 1822 年 10 月 8 日までベルリン大学在籍。

⁷³² Franz Ludwig Eduard Szarbinowski、ポーゼンのプロムベルク出身。市会議員の息子。1821 年 8 月 18 日から 1823 年 4 月 10 日までベルリン大学法学部在籍。

月 4 日付の手紙において、シュライアーマッハーは、自分の哲学体系を公にするために、先ずは、完全な連関を尽くした倫理学ではなく、弁証法の根本特徴の刊行を検討していると述べている。「デルブリュックの書について私はすでに聞いていますが、まだ入手はしていません。[...]私はただ公の業務においてのみ喜んで闘士として登場しましょう。私の倫理学に関して言えば、それはまだ未決定です。その大部分（しかし最高善についての教説はまだだが）は、長年に渡って仕上げられてきています。他の二つの部分に関して言えば、その根本特徴は、徳概念についてと義務概念についての二つの論文に含まれています。それらはアカデミーの思想文書の中にあり、私はあなたにそれを一緒に送ります。これらに加えて、次の巻では、許可の概念についてと自然法と道徳法の相違についてが来ます。さらに同様な二、三の巻を最初の部分から提供できるならば、全体の構成は不具合なく示すことができるでしょう。それから私は弁証法の根本特徴を、もっと早く提供したい。これによって、多くの仰々しい騒ぎは収まるでしょう。そしてそのような解答が常に最善なのです」⁷³³。1826 年 9 月 22 日付のグロースに宛てた書簡もこの関連である。それをシュライアーマッハーは、1827 年にザック、ニッチ(Nitzsch)、リュッケ(Lücke)によって公刊されたデルブリュックに対する返答の「書簡による補遺」として、部分的に印刷させたのだった。その中で彼は、スピノザ主義や汎神論という非難に対して抗弁するが、その際彼は、自分の立場を明らかにするために弁証法の可能な限り短い概略を示している。「デルブリュックが 124 頁で私を確かにスピノザの弟子として引き合いに出すならば、少なくとも、私の書いたもののどこかに、スピノザの体系を存在させるような命題のあることを示すのは、彼の義務でしょう。そのような命題や、それに結びついているものが私のものであることを、誰かが示すまでは、誰が私をスピノザ主義者であると言おうと、私は気にかけません。しかし、私が自己弁明すべきであると望んでいる私の友人たちは、おそらく次のように言うでしょう。たとえスピノザ主義者とは見なさないとしても、私を汎神論者と見なすことは、そのような命題なしにもあり得る。そのような誤解は除かれるべきであると。それは確かにそうかもしれない。しかし、デルブリュックに対する敬意からも、そのよう

⁷³³ [Br.IV:356f.]

なことはしたくありません。同じようなことをいくら言われても、誰もそれを証明してはいません。今の状況下では、私は、すでにトゥヴェステンが次のように語ったこと以外に言うべき言葉を知りません。すなわち、もし私が私の弁証法の短い要約でも伝えることに成功するならば、より積極的なことは、ただその関連で伝えられることだろうということです」⁷³⁴。シュライアーマッハーに対するスピノザ主義との疑いがいかに広まっていたかは、1828年に出版された哲学百科事典⁷³⁵の第三巻の項目も証明している。そこにはシュライアーマッハーについて次のように書かれている。「彼自身の哲学的体系を彼は[...]これまでのところ灰色状態にしたままである。そこからは、再び事物についての汎神論的見方が顔を覗かしているようにも見える」⁷³⁶。

(5) 1828年夏学期

おそらくは上述された疑いに、せめて自分の弁証法の概要を刊行することによって対抗するという意図に基づいて、シュライアーマッハーは、六年間の中断の後に、1828年の夏学期、弁証法への取り組みを、新たな講義をすることによって再開する。

1時間目から59時間目まで、シュライアーマッハーは1822年の講義草稿の欄外に書き込みをしている。68時間目から74時間目、及び76時間目は1814/15年の便覧形式の記述の欄外注として残っている。それ以外にも、確実に1828年講義のものであるもう一つの欄外注がある。77時間目の草稿が欠落しているが、それは失われたのか、シュライアーマッハーの草稿への書き込みが不正確であったのかは確定できない。

1828年講義の筆記ノートは残っていないが、ヨナスは、シュプリング(Schubring)⁷³⁷のものを使い、そこから二、三の引用を伝えている⁷³⁸。

(6) 1831年夏学期⁷³⁹

1831年夏学期、シュライアーマッハーは弁証法についての最後の講義を行う。

⁷³⁴ [Br.IV:358f.]

⁷³⁵ Encyclopädisch-philosophische Lexikon von Wilhelm Traugott Krug

⁷³⁶ [KGA II/10,1:XXXIX]

⁷³⁷ Julius Schubring(1806-1889)シュライアーマッハーのところで家庭教師であり、後にデッサウの牧師となる。Felix Mendelssohn-Bartholdy と親交があり、彼のために、また彼と共に台本作者として活動。1829年5月25日付のシュライアーマッハーの書簡の受取人としても知られる。国家論講義の筆記ノートも彼によって残された(vgl.KGA II/8,S.LVIII)。

⁷³⁸ [DJ:446f.]

⁷³⁹ この箇所の大筋は[KGA II/10,1:XLf.]による。

この講義のためにシュライアーマッハーは弁証法の新たな叙述に再び取り掛かる。31の紙片に、7から61時間目の講義のための書き込みがある。62時間目から82時間目のためのさらなる書き込みを、1822年の講義草稿が含んでいる。それらの書き込みは、1822年講義の59時間目に結びつく形で、「1831年、61時間目まで済んだ」という注釈の後に記されている。ここから次のことが分かる。シュライアーマッハーは、形式論部門において、講義時間数の書入れと共に、章立てを施されて数を付けられたパラグラフによる新しい取り組みにもかかわらず、なお1822年の草稿に依拠していたことである。同様に、1814/15年の草稿のパラグラフへの参照指示もある。

1831年講義の筆記ノートはもはや残っていない。ヨナスは、自分の版のために、エルブカム(Erbkam)⁷⁴⁰の筆記ノートを利用し、そこから比較的長い抜粋を伝えている⁷⁴¹。

(7) 1832/33年の「序論」について⁷⁴²

新たになされた1831年講義に基づいて、シュライアーマッハーは1832年の終わり頃、出版の為の弁証法の仕上げに取り組み始める。この取り組みにとって決定的な動機が、その間に達成された自己理解によるのか、それとも、年齢的な限界から来る学問的作業能力の喪失を前に、なお自分の哲学的原理論について決着を付けるという願いなのかは、定かでないとアルントは言う。明らかなことは、シュライアーマッハーが、『信仰論』第二版—それは初版に比べて大幅に改訂されていたが—の完成の後に、初めて弁証法の仕上げという考えを検討したことである。この計画についての最初の示唆は、1831年12月18日付のヨナス宛ての書簡に見られる。そこでは彼の次の仕事のことが語られており、彼は「キリスト教倫理学への取り組みを始めたい。また、それと共に、弁証法を、それが熟するように、いふならば温室に持ち込みたい。これが私の計画だが、それはただ神の祝福と良い天候とを待っている」と書く⁷⁴³。この企てはしかしながら1832年にもまだ軌道に乗らなかった。1832年11月18日のヨナス宛書簡には次のようにある。「友よ、ここに君は、三番目

⁷⁴⁰ Wilhelm Heinrich Erbkam(1810-1884)、Karl Heinrich Sackの甥。ボン大学でSack, Nietzsche, Bleekの下で、ベルリン大学で, Schleiermacher, Neander, Marheinekeの下で、ヴィッテンベルク大学でRotheの下で学ぶ。1838年、ベルリン大学で教会史の私講師、1847年からケーニヒスベルク大学で教会史の員外教授、1855年より正教授となる。

⁷⁴¹ [DJ:483f.]

⁷⁴² この部分の大筋は[KGA II/10,1:XLIIIf.]による。

⁷⁴³ [KGA II/10,1:XLII]

の Du で語りかける説教を受け取る。三は縁起の良い数だ。私は弁証法に時間を作るために、これで終わりにしたかったのだが、クノブロッホ(Knobloch)によって、説き伏せられてしまった。しかし、弁証法では、私たちが会ったとき以来、全く前進していない。いずれにせよ、年が明ける前に少なくとも序論は完成させたい」⁷⁴⁴。しかし、この企ても実現できなかった。シュライアーマッハーのカレンダーへの書き込みは、労苦し、しばしば中断する弁証法の執筆の様子が伺える。そこから明らかなのは、彼が、休暇の時にだけ、そのための時間を見出せたということである⁷⁴⁵。

その時までには、直接仕上げを目指した多くの準備作業に基づいて、「序論」の五つのパラグラフが仕上げられていた。その際シュライアーマッハーは、『信仰論』の叙述の形に従った。すなわち、彼は主題となる命題を掲げ、それにその都度詳細な注釈を付けたのである。これは、彼が、弁証法に、彼の教義学と同じくらい意義を認め、それを哲学的な主著として、形式的にも内容的にも神学的主著と同じ価値、同じ重さを置こうとしたことを示している。しかし、すでに 1833 年の秋には、シュライアーマッハーは、この計画はもはや実現不可能であるという結論に達した。シュライアーマッハーの学術的な講演や論文に対するヨナスの未刊行の前書きによれば、シュライアーマッハーは 1834 年 2 月 4 日にヨナスに対して次のように語っている。彼は病ゆえに自分の講義を中断しなければならなかった後で、「私が、自分自身についてよく考えるためにも、安静な時間を用いたことは、いかに正当なことでしょう。私は、全く新しい人生の道をとることに心を決めました。すなわち、君も知っているように、私は、自分の弁証法とキリスト教道徳とを、教義学に与えたのと同じ形式で仕上げようとしてきました。しかし、これを断念しました。私はこれをエンチュクロペディーが持っているような形式に急いでまとめたいと思います。それならばおそら

⁷⁴⁴ [Ebd.]

⁷⁴⁵最初の書き込みは 1832 年 12 月暮れで、正確な日付はない。「弁証法、休みの間、非常にわずかしかなかった」。1833 年 2 月末頃、シュライアーマッハーは、この仕事を再開する。2 月 23 日の書き込みは「説教と弁証法の準備」とある。さらに 5 月末までの書き込みは次の通り。3 月 2 日「弁証法と説教」、3 月 9 日「説教、弁証法（しかし新しい事は何もなし）」、3 月 23 日「説教と弁証法」、4 月 1 日「弁証法の清書を開始」、4 月 4 日「弁証法の最初の § を終了」、4 月 13 日「弁証法、説教」、4 月 16 日「弁証法と説教」、4 月 22 日「弁証法」、4 月 24 日「弁証法」、5 月 11 日「弁証法」、5 月 25 日「弁証法」。5 月以降、次の、そして最後の書き込みは、ようやく 10 月 3 日である。その間、彼はスカンジナビア旅行に出ていたからである。その書き込みは「弁証法を少し、散歩をたくさんした」。[Ebd.:XLIIIf.]

くは完成できるでしょう。それ以外は困難です」⁷⁴⁶。しかしこの企てももはや遂行できなかった。1834年2月12日天に召されたのである。彼は死の直前に自分の学問的な草稿の管理をヨナスに任せただった。その際に、彼は次のように言ったといわれる。「君に私の書いたものを委ねます。特に弁証法、キリスト教倫理学、そして使徒言行録についての私の見解をまとめて、刊行するように、心にかけて欲しい」⁷⁴⁷。

第3節 反響⁷⁴⁸

シュライアーマッハーの弁証法講義について、同時代人による直接の反響は、今までのところ、親しい友人が日記に残した感想や、第三者を介しての伝聞しか見出されていない。このことの原因は、シュライアーマッハー自身がそれを出版にまで仕上げることができなかったためと、そのような証言のうち、偶然に残され、研究の対象になったのはほんのわずかであったことによる。しかしアルントは、この講義の影響を帰納的推測によってここから引き出すことはできないと言う。聴講者の数を基準にするなら、ヘーゲルと比較しても⁷⁴⁹、シュライアーマッハーの弁証法講義の直接的影響は、少なくなかったと考えられるという。しかしながら、彼の時代の哲学的議論において、シュライアーマッハーは、弁証法の講義によっては、ほとんど知られていなかった。

1811年講義に対する反響を示す主要な資料は、トゥヴェステンによるものである。既述したように、この講義についてのこれまで知られている唯一の筆記ノートは彼によるものである。彼は最初フィヒテに心酔していたが、やがてシュライアーマッハーに引かれるようになった。彼は、日記や書簡、彼によるシュライアーマッハーの倫理学の版（1841年）に、弁証法についての数多くの意見や考えを書きとめている。1811年4月22日の日記には次のように記されている。「今日、長らく待ち望んだシュライアーマッハーの弁証法講義が始まった。すばらしい講義だった。彼が示したのは、哲学を実学から分離したり、ある

⁷⁴⁶ [Ebd.:XLIII]

⁷⁴⁷ [Ebd.]

⁷⁴⁸ この箇所は主に[KGA II/10,1:XLVI.]による。

⁷⁴⁹ 1822年夏学期、ヘーゲルは論理学と形而上学を講義するが、聴講者は74名。シュライアーマッハーの弁証法講義には118名。1828年の同じ講義のときには、ヘーゲルは128名、シュライアーマッハーは129名だった。

いは、他の時代に起こったように、それに対立させたりすると、哲学からいかに不健康でいびつなものが生じてくるかということであった。知の諸原理を知らなければ、学問は不可能だが、しかし、それら諸原理をあれこれ思案して考案し、叙述するだけで、それらに関わり合うことは、精神を殺してしまうと語られた。それは、私にとって、魂を揺さぶるような言葉だった。私は今、日々一層の事を確信している。個々のものについての多面的な知識がなければ、全体についての正しい見方も不可能である。精神を伴わないただの知識が哀れであるように、最も偉大な精神も、その精神によって家を建てるためには、素材を必要としている（ということを確認している）。[…]真に偉大な人々、カント、シュライアーマッハー、エアハルト、ニーブールたち、さらに加えるにゲーテやシラーに近づけば近づくほど、一層私は、彼らの精神の力に驚くのみではなく、彼らの博識なことにも驚かされる。シュライアーマッハーとラインホルトとの、最も本質的な教説の一つにおける一致は私を驚かす。すなわち、知の最高原理と、学問の構築の原理が一つであり、論理学が、従来のように、形而上学から分離されるなら、あるいは逆に形而上学が論理学から分離されるならば、両者は空虚で、何の役にも立たない。この釣り合いが、さらにどのように展開するのか、私は知りたい。シュライアーマッハーがラインホルトの最新の研究成果を知らなかったと私は確信しているだけに、一層知りたい」⁷⁵⁰。

1811年9月25日には、トゥヴェステンは講義を回想して次のように記している。「シュライアーマッハーの教義学と弁証法とは、私にとって非常に有益でした。[…]弁証法は、学問の構造について本質的な示唆を与えてくれました。そして、それは同時にシュライアーマッハーの哲学的な基本命題を含んでいるので、私は最大級の関心を持ちました。私はベルリンで、すでに教義学の大部分を練り上げました。これからは弁証法の練り上げという次のステップに進みます」⁷⁵¹。

トゥヴェステン編集のシュライアーマッハーの倫理学の前書きで、彼はさらに次のような思い出を記している。「すでに用いてきた」純粋に学問的な構築の「規則と方法を証明するために、また、それによって、倫理学の基礎を全体としてより大きな明証性や明瞭性へ

⁷⁵⁰ [Heinrici: 177]

⁷⁵¹ [Ebd.:205]

と高める、同時に、認識行為の諸規則に倫理的観点から注釈をする部分に、より確かな基礎と、専門的な議論とを与えるために、シュライアーマッハーは 1811 年以来弁証法についても講義している」⁷⁵²。これに加えて、ある注釈では次のように言われている。「シュライアーマッハー自身が、彼の思弁的な立場について持っていた意識の表現として、ここで言及したいことは、彼は、この講義で、シュテフェンスの哲学的自然学の根本特徴への序論を、彼が大方同意していた最高知の叙述と呼んだ」ということである⁷⁵³。

トゥヴェステンとは全く異なる判断に至ったのが、ディルタイの報告によれば、ブランニス(Christlieb Julius Braniss)である。すなわち彼によれば「私はシュライアーマッハーとフィヒテとを同時に聞いた。1811 年のシュライアーマッハーの最初の弁証法講義は、非常に不確実であるという印象を与えた。特に、それをフィヒテと比較した時に」⁷⁵⁴。

ヨナスによって 1839 年に出版された弁証法についての書評において、リッター(Heinrich Ritter)は、自分が聞いた 1814/15 年冬学期の講義について語ることから始めている。すなわち、「評者は、この書評に先立って少し個人的なことを述べることをせずにはいられない。ここに出版になったものの大半をなしているのはシュライアーマッハーによって推敲された草稿であるが、それと同じ講義が 1814 年になされ、評者はそれを非常な熱意を持って聞いた。それは評者がシュライアーマッハーのもとで聞くことができた唯一の講義であったが、当時すでに数年来哲学的探求に満たされていた評者の心の中に実り多い種を蒔いてくれた。後に評者が論理学を、それはここで弁証法と呼ばれているものと本質的に同じ学問だが、講じ始めたとき、もし評者が、本書をその時に利用できたら、いかに多くのものを得られたことだろう！ 評者は、重要な点で、シュライアーマッハーの教説との一致を自覚していたし、また少なからぬ重要な点でシュライアーマッハーの教説との争点を自覚していた。評者は、シュライアーマッハーの教説に対する自分の関係を、聴衆に喜んで説明しただろう。しかし、講義からの言葉を書きとめたに過ぎないものを、評者は信頼することができなかつた。今や、当時あれほど待ち焦がれた書が、不完全な姿とは

⁷⁵² [KGA II /10,1:XLVII]

⁷⁵³ [Ebd.:XLVIIIf.]

⁷⁵⁴ [LS,Bd.2,1:148]

いえ、出版された。しかしながら、評者の当時の熱望は、今では冷めてしまっているのは当然である。評者は、自分自身の道を切り開かねばならなかった。二十五年前には、評者に重要な助けとなったが、今も同じであるというわけではない。しかしながら、評者をシュライアーマッハーの弟子であると呼ぶ理由がどの程度あるかを人が今判断できるということは、評者にとっても、非常に望ましいことである」⁷⁵⁵。

講義の筆記ノートを除けば、講義についてのこれ以上の証言は、今のところ知られていない。これに対して、シュライアーマッハーの弁証法が、ヘーゲルの哲学に対抗する立場と見られたということへのいくつかの示唆が存在する。このことはついにはヘーゲルが、彼の『法の哲学綱要』において、シュライアーマッハーの弁証法理解に対してあからさまにはないが論争を展開するきっかけとなったのかもしれない。しかし、こうした主張が講義の聴講に基づいていたということはあまりあり得ない。むしろ、シュライアーマッハーとヘーゲルの間での他の対決が、とりわけ、シュライアーマッハーの『信仰論』に対するヘーゲルの論争がきっかけとなったと思われる。ヘーゲルも自分のために弁証法を必要としたので、対立はすでに予想されたのである。

シュライアーマッハーが、弁証法によって、そもそもフィヒテの知識学の持つ絶対的な妥当性の要求を防ごうと望んでいたのならば、1818/19年冬学期にヘーゲルがベルリンへ招聘されたことにより、新たな事態が生じた。すなわち、シュライアーマッハーがこれまで根本的に取り組んだことのなかったヘーゲル哲学との直接的な競合が始まったということである。シュライアーマッハーの弁証法の中にヘーゲルの『論理学』に対するよき対抗策を認め、それゆえに繰り返しシュライアーマッハーに対して、それを出版するように迫ったのも、トゥヴェステンであった。1815年6月26日付の書簡において彼は、シュライアーマッハーによって計画された哲学的倫理学の出版に関連して次のように書いている。「弁証法講義は、おそらくあなたが、弁証法の序論を幾分拡大するきっかけとなったのでしょうか？ そのような拡大にもかかわらず、次のことは今なお常に真実であり続けています。すなわち、倫理学は、目下前提とされている思弁的な見解をよりどころとしなければなら

⁷⁵⁵ [KGA II/10,1:XLVIII]

いということです。したがって、もしあなたが、その思弁的見解の主要点を簡潔に叙述することによって、これまで以上に明確にし、それをはっきり理解したいと望む人々に資するならば、大変ありがたいと私は考えています。それを自らの課題としていたように見えるヘーゲルの客観的論理学は、その見事な序論によれば、すばらしい内容を含んでいます。[…]あなたはこの書に一度は目を通されましたか？ 私はあなたがそれについていかに判断されるか知りたい」⁷⁵⁶。これに対してシュライアーマッハーは、短く次のように答えている。「ヘーゲルに私はまだ目を通していません。しかし、書評から大体的見当を付けています」⁷⁵⁷。1819年7月20日付のシュライアーマッハー宛の書簡において、トゥヴェステンは、再びヘーゲルの『論理学』に触れ、その際彼はシュライアーマッハーの弁証法との違いを強調して次のように書く。「ヘーゲルに関しては、彼には論理的な形式がより多くの意味を持たねばならないか、さもなくば、そうした形式が彼に意味しているものを、それは意味することができません。あなたの弁証法には、ヘーゲルの論理学とは何と違った精神が存在していることでしょう」⁷⁵⁸。

事実ヘーゲルは、すでに1820年に公にされた『法の哲学綱要』（出版は1821年）パラグラフ31の注において、ある論争を織り込んでいるが、それは全くシュライアーマッハーに向けられたものであるとアルントは言う⁷⁵⁹。すなわち「概念の運動の原理、普遍の特殊化として、単に解消ではなく、産出的でもあるようなものを、私は弁証法と呼ぶ。したがって、それは感情や直接的意識といったものに与えられる対象や命題を、解消したり、混乱させたり、あちこちに導いたりして、その対象の演繹に関わるといった意味で、否定的な方法なのではない。それはしばしばプラトンにおいてもそのように現れるが。したがって、弁証法は、表象の反対を、あるいは、古代の懐疑主義のように決然と、表象の矛盾を、あるいは、真理への接近を、最近の中途半端を、その最終的な結果と見なすことができる」⁷⁶⁰。

「プラトン」、「感情」、「直接的意識」といった言葉によって、シュライアーマッハーの弁証法が示唆されていることは間違いない。

⁷⁵⁶ [Heinrici:261]

⁷⁵⁷ [Ebd.:264]

⁷⁵⁸ [Ebd.:346f.]

⁷⁵⁹ [KGA II /10,1:LI]

⁷⁶⁰ [GPhR:44]

第4節 構成

シュライアーマッハーによれば弁証法は、最初の講義（1811年）においてすでに、明確な叙述の枠組みが決定されていた。その構成は、1811年以来大筋で確定しており、変わることがなかったといわれる⁷⁶¹。すなわち、弁証法概念及び課題を規定し、探求の方向を定める「序論」に始まり、「超越論部門」「技術部門」（あるいは「形式論部門」という二部構成の本論が来るという形である。本論である両部門の内部構成も比較的一定している。

すなわち、超越論部門では、まず、知の基準が問われ、この基準との関連で、知の境界線が、概念と判断という論理的・存在論的形式の下で規定される。これに続いて、知（また行為）を基礎付け、しかし自らは知られることのない超越論的根拠と、それを「感情」、あるいは「直接的自己意識」において持つ主観的方法が問われる。同様に、「神」と「世界」イデーが問われる。このように超越論部門では、存在論（存在における概念と判断の一致）、合理的心理学（主観性）、宇宙論（世界イデー）、合理的神学（神イデー）といった伝統的な形而上学のテーマが扱われる。

形式論部門は、構築と結合という二つの主要部分に分かれる。前者は、概念形成と判断形成の諸理論であり、後者は、発見的方法、建築術的方法を内容とする。

このような大筋で確定している内容区分は、しかしながら、個々の草稿において、部分的には、非常に異なった仕方で叙述がなされている。序論に関して言えば、初期の講義では、あらゆる知の原理と連関に対する問いが中心だが、1822年講義では、対話遂行の問題が発端に論じられる。これに対して、1828年と1831年の講義では、確かさと不確かさの対立において哲学を始めることへの問いが、前面に出ている。出版のためにまとめられた完成稿の「序論」（1833年）では、シュライアーマッハーは再び1822年の対話遂行から始める仕方に戻っている。このように彼は、晩年に至るまで弁証法の改訂に取り組んで止むことがなかった。

特に重要な変化は、超越論部門におけるものである。そこでは、知の定義はすべての草

⁷⁶¹ [KGA II/10,1: XLIV]

稿で不変であるのに対して、超越論的根拠の確認についての章節、特に、「絶対者」「神」「世界」といった概念は、構想上の深刻な変更を被っている。その変遷、展開について次章で詳細に検討する。

最後に補遺に再構成された 1811 年講義の序論と超越論部門を今後の議論の土台とする理由について述べておきたい。

従来、シュライアーマッハーの弁証法研究の土台とされてきたのは、1814/15 年講義と 1822 年講義であった。シュライアーマッハーの弟子であり、遺稿の管理人であったヨナスは、1839 年に弁証法講義の草稿をシュライアーマッハー全集の一巻として二分冊で出版したが、その中心に置かれたのは 1814/15 年講義であった。その際ヨナスは、この講義を底本に選んだ理由について、「他の草稿すべてを比較した人ならば、誰でも正当と考えるだろう」⁷⁶²と述べるが、それはこの草稿が、先に述べた弁証法講義の三分区（序論・超越論部門・形式論部門）全体を完全に網羅する唯一の草稿であることによる。特に形式論部門については、シュライアーマッハーは以後、これ以上手を加えることをしなかった。

研究史において重用されたもう一つの講義は 1822 年講義である。これが重要視された理由は、シュライアーマッハーの草稿自体にではなく、この講義を聴講した人によって残された包括的で正確な複数の筆記ノートの存在と、それらに基づいてこの講義を再構成したオーデブレヒトの業績による。シュライアーマッハーは、講義の完成原稿を用意せず、要点のみを記した草稿に基づいて、かなり自由に口頭で講義したことはよく知られている。例えば聴講者の一人グーツコウ(Karl Gutzkow)は次のような述懐を残している。

「私は告白するが、[...]彼の講義を、音楽を聴くようにしか聞けなかった。それは時に私たちを捉えるが、時には、どこか他へ飛躍する自分の夢の土台としてのみ役立つのだった。シュライアーマッハーは語り手として有名だった。彼は、たいてい 80 人から 90 人の聴衆のいる教室にすばやく入ってくると、講壇に上がり、左手で自分の頭を支えながら、書物も原稿もなしに、自由によどみなく語るのだった。[...]最初の講義では、私は何枚もノートをとった。二回目は 1 枚少なくなり、三回目にはさらに 1 枚少

⁷⁶² [DJ-VIII f.]

なくなった。五回から六回目の講義には、私はノートをとることを全くやめて、ただ聴き入った。私には、シュライアーマッハーの講義を完全に書き写し、編纂することができるような誠実な精神が存在していたということが、全くの奇跡である。泉から流れ出る水流を受け止めることはできるかもしれない。しかし、無数の水滴となって落ちてくる、噴出する噴水の水を受け止めようとして、誰が絶望を感じないだろう！ シュライアーマッハーの方法は弁証法的であった。彼は、自己自身とプラトンの対話をしてきた。[……]一回の講義全体が、それ自体天才的な名人芸として驚嘆に値した」⁷⁶³。

実際、シュライアーマッハー自身の講義草稿と、聴講者による筆記ノートを比較してみると、わずかな草稿からこれだけ大部の筆記ノートが生まれることに驚かされる。しかも、草稿の内容は極めて難解であるのに対し、筆記ノートは比較的容易に理解できるのである。オーデブレヒトは1822年講義について、脚注にシュライアーマッハーの草稿を指示しつつ、本文には複数の聴講者筆記ノートを駆使して、この講義全体の再構成を試みたのである。すなわち、四つの筆記ノートを注意深く編集し、その至る所で独自に言葉の読みに手を加えている（元の形は補遺に示唆されている）。かくして、今日に至るまで最も読みやすい弁証法のテキストとして、オーデブレヒト版が繰り返し版を重ね、用いられてきたのである。

以上のような現存テキストの制約から、従来の弁証法研究の常道は、ヨナス版の1814/15年講義草稿とオーデブレヒト版の1822年講義を土台することであった。しかし、これに対して、この論文において1811年講義を基点とする理由は、主に二つある。一つは、この論文の主題が弁証法そのものではなく、シュライアーマッハーの生涯全体に渡って一貫する思考構造として弁証法的思考があることを示すことであり、そのためには、最初の弁証法講義に注目することは必然であること、第二に、昨年（2002年）末、新版の全集に1811年講義草稿（これは従来も単行本として出版されていた）と共に、アウグスト・トゥヴェステンによるこの講義の包括的な筆記ノートが、初めて刊行されたことである。これにより、断片的で難解な草稿を補うことで、1811年講義の再構成が可能となったのである。

したがって、この論文の新しさは、ヨナス版旧全集では付録扱いでしかなかった1811年

⁷⁶³ [DF:18f.]

講義をベースとした弁証法論であるということで、以下の論述もすべてこの基本的性格を持つ。すなわち、1811年に行われた最初の弁証法講義を出発点としたその後の展開としてシュライアーマッハーの弁証法的思考を、そのダイナミズムにおいて捉えるということである。その際に、1999年に発見され、同じく昨年末刊行の新版全集に初めて収録された1818/19年講義の匿名の筆記ノートも、弁証法の展開に関する従来の研究になかった新たな観点を補足するものであることもこの論文の独自な内容であることを指摘しておきたい。

第2章 弁証法講義における「絶対者」「神」「世界」

本章では、六回の弁証法講義において、「知」の超越論的根拠である「絶対者」、「神」、「世界」という概念が、どのように定義され、用いられているかを明らかにし、シュライアーマッハーの弁証法の独自性、固有性を明らかにする次章の結論的考察の準備を行うが、それに先立って、シュライアーマッハーの弁証法講義が含む多様な内容から、特にこの三つの表象を取り上げる理由を述べる。

直観期において明らかにされたシュライアーマッハーの弁証法的思考の萌芽は、宗教理解の領域では、「万有の直観」や社交理論、個体化理論に見られた。そこにおいては、道徳などの実践を通して有限者の精神による自然への働きかけがなされる次元、あるいは有限者相互の働きかけがなされる次元、すなわち個々の存在が個として認識され知覚される次元と、そのような有限者に万有が働きかけ、一つの全体が感受（直観）される次元という二つの次元が前提とされていた。前者は能動的な行為の次元であり、人間の自由が発揮される領域であるのに対し、後者は「万有」や「無限者」の働きかけを、全く受動的に受け取る次元であった。この二つの次元が共に自己意識において起こると理解され、その際、両者の関係は『宗教論』初版では、宗教が「人間のあらゆる行為に伴う」と表現されていた⁷⁶⁴。また倫理の領域で、特にフリードリヒ・シュレーゲルとの対比により明らかにされたシュライアーマッハーの固有性は、ロマンティークの同一性を志向しつつ、なお啓蒙の批

⁷⁶⁴ [R1:68]

判的理性の立場を放棄しない「批判的同志」というあり方であった。以上のようなあり方において暗示されているのは、個としての独自性を喪失することなく、しかも他者との共同性を可能にするような思考構造であった。

批判期において、特に同時代のカント、シェリング、フィヒテ、ヘーゲルらとの対論によって確認されたシュライアーマッハーの独自性も、直観期に明らかにされた特徴を、より明確化したものであった。すなわち、シェリングの『学問論』における「生産の神秘」を批判的に継承したシュライアーマッハーの『大学論』における講義論では、普遍的理性の働きを直接直観する「生産的」要素と、個としての教師、学生相互の「対話」を内実とする「通俗的」要素が並存していた。同様に、シェリングの「知的直観」に対する差別化を積極的動機として改訂された『宗教論』第二版では、学問、宗教、芸術等、人間の文化的営みの「最も内奥の神殿」における一致と、それらを意識化、対象化する過程で分離個別化するという理論があった。その「一致」の場、能力としての「感情」は、必ずしもシュライアーマッハーの独創ではなく、ルソーやヘルダー等に先駆があることも確認されたが、同一性の契機と個別化の契機が、不即不離、和而不同の関係で共存していることは、シュライアーマッハーの特徴であった。さらに、カントの倫理的均質性に対して、個人の具体的人間性を回復するという意図での「想像力」の評価、フィヒテに対する特殊や個がそれ自体として基礎付けられていないという批判、これらの批判を媒介にして、シュライアーマッハーにおいては倫理学が、当為の学ではなく、存在の学に、すなわち、諸々の個々の現実の倫理的行為の学になっているということ、かくして、普遍的理性の働きが、個々人の独自性において作用する力として構想される思考構造が示された。さらにヘーゲルのシュライアーマッハー批判、「万有の直観」を固有なものとして表現することに力点が置かれ、個別的で独自の靈感の直接的吐露に過ぎないものとなっているという批判も、シュライアーマッハーにおける普遍と個別の独特な並存、共存のあり方を指していることが指摘された。

以上、直観期（第Ⅰ部）、批判期（第Ⅱ部）の考察により示されたシュライアーマッハー固有の普遍と特殊、超越と内在のいわば同伴関係を根源的に支え、根拠付けているのが弁証法、とりわけ、六回にわたるその講義において展開される「絶対者」、「神」、「世界」の

関係に関わる議論なのである。それが、特にこれらの表象を以下で主題化する理由である。

第1節 1811年講義

(1) 「最高存在」「神」「絶対者」

この講義では「最高存在」という概念で、絶対者の存在論的根源性が次のように述べられる。「最高存在(das höchste Sein)とは、その存在が同時にその概念でもあるような存在であり、その存在の下に、すべての他の存在が把握されるような存在である。低次の概念が、より高次の概念の下にあるように」 (§ 14)。この部分はトゥヴェステンの筆記ノートに拠れば以下のように補われ、「最高存在」が「神」であり、存在論のみならず、認識論においても根源的であることが示される。「最高のものは最高存在であり、それは概念との同一性を作る限り絶対的である。これは根源的存在で、すべて他の存在がそれに従属する神である。個々の事物は最後のもので、イデー、諸力は中間にある。最高のものを実在的側面から見れば、すべての存在の源泉であり、観念的側面から見れば、すべての知の源泉である。この最高のものにその源泉を持たないようなものは、それが知であっても存在であっても実在的ではない」⁷⁶⁵。このような「最高存在」「神」の認識論的存在論的根源性は、カントの「要請としての神」にたいする批判として展開される。すなわち「神は、実在知を真に成立するために与えられねばならない要請ではない」 (§ 15, 2)。この部分はさらにトゥヴェステン⁷⁶⁶の筆記ノートから次のように補足される。「神のイデーは、要請でもなければ、神を叙述する仕方、実証でもない。要請とは、何か他の目的のために与えられねばならないものである。私たちは知を成立させるために神のイデーを必要とするのではない。神のイデーは知のイデーの条件である。もし君が自分の中に最高の存在と知の同一性〔すなわち神のイデー〕を持っていなければ、君は自分に知の課題を定立することは全くできないだろう」⁷⁶⁶。

(2) 神認識

このような存在と認識の根拠としての「神」を、私たちはどのように所有し、認識する

⁷⁶⁵ [KGA II/10,2:23]

⁷⁶⁶ [KGA II/10,2:24]

のか。これに関しては次のように言われる。「私たちが、私たちの存在と、私たちの概念の同一性において、十分ではないが、神の像である限り、私たちは絶対者の概念を持つことができる。孤立した神についての直観など存在しない。そうではなく、私たちは神を、直観の全体系において、またその体系とともに直観する」 (§ 17)。「神についての私たちの知は、世界直観と共に初めて完成される。世界直観についての痕跡が現れるや否や、神についての知に関しても、その根本的特徴が明らかになる。[...]神のイデーが、世界直観から切り離され、思考の厳格な形式のもとにもたらされると、それは根拠のないものとなる」 (§ 18)。神だけを単独で認識することはできないという主張であるが、この部分は、トゥヴェステンの筆記ノートにおいて、さらに詳しく次のように述べられている。「私たちは絶対的存在について、一つの対象についてののように概念を持つことはできない。なぜならその場合概念がわたしたちの中にあることになるが、私たちは絶対的存在そのものではないからである。一般的事物は、常にそれに従属する事物と共に同時に思考される」。同様に「神の思考は、私たちが神を、特別にそれ自体で、個々の特殊なものとして、他の事物の外部に考えるような場合には、何ものでもあり得ない。それは全てのものに、他の全てのものと共に、共通の基礎として与えられる。したがって絶対的存在は、世界の外に定立されるべきかどうかという問いは空虚な問いである。私たちは他のすべての存在を条件付けるものとして以外に神の直観を持つことはできないが、しかし、その直観は他のすべての存在によって条件付けられてもいる」⁷⁶⁷。このように、シュライーマッハーによれば、神は直接でも、孤立してでもなく、「透視画を通して」のように「世界直観」と共に認識される。それはたとえて言うならば、眼前に広がる地平線が、それを縁取る大地の風景から切り離すことができないように、あるいは、数直線上の数学的な点が、私たちに認識されるのは、それが感覚的な覆いをまとった時だけであるのと同じである⁷⁶⁸。

(3) 哲学と宗教の関係

以上のような神認識と宗教との関わりは、草稿においては一言次のように言及されるに過ぎない。「神は、確かに概念的には捉えがたいが、その認識はあらゆる認識の基礎である。

⁷⁶⁷ [KGA II/10,2:27-28]

⁷⁶⁸ [Wehrung 1920:65]

それは感情の側においても同様である」 (§ 17)。しかし、口頭ではもっと踏み込んだ内容が語られていたことが、トゥヴェステンの筆記ノートを読むと分かる。すなわちその並行箇所には次のように記されている「概念には対象が対応しているが、神は全ての概念の源泉であり、全て倫理的なもの、そして自然的なものは神において基礎付けられる。これは最高本質についての宗教的見解とも並行している。宗教的感覚の中にあるのは、神自身の純粋な感情だけではなく、同時に自己意識が伴っている」。この箇所は、シュライアーマッハーの思想的発展を明らかにするという点では、非常に大きな意味を持つ。すなわち、弁証法講義の超越論部門で自己意識論が取り上げられるのは、草稿においては 1814/15 年講義からだが、すでに 1811 年の時点で口頭にて語られていたことを示すからである。これは自己意識論の文脈で「由来(Woher)」としての神を説く『キリスト教信仰論』との連続性を示すものでもある。トゥヴェステンはまた、日記において 1811 年に同時進行でなされた教義学の講義においてシュライアーマッハーが、宗教を「自らを意識において直接告知する世界統一感情」として規定していることを述べ⁷⁶⁹、さらに同年 4 月 17 日の日記ではその教義学の内容を次のように要約している。「人間の意識の中に、直接、神と関係しているという感情が与えられるが、この感情が宗教を形作っている。[...]限定された人間の意識〔自己意識〕の中に、神が全体として受け入れられるということとはあり得ない。そうではなく、神は人間の意識に同化されねばならない。意識の様々な形式に従って、様々な形式の中に入っていかなければならないのである。そして、そこから様々な宗教が生じる。したがって、諸宗教とは、神との関係の感情が、意識の中に入っていく様々な仕方に他ならない」⁷⁷⁰。宗教の内実は、自己意識内で神と直接関係しているという感情であり、その意識の形式の種々が諸宗教の種々に対応しているというこの主張は、先に見た(第Ⅱ部)『宗教論』第二版に萌芽が認められ、後期の『キリスト教信仰論』において完成するのである。

以上の箇所以外では宗教については、補足的かつ否定的に語られているに過ぎない。すなわち「神は超越的存在として、全存在の原理であり、超越的イデーとして、全ての知の形式原理であるということ以外は、知の領域において神について何も語るべきではない。

⁷⁶⁹ [Heinrici:178]

⁷⁷⁰ [Ebd.:173f.]

それ以外のことは全て誇張、あるいは宗教的なものの混入に過ぎず、それはここに属さないものとして、破壊的作用をするにちがいない」 (§ 23, 3)。この部分のトゥヴェステンの筆記ノートには「最高本質についての完全な見解に達する為には、実在的諸学問に専念する以外に道は存在しない。これができない人のために感情における代用品〔すなわち宗教〕が存在する」と言われ、宗教が哲学に劣る位置付けが示唆されていることは、今後の講義における変化のポイントの一つとして、ここで注目しておきたい。

(4) 「神」と「世界」の関係。

シュライーマッハーは、「絶対者を、全ての思考の基礎として定立」し、「すべてにおいて神のイデーが存在する」とする自分の立場から、「世界は神なしに永遠として定立される」という唯物論の立場と、「世界は時間的なものとして、〔後から〕神によって定立された」とする唯心論の立場、さらに、「神も物質もそれぞれ永遠だったが、両者の交じり合った存在が時間的である」とする二元論の立場を斥ける (§ 24)。このようにして、「神」と「世界」を、どちらか一方への従属関係におくことも、さらには両者を分離することも拒否されるが、それぞれのイデーの内実の規定や、両者の関係についてのさらに立ち入った考察は、1811年講義ではなされない。さらに、「神」と「絶対者」もほぼ同義で用いられている (§ 28 及びトゥヴェステンの筆記ノートの並行箇所⁷⁷¹を参照)。

第2節 1814/15年講義

この二回目の講義において、初回の講義では補足的かつ否定的にしか触れられなかった宗教について積極的に語られる。また、宗教と哲学の関係や十分な内容規定が展開されなかった「神」と「世界」についても、より積極的に言及されるようになる。

(1) 「自己意識」と「意欲」

先ず考察の出発点としての「自己意識」の内実が明示される。「自己意識において私たちに与えられていることは、私たちは思考と思考されたもの両者であり、両者の一致において私たちは、私たちの生を持つということである」 (§ 101)。私たち自身が思考者であると

⁷⁷¹ [KGA II/10,2:48]

同時に存在者であることによって、私たちの自己意識において、思考と存在の根源的一致が与えられているというのである。さらに「自己意識においては、両者〔思考と存在〕の相互生成が、反省と意欲とにおいて相互に私たちに与えられている。そして、両者が無関係に並んで進んでいくとは誰も考えられない」（§ 103）と言われ、1811年講義では全く触れられることのなかった「意欲」というモメントが現れることも、後に宗教の内実である「感情」の導入の伏線になる。

「思考」と「存在」の同一性が成立する場合は「存在の絶対的統一というイデー」であるとされる（§ 149）。そしてこのイデーは「全ての知の形式」である（§ 154）。すなわち、シュライアーマッハーによれば、全ての知は概念と判断の段梯子（ある概念の下には判断があり、その判断は複数の概念からなり、その各概念の下には判断があり・・・というように両者は無限に連鎖していると考え）の中にある。その段梯子の上方への極みが「存在の絶対的統一というイデー」であるのに対し、下方の極みとして定立されるのが「現象の絶対的多様性」のイデーである。そして、両者が、あらゆる思考及び知の「超越的根拠」とであるとされる（§ 165）。

さらに「存在の絶対的統一というイデー」について、これはすべての人に共通する普遍的な概念の産出を可能にする「理性の同一性」であるともいわれ、あらゆる知が、この同一的理性において、無時間的に基礎付けられており、それは丁度、後に空間に枝葉を伸ばす植物全体が、種子の中に非空間的な仕方で与えられているようだと説明される（§ 176, 1）。そして、続けて「神があらゆる生き生きとした諸力の場であるように、理性はあらゆる真の諸概念の場である。あらゆる諸概念の産出方法は、理性におけるある特定の点において、生き生きとした力として定立される」（§ 176, 3）と説明されることにより、「力」を媒介として神と理性の同一化が説かれる。そして後に、「意欲は思考する存在の力」と言われるように⁷⁷²、「力」は精神の能力としては「意欲」に関係するのである。この「意欲」が、勝手気ままな欲や単なる自然的欲求のような意欲でないことも明らかである。ヴェールングはこれを「同一的な意欲、理性的な意欲であり、そこには良心が統治し働いている」という⁷⁷³。

⁷⁷² [KGA II/10,1:770]

⁷⁷³ [Wehrung1920:153f.]

(2) 「意欲」の超越論的根拠＝「感情」

ここからさらに、1811年講義においては全く触れられなかった「意欲」の超越論的根拠が主題化される。すなわち「私たちは知における確かさのためと同様、意欲における私たちの確かさのために超越論的根拠を必要とするが、両者は異なるものではあり得ない」 (§ 214) といわれる。その理由は、意欲の根拠もまた、それによって人々が同一のものを求めることができるわけであるから、各人の中に個別に立てられるわけではなく、人類というジャンル(Gattung)の生き生きとした力の中に立てられるはずである。しかし、さらに、意欲が存在と調和する根拠、すなわち私たちの行為が現実私たちにの外に出て行くということ、そして、外的存在が理性に対して感受性を持つようになり、私たちの意欲の観念的刻印をも受け入れるようになること、そのための根拠は、ジャンルの中にはなく、観念的なものと実在的なものとの純粋な超越論的同一性の中にのみ求められるからである (§ 214, 1)。それゆえ「意欲と知の根拠は、異なるものではあり得ない」 (§ 214, 2) とされる。

このように「意欲」を主題化し、その超越論的根拠を「知」のそれと同一のものとすることによって、当然のことながら、この両者の相対的次元における同一性という問題を主題化せざるを得なくなる。そして、ここにおいて、1811年講義では全く補足的にしか触れられていなかった「感情」概念が積極的に導入される。すなわち次のように言われる。「これにしたがって、私たちは超越的根拠をも、ただ思考と意欲の相対的同一性においてのみ、すなわち感情において持つ」 (§ 215)。この「感情」は、「思考の終点であり、また意欲の開始点」、あるいはその逆であるとされるが、これは当然のことながら、主観的情緒や対象を志向しない感受性ではない。明言されてはいないが、すでに1811年講義でも触れたように、それは神の感情、神との関係を内実とする感情であることは間違いないだろう。シュライアーマッハーは、この命題の注釈において次のように言うからである。「私たちの意識と共に神の意識もまた私たちの自己意識及び私たちの外的意識の構成要素として与えられている」と (§ 215, 1)。

(3) 哲学と宗教の関係

ここから、1811年講義では、宗教は哲学的能力のない人のための「代用品」といった消極的位置付けしかなされていなかったのに対し、積極的位置付け、少なくとも哲学と対等

な位置に置かれる根拠が生じる。思考と意欲の同一性が「感情」にあるとされることによって、むしろ、宗教の方が哲学の上にあるのではないかと思うかもしれないとさえ言われる (§ 215, 2)。しかし、シュライアーマッハーはそのような主張を即座に否定し、両者に「完全性と不完全性は等しく分配されている」と言う。すなわち、哲学において「神」の認識は、「本当には実行されることのない、常に間接的な図式論にとどまる」が、しかし「あらゆる異物から完全に純粹である」。対して宗教においては「完全に実現された感情だが、それは決して純粹ではなく」「神意識は常に他の意識と接している」 (§ 215, 2) と言われる。

(4) 「神」と「世界」の関係

「神」と「世界」の関係についても、1811年講義に比して遥かに詳しく規定される。まず、「神と世界という両イデーは、相関的である」 (§ 219) と宣言された後に、その相関性の内実として「両者は同一ではない」 (§ 219, 1)、しかし「一方なしに他方を考えることはできない。神がなければ世界もない。[...]世界を考えることなしに神もない」 (§ 219, 2) と言われる。両イデーの差異については、続くセクションにおいて、「世界イデーは、神イデーと同一の意味で超越論的であるわけではない」 (§ 220) と言われる。すなわち、私たちは「私たちの地上を所有するのと同じように、全ての天体を、その倫理的・自然的体系と共に所有する可能性を考えることができる」 (§ 220)。少なくとも可能性としては「世界」を所有できる。これに対して、「神イデー」には、「無限のプロセスや上昇する有機的組織によっては決して達することはできない」 (§ 220)。「神」は「世界」と異なり、数多性が存在しないので、「神」を所有するためには「唯一つの行為によって(unus actu)」一度に所有しなければならないが、そのようなことは不可能だからである。したがって、「神イデーは、実際には、私たちが言うなれば有機的思考に先立って表象する衝動の中にあるに過ぎない」 (§ 220) と言われる。すなわち、「神」の超越性は、知そのものを成立させる根拠としての超越性、「人間意識一般の特徴的要素」 (§ 221, 1) であって、決して知の進歩や拡張の根拠となる超越性ではない。「神イデーは、多くの行為においては一つの行為においてよりも多くあるというわけではない」 (§ 221, 1)。したがって、もし「神イデー以外に他の超越的原理が存在しないならば、私たちは常に思考し、知ることがあっても、知において進歩するように努力せず、知は偶然に委ねられたままになってしまう。これは、神イデーの

中に休息してしまう人が、学問を軽蔑する仕方によっても明らかである。」 (§ 221, 1)。そこで知は「世界」というもう一つの超越的原理を必要とするのである。

かくして、「神」と「世界」の超越性の規定として、以後、一貫して提示される定式（その内実はさらに変容を被ることは後述されるが）が提示される。すなわち、「神イデーは超越的な開始点(terminus a quo)であって、知自体の可能性の原理であるのに対し、世界イデーは、超越的終点(terminus ad quem)であり、知の生成における知の現実性の原理である」 (§ 222)。「神イデーに人は接近することはできない。このイデーは個々の知全ての根底に等しい仕方存在し、個々の知の連関とは無関係である」 (§ 222, 1)。「これに対して世界イデーは、私たちの知の全歴史が、それへの接近であると言することができる。なぜなら、人は経験的なものと思弁的なものが相互浸透すればするほど、知の広がりにおける、また密度における完成を通して世界イデーに実際に接近するからである」 (§ 222, 2)。

このように両イデーの内実を規定した後、両者の関係についてシュライアーマッハーは、「共存(Zusammensein)という関係以外に、他の関係を両者の間に定立することはできない」 (§ 224) という。両者は、それ自体として互いに分離して考えることはできないので「対立」(Gegensatz)関係を想定することはできないし、ましてや「同一性」(Identität)を構築することもできない。両イデーの差異は明らかだからである。それは「共存」という以外になく、私たちはその両者の間を「揺れ動いている」(schweben)と言われる。この「揺れ動く」というあり方に、シュライアーマッハーの弁証法の固有性が現れているのだが、その点については後に改めて論じることになる。

第3節 1818/19年講義

この三回目の講義については、シュライアーマッハー自身の断片的な草稿がヨナス版旧全集付録Bとして残されているのみであった⁷⁷⁴。この草稿を見る限りでは、1814/15年講義に比して内容的に新しいものはなく、これまで特に、この講義は注目されてこなかった。然るに、第1章で触れたように、1999年に新たに匿名の聴講者による包括的筆記ノートが

⁷⁷⁴ [DJ:362-369]

発見され⁷⁷⁵、この講義の全貌が明らかになるに至った。ここでは、その筆記ノートに基づいて、特に、超越論部門において、1814/15年講義から内容的に新たな展開が見られる箇所を中心に考察する。

(1) 「宗教的感情」

1814/15年講義においても、思考と意欲の相対的同一性が感情であり、その感情が宗教と関わるものであることは、明言はされていないが、注釈 (§ 215, 1) において示唆されていることは先述した。1818/19年講義においては、この点がはっきりと明言される。すなわち「私たちは、次のことは必然的な前提であると語った。すなわち、私たちが思考から知を産出しようとする場合、私たちは絶対者の中に、思考と存在の統一を定立するということである。しかし、これは単なる前提である。これに感情はどう関わるのか？ 感情において、しかも宗教的感情において、この前提は実現するのであって、思考や行為においてではない。したがって、感情において、理念的なものと現実的なものとの最高の同一性が、実際に生起する。そして、私たちが思考と意欲とにおいて、ただ前提として持っているものを、感情において完全に所有する」⁷⁷⁶。このように感情における超越論的根拠の所有が、他ならぬ宗教的感情におけるものであると明言され、さらに、感情における「神」の所有の確かさへと言及される。すなわち「神は感情にのみ与えられるからで、宗教者は神の確かさが哲学することにはないということをよく知っているからである」と言われ「哲学は、自分が求めていたものを、宗教の中にもみ見出すことができる」とさえ言われる。その確かさについて「宗教的なものは、感情、絶対的自己意識そのもの」であり「そこには空想が存在し得ない。この感情についての説明に誤謬はあっても、感情にはない」とされる⁷⁷⁷。

(2) 哲学と宗教の関係

以上のように、哲学に対して宗教の意義が強調されても、両者の関係は対等で独立したものである。「思弁〔哲学〕は宗教に依存しないし、宗教も思弁に依存しない。両者は対立しているわけではない。そうではなく、各々は自分自身によって自分自身なのである」⁷⁷⁸。

⁷⁷⁵ この筆記ノート発見の詳細については[Arndt2002:5f]を参照。

⁷⁷⁶ [KGA II /10,2:239]

⁷⁷⁷ [Ebd.:240]

⁷⁷⁸ [Ebd.:240]

神認識に関しても、「宗教には直接的に」与えられるが「他のものとくつついた」ものとして、「思弁には間接的に」しかし、純粹に与えられるという主張⁷⁷⁹は、以前の講義と同じである。

1818/19年講義における新たな展開は、哲学者と宗教者各々が、各々を必要とする理由が述べられることである。哲学者は自分の目的のために「最高知の前提以外のものは何も必要としない。彼はこの前提が知にとって必然的であると示すことができる。彼はそこから知を演繹する。そしてそこにおいて知を根拠付ける。そして自己意識における神意識〔宗教〕は、彼を思弁の仕事において髪一筋ほども先へ進ませることはない」。しかし、哲学者は「人間として」宗教を必要とする。「宗教の中には、哲学者が欲求として述べるところのものの充足が」与えられているからである。同様に「宗教者も、自分であるために哲学を必要としない」。しかし、「彼は決して単独で純粹に自分を観察できるわけではない。彼は自分を共同体においてみるのであれば、この状態の伝達において自分を観る。そして、この伝達はただ思考によってのみ可能である。したがって[...]宗教者は、哲学それ自体を必要とするのではなく、ただ伝達の際に必要とする」⁷⁸⁰。

この宗教者による自己意識の「伝達」の関連で、「神学的諸概念」の規定が述べられる。これは、1814/15年講義においては「宗教的感情を表現する不十分な絵画的表象」 (§ 217) に対応する箇所である。すなわち「感情における神意識、宗教的意識は、感情についての反省、すなわち神学的諸概念をもたらした。これらは、宗教と哲学の相違を見誤ることによって、常に思弁によって攻撃される。そして、その攻撃は正しい。それら神学的諸概念が不十分であることを、人は常に明らかにできる。私たちがそれらを孤立させる限り、それらは常に不十分である。全て他のものを、そこに受け入れる場合にのみ、神学的諸概念は十分なものとなる。神学的諸概念とは、神意識が私たちの自己意識においていかにあるかというあり方の叙述以外の何ものでもない。そして、その時に人は、神学的諸概念を承認することができる。なぜなら、その時神学的諸概念は、直接的叙述であることを望まず、

⁷⁷⁹ [Ebd.:241f.]

⁷⁸⁰ [Ebd.:242]

間接的なものにとどまるからである」と言われる⁷⁸¹。これは後の『キリスト教信仰論』への展開を予感させる内容となっている。というのは、シュライアーマッハーは『キリスト教信仰論』(1821/22)の課題を「キリスト教的の敬虔な心情の興奮を、教説において叙述すること」と「教説として表現されたものを厳密に関連付けること」と述べ⁷⁸²。『信仰論』の課題を「敬虔な心情」(＝神意識)の「叙述」と、「教説として表現されたもの」(＝神学的諸概念)を「厳密に関連付けること」(＝孤立させないこと)と規定することで、この弁証法講義における神学概念の規定が応用されていることは明らかなからである。特に「神学的諸概念」を「孤立させず」、他者を受け入れる場合にのみ十分なものとするという主張は、シュライアーマッハーに端を発する近代神学、すなわち聖書論やキリスト論、さらには啓示などの独断的なものによっていわば「上から」根拠付ける従来の方法に対して、哲学によって「下から」基礎付けるという人間学的地平に開かれた近代神学の萌芽と考えることができる。

(3) 「絶対者」「神」「世界」

従来の講義では明瞭な区別が規定されていなかった「絶対者」と「神」という二つの概念が、同一のものを異なる方向性で表す表現として区別されていることが、この講義における新しさである。すなわち、シュライアーマッハーは次のように語る。「時には端的に最高者と呼ばれ、時には神と呼ばれてきたものを表す言葉の様々なあり方について、今一度注意したい。[...]私たちは二つの異なった方向を区別できる。純粹に思弁的理論的方向と、宗教的方向である。宗教的方向では、そこへと私たちが最終的に至る思考と意欲の同一性が、より多く表現されている。そして、そこから初めて私たちは神という名称を用いたのである。思弁においては、理念と実在の同一性が支配的である。そこでは、最近では絶対者という言葉が用いられてきている。以前は、端的な存在者(das schlechthin Seiende)で、それは、全ての存在者は、存在が、いくばくかのものを排除することで存在を減少させたもの、という理解に基づく。最近の絶対者という言葉も、この理解に基づいている。[...]しかしながら、思弁的と宗教的という二つの名称は、それぞれが異なる対象を持っている

⁷⁸¹ [Ebd.:246]

⁷⁸² [KGA I /7,1:16]

というわけではない。対象は一つなのだが、異なる関係の中にある。なぜなら、私たちが絶対者と呼ぶものは、もしそれが、宗教によって神と呼ばれるものでないなら、絶対者でもなくなる。その逆も真である」⁷⁸³。

この講義から見られるもう一つの新たな展開として、「世界」概念の変化を指摘できる。すなわち、1814/15年講義において「世界」は「統一のない数多性」 (§ 219, 1) と規定されていた。しかし今や「世界イデーは存在の総体であり、統一性における数多性、また、数多性における統一性である」とされる。この変化は何を示しているのか。このような「世界」概念の変化は、これまでは1822年講義から始まるとされてきた。すなわち、そこでは「神」と「世界」が次のように規定されているからである。「神＝あらゆる対立が排除された一者；世界＝あらゆる対立を含む統一性」⁷⁸⁴。そして、例えばロイターはこの変化に1822年の弁証法の決定的な前進を見ると言う。すなわち「神と世界の間を、もはや弁証法において一と多として〔量的な対立として〕把握するのではなく、[...]一者と他者という質的な対立に還元するという関係規定である」という⁷⁸⁵。

この変化の理由については、1822年に『キリスト教信仰論』が刊行されており、同じ年の弁証法講義にもその影響が指摘されることから、「世界」概念の変容にも「神学的な関心の浸透」により「最高度に純粋な哲学的問題設定の鈍磨と、絶対者の通俗的思考形式の領域への問題の移行」が起こったというヴェールングの解釈や、同じく「宗教的誇張」を見るハルベルンの解釈がなされてきた⁷⁸⁶。

このような解釈をロイターは批判して「事実はその反対である。1822年の弁証法は、通俗的な意味で『最も敬虔』なのではなく、神と世界との対立を、誤解することなく、一者と他者という質的な対立として展開している限り、最も厳密な弁証法なのである」と主張する。1818/19年の講義の全貌が、新たな筆記ノートの発見で明らかになることにより、すでに1818年の時点で「世界」概念の変化が見られることが判明した。したがって、この変化を神学への傾斜と見るヴェールングやハルベルンの主張はいよいよ根拠のないものとな

⁷⁸³ [KGA II/10,2:247]

⁷⁸⁴ [KGA II/10,1:269]

⁷⁸⁵ [Reuter1979:252]

⁷⁸⁶ [Wehrung1920:198,206],[Halpern1901:243]

り、弁証法の徹底と見るロイターの主張の正当性が裏付けされた。「神」と「世界」の関係は、以前の弁証法講義においてと同じように、1818/19年講義においても相互補完的關係にあり、「一方を他方なしに考えることはできない」と言われる⁷⁸⁷。また両者共に私たちの知を超えた超越的概念である。しかし超越の内実は異なっている。私たちを取り巻く大地、天体、太陽系と「世界」とは「完全な類比」の関係である。「そのような系と世界イデーとの相違は、量的なものに過ぎない。それに対して、神イデーは、質的に私たちの知の外部にある。私たちは、そのような〔神イデーとの〕類比を全く持っていない」⁷⁸⁸。このような両者の差異規定はこれまでの弁証法においても言われてきたことであった。しかし、今や「世界」は、単なる数多性としての存在の総体ではなく、「統一性における数多性、数多性における統一性」とされ、その意味はロイターに拠れば「世界が、それ自身の中で対立する時空間全体という意味で統一性であり[...]世界の構造は同一性、異なったものの一致、観念と実在の最も厳格な二元論の調和、認識根拠と存在根拠の同一性、時間の統一性における超越論哲学と存在論の同一性」である⁷⁸⁹。これに対して「神は、同一性ではない。そうではなく、対立なき純粋な一者、あらゆる対立を排した一者」⁷⁹⁰である。このように、この講義において、「神」と「世界」の質的差異が、以前にもまして鮮明に叙述されるようになるのである。

第4節 1822年講義

(1) 思考と意欲

私たちが超越的根拠を持つ能力として、1814/15年講義以降、「思考と意欲の相対的同一性」＝「感情」が注目されてきたことは、すでに見た。しかし、例えば1814/15年講義において「思考」と「意欲」との関係について、「上昇あるいは下降する存在の二重の系列が考えられる。思考に先行する存在の系列、すなわち自然的形式と、意欲によって思考に後続する存在の系列、すなわち倫理的形式である」 (§ 212, 4) と言われ、この二つの能力が

⁷⁸⁷ [KGA II/10,2:251]

⁷⁸⁸ [Ebd.:249]

⁷⁸⁹ [Reuter1979:252f]

⁷⁹⁰ [Ebd.:253]

私たちの自然的生と倫理的生とを交互に織り成すものであることは示されているが、両者の関わり方についての、具体的な記述はなされていなかった。(あるいは口頭で話されていたのかもしれないが、1814/15年講義の聴講者筆記ノートが存在しない以上確かめようがない。)このあたりの消息を1822年講義は(その包括的な複数の聴講者筆記ノートの存在ゆえに)明らかにしてくれる。この点が、従来の講義にはない新しさである。すなわち、次のように言われている。「私たちが継続する状態としての思考に従事する場合、それは特定の瞬間と行為とに分離される。そこでは一つの瞬間が終わると新しい瞬間が始まるというように、結合が必然的である。したがって、全ての新しい瞬間の意識的な開始は意欲であり、思考における結合は全て、意欲の特別な事例に過ぎない」⁷⁹¹。「思考のあらゆる瞬間は、他の瞬間と意欲の瞬間によって結合している。[...]同様に逆も言える。意欲の全ての瞬間は、全て他の瞬間と思考を通して結合している」⁷⁹²。このように「思考と意欲の入れ替わりの中に、私たちの時間的生は存在する」⁷⁹³。

しかし、さらにシュライアーマッハーによれば、そもそも入れ替わりなどはなく、一方から他方への連続的で切れ目のない移行があるに過ぎない。というのは互いに関連し合っている二つの意識活動の間にはゼロ点を定立することはできないからである。両者の同一性は、他ならぬこの移行の中にある。一方の開始と他方の終わりとの間に両者の同一性がある場合にのみ移行が可能だからである⁷⁹⁴。よって次に、この同一性について検討する。

(2) 「思考」と「意欲」の同一性としての「直接的自己意識」＝「感情」

「思考」と「意欲」の同一性が「感情」であるという定式は、すでに1814/15年講義において現れていた(§215)。しかし、なぜ「感情」かということについては、立ち入った考察は、少なくともその草稿には記されていないかった。1822年講義の聴講者筆記ノートにおいて、その感情の内実が明らかになる。

シュライアーマッハーは「感情」という言葉の持つ主観性・受動性を避けるために、これを「感受性」(Empfindung)と区別して「直接的自己意識」と呼ぶ。例えば「痛み」は「直接的自己

⁷⁹¹ [KGA II/10,2:558]

⁷⁹² [Ebd.:559]

⁷⁹³ [Ebd.:565]

⁷⁹⁴ [Ebd.:565f]

意識ではない。それは「感受性」の一般的カテゴリーに属する。「痛みは一部分を刺激するだけで、自己意識を構成せず、むしろそれに対立する。それで私たちは、同じ瞬間に痛みと、心地よさの感覚を同時に持つことができるのである」⁷⁹⁵。これに対して「(思考と意欲との)相互移行は、共に立てられた他者存在を含んでいるのでなければならない。すなわち、それは純粋な直接的自己意識として定立されなければならない」⁷⁹⁶。この「直接的自己意識」を内容とするのがシュライアーマッハーの「感情」である。「感情とは、普通に考えられているような主観的なものでは全くない。そうではなく、それは、個人的自己意識へと向かうのと同じように普遍的自己意識を目指す。それは自己自身を所有する普遍的形式 (die allgemeine Form des Sich-selbst-habens) なのである」⁷⁹⁷。

以上のような、「感情」=「直接的自己意識論」と、同じ年に刊行された『キリスト教信仰論』(1821/22年)との関わりについて考察しておきたい。シュライアーマッハーの神学を、その内容に即して理解するために、弁証法を参照することが極めて有益である証左となるからである。

シュライアーマッハーの最初の教義学である『キリスト教信仰論』が、主観的情緒や感覚を強調する敬虔主義的色彩を帯びていることは否めない。すなわち、教義学のような学問が求められている理由について「敬虔の心情状態についての思考の混乱を終結するため」と言われ⁷⁹⁸、その基礎的努力は第一に「キリスト教的に敬虔な心情の興奮を教説において叙述すること」⁷⁹⁹とされる。さらに「全ての教義学が、それにしたがって構想されなければならない規則」について、それは「敬虔な興奮全体の中になかったものは、教説として表現することを一切せず、しかし、そこにあるものは全てをそのまま包含する仕方で信仰論の体系に入れること」⁸⁰⁰と語られるとき、その敬虔主義的影響は明らかである。同時代人のヘーゲルが、これを「直接知や感情を振り回す没哲学的な敬虔主義神学」として批判し、これに対抗する形で急遽宗教哲学講義を構想したことは、よく知られている。『キリスト教信

⁷⁹⁵ [Ebd.:567f]

⁷⁹⁶ [Ebd.:565]

⁷⁹⁷ [Ebd.:567]

⁷⁹⁸ [KGAI/7,1:14]

⁷⁹⁹ [Ebd.:16]

⁸⁰⁰ [Ebd.:17]

『信仰論』出版の二年後、1824年の宗教哲学講義においてヘーゲルは言う。「獣は痛みを感じる。追い詰められると恐怖を抱く。[...]もし宗教がこのような依存感情に基づくなら、獣もまた宗教を持つにちがいない。獣はこの依存を感じているのだから」⁸⁰¹。以後シュライアーマッハーについて回ることになる「主観主義」という批判的レッテルは、ある程度彼自身の用語法に責任があることは確かである。

しかしながら、シュライアーマッハーが、『キリスト教信仰論』の続く箇所において、キリスト教的敬虔の本質がどこにあるかを突き止め、それを正しく記述するために「私たちはキリスト教を越えて、私たちの立場をキリスト教を超えたところにとらねばならない」と主張し⁸⁰²、さらに「それはキリスト教を他の信仰のあり方と比較するためである」⁸⁰³と述べて、少なくとも原理的には「共に立てられた他者」としての他宗教との比較宗教的視座を持った教義学を構想するとき、そして、そのような諸宗教の比較の前提として、「あらゆる信仰のあり方には、それによって私たちがそれら諸信仰を類似したものとして共に立てる何か共通のものが存在している」⁸⁰⁴と主張する時、そのような彼の教義学がよって立つ根拠もまた、敬虔主義的感情の興奮と考えるならば（ヘーゲルはそのように理解したのだが）それはたいへんな誤解である。続く命題及びその注釈においてシュライアーマッハーは、この「共通なもの」を「知でも行為でもなく特定の感情」すなわち「直接的自己意識」と語っているからである⁸⁰⁵。これは、先に検討した1822年の弁証法講義で展開された「共に立てられた他者存在を含む」「自己自身を所有する不変的形式」であるところの「感情」すなわち「直接的自己意識」に他ならない。このように理解する時に、同じく『キリスト教信仰論』の序論の中で、知的認識や行為に伴う敬虔の内実としての感情についてなされる次のような説明も理解可能となる。すなわち「この感情は、全ての認識の最高の統一に対するあらゆる個々の認識の関係を特に表現している」⁸⁰⁶。また「すべて特定の行為は、感情によって、すなわち行為の総体及びその最高の統一に対するその行為の特定の領域の関係

⁸⁰¹ [PhR:184]

⁸⁰² [KGAI/7,1:20]

⁸⁰³ [Ebd.]

⁸⁰⁴ [Ebd.:23]

⁸⁰⁵ [Ebd.:26]

⁸⁰⁶ [Ebd.:29]

によって伴われることが可能」⁸⁰⁷というような、主観的感受性には、決してその内実となり得ないような関係性が、ここで感情に付与されていることも了解しえるのである。

(3) 「神」と「世界」

1814/15年講義においては、「神と世界という両イデーは相関的である」 (§ 219) というテーゼが掲げられ、その内実が注釈の形で説明された。しかし、すでに見たように、1818/19年講義においては、両者の対立が、それまでの量的な一と多から、質的な一者と他者へと変化し、両者の質的差異が強調された。その結果、両者の相関性も消極的に言及されるようになる。すなわち「私たちは両イデーを実現することができないので、それらの関係をも規定できないからである。私たちの思考においては、私たちは両イデーをただ相関的として定立することができるだけである」⁸⁰⁸という表現である。この傾向は1822年講義にいたって、さらに顕著になる。すなわち「これら二つのイデーの関係を積極的に表現することは、いかに困難であるか」、「私たちは、この関係の否定的な表現に制限され続けることを強いられているように見える」と述べて⁸⁰⁹、積極的に「相関概念」として定立することをしなくなるのである。その理由は、「神」も「世界」も確かに等しく超越的概念ではあるが、すなわち「神」は思考の開始点あるいは根拠 (terminus a quo) として、「世界」は終点あるいは目標 (terminus ad quem) として超越的であるが、「世界イデーは、概念と判断の側から捉えられる。したがって存在に対応している。しかし超越的根拠〔神〕は、概念と判断の両形式を拒絶する」⁸¹⁰からである。別言すれば、「世界」は従属的な意味で超越的であるに過ぎず、あらゆる個々の経験を包括するという意味での統一性である。これに対して、「神」は、さらにその後ろに控えている前提であり、絶対的主観、絶対的力、そして「世界」において、あらゆる力の統一として立てられる活動性の源泉である⁸¹¹。ここで明言はされていないが (それがされるのは1831年講義である)、超越的根拠は「神」のみであって、「世界」は超越的ではあっても、超越的根拠ではないことが仄めかされている。これによって、1818/19年講義からさらに一歩進めて両イデーの質的差異が規定されていると言える

⁸⁰⁷ [Ebd.:29]

⁸⁰⁸ [KGA II/10,2:250]

⁸⁰⁹ [Ebd.:580]

⁸¹⁰ [Ebd.:580]

⁸¹¹ [DJ:431f.][Kimmerle 1985:49]

だろう。

第5節 1828年講義

この講義は、独立した草稿ではなく、1822年講義の草稿の欄外に書き込む形でなされた⁸¹²。また断片的な聴講者筆記ノートも一つ残っている⁸¹³。いずれも分量的には多くないが、「神」と「世界」それぞれについての概念規定及び両者の関係については、1822年講義よりもさらに踏み込んだ説明がなされている。

(1) 「神」の由来

いまだ命題化されてはいないが、超越論的根拠としての「神」の排他性は明らかで、かつて1814/15年講義のときのように、先ず「神」と「世界」の相関性が命題として掲げられ、その中で、両者の差異が論じられるという仕方ではなく、「神」の由来についての考察が先行する。

先ず、シュライアーマッハー自身の講義草稿の内容から検討する。出発は自己意識である。「思考する意欲」であり「意欲する思考」である自己意識は、その確かさの根拠を自己の外部に、すなわち超越的なものに持つが、同時にそれは自己意識の中に定立されるといわれ、それは「思考する意欲の無 (Nichtigkeit) に定立された超越的根拠への依存であり、これは宗教的要素である」⁸¹⁴。ここで明言はされていないが、この「宗教的要素」が「神」のイデーであることは、続くセクションにおいて「神という根源的に宗教的な言葉」の由来が説明されることから明らかである。すなわち、ここでは「宗教的感情において超越的なものを持つあり方」から説き起こされる。それは「生の真理性を直接制約する」ものであり、その内実は「思考する意欲と意欲する思考であるところの私たちの自己意識」であると説明され、さらにそれは「直接、自ずから、思弁的あり方〔思考の契機〕や倫理的あり方〔意欲の契機〕と同一化する」。しかも「このことを直接性に重点を置くことを行おう」。この直接性に付与された名称が「神」であると説明される⁸¹⁵。このような内容は、

⁸¹² この欄外書き込みは[DJ:442-479]

⁸¹³ [KGA II/10,2:305-307]

⁸¹⁴ [KGA II/10,1:305]

⁸¹⁵ [Ebd.:305f.]

すでに『キリスト教信仰論』序論における「由来(Woher)」としての「神」を知るものにとっては、何ら目新しいものではないが、弁証法講義における従来の「神」と「世界」の関係を論じる仕方の枠組みとして見る時、そこには著しい変化があると言うべきだろう。「神」と「世界」を相関概念として認めただうえで、両者の差別化を論じるという枠組みが、ここに至って完全に崩され、むしろ両者の質的差異を前提とする論の立て方になっているからである。

こうして、「神」イデーの内容規定がされた後に、「世界」イデーが、「存在の確固たる諸形式の複合」として短描され、「思考の境界が、現実でない思考に部分的に預かっているように、世界も超越的存在に預かっている」と、その超越性が指示される⁸¹⁶。その後、一行「神なしに世界はないし、世界なしに神はない」と記され⁸¹⁷、口頭ではこの一行が、敷衍されて語られたことが、後述するように同じ講義の筆記ノートから分かる。しかし、もはや「世界」が「神」と対等な超越的根拠でないことは明らかである。

(2) 「神」と「世界」

残存する聴講者シュプリング(Schubring)の筆記ノートの内容は、「神」と「世界」の関係を講じた部分に集中している。このノートによれば、シュライアーマッハーは上述した「神なしに世界はないし、世界なしに神はない」という一行から、次の二つの「基準(Kanon)」を提示した。すなわち、①「還元のいかなる試みも、超越的なもの自体〔神と世界〕を、一緒に止揚してしまうことはない。神なしに世界はないし、世界なしに神はない」⁸¹⁸②「神と世界は同一ではない」⁸¹⁹。

先ず①であるが、「世界」はこれまでの講義において「統一性における数多性、また、数多性における統一性」(1818/19年)、「あらゆる対立を含む統一性」(1822年)と規定されてきた。この「統一性」と「数多性」、「対立」と「統一性」という相反する要素が「世界」の中で、どのようにして同居しているのかについて、ここでは次のように説明されている点が、従来にない新しい点である。「世界は、すべての存在を自分の中に含んでいるが、同時に、決

⁸¹⁶ [Ebd.:306]

⁸¹⁷ [Ebd.:306]

⁸¹⁸ [KGA II/10,2:722]

⁸¹⁹ [Ebd.:723]

して含んでいない。すなわち、世界は常に生成している。前者〔世界が全存在を内包〕は概念形成とその限界に対応し、後者〔生成する世界〕は判断形成とその限界に対応している。統一性としては、世界は存在を自らのうちに含んでいる。共同性としては、それは生成中に過ぎない⁸²⁰。このように「世界」が、概念と判断という人間知を構成する二つの形式と類比的構造を持っていることにより、人間の知の前進の超越的「終点 (terminus ad quem)」として機能できるというのである。

②については、もし両者を同一化するならば、汎神論に陥り、能産的自然という定式に行き着くという従来いわれてきたことが繰り返されている⁸²¹。

第6節 1831年講義

シュライアーマッハーが生前なした最後の弁証法講義である。この講義のために新たに書き下ろされた草稿(7～79時間目まで)と⁸²²、新版の全集で69頁ほどのエルプカム(Erbkam)による筆記ノート⁸²³が残されている。草稿の欠如しているところは、1822年及び1814/15年の草稿に基づいて講義された。超越論部門の特に超越的根拠と「神」「世界」イデーを論じるところで、従来の講義と比較して新たな展開が見られるのは次の二点である。

(1)「模写的思考(das abbildliche Denken)」と「模範的思考(das vorbildliche Denken)」

1814/15年講義以降一貫して、超越的根拠(神)が現出する場は「直接的自己意識」あるいは「感情」であり、それは「思考」と「意欲」の相対的同一性と言われてきた。しかし、この最後の講義に至って、「思考」は「模写的思考」、「意欲」は「模範的思考」と言い換えられる。また両者の同一性として「自己意識」と共に「自我」が用いられる⁸²⁴。それと共に「感情」は用いられなくなる。このような言い換えの理由については明言されていないが、「思考」はそもそも事物が自我に作用して自我に刻印を刻む契機であり、それは自我から見れば、「模写的」と考えられ、「意欲」は、自我が事物に作用して自我の刻印を事物に刻む契機であり、自我

⁸²⁰ [Ebd.:722]

⁸²¹ [Ebd.:723]

⁸²² [KGA II/10,1:319-354]

⁸²³ [KGA II/10,2:727-795]

⁸²⁴ [KGA II/10,1:334]、[KGA II/10,2:768]

が自我の外にあるものに対して「模範的」となると考えられる。また「思考」と「意欲」という一般的な言葉よりも、「模写的思考」と「模範的思考」というように、両者に（「思考」という）共通項を持たせたほうが、両者の途切れることのない連続的な交替によって織り成される生の実質に近いものと考えられると共に、シュライアーマッハー自身が一番明示したい両者の同一性を示すためにも有効と判断したのではないだろうか。このように用語の改変こそ見られるが、その実質内容は不変である。すなわち、草稿には次のように記されている。「〔模写的思考と模範的思考の〕系列は分かれているが〔…〕両者の止揚は自己意識において起こる。すなわち、時間を満たす現実の意識は、私たちにとって、一方の系列からもう一方の系列への移行として生成する。どんな模写的思考も、何らかの模範的思考についての意識でもある。したがって、この移行自体は、客観的に見ればゼロについての意識であり、同時に、以前の思考と後からくる思考における主観の同一性＝自我である。〔…〕この同一性は自己意識において神として捉えられる。そして、あらゆる移行において神が共に定立されることは、一つの系列から他の系列へ自我を移送することであると共に、超越的根拠を移送することでもある」⁸²⁵。

(2) 「神」と「世界」

等しく超越的な概念でありながら、1818/19年講義以降「神」と「世界」の質的な差異が、講義を重ねるたびに鮮明化されていくのを見てきた。この最後の講義に至って、ついにシュライアーマッハー自身の草稿において、その差別が決定的なものとして叙述される。すなわち「神と世界との関係について言えば、それは私たちにとって同一性ではない。なぜなら、世界は概念の限界であり、超越的根拠ではなく、超越的なものである。超越的根拠は常に私たちが神として定立するものである」⁸²⁶。ここで初めて、シュライアーマッハー自身の筆によって、「世界」が超越的根拠でないことが明言される。「神」も「世界」も超越的な概念である。しかし、超越的根拠は「神」のみである。ただ問題はここからである。根拠は「神」のみなのだが、これまでの講義と同様な主張が、ここでもすぐに続けてなされる。すなわち、だからといってこれは「私たちが神を世界なしで思考できるという様な区

⁸²⁵ [KGA II/10,1:334f.]

⁸²⁶ [Ebd.:335]

別ではない」と。このあたりの消息は、筆記ノートには次のように説明されている。「神と世界は等しくあらゆる現実の思考—それが知になることを望む限り—の前提である〔そういう意味で両者は超越的である〕。神は遡及における前提であり、世界は前進における前提である。前者がなければ、瞬間における統一性はなく、後者がなければ、思考における前進がなくなる。したがって、思弁的方向は、両者を互いに対立させて一方が他方なしに存在し得るように区別するようには至らない」⁸²⁷。このようなシュライアーマッハー弁証法における「神」と「世界」の関係をロイターは「それは単に二つの対向としてのみならず、二つの連続として解釈されるべきだ」と言う⁸²⁸。つまり純粋な一者である「神」は、超越的根拠として知の「究極的な始点(terminus a quo)」であり、存在の総体としての「世界」は知の「究極的な終点(terminus ad quem)」である。知はこの「始点」から「終点」への連続的プロセスにおいて存在している。その消息を表現しているのがこの「神」と「世界」の関係だという。そのような解釈は自然な理解であろう。しかし、シュライアーマッハーが、このような唯一の根拠でありながら、他者（世界）なしには思考し得ないという矛盾に満ちた仕方で「神」を表現することには、もっと別の理由がありそうである。そして、そこにこそ、シュライアーマッハー弁証法の独自性があるように思われる。項を改めて、その点を示唆し、次章への繋ぎとしたい。

(3) 生の弁証法

以上のような、唯一の根拠でありながら、それを認識や思考の対象となす場合には、他者を「世界」を必要とするという「神」は、最初期のシュライアーマッハーが、有限者と無限者をめぐる考察に関して、スピノザとの取り組みから得た次の結論を想起させる（序論第2章第2節）。すなわち、そこでは、個々の有限者（その総体が「世界」）は、唯一の無限者（「神」）が、私たちの表象という形で現れたもので、実存の次元で無限者に内属しているとされた。これは、弁証法の文脈では、「神」が唯一の超越的根拠であるということにつながる。さらに、最初期のスピノザ研究は、無限者について、これも表象という次元では、有限者なしに考えられないと言い、その無限者の考察に当たっては次の二つの方向

⁸²⁷ [KGA II/10,2:772]

⁸²⁸ [Reuter1979:260]

を区別した。

(i) 無限者はそれ自体として考察される場合、実存そのものであるという以上のことは何も言えない。それは全く規定されず、条件付けられていないものであり、したがって、表象されえないものである。

(ii)しかし、個々の有限者との結びつきにおいて、個々の有限者が開示する限りにおいて、無限者の現われを語る事ができる。

これは正に、先に弁証法で確認した「世界」なしに思考し得ない「神」という思想と通底している。このように、シュライアーマッハーの思弁的思考は、直観期以前の最初期から、晩年に至るまで、有限者と無限者、「神」と「世界」をめぐる弁証法的思考という点で一貫していることが、ここに確認されるのである。

以上のようなシュライアーマッハーの弁証法的思考を、より明確に特徴付けるために、1831年講義において用いられる「生」という言葉（ただしこれは草稿にはなく、筆記ノートにのみ現れるフレーズであるが）に注目してみたい。すなわち、シュライアーマッハーは、「なぜ自己意識の関心は、超越的根拠を〔神という〕自由な個的存在として定立することに向かうのだろうか、そのような存在は、対立の一要素を表すだけなので、常に不純物を含んでいるのに」と問い、その理由を、それは「自己意識が生意識(das Bewusstsein des Lebens)だからである」としている。そして、自己意識の同一性の確かさは生の確かさに他ならず、したがって、「この確かさの由来である超越的根拠も、生の形式(Form des Lebens)の下に定立されねばならない」という⁸²⁹。さらに「神」と「世界」の関係が示しているのは、「超越的根拠が生き生きとしたもの(ein Lebendiges)として定立されているということ」であり、それによって、「直接的自己意識に由来するものの内容と決して矛盾しないということである」と述べる⁸³⁰。すなわち、自己意識そのものが「思考」と「意欲」あるいは「模写的思考」と「模範的思考」の連続的な交替という二元性を保持した構造を持っていたが、そういう自己意識を根拠付ける超越的根拠（神）もまた、「世界」との間で二元性を保持する形で対応しているというのである。ここにシュライアーマッハーの弁証法に独自の次元

⁸²⁹ [KGA II/10,2:771]

⁸³⁰ [Ebd.:772]

が開示されている。通常の弁証法では、テーゼとアンチテーゼが止揚されてジンテーゼが導出されるというプロセスを辿る。しかし、シュライアーマッハーの弁証法においては、テーゼはテーゼで、アンチテーゼはアンチテーゼであり続けながら（実際にはシュライアーマッハーの弁証法においてテーゼ、アンチテーゼという表現自体が不適切ではあるのだが）両者の共存において新たな次元が開示される。そのイメージは、音楽の混声合唱である。すなわち、ソプラノ、アルト、テノール、バス、各パートは、どこまでも各パートの音を出し続ける。しかし、各自が自己に忠実であることによって、全体として見事な一つの、しかも生き生きとした新たな世界を現出せしめることができる。今は、予告的に、このようなイメージを提出し、次章において、この点をさらに弁証法の内容に即して考察したい。

第3章 結論的考察

第1節 弁証法の体系？

シュライアーマッハー弁証法の解釈をめぐる議論のテーマの一つに、彼の弁証法自体に一元的な体系があるのかどうかという問題がある。六回にわたり行われた弁証法講義は、前章で見たように回を重ねるごとに改訂され、より完成度の高いものになっていくが、ついに未完に終わる。その理由をシュライアーマッハーの予期せぬ早い死に帰し、それが弁証法を最終的に完成した形で出版することを不可能にしたと考える立場が一方にある。この立場に立てば、残された講義草稿や聴講者の筆記ノートから統一的で一元的な体系性を持った弁証法を再構成することが原理的に可能ということになる。古くはハルペルンがこの立場で弁証法を再構成している⁸³¹。この一見正当とも思える立場は、しかし必ずしも生産的な弁証法解釈を呈示していないように思われる。その理由は、シュライアーマッハーの弁証法に特徴的な二極構造を十分に捉えられないことにある。すなわち、補遺に再構成した1811年講義では「思弁と実在」 (§1)、「普遍と個」 (§§1,4)、「形式と質料」 (§9)、「概念と対象」 (§10)、「思考と存在」 (§10)、「倫理的と自然的」 (§17)、「神と世界」 (§18)、

⁸³¹ [Halpern1903]

「形式的と有機的」 (§19)、「概念と判断」 (§22 注解②) 等々様々に表現される二つの極が、相互に不可分な関係で「共存」「共振」(Oszillation) し合いながら (§§1,17,21,22)、決して止揚されることなく存在しつつ、しかも絶対者(神)において統一されている (§§5,10,14 注解②,15,19,19 注解③,21,22) という、言うなれば二元論と一元論の間を揺れ動いている構造を、そしてその揺れ、振動にこそシュライーマッハーの思想の真髓があるにもかかわらず、それを捨象し一元論的に統一してしまうことにある。例えば、ハルペルンによれば、ヨナスがシュライーマッハーの死後編集して出版し最初の全集に収めた1814/15年の弁証法講義は、最も不完全な講義であり、そこには二元論的・批判主義的傾向が顕著に現れ、シュライーマッハーの弁証法にとって本質的に重要な同一性の論理と矛盾する。1818年の講義においてようやく初回の1811年講義に現れていた根源的一元論への回帰がなされ、最後の1831年講義が最も完成に近い。このような理解の下に彼によって再構成された弁証法を「最も成熟した発展における完全な完結した姿」とであると自賛する⁸³²。しかし、ハルペルンの編集作業は、1814/15年講義の概念と判断を論じた130の Paragraph を全て削除するというかなり恣意的なものであり、「一元論的な統一性に固執するあまり、シュライーマッハー弁証法の持つ、二極振動的な思想構造を正当に評価することが出来なかった」と批判されている⁸³³。

さらに視点の異なった弁証法解釈としてはウールリヒ・バルト(Urlich Barth)の業績があげられる⁸³⁴。彼はシュライーマッハーの弁証法の中に「形式論理学の指導原理によって導かれた超越論哲学」を、すなわち「認識を最終的に基礎付ける意識の精神的活動性の構造についての可能性理論」を再発見しようとする。しかし、このようなバルトの試みは、キンマーレが正当に批判しているように⁸³⁵、シュライーマッハーの弁証法を、それが本来持っている内容を超えて再構成している、極論すればシュライーマッハーが意図した以上の哲学的体系を構想しているように思われる。シュライーマッハーの哲学に触発されて、新たな哲学体系を構想するというのであれば話は別だが、あくまでシュライーマッハー

⁸³² [Ebd.:XXXIII]

⁸³³ [DO:XX]

⁸³⁴ [U.Barth1983:21]

⁸³⁵ [Kimmerle1985:41f.]

弁証法の解明を試みる場合には、このような解釈に与することもできない。

このようにシュライアーマッハーの弁証法に首尾一貫した体系を認めることは、単純にはできない。むしろ一つの体系にまとめあげられない所に、弁証法の弁証法たる所以があるとさえ言えるのではないだろうか。というのは、すでに第Ⅲ部第1章第1節で見たように、弁証法は、倫理学や自然学のような実学(reale Wissenschaft)ではなく、ましてや神学・医学・法学のような事実的学問(positive Wissenschaft)でもなく、そうした諸学の基礎として、原理を提供する技法論 (§2)、他者と共に哲学的構築をなす技法、すなわち対話の技法 (§3)、あるいは諸学の「器官」 (§4) だからである。すなわち、シュライアーマッハーにおいては、弁証法が倫理学に属することはありえない。なぜなら、もしそうなれば倫理学は自然学に対して優位となり、観念と実在の釣り合いは、理性の一元論に有利になるように観念論的に解消してしまうからである。もちろんその逆、すなわち、行為の自然的基礎、自然的側面を優位なものとして哲学を叙述することも許されない。このように倫理学と自然学という哲学のいずれの側も他に対して優位になることが許されず、しかも両者が相互に関わりあう為には、両者が等しく関係することの可能な第三ものが要請される。これを両者の技法論として主題化するのが弁証法の課題なのである。したがって、弁証法は倫理学と自然学に並ぶ第三の体系を対立的に展開することはできない。むしろ、自然と理性の間を揺れ動きつつ、両者の根拠としての絶対者を示しつつ、しかもそこから離れるというあり方をするのである。

したがって、一般に一回目の 1811 年講義及び四回目の 1822 年講義において一元論的傾向が顕著という場合には、倫理学と自然学の根拠を指し示すという方向により傾斜しているのであり、また二回目の 1814/15 年講義において二元論的傾向が顕著であるという場合には、むしろ両者の差異、自然と理性の相互性の方により傾斜しているのである。どちらも技法論としての弁証法の真正な姿なのである。

以上のような、弁証法の性格を踏まえるとき、そのような弁証法の二面性ゆえに、その解釈は自ずと二つの方向性を取ることになる。すなわちその二元性の重要性を認めた上でなお一元性のほうにより大きな意味を認めるか。逆に、二元性のほうに意義を認めるかである。前者の方向での解釈としてアルントによる「ロマン派的世界観」の表出としての弁証法と

いう解釈を⁸³⁶、後者の方向での解釈として、「相互性の弁証法」というキンマーレの解釈⁸³⁷を弁証法解釈の糸口として検討してみたい。

(1) 一元論的解釈－「ロマン派的世界観」の表出としての弁証法

シュライアーマッハーによれば、「自然は至るところで理性の為に用いられ、理性自体の中にあるものは全て、自然を通して有限的理性において意識化される。この可能性は自然哲学によって示される人間的な自然と普遍との調和の中にある」。自然はしたがって、常に「理性の完全な器官(Organ)」である⁸³⁸。自然と理性のこの予定調和は、自然学と倫理学との相互に基礎付けあう関係において体系的に表現される。自然学と倫理学とは哲学の理論的側面と実践的側面という二面を包括している。しかし、そのような両者の統一は、自然と理性、実在的なものと観念的なものとが、一つの共通の根拠に還元されるということを前提としている。どちらかが一方の根拠になるというのではない。そうではなくシュライアーマッハーは観念論と唯物論のなかに一元論を求めているのである。しかしながらこのような前提が説得力をもつのは、両者が直接的に同一であるような根拠が存在する場合に限られる。アルントによれば、シュライアーマッハーの思想的営みは初期の『宗教論』から倫理学、弁証法に至るまでこの根拠を求める営みである。

この統一的根拠は、対立する有限者自体に属することは許されず、したがって有限的認識手段によって把握されることはできない。認識的反省には閉ざされていながら、その反省の根拠としてそれは、すでに直接的に所与でなければならない。つまり、この根拠は、有限者における反省の手段からは離れていることによって、有限者自体の中に根拠として存在しているわけではなく、しかも有限的現実の外部に置かれるべきでもない。したがってそれは、有限的現実において、絶対者に対する有限者の関係として存在するのでなければならない。つまり、無限者への関係が、個体の中に直接的に存在するのでなければならないのである。その際この関係は、個体の中に外的な仕方でも能力として定立されることはなく、個体はそれに直接気付く(innesein)ことが可能でなければならない。このような有限者における

⁸³⁶ [Arndt1985]

⁸³⁷ [Kimmerle1985]

⁸³⁸ [Brouillon:20]

絶対者の直接的所与存在のためにあるのが「直観」あるいは「感情」という概念である。それは弁証法のいずれの講義においてもトーンの違いこそあれ、呈示されているものである（1811年講義では、§§1,6,15・2,15・3,15 注解③,17 注解③,23 注解②等）。

アルントによれば、このようなシュライアーマッハーの弁証法の前提にあるのは、ロマン派的な世界観であり、それを彼は「個体的な普遍」（das individuelle Allgemeine）と定式化する⁸³⁹。シュライアーマッハーの弁証法は、ロマン派的な世界観に体系的な形式を与える試みとして理解できるのであり、弁証法に体系を認めることの困難の原因もここにあるという。

このようなアルントの弁証法解釈は、「ロマン派的」という表象が、どの程度有効であるかは検討の余地があるとしても、「有限者における絶対者の直接的所与存在」を媒介にして、『宗教論』（「万有の直観」）や『キリスト教信仰論』（「由来〈Woher〉としての神」）のような神学的著作との有機的な連関を明らかにするものとして評価されるだろう⁸⁴⁰。

（2）二元論的解釈－「相互性の弁証法」

シュライアーマッハーの弁証法の持つ統一性の契機を認めつつも、哲学史的に見る時にむしろその二元的側面、二極間の揺れ・相互性という構造に意義を認めるのがキンマーレである。彼はフランク（Manfred Frank）の先行研究⁸⁴¹に依拠しつつ次のように言う。

「シュライアーマッハーの統一性概念は『能動と受動との間の…揺れ』を示している。超越的根拠は、可能性としては、能動と受動、有機的なものと知的なもの、模写的（Abbildlich）なものと模範的（Vorbildlich）なものの『諸契機の差異』を含んでいる。

[...] シュライアーマッハーは確かに他者を考えることができる。なぜなら、自然は理性に解消されないし、思考の有機的機能は知的機能に解消されず、知の模写的思考は意欲の模範的思考に解消されないからである。両者は、同一的な仕方で、対立する側面から、世界の出来事の進行を表す。すなわち、それらの乖離性において、それらの相互性に基づいて両者は一つであるということの意味する。[...] そこから生じるのは、シ

⁸³⁹ [Arndt1985:471]

⁸⁴⁰ 後述するように、シュライアーマッハーの個性性概念にエキュメニズム（諸教派合同運動）の可能性を認める水谷のシュライアーマッハー解釈も、この一元論にポイントを置く解釈の延長上にあると言える。cf.[水谷 2002]

⁸⁴¹ [Frank1977]

シュライアーマッハーが、数多性としての世界という思想によって、最大限差異 (differance) に接近しているということである」⁸⁴²。

このように言うからキンマーレは、先ずはヘーゲルの「止揚の弁証法」を、次のように評価する。

「止揚の弁証法は、常に対立から出発する。なぜならそこでは一方の側がより強い側であり、これがより高次の段階では一般的枠組を規定し、そこにおいて、より弱い側は、特殊な契機として保持され続ける。より強い側は、否定の側面であり、それは、硬直し、いわば変化のなくなった立場に対して闘うために、自らの中に力を集める。この弁証法は、ヨーロッパ西欧史の社会史的過程—それが階級社会の歴史と見られる限り—に、当てはまる。このような現実性との関連で、この弁証法は、理解の適切な方法である」⁸⁴³。

これに対してキンマーレによれば、シュライアーマッハーの「相互性の弁証法」は、両方の側での厳密な対応という考えの助けにより、統一として解釈されねばならないような対立を前提とすることは必然的ではない。「なぜならこの相互性は、対立や正確な対応から出発することなしに考えることもできるからである。」と言う⁸⁴⁴。

以上のようなキンマーレのシュライアーマッハー解釈を理解する前提として、私たちが確認しておかねばならないことは、思考の外に存在する他者との関わりというシュライアーマッハー弁証法の特徴である。すでに 1811 年講義の草稿からも明らかだが（特に判断が主語と、主語の外にある存在との関わりであることを強調する以下の箇所を参照せよ。§§11,18 注解②③④,19,19 注解①,21）。特に 1833 年の弁証法の序論においてこれが強調されている。すなわち、そこにおいてシュライアーマッハーは明らかにヘーゲルの思弁的弁証法を念頭に置きつつ次のように語るからである。

「この止揚は、しかし、もし私たちが思考自体を超え出て、全く異なったもの〔存在〕を目指さなければ起こり得ない。なぜなら、私が A を考え、他者が B を考えたからと

⁸⁴² [Kimmerle1985:54]

⁸⁴³ [Ebd.:57]

⁸⁴⁴ [Ebd.:57]

いって、止揚されたということはない。同様に、私が A を考え、他者が A を考えていないという場合も、止揚は起こらない。すなわち、その場合他者は、全く考えていないか、B を考えているかのいずれかだからである。その他者は非 A を考えていることが重要だと言う人がいるかもしれないが、これもまた B を考えていると言うのと同じであって、両者の思考を対立的とする根拠は存在しない。 […] 思考の内部にだけ留まっていたら、私たちは、主要な考えや発話の区別以上に到ることはできないのである。したがって、このような条件下では論争も存在しないし、私たちの全課題も内容を有しない。しかし、私たちは皆、すでに以前から私たちに現れている一つの事実として次のことを知っている。すなわち、思考と共にあり思考を超えてゆくもの、私たちが存在と呼ぶ他者に関係していることである。 […] もし私たちが、存在者に対する思考の関係を除き去るならば、論争は存在せず、思考がただ純粹に自己思考に留まる限り、単に相違性があるに過ぎないからである。 […] しかし、私たちが思考を、もはや再び思考ではない他者に対してのように、存在に関係させるや否や、論争のあらゆる条件が与えられるのである。というのは、論争は、論争し合う両者に対して、同一のもの〔存在〕を要求するからであり、そのようなもの〔存在〕に対する関係においてのみ、次のように語るができるからである。すなわち、違った思考は両者において相容れるものではなく、止揚されるものであると。 […] 二人の人が論争状態にあるのは、彼らが自分の思考を、両者によって共同的に同一のものとして定立された存在に関係される限りにおいてだからである。そして、その限りにおいて、一方の思考は、他方の思考を止揚するのである」(傍点筆者)⁸⁴⁵。

ヘーゲルは、厳密な弁証法の形式を、単なる対話的な弁証法から鋭く区別する。しかし、ヘーゲルと異なりシュライアーマッハーにとって弁証法的なものとは、理性が自己自身となす独り言ではなく、本来的な他者存在との対話なのである。彼によればヘーゲル弁証法におけるような純粹に思考に内在する矛盾は、単に仮想的なものであって、現実の矛盾ではない。現実に定立された「諸々の主張」の間でのみ、真の「論争」は生じ得る。ヘーゲ

⁸⁴⁵ [DA1833:134-135]

ルの論理学の思考可能性（あるいは概念）、「存在」や「非存在」のような純粋なポテンツ間では「現実の対立や、現実の不調和はない。全ては全く平和的に歩み寄り、互いに何も起こらない」のである⁸⁴⁶。要するに、ヘーゲルとは異なり、シュライアーマッハーにおいては、弁証法は本来の対話に基礎付けられる。したがって、一つの主観の思考の内的な葛藤を行うのみならず、現実の相互作用の地平を取り入れるのである。本来の対話は、実際に他者と会話がなされねばならない。そこにおいては、単に概念の独り言ではない現実の知が要求される。シュライアーマッハーによれば、弁証法的な矛盾は、絶えず遂行される対話の流れにおける実際の反論と、それに対する反論としてのみ現れる。そうでなければ、自分の主観的な諸表象の領域を実際に超えたということ、実際に他者の世界解釈との交換に参入したということにはならないのである。

以上、アルントとキンマーレの両極とも言うべき弁証法解釈、すなわち一元論的解釈と二元論的解釈を一瞥したが、この解釈の相違は、シュライアーマッハー弁証法の持つ現代性を評価する時に大きな意味を持つことになる。アルントのように一元論にポイントを置き、多様性の統一にシュライアーマッハー弁証法の意義を認めるならば、例えば、水谷が『宗教論』における諸宗教論を分析して、そこにエキュメニズム（諸教派合同運動）の先駆を見るといような方向が展開してくる。水谷によれば、シュライアーマッハーの「神学的構想は、キリスト教の自己理解として、すでに個別宗教の存在の価値を原理的に承認して」おり、そのような意味でシュライアーマッハーは「相互宗教観対話を先取的に展望することのできた思想家であった」⁸⁴⁷。水谷は弁証法には全く触れていないが、「相互宗教間対話」を可能とする思弁的原理が、弁証法の一元論的な超越的根拠（神）であることは明らかである。

これに対して、キンマーレのように二元的な相互性にポイントを置くならば、開かれてくるのは、言語を用いる人間相互の歴史的社会的文化的関係を規定し基礎付ける原理としての弁証法である。このような弁証法は、キンマーレも言うように「教会的教説の連関と

⁸⁴⁶ [DF:29]

⁸⁴⁷ [水谷 2002:107]

しての神学的知の展開に対しては、十分な基礎を与えられない」。なぜなら、言語の超越を、神の超越と同等に扱うことは不可能だからである。「言語及び歴史的社会的規定性からは、普遍的あるいは絶対的依存の関係は展開し得ない」。言語が基礎付けるのは「一貫した相互性」である⁸⁴⁸。

このような意味でのシュライアーマッハー弁証法は、キンマーレによれば「言語理論や文芸学の基礎領域における今日の哲学的問題設定に対し、重要な解明を提供する主観理論的立場」である⁸⁴⁹。すなわち、シュライアーマッハー弁証法では、主観がそれ自身において絶えず自己自身からもたらすことのできない他者と出会っており、これが主観的思考の破棄され得ない言語性によって基礎付けられているからである。その言語性が、シュライアーマッハーによれば、主観的思考を構成する他に還元し得ない有機的機能である。思考の場は常に主観であるが、この思考には言語を媒介にして、主観に由来しない他者が共に立てられるのである。このような意味で特に 1822 年の弁証法講義及び 1834 年の出版の為に用意された完成原稿としての弁証法講義序論では、明確に「対話の技法」が叙述の出発点として選ばれることになる⁸⁵⁰。ここでは、言語が二重の局面で理解されている。すなわち、言語は一方で、記号とそれが持つ定められた意味の体系であるが、他方、この体系は特定の言語で発話されることによってのみ構築されるということである。したがって、シュライアーマッハー弁証法を、その相互生にポイントを置いて解釈する場合には、「修辞学や文法、解釈学と共に」考察すること、「倫理学や美学、心理学や教育学における言語についての研究が同時に考慮されるべきである」とキンマーレは言う⁸⁵¹。

以上のように、相互性にポイントを置く立場から見えてくるシュライアーマッハー弁証法によって示される知の統一性は、常に暫定的統一であり「特殊を背負い込んでいる普遍」である。そのような暫定性の中で無限に営まれる知を目指す対話、その技法論が弁証法である。このような解釈によってキンマーレは、例えばハーバーマス (Jurgen Habermas) がしているような「普遍的語用論」を構想する提案をしているわけではない。ただ、シュラ

⁸⁴⁸ [Kimmerle1985:51f.]

⁸⁴⁹ [Ebd.:40]

⁸⁵⁰ [DO:5ff.][KGA II/10,1:393ff.]

⁸⁵¹ [Kimmerle1985:44]、なおシュライアーマッハーの弁証法と美学とのかかわりについては[岡林 1998]

イーマッハーによる知の弁証法的基礎付けでは、言語が、その時代、その生活圏の特定の合理的構造を代表すると理解されており、その際、特定の社会的作業の組織形式が根本的役割を演ずるという指摘である。

以上のようなシュライーマッハー弁証法を解釈する二つの可能性、これは二者択一の問題ではなく、双方を包括していることこそシュライーマッハーの弁証法の固有なあり方であるということを最後に確認しておきたい。したがって、両者はそれぞれシュライーマッハーの弁証法の一面を捉えている。彼の弁証法は、この二つの解釈の間で解釈されねばならないのである。キンマーレは、シュライーマッハーの弁証法の相互性を強調することにより、他者を決して主観性に解消しない点で正当である。シュライーマッハーにとって、判断における述語は常に経験的に与えられる他者に依拠するのであって、主語（主観）から構成されるものではなかった（1811年講義§§11,18 注解②③④,19,19 注解①,21 等）。しかしながら、この相互性、自己と他者、自然と理性、有機的なものと形式的なもの等の対立は、シュライーマッハーにとって決して絶対的なものではなく、最終的には絶対者において統一されるものである（1811年講義§§5,10,14,15,19,19 注解③,21,22 等）ことを忘れてはならない。アルントは、この絶対者が決して事物ではなく、対象としての事物のその都度の認識に先立つ直接的な所与であるとする点で正当である。この絶対者は、シュライーマッハーによれば、そこそこに存在するのではなく、私たちの只中に「神への関係」あるいは「神の由来(Woher)」として存在するのである（1811年講義§§1,6,15 - 2,15 - 3,15 注解③,17 注解③,23 注解②等）⁸⁵²。換言すれば、二元論はその根拠として一元論を必要とするが、一元論は二元論によってのみ認識へと照らし出されるのである。

このようなアルントとキンマーレの対照的な解釈を介して際立たせられたシュライーマッハーの弁証法思想構造について、従来様々な評価と批判そしてモデル化がなされてきた。項を改めてそれらを総括的に検討する。

⁸⁵² [GL2:§4-4]

第2節 弁証法的思考構造

序論でも触れたように、シュライアーマッハーの弁証法的思考は従来、二極を有する楕円的思考と記述されてきた⁸⁵³。ディルタイはこれをシュライアーマッハー自身の言葉で「より高次の統一における諸対立の止揚の方法、及び対立の結びつきの方法」と呼び⁸⁵⁴、古くはレブレが「混合の弁証法」という術語を造語している⁸⁵⁵。その特徴は一方では両極性であり、他方では混合だというのである。ヘーゲルの思弁的弁証法と異なり、それぞれの概念は自己を保持し続け、一方が他方へ移行することはないと言う⁸⁵⁶。そして、レブレは、シュライアーマッハーの思考方法が、いかに幾何学的楕円の姿によって導かれているかを詳細に明らかにした⁸⁵⁷。すなわち、個人の存在が、楕円軌道の二つの焦点との類比で、二つの焦点に対する二重の関係によって形式的に表現可能であるとした⁸⁵⁸。シュライアーマッハー自身の言葉に依拠しつつレブレは、二つの交差する楕円を倫理学と全学問体系の根本的姿であると指摘する⁸⁵⁹。

以上の数学的幾何学的比喩をさらに補助するのが、これも序論で触れたが、シュライアーマッハー自身も用いている磁場あるいは電極の比喩による自然幾何学的な説明である。特にヴァイスは、シュライアーマッハーの思想においては全体を構成する二極が、すべての部分で反復されていると言う⁸⁶⁰。楕円の形象によって二極の等しい根源性が明らかにされたとするなら、磁場の比喩によっては、この二極が決して質料的なものではなく、現実的にそれ自体として現象するわけではないことを示している。「シュライアーマッハーの方法が目指しているのは、具体的な歴史的状態はすべて[...]両極の混合として[...]存在している」⁸⁶¹ということの明示である。このようにシュライアーマッハーの弁証法的思考は、二極から出発して、その間を動くのである⁸⁶²。これがシュライアーマッハー自身の言葉で「共振

⁸⁵³ 例えば、[Cohn1924:48]

⁸⁵⁴ [LS II/1:453]

⁸⁵⁵ [Reble:1936:259]

⁸⁵⁶ [Ebd.:18ff.]

⁸⁵⁷ H.ショルツは、この点にシュライアーマッハーとオリゲネスの親和性を見ている[H.Scholz1911:48]。

⁸⁵⁸ [Reble:1935:41f.:1936:266]

⁸⁵⁹ [Ebd.:93ff.,98,227;1936:269,271]

⁸⁶⁰ [WeiB1879:80]

⁸⁶¹ [Kaulbach1968:239f.]

⁸⁶² [Cohn1923:48]

(Oscillation)」と言われ、多くの解釈者によって、シュライアーマッハーの弁証法的思考構造の独自性として着目されてきたのである。

さらにレブレによれば、この二極の混合、共振は、化学的結合と理解されねばならない⁸⁶³。なぜなら、問題となっているのは「総体的な機械的混合の表象ではなく、生き生きとした諸力の独自の結合と緊張の関係が、あらゆる個において作用しているということの把握だからである」⁸⁶⁴。そして、ここから結果するのは、一般的な諸力がその都度異なった割合で現れることによって個体が区別されるという考え方である。一方の極が他方の極に対して「優越すること」によって、諸々の対立が、どの存在においても、その都度異なった「量的関係」において現れる。直観期の個体化理論（特に『宗教論』）においてと同様、補遺に再構成した1811年の弁証法講義においてもこの個体観が繰り返し現れている（§§17-4、17注解②、19注解②、23-1、23注解①等）。ジュースキントによれば、これはシェリングの「動的化学」の影響である⁸⁶⁵。しかし、ショルツによれば、もっと古い自然科学的比喩すなわち「重力の教説」を指摘することが可能である⁸⁶⁶。それがシェリングとシュライアーマッハーによって改変されて説かれていると言う。すなわち牽引力と反発力、引き寄せる力と突き戻す力の区別である。それに範を取りつつシュライアーマッハーの方法は、すべての存在に対立し反発しあう力を帰し、個と存在の領域をただ量的な差異によって互いに区別するに至るのである。すべての存在の中に、同じ諸力があるのだが、ただ量と混合の比率が違っているというのである。しかし、このような解釈に対しては、シュライアーマッハーの特に倫理学において展開されている個性の豊かさを十分に説明できるかという課題が残る。後述するように、このような量的理論はシュライアーマッハーにとって本質的ではない借り物という批判が生じるゆえんである。

さらに研究史は次の点で一致している。すなわち、シュライアーマッハーにとって重要なことは、彼の方法によって対象領域の諸々の部分の総体、実質上の世界を視野に収め、正確に測定するということである。したがって、磁石の一つの極に、もう一つの極が後か

⁸⁶³ [Reble:1935:39]

⁸⁶⁴ [Ebd.:1935:93,1936:267]

⁸⁶⁵ [Süskind1909:118f.]

⁸⁶⁶ [Scholtz1984:56]

ら付け加えられるのではなく、二つの極によって磁場全体が始めから同時に定立されているように、シュライアーマッハーもまた要素同士を足し算的に付加するのではなく、最初の対になった概念によってすでに与えられている圏内のみを測量するのである。

レブレ、ディルタイらは、このようなシュライアーマッハーの思想構造の比喩として有機体モデルが有効であると言う⁸⁶⁷。すなわちシュライアーマッハーは世界を有機体として理解しており、「常に全体が部分に対して上位にある」と言う。

このように、対立するものからの出発、現実的領域における諸対立の形式と浸透、一方の極の他方の極に対する量的優越、有機体モデル、これら諸表象にシュライアーマッハーの弁証法的思考構造の主要な特徴を従来の研究者たちは見てきた。それはある特定の存在論を包含している。すなわち、すべての存在者は、緊張を孕んだ対立を結合する統一として現れる。そこにおいては、際立った対立が個体を分離することがない連続としての実在性、この結合と連続的移行を目指すこと（それは上に見たように数学と有機体モデルによって表現されるのだが）、このような目標において、シュライアーマッハーはライブニッツとの親和性を示しているとも言われる⁸⁶⁸。ライブニッツは、同じように数学的有機的思考によって、宇宙における不可視で微妙な移行と段階分けを洞察していたからである⁸⁶⁹。

以上のようなシュライアーマッハーの弁証法解釈に基づいて、序論の研究史でも一瞥したように、すでに 19 世紀に多くの批判がなされている。それは「主観的弁証法」、死せる形式と空虚な図式の構築、二元論に留まりつづけることなどと言われた。特にシャラーは、この方法に「知の没落」を見ると言う⁸⁷⁰。すなわち、存在者はもはや自らの内に統一性を持たず、他者に対する特定の差異を失ってしまう。そこには諸対立の「化学的な浸透」ではなく、単に表面的な「機械的合成」があるに過ぎない⁸⁷¹。なぜなら、諸対立を内に含み、結合するような統一は、主観的認識の業に過ぎないか、両極を臨み見る関係を持たない静的に前提された概念の統一である⁸⁷²。諸々の対立は、ここでは統一から展開するのではな

⁸⁶⁷ [Reble1936:257,262][LS II/1:20]

⁸⁶⁸ [Scholtz1984:57]

⁸⁶⁹ [LS II/1:369]

⁸⁷⁰ [Schaller1844:176]

⁸⁷¹ [Ebd.:174]

⁸⁷² [Ebd.:230]

いので、この弁証法に特有なのは「怠惰な無過程性」であるという⁸⁷³。シュライアーマッハーが存在者を区別する根拠が、質においては同一なものを、その都度ただ量的に異なる混合をなすことで、ただ量的に異なった関係を定めることならば、事物の間にもただ量的な違いしか存在しなくなる。質的差異の消滅に伴って認識が直面するのは「認識の確実な没落」である⁸⁷⁴。ただ表面的な形式主義と抽象的なカテゴリーは、思考の特殊な内容を破壊してしまう⁸⁷⁵。相対的な諸対立の理論は、シェリングから受け継がれた諸対立の「無差別」としての絶対者という理解に依拠しているが、それは現実における差異や相違の認識を妨げる⁸⁷⁶。いわゆる「すべての牛が黒くなってしまう夜」というシェリングの同一哲学に向けられる批判が、シュライアーマッハーにも妥当するというのである。

あるいはヴァイセンボーンやジュースキントのように、この量的差異の理論は、シュライアーマッハーの体系に適合しないシェリングからの借り物であるとする批判するもある⁸⁷⁷。ジュースキントによれば、シェリングの場合自然哲学において、この方法により、事物に対し自然体系における無時間的で理想的場を与えようとしたのだが、シュライアーマッハーは、この方法を歴史的に展開する精神に転用したので不条理に陥ったと言う⁸⁷⁸。

あるいはショルツが正当にも指摘するように、対立する二つの力という構想は、ヨーロッパ思想史におけるあらゆる時代の共有財産であり、特定の出所を求めることはおそらく困難である⁸⁷⁹。シュライアーマッハー自身、自らの思想が、すでにソクラテス以前の哲学、

⁸⁷³ [Ebd.:168]

⁸⁷⁴ [Ebd.:229f.]

⁸⁷⁵ [Ebd.:173,226]

⁸⁷⁶ [Ebd.:232f.]

⁸⁷⁷ [Weissenborn1847:285f.]さらに[LSI/1:313f.;LS II/1:288]も参照。

⁸⁷⁸ [Süskind1909:208-210]

⁸⁷⁹ ショルツはこれを以下のように説明している。遠心力と求心力というシェリングの理論、自我における二つの対立する傾向性についてのフィヒテとシェリングの教説、シラーの形式衝動と実質衝動、ゲーテの心弛緩期と心収縮期の対立、これらはどれも端的に独創ではない。古代からの様々な哲学的自然観が、ここで近代の自然学の諸概念や思考様式と結びついている。とりわけ、物質における引力と反発力を仮定するニュートンの引力説は、多大な影響力を有し、現実全体の解釈図式として利用された。例えばカントは、ニュートンの引力と反発力によって物質的万有の構成を試みた(I.Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels,1755, in: Akademische Ausgabe I, S.234f.; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften,1786, in: Akademische Ausgabe IV, 498f.)。ヘルダーは「人間精神の認識と感覚について」(1778)において、正反対の諸力、引きつけと突き放し、まとめ引きつける力と押し広げる力、この「自然における磁気力」を、無機的、有機的、さらには精神的自然の普遍法則であると主張する。すでにヘルダーにおいて、これら諸力の「混合」が、その都度の存在の性格を規定するとされている。同様にヘルダーも、二つの極を持つ「楕円」として人間を把握し、畏敬の念を込めてスピノザの名を記している。ヘルダーは、自分の教説を遠く古代ギリシャの哲学にまで遡らせ、エンペドクレスが、物質の愛と憎しみ

とりわけヘラクレイトスにおいて表明されていると述べているのである⁸⁸⁰。

このようにシュライアーマッハーは、多くの同時代人たちと、すべての自然現象及び人間の精神生活において対立する力を認識するという動的な世界観を分かち合っている。彼がこの認識を最初に示したのは、スピノザ研究においてである（1793/94年頃）。そこでは、デカルトでさえ、「広がりを持つもの」を、単に幾何学的ではなく、動的に理解していた、すなわち「部分の相互的な拡張や突き戻し」として理解していたと言われている⁸⁸¹。なおのことスピノザは、シュライアーマッハーよれば、物質を力の活動として、絶対的実体の行為として把握していたということを、このことは示している。このことからスピノザに見られる対立を、一つの根源力の現れ、活動として捉えることはもうわずかの距離でしかない。

したがって、シュライアーマッハーは『宗教論』初版以降は、有限存在の生を、対立する諸力の合一の所産として理解するようになる⁸⁸²。それは晩年に至るまで一貫しているものであって、1812/13年の倫理学では、有限的存在について、それは諸対立を通して構成されるゆえに、その「形式は […] 自分自身の中に取り入れたり、自分から外へ定立したりという相互浸透及び相互別離」であると言われ⁸⁸³、1831年に行われた最後の弁証法講義では、絶対的存在について、それは「自らの生を常に諸々の対立として展開する」⁸⁸⁴と言われる。このような力の諸活動が、無機的な物質においては、「引力」と「反発力」として現

について語ったとき、彼はニュートンの理論を先取りしていたのだと言う。[Scholtz1984:60]

⁸⁸⁰ [KGAI/6:107ff.]

⁸⁸¹ [KGAI/1:554]

⁸⁸² [R1:5-7]の以下の叙述を参照。ここにおいては存在論と認識論が、共に対立する力の「融合」として語られている。「君たちも知っているように、神は、不変の法則によって、自らの偉大な業を無限に至るまで二つに分け、どの特定の存在も、ただ二つの対立する力の融合とせずにはいられなかった。そして、その永遠の思想すべてを、二つの互いに敵対し、しかしまた、ただお互いによって存続する不可避な双子の姿で現実にもたらしたのだった。この物質的な全世界—その内部に入り込むことこそ、君たちの研究の最高の目標であるわけだが—は、君たちの中の最も教育のあり、思慮深い人には、対立する諸力の、永遠に続く遊戯としてのみ現れる。どの生も、絶え間ない同化と反発の結果に過ぎない。どの事物も、ただ次のことによって自らの特定の存在を持つ。すなわち、それ〔事物〕が、二つの根源的な力、渴いた自己の中に引き入れる力と、生き生きと活発な自己を押し広げる力を、独自のあり方で一つにし、確保することによってである。私にはまた精神も、それがこの世界に植え付けられるや否や、そのような法則に従わなければならないように思われる。どの人間の魂も—その一時的な諸々の行為も、またその存在の内的な独自性も、私たちをそのような結論に導くのだが、二つの対立した衝動の所産に過ぎない。一方の衝動は、それを取り巻くすべてのものを自らに引き寄せ、自分自身の生の中へと巻き込み、可能ならば、自分の最内奥の本質に吸収しようという衝動である。もう一方の衝動とは、自分自身の内的自己を内部から常に広く押し広げ、それによってすべてを貫き、すべてに伝達し、しかも自分は決して消耗することのない憧れである」。

⁸⁸³ [Ethik1812/13:19]

⁸⁸⁴ [DJ:531]

れ、有機体においては素材の受容と排除として、また人間個々の生においては認識(知)と意欲(行為)として、さらに認識の領域においては今一度、感覚的認識と悟性的認識として現れると理解されるのである。このように同一の構造が現実世界の諸領域に通底しているので、それらを対象とする諸学問もお互いに密接に関連すると理解されることになる。このようにシュライアーマッハーにとっては、万有全体が、一つの言わば有機体なのであり⁸⁸⁵、弁証法的な、二極共振(Oscillation)的思考運動は、生の、万有の二極共振(Oscillation)の反映なのである⁸⁸⁶。

しかし、以上のような解釈は、単に量的差異としてシュライアーマッハー弁証法を特徴付けることではないし、またそのような特徴づけが適切でないことは、彼の弁証法講義を全体に渡って検討してきた私たちには明らかである。すなわち 1818/19 年以降の講義では、特に超越的概念(「神」と「世界」)が「一と多」から「一者と他者」の対向へ、すなわち量的差異から質的差異へ変貌をとげている消息を確認してきたからである。

重要なことは、シュライアーマッハーが自然学を通して継承しているのは、先に見たように実体の形式を把握しようと試みる古代からの形而上学的伝統だということである⁸⁸⁷。したがって、シュライアーマッハーの弁証法的思考は、実在の二重性を主張しても、それはニュートンの自然学的な意味においてではなく、「思弁と実在」「形式と事物」「概念と対象」「概念と判断」「静と動」等々の質的に異なる概念間の緊張状態というプラトンの意味においてである。したがって、すでに批判期におけるシュライアーマッハーのプラトン解釈で考察したように(第Ⅱ部第4章第1節参照)、彼の思考にとって特に特徴的なのは、存在と関係の区別である。彼は存在を実体的な力、関係を現実的作用(因果関係、相互作用)と理解し、どの存在者も一方においては存在の統一性であり、他方において他者との相互規定の体系の要素である。このような存在者についての二重の理解は、先に見た弁証法講義における「世界」のあり方そのものであるが、すでに『宗教論』初版において次のように言われていた。

⁸⁸⁵ [George1842:79][Reble1936:260][LSⅡ/1:19f.]

⁸⁸⁶ [Brouillon:13]

⁸⁸⁷ [Lipsius1869:25ff.][Reuter1979:141ff.]

「人間精神の働きは、いずれも二重の見地から見て、認識することができる。その内的本質に従い、中心点から見れば、それは人間の本性の所産であり、その必然的な行動様式あるいは衝動に基づいている。[...]それを境界から、それがこここでまとう特定の姿や態度に従って見るならば、それは時間と歴史の所産である」⁸⁸⁸。

これが自然哲学でないことは明らかである。シュライアーマッハーは、ここで、カントが分離した自由の領域と必然性の領域とを、プラトンを拠り所として、再び結合しているのである。そして、それらをすべての存在者が有する二つの側面となす。すなわち、プラトンは『ソピステス』において、「存在とはつまるところ力 ($\delta\rho\nu\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) に他ならない」⁸⁸⁹とすることによって、存在者をイデー界としても物質世界としても考えられないという立場を示していたのであった。ここにシュライアーマッハーは自己の思想の拠点を見出し、デカルト的な精神と物質の二元論を回避し⁸⁹⁰、世界を実体的で生き生きとした力としての存在形式の体系と捉えることによって、唯物論と観念論のいずれにもつくことなく、両者の総合を目指したのである⁸⁹¹。

以上のような弁証法的思考構造と学問体系はどのように関わっているのであろうか。シュライアーマッハーの学問体系は基本的に 1807 年に新設されたベルリン大学の構想に規定されている。すなわち先述されたように (第Ⅱ部第 1 章)、この新設大学は、旧来のような医学・法学・神学という上位学部が中心を占めるのではなく、中心は諸学を統一する帯としての哲学科であった。それをシュライアーマッハーは、弁証法、自然学、倫理学に区分する。弁証法 (知識学) によって、後二者を基礎づけるという構想は、おそらくフィヒテカ

⁸⁸⁸ [R1:22]ここに見られる「人間精神の働き」についての「二重の見地」が、後には解釈学を構成する文法的解釈と技術的解釈となって展開した。

⁸⁸⁹ プラトン『ソピステス』247e、邦訳では $\delta\rho\nu\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ を「機能」と訳しているが、シュライアーマッハーは、自らの翻訳においてこれを Kraft と訳出している。[PWI/2:206]

⁸⁹⁰ シュライアーマッハーは、自らの哲学史の記述において、二元論を回避した哲学者に最大限の共感を示している。例えば、ジョルダン・ブルーノで、彼を汎神論者、無神論者、唯物論者という非難に対して弁護している[GPh:249ff.]。

⁸⁹¹ ショルトツによれば、このような総合はすでに『判断力批判』におけるカントによって準備されていた。すなわち、『判断力批判』において示される精神的立場においては、理性を世界の生き生きとした現実性に配置されたものと考え、また、実体的諸力の概念を受け入れることは、決して古臭いことではなかった。こうしたカントの有機的生の哲学の中に、プラトンの概念が内的形式として生きていこう [Scholtz1984:63]さらに[Kr.d.Ur.:§67](Akade-Aug.V/378)参照。

ら得たものと思われるが、シュライアーマッハー自身は、この三分をソクラテスとプラトンの伝統に帰している⁸⁹²。

その弁証法が示しているのは、前章で見たように、哲学的知の統一を最高の統一としての絶対者に基づいて考察することであった。しかも、この最高の統一は同時に最高の対立（二極性）を含むということであった（1811年講義§§20 注解③、21 注解②、23）。その出発点は自己意識である（§17 注解②）。自己意識において、思考と存在、観念的なものと実在的なものの統一と対立が見出されるからである。1811年講義では、このような主張は、はっきりとなされてはいないが、1822年講義では次のように言われていた。

「すべての存在の超越的根拠へと上昇するために、私たちの中にある存在と思考の同一性から出発しなければならない。[...] すなわち、存在と思考の同一性を私たちは自分自身の中に持っている。私たち自身が存在であり思考である」⁸⁹³。

そして、両者がどのような量的関係において結びついているかによって、知の性格が規定されるというのであった。すなわち、実在的なものが優勢ならば自然的となり、観念的なものが優勢ならば精神的となる。かくして自然と精神とは学問の二つの対象領域とされる。

しかしながら、観念的なものと実在的なものとの対立は、認識対象の側だけにあるのではなく、認識のあり方や方法の側にもある。すなわち受動性（有機的活動）と自発性（知的活動）、経験と思弁の対立である。シュライアーマッハーの学問体系は、1811年の弁証法講義において（§23 およびその注解①）枠組みが呈示され、後の倫理学講義では、以上の両者を組み合わせることにより、四つの区分を持つことになる。すなわち精神の学としての思弁的倫理学と経験的歴史知識、自然の学としての思弁的自然学と経験的自然誌である。これらが弁証法によって基礎づけられる実学である。

さらにシュライアーマッハーによれば、思弁的学問と経験的知識とは互いに分離されるべきではなく、関係付けられ媒介されることが必要である（弁証法講義 1811年§§1,17,23）。それゆえ彼は、特に思弁的倫理学と経験的歴史知識を架橋する諸学問として、批判的諸学科と技術的諸学科を置く。批判的諸学科とは経験的知識に現在する理性的内容を調べる学

⁸⁹² [GPh:18ff.,81ff.]さらに[Harms1974:260f.]参照。

⁸⁹³ [DO:270]

であり、宗教哲学と美学がこれに相当するとされる。技術的諸学科とは、所与の現実を実践的意図で倫理学の理性原理に関係させる学で、政治学（国家論）や教育学がこれに相当すると言う⁸⁹⁴。

以上のように、思弁と経験、観念と実在等が等しい権利を持ち、常に相互に参照し合い、思弁は経験によって満たされ、経験は思弁に浸透されつつ、歴史の目標において両者が完全に融合するまでその営みは継続するという弁証法的思考理念が、学問体系の構想に行き渡っていることが確認される。

第3節 生の弁証法 - シュライアーマッハー弁証法の独自性

最後に、シュライアーマッハー弁証法の独自性をフィヒテの弁証法との対比によって明らかにしたいと思う。すでに繰り返し見てきたように、シュライアーマッハーが自らの弁証法を展開するにあたって、最大の対抗者として常に意識していたのがフィヒテであり、また彼の知識学であった。したがって、シュライアーマッハー弁証法の独自性もまたフィヒテのそれと対比する時に、最も鮮明になるのである。

(1) フィヒテの弁証法

フィヒテの弁証法を、『全知識学の基礎』⁸⁹⁵（1794年初版、1802年第二版、以下『基礎』）及び、『知識学の叙述』⁸⁹⁶（1801年、以下『叙述』）を通して検討する。シュライアーマッハーが最初に弁証法の構想を記している『従来の倫理学批判綱要』（1803年）を著した時に、彼の念頭にあったのは疑いもなく、これら二つのフィヒテの著作において展開されている知識学とその方法としての弁証法だったからである。

先ず『基礎』において、フィヒテは自分の知識学の出発点となる第一原理を導出する。それは以下の10の手続きを踏んでなされる⁸⁹⁷。

(i) 「AはAである」($A=A$)は、万人が認める命題である。もし誰かがその証明を要求したとしても、人はそのような証明に全く関わりあうことなく、次のように主張するだ

⁸⁹⁴ [Ethik1812/13:12,116][WA II:505f.]

⁸⁹⁵ [Grundlage:91f.]

⁸⁹⁶ [Darstellung:1f.]

⁸⁹⁷ 以下[Grundlage:92-98]より要約。

ろう。「その命題は端的に、すなわち、それ以上のいかなる根拠なしに、確実である」と。これにより、何かを端的に定立する能力が人に帰せられる。

(ii)上記の命題自体が確実であると主張することによって、人は、「Aが存在する」ということを定立するわけではない。また、Aの内容についても何も語られていない。ここで主張されているのは、AとA自身との必然的な関係である。つまり、もしAがあるならば、そのAは必然的に自己同一であるということで、フィヒテはこの必然的連関を、Xと呼ぶ。

(iii)この「 $A=A$ 」という判断は、私ないしは自我の内でのみ、またそれを通してのみ主張ないしは定立される。

(iv)したがって、それは自我を通して、Xを用いて定立される。すなわち、Aは判断する自我に対しては端的に存在し、ただ自我の定立された存在のゆえに、自我の中に存在する。つまり、自我の中には、何かが存在する。それは常に等しく、一であり、同じものである。そして、端的に定立されたXは、次のようにも表現される。「自我=自我、私は私である」と。

(v)この操作を通して、私たちはいつの間にか「私はある」という命題に到着した。なぜなら、Xは端的に定立された。これは経験的意識の事実である。今やXは「私は私である」という命題と同じである。したがって、後者の命題も端的に定立される。

しかし、「私は私である」という命題は、「AはAである」という命題とは全く異なる意味を持つ。すなわち、「AはAである」という命題は、ある条件のもとでのみ内容を持つ。もしAが定立されたならば、それはもちろんAとして、Aという述語と共に定立される。しかし、その命題によっては、それがそもそも定立されたかどうか、したがって、それが、何らかの述語と共に定立されたかどうかということは、全く確認されていない。「私は私である」という命題は、無条件で、端的に有効である。なぜなら、それは命題Xと等しいからである。それは単に形式によってのみならず、内容によっても有効である。その命題において、自我は、制約のもとにはなく、端的に、自己自身との等しさという述語と共に定立される。したがって、それは定立された。そして、その命題は「私はある」と表すこともできる。

(vi)ここで出発点に戻る。

a. 「 $A=A$ 」という命題によってひとつの判断がなされている。判断は全て、経験的意識によれば、人間精神の行為である。なぜなら、判断は、行為のあらゆる諸条件を、経験的自己意識の中に持っているからである。それら諸条件は反省のために、既知の確実なものとして、前提されねばならない。

b. この行為の根底になるものが、より高次な何ものにも基礎付けられない何か、すなわち $X = \text{「私はある」}$ である。

c. したがって、端的に定立されたもの、自分自身に基礎付けられたものとは、人間精神の行為の根拠であり、その純粋な特徴である。特殊経験的な諸条件は度外視された活動自体の純粋な特徴である。

したがって、自己自身による自我の定立は、自我の純粋な活動である。自我は自己自身を定立する。そして、それが存在するのはこの自己自身による単なる定立のゆえである。また逆に、自我が存在する。そして、それは自分の存在を定立するが、それは自分の単なる存在によってである。それは行為者であり、同時に行為の所産でもある。したがって、「私はある」とは、行為を行うという表現であるが、しかし、その表現は、知識学全体から生じなければならないような唯一の可能なものである。

(vii)今一度「私は私である」という命題を考察する。

a. 自我は端的に定立される。上の命題（「私は私である」）で、形式上の主語の場所にある自我は端的に定立された自我であるとするなら、述語の位置にある自我は存在する自我を意味する。したがって、両者は完全に一つであるという端的に有効な判断を通して言われていること、あるいは端的に定立されていることは、自我はある、なぜならそれは定立されているから、ということである。

b. 前者の意味でも、後者の意味でも、自我は端的に等しいはずである。したがって、上の命題をひっくり返して、次のように言うことができる。自我は自らを定立する。端的にそれが存在するがゆえに。自我は自らを、自分の単なる存在を通して定立する。そして、自分の単なる定立された存在を通して存在する。

以上のことは私たちがここで自我という言葉をもどのような意味で用いているかを完全に

明らかにする。そして、私たちを、絶対的主観としての自我という特定の説明へと導く。その存在が、自らを存在するものとして定立するようなところにあるものが、絶対的主観としての自我である。それは自ら定立すると同様に、存在している。また存在していると同様に、自らを定立する。したがって、自我は自我にとって、端的で必然的である。自己自身に対して存在していないものは自我ではない。

(viii)自己を定立する限り自我は存在するのであれば、それは、定立するものに対してのみ存在する。また存在するものに対してのみ定立する。自我は、自我に対して存在する。自我は、それが存在しているように自分を端的に定立する。したがって、それは自己を必然的に定立する。また必然的に自我に対して存在する。私は私に対してのみ存在する。しかし、私に対して私は必然的である。

(ix)自己自身を定立することと存在とは、自我によって用いられる時、完全に等しい。「私は私自身を定立したがゆえに、私はある」という命題は、したがって、「私はあるがゆえに、私は端的にある」とも言うことができる。

さらに、自己を定立する自我と存在する自我とは完全に等しい。自我は、自我自身が定立したところのものとして存在する。そして、自我は自己を、それが存在しているところのものとして定立する。したがって、「私は端的に、私であるところのものである」。

(x)以上をまとめると、次のような定式となる。私は端的に存在する。すなわち、私はあるがゆえに端的に存在する。また、私は端的に、私があるところのものである。

この事実行為の出来事を知識学の頂点で考えるならば、それは次のように表現されねばならないだろう。「自我は根源的、端的に、自己自身の存在を定立する」と。

こうして、自らの知識学の根源的な出発点としての「絶対的主観」「自我」を定めたフィヒテは、次に『叙述』において知を導出する。そのプロセスで用いられる方法が（フィヒテ自身はこの表現を用いてはいないが）弁証法である。

フィヒテは先ず知を、「自己自身を貫き認識し見通すもの」として捉えている。この意味

での反省が「知の核心(das Innere des Wissens)」であると言われる⁸⁹⁸。それは「自己自身を徹頭徹尾把握し、見通しかつ包括する知」である。それはまた「絶対的知解作用」そのものの直観として「知的直観」とも言われる⁸⁹⁹。そして、それが目指すものは自己の「絶対的根源」である。しかし、自己の「絶対的根源」とは自己の「終局」であり、自己の「限界」、「非存在」を見通すことなし見通すことはできないと言われる。根源は知において把握されるべきだとしても、把握された根源は知の非存在なのである。それは、知のうちにあるながらそれにもかかわらず知の存在ではないものとしての存在であり、これをフィヒテは「絶対的存在」と呼ぶ⁹⁰⁰。それは、知から、知の否定として導出されており、その限り「否定自身が絶対的肯定であり、私たちの肯定自身が、ある点から見ると否定である」という逆説的關係が認められる⁹⁰¹。フィヒテはこれを知識学の最高の観念論の見方とするが、それは同時に観念論がその限界に達し實在論になろうとする転換点であるとも言われる。すなわちフィヒテは言う。

「知識学は存在を知から、知の否定として導出するがゆえに、存在の観念論的な見方、しかも最高の観念論の見方である。ところで、ここでは否定そのものが絶対的な肯定であり、私たちの肯定そのものがある観点においては否定であること、知識学の内にはそれに従属してではあるが、最高の實在論の見方が見出されるということもあり得よう。後者によれば、知はやはり絶対的に自己自身ならびに一切の創造されたものと創造されるべきものを生み出すが、それは形式に関してに過ぎない。質料に関しては（正に絶対的存在が形を変えた）絶対的法則に従うのである。この法則は若干の知と従って存在を最高の肯定としては否定するのである」⁹⁰²。

フィヒテによれば知の本質は、自己自身の根源を見ようとすることにあり、「根源の対自存在、内面性(Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprunges)」である。知は根源、すなわち絶対的存在によって拘束されており、「自己自身に等しく、不変かつ永遠で根絶しがたい唯一の端的な存在」としてある。このような根源的被拘束性の状態にある知をフィヒテは

⁸⁹⁸ [Darstellung:27]

⁸⁹⁹ [Ebd.:33]

⁹⁰⁰ [Ebd.:63]

⁹⁰¹ [Ebd.:64]

⁹⁰² [Ebd]

「感情 Gefühl=A」と呼ぶ⁹⁰³。

しかし、知は対自的でもあるので、自己自身から出て自己を追産出(nacherzeugen)する。この対自存在をフィヒテは「光の状態(Lichtzustand)」あるいは「見る働き(Sehen)」とも言う。そして、「この絶対的な自己自身の内において自己を見通し、自己自身に対する存在」を「自我性(Ichheit)」という語で示す⁹⁰⁴。

知の対自性は知の「自由」に通じている。「自由」とは、フィヒテによれば「それがあるがゆえにある(Es ist, weil es ist.)」ということであり、知があらゆる存在の根拠であり、自己を内在的に産出することを意味する。しかし、「知があるがゆえにある」のは対自的のみであり、自己をあるがゆえにあるとして定立する限りにおいてのみである。知は、このような自由と絶対的存在の「相互浸透」、「融合」という形式においてあるものに他ならない。このような「二重性」の「相互浸透」「同一性」として知はあると言われる⁹⁰⁵。

ところで、このような対自、自由の働きによって地は事故を産出し、自己についての「観念的系列=B」を生み出す。それは知の根拠としての「自由」をも知っているとされる(F-B)。その際、Bは、Aから切り離され、単に「自由」の所産としての自己自身に対する、自己自身についての知にとどまってはならない。それは、Bの内での、Bを介してのAの対自であるべきで、したがって、産出は追産出でなければならない。このようにして「AとBとの連関(A+B)」が生まれるとされる⁹⁰⁶。この「連関」はB(自由の働き)がなければ存在しないが、A自身の内で意識化され、「依存と被制約の感情(das Gefühl der Abhängigkeit und Bedingtheit)」として知られると言う⁹⁰⁷。

Bについて言えば、それは単に「自由」によって産出された知であるにとどまらず、上記の「連関(+)」によって、絶対者と連関し、絶対者を表現する知、「絶対知(A-F-B)」であることを意味する⁹⁰⁸。Aは、全ての知に前提されたもの、知の実体的基礎、知を根源的に拘束するものとして現れるが、「自由な知(B)」の中にも現れ、A自身にとって

⁹⁰³ [Ebd.:61f.]

⁹⁰⁴ [Ebd.:19f.]

⁹⁰⁵ [Ebd.:19]

⁹⁰⁶ [Ebd.:61]

⁹⁰⁷ [Ebd.:62]

⁹⁰⁸ [Ebd]

完全に可視的になって光の中に入り来るといふ。AはFを介してBの中に入り込む。こうして、知がそれであるところのもの（=A）で対自的（F）にあるということによって、知の自由と対自は終局に達する⁹⁰⁹。

このようにして、知は自己を否定するという仕方で自己の根源、「絶対的存在」に達するのであり、自己の非存在から自己を捉える⁹¹⁰。これがフィヒテの弁証法である。

(2) シュライアーマッハー弁証法の独自性

さて、以上の見てきたフィヒテの知識学の方法と、シュライアーマッハーのそれとを比較してどのようなことが言えるであろうか。すでに第Ⅲ部第1章第1節で述べたように、両者は相互に強く対立を意識していた。しかしまた、両者がお互いの相違を意識しているほどには、周囲には両者の違いは明確ではなく、むしろシュライアーマッハーはフィヒテの亜流であるという見方が、フィヒテの弟子の間にもあることに、シュライアーマッハー自身が苦言を呈してもいた⁹¹¹。序論で一瞥したように、研究史においても例えば、イマヌエル・フィヒテは、フィヒテのエピゴーネンとして、ヘーゲルに対する戦いの同志としてのみシュライアーマッハーの価値を認めるという解釈もあった。また、コプルストンは、その包括的な哲学史において次のように言っている。「シュライアーマッハーにとって、神は静的な実体としてではなく、自己自身を必然的に世界において表現する無限な生命として考えられるべきである。この点でシュライアーマッハーは[...]フィヒテの後期哲学により近く立っている」⁹¹²。周知のようにフィヒテの後期哲学においては、自我の哲学から絶対者の哲学への転換が認められる。その傾向はすでに『人間の使命』（1800年）において現れており、1801年の『知識学の叙述』では、知の根源としての絶対的存在が語られ、1804年の『知識学』では、この絶対者は、内的生命によって意味とその対象を生じさせると言われる。このように1800年を境に自我の哲学から絶対者の哲学へと転換していくフィヒテとシュライアーマッハーとの間に、何らかの影響関係を指摘することは古くからなされてきた。例えばヒルシュは上述のフィヒテの『知識学の叙述』がシュライアーマッハーに与えた影

⁹⁰⁹ [Ebd.:63]

⁹¹⁰ [Ebd.:65]

⁹¹¹ [KGA V/5:76]

⁹¹² [コプルストン:205]

響を指摘する。この『知識学』は1802年2月3日に、シュライアーマッハーがシュトルプへ発つ少し前にベルリンで公開講演されたが、「それはベルリンの全知識人たちにとって、とりわけ刺激的な出来事であった。フィヒテがここで、スピノザ主義をめぐってシェリングと対決するであろうことを人々が知った時、好奇心は一層高まった。シュライアーマッハーは、反感を増大させつつも、フィヒテのあらゆる思想や生き方に対する几帳面な観察者であったから、この機会を見逃したとは考えられない」とヒルシュは言う⁹¹³。彼によればこの講演内容がシュライアーマッハーに及ぼした影響は次の二点である。

- (i) フィヒテは、そこにおいて知識を直観と思考との一致として記述し、その際、知識において意識される有限な特定の内容の把握を、鋭くきっぱりと直観に与えている。
- (ii) 1801年の知識学は、感情を知識と意識とにおける絶対者の代理と解釈し、さらに「依存と被制約の感情」として叙述する。したがって、フィヒテは、あらゆる知および意識における直接的で、それ以上説明できない純粹に形式的な神、絶対者の存在、他ならぬ感情における神存在を認めていた。

「直観」への知的機能の付与、感情における神存在、この二点は『宗教論』第二版における改訂のポイントでもあった（第Ⅱ部第1章第2節）ことを思い起こす時、フィヒテの何らかの影響を認めることは自然であろう⁹¹⁴。

以上のような研究史を踏まえてヴァグナーは、シュライアーマッハーがフィヒテと違い、直接的自己意識から出発するといっても、最上位の原則から出発するのではなく、直接的自己意識に戻ってゆくのだとしても、直接的自己意識がシュライアーマッハーの弁証法で果たす機能は、知的直観がフィヒテにおいて果たす機能と同じであるという⁹¹⁵。なぜなら、シュライアーマッハーは、フィヒテ同様、直接的自己意識の中に、「思考と存在、主観と客観、観念と実在の根源的統一を見出しているからである」⁹¹⁶。ヴァグナーによれば、シュライアーマッハーの「直接的自己意識」は、そこにおいて「主観客観の同一性が実際に示され得る唯一の場所」であり、フィヒテにおける「知的直観同様、主観客観の絶対的同一性

⁹¹³ [Hirsch1952:563]

⁹¹⁴ しかし、両者の影響関係を客観的に証明するような資料は残っていない。[Ebd.:562]

⁹¹⁵ [Wagner:273]

⁹¹⁶ [Ebd.]

の主観的叙述に過ぎない」⁹¹⁷。ただ両者の違いはフィヒテが「絶対者の哲学を、その都度異なった仕方的自我を弱めることによって構築しようとするのに対し、シュライアーマッハーにおいて見出されるのは、直接的自己意識と超越的根拠の二重化」だという⁹¹⁸。そして、この「二重性」は、「哲学的には無意味」であり、シュライアーマッハーにおいて「直接的自己意識論と結びついた主観的観念論から、絶対者自身の理論としての絶対的観念論への超出は、確かに意図されてはいるが、哲学的に成し遂げられていない」。シュライアーマッハーは「超越的根拠に基づいて、直接的自己意識を決定的な仕方越えることに成功していない」という⁹¹⁹。

確かにフィヒテの絶対的観念論の立場に立つならば、シュライアーマッハーの弁証法の超越論部門に最後まで残る「二重性」「二元性」は、哲学的不徹底ということになる。しかし、シュライアーマッハーの弁証法講義を、誠実に検討してきた者には、シュライアーマッハーはあえてこの「二重性」に踏みとどまっているように思えるのである。実際シュライアーマッハーは、1814/15年講義において繰り返し、フィヒテの同一性命題「 $A=A$ 」に触れつつ、その文脈で「二重性」にとどまることの意味（すなわち「有機的なものの保持」）を説いている。

「一般的思考形式—その代表は $A=A$ という命題—もまた、それが過程の形式を保持するか、その条件を表現している限り有機的側面を持っている。それが有機的活動を含まない限り、そこにおいては何も思考されていない」（§ 112）。

「 $A=A$ は、思考の対象と存在との同一性、すなわち知の形式であるか、または、主語の同一性、すなわち知の条件であるかのいずれかである。有機的活動がなければ、それは思想の単なる反復可能性に他ならず、したがって空虚である」（§ 112）

以上は、「有機的側面」を完全に排除した純粹思考の同一性命題であるフィヒテの「 $A=A$ 」に対する批判である。次に「二重性」については

「理性の活動は理念的なものにおいて基礎付けられ、有機的活動は対象の作用に依存

⁹¹⁷ [Ebd.]

⁹¹⁸ [Ebd.:274]

⁹¹⁹ [Ebd.:275]

するものとして実在的なものに基礎付けられる。したがって存在は、理念的な仕方においても、実在的な仕方においてと同じように定立される。理念的なものと実在的なものとは、存在の様態として互いに並行して走り続けている」 (§ 132)。

シュライアーマッハーは、この理念的（観念的）なものと実在的（有機的）なものとの並行を、最高の対立と呼び、さらに次のように展開する。

「この最高の対立についての過程は、私たちにとって、ここではただ次のことに基づいている。すなわち、思考における両要素（理性と有機的組織）は、独立したものとして定立されているということである」 (§ 134)。

「知を求めるもの、すなわち確信の感情を求めるものは、この二重性を求めなければならない。そうしなければ、知とそれ以外の思考との間に差異を証明できないからである」 (§ 134-1)。

「自分を見出し、固く保持しようと欲する者は、この二重性を受け入れなければならない。なぜなら、もし理性の活動が有機的なものに由来するなら、私たちは、分割された存在の遊戯のための単なる通過点に過ぎない」 (§ 134-2)。

「世界を自我との対立において保持しようと欲するものは、この二重性を求めなければならない。なぜなら、もし有機的活動が理性の活動に由来するなら、私たちが有機的印象を作り出していることになり、有機的印象を作るのを助ける存在を、私たちの外に仮定する根拠を私たちは持たないことになってしまう」 (§ 134-3)。

このようなシュライアーマッハー弁証法における「二重性」は、その究極においては第三部第2章において、全ての弁証法講義について検討した超越的概念としての「神」と「世界」の関係に至ることはいうまでもない。そして、そこにおいて私たちが確認したことは、両者は最後まで質的差異を保持しつつ「共存」するということであった。このような消息をヴァグナーのように絶対的観念論への超出の失敗と解釈することは、シュライアーマッハーの意図に添うものではなく、シュライアーマッハー弁証法の持つ独自性が評価されないであろう。ロイターは、ヴァグナーのシュライアーマッハー解釈を「シュライアーマッハーの弁証法の意図に照らして見ると、述語や弁証法の遂行の仕方の粗雑な扱いは、単

に粗雑というだけでなく、弁証法の意図に逆らう無謀な企てと考えざるを得ない」と述べ⁹²⁰、シュライアーマッハー弁証法の「超越論的存在論的性格を無視している」と批判する⁹²¹。そして自らは、シュライアーマッハー弁証法におけるこのような「二重性」を「エロスの共振」と表現する。すなわち、シュライアーマッハーにおいて「自我はこの世界に属しつつ、この瞬間に世界から解放され、世界と対向する。しかし、自我は（フィヒテのように）世界を自己自身を通して対向させないので、この対向の質は、自我と非我の対向のような、否定的、疎遠、敵対的な対向ではなく、愛し合い求め合う対向の質である。自我の定立、その努力に特有なのはエロスの共振である。それは、一方では、世界や宇宙の美的魅力によって、等しく根源的に構成され、他方では、自己と世界の最終的同一性を、常に繰り返し阻止し、それによってその定立を定立として規定する言い表しがたく理解しがたい統一によって構成される。弁証法の全ての対立関係を、この全くの二分法的秩序構造を、最終的に基礎付けるものは、対立の原理そのものである」⁹²²。このようなロイターの評価は修辭的には美しいものであるが、実質的な内容は、シュライアーマッハーの弁証法的思考構造を「楕円」や「磁場」のアナロジーで説明する古くからの試みや、「存在とはつまるところ力」というプラトンにまで遡及する思想史の中に位置づけようとする近年のショルツの試みなど、すでに前節で検討した諸説以上のものではない。むしろ、最後に私たちに求められているのは、シュライアーマッハー弁証法の独自性を対象化する表象である。

この関連で思い起こしたいのは、最後の弁証法講義となった1831年講義において口頭で繰り返し語られた「生」という言葉である（第2章第6節参照）。そこにおいてシュライアーマッハーは、「自己意識」を「生の意識」と規定し、「神」と「世界」の関係が示しているのは「超越的根拠が生き生きとしたもの（ein Lebendiges）として定立されていること」と述べていた。これ以前の講義でこれに対応する言葉としては、1814/15年講義草稿の中に「およそ生の直観を求めるものは、この二重性を求めなければならない」（§134-4）を見出す。シュライアーマッハー弁証法が提示する「知」は、「世界」という「終点」に漸近線

⁹²⁰ [Reuter:260,anm.]

⁹²¹ [Ebd.:259,anm.]

⁹²² [Ebd.:259]

的に（したがって無限に）接近し生成し続ける知、未完の知である。「思考と存在」、「観念と実在」、「形式と質料」「思弁的なものと有機的なもの」「思考と意欲」「神と世界」に至るまで、シュライアーマッハー弁証法全体に渡って一貫している二極構造、これら二極間の絶えざる交替、「揺れ動き」「共振」「共存」に知の実現は委ねられていた。そこにおいては観念的なものも実在的なものも、決定的な基準とは見なされない。知の条件としての思考と存在の一致という場合にも、思考を存在に一致させるのでも、存在を思考に適合させるのでもなく、またフィヒテ弁証法のように、一方の否定から他方を導出するのでもなく、両者の相互的な調和が実現されること。この決定的な、いうなれば根拠なき根拠、それは思考された規準でも存在する基準でもなく、理念的な基準でも実在的な基準でもない。シュライアーマッハーの言葉に即して言えば、それは「生」の基準である。「生」そのものがそのような姿を持っているというのが、シュライアーマッハーの信念であり、実感であったのではないだろうか。ここから、シュライアーマッハー弁証法を「生の弁証法」と呼びたいと思う。このように呼ぶことによって、もっともよくシュライアーマッハーの哲学思想の独自性を表現できる。すなわち、従来、通俗的にはシュライアーマッハーの思想を特徴付ける概念は「感情」あるいは「端的な依存感情」(schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl)であった。確かに「感情」は序論第 2 章で考察したように、すでに初期のスピノザ研究（1793/94 年）において、超越的な根拠を把握する能力として規定され、直観期、批判期を経て体系期に至るまで、彼の思想の中核部分を担う概念である。しかし、そのような「感情」という概念で、シュライアーマッハーの独自性を十分に表象できないことは、それが思想史的にはヘルダーやヤコービの系譜に連なること、また特に、フィヒテ弁証法において、「根源的被拘束性の状態にある知」が「感情」と呼ばれ、この知とこの知によって産出された知の関係が「依存と被制約の感情」と呼ばれていることを確認した私たちには明らかである。また、最後の弁証法講義（1831 年）においては、「感情」がもやは中心的概念として用いられていないことも確認した。したがって、むしろ「思考と存在」「観念と実在」「神と世界」の「共存」「二極共振」を内実とする「生の弁証法」こそ、シュライアーマッハーの独自性なのである。

補遺 弁証法講義 1811 年 序論及び超越論部門の再構成

1811 年の弁証法講義の内容を、特に弁証法とは何かを述べる序論的な「一般論」の部分と、講義の中核である「超越論部門」を中心に、シュライアーマッハーの講義草稿及び聴講者トゥヴェステンによる筆記ノートにより再構成する。これはシュライアーマッハーが行った最初の弁証法講義であり、内容的には最も簡潔であるが、基本的な枠組みは十分に現れている。全体が 49 のセクションからなっているが、§§1-11 及び結語についてのシュライアーマッハー自身による草稿は欠損している。本論でも述べたように、トゥヴェステンの詳細な筆記ノートは、新版の全集で初めて全体が刊行された⁹²³。したがって、欠損部分についてはトゥヴェステンのノートから、それ以外の部分は、シュライアーマッハーの草稿によるが、随時トゥヴェステンのノートから注解という形で本文中に□で囲って補足する。なお〔 〕内の語句は内容把握を容易にするため筆者が加筆したものである。

本編に先立ちアウトラインを掲げる。

§§1-6. 一般論弁証法とは何か、知や思考についての形式規定

- §1. 思弁と実在、思考と存在の相互性
- §2. 弁証法という名称が選ばれた理由
- §3. 弁証法の歴史
- §4. 弁証法の定義、特性、関心
- §5. 知の根拠としての根源知・最高知とその普遍的性格
- §6. 最高知、最高原理に達する方法

§§7-30 超越論部門

§§7-8 知について

- §7. 知の第一の条件としての普遍妥当性、格率及び芸術との違い
- §8. 知の第二の条件、存在と一致する思考

§§9-11. 思考について

⁹²³ [KGA II/10,2:5-97]

§9. 思考とは何か

§10. 概念と判断

§11. 概念と判断についてのまとめ

§§12-17 概念形成の局面における知と存在の同一性

§12. 主語述語の最高存在は思考自体の一般的形式である

§13. 懐疑主義者の主張

§14. 続き

§15. 前講義の補遺 神について

§16. 生得概念について

§17. 補足

§§18-20 判断形成の局面下における知と存在の同一性]

§§20-23.概念形成と判断形成における形式的なものと超越論的なものとの統一]

§§24-28 神と世界

§24. 神についての私たちの見解と他のそれとの比較

§25. 唯心論と唯物論の一面性に対する批判

§26. 私たちの見解の根拠

§27. 付論と形式論部門へのつなぎ

§28. 続き 世界と絶対者の相違

以下、再構成された本編

[一般論 §§1-6.弁証法とは何か、知や思考についての形式規定]

§1. [思弁と実在、思考と存在の相互性]

諸々の学に通じる原理に基づく、「諸学のための建築学」が必要である。これは言わば第一原理についての学であり、思弁的なものだが、実在的なものから孤立されてはならない。

思弁的才能と実在的なものための才能は対立的排他的なものではなく、相互関係的であればならない。[KGA II /10,2:5]

§2. [弁証法という名称が選ばれた理由]

フィヒテの「知識学」との差別化のため、また「哲学する技法の諸原理」という固有の内容を示すためにこの名称が選ばれた。知の原理の直接的研究も、個々の対象についての断片的研究も共に「哲学する」ことの内容であり得る。したがって、「ある認識を規則に適った仕方と構成すること」が「哲学する」ことである。哲学は認識の完成であり、それは「技法/芸術(Kunst)」のカテゴリーに入る。その所産は「芸術作品(Kunstwerk)」であり、それは個ではあるが普遍を直接表しており、そこには永遠なものが含まれている。

学問と技法との間には対立はあっても、その対象が高次のものになればなるほど対立は小さくなる。したがって、知の最高のものと、哲学することの原理は同一である。超越論哲学と形式哲学とは、それらが何か実在的なものを含むものである限り同一であり、カントのように構成原理と統制原理を区別することはできない⁹²⁴。[KGA II/10,2:5f.]

§3. [弁証法の歴史]

古代において哲学は、倫理学と自然学、そして弁証法を含み、弁証法とは前二者の原理を含むものであった。プラトンにおいて弁証法は学問構築の規則であると共に、存在者についての、さらには善についての教説でもあった。

また弁証法は、他の人と共に哲学的構築をなす技法と関係している。ソクラテスの一派において対話は、ソフィストたちの恣意的な詭弁に代わるものであった。彼らにとっては、対話のための原理と、知の構築の原理は同一であった。

近代において形而上学と論理学と呼ばれるようになったものは、弁証法の二つの部分〔存在者についての教説と学問構築の規則〕をそれぞれ孤立化したものに他ならない。この分離孤立化によって形而上学は全く不確かなものに、論理学は空虚で無内容になってしまった。その結果は、「哲学の死」である。

⁹²⁴ カントは「構成的」(konstitutiv)という概念を、数学を現象に適用するのを正当化する際の原則に関して使用している[K.d.r.V:B221]。一般に、数学的な原理を現象に適用して解釈する悟性の場合、その当該の現象を数学的にアプリオリに規定する原理が、現象に対して「構成的」といわれる。つまり「構成原理」は、経験の可能性、もしくは「感覚の諸対象の経験的認識の可能性の原理」なのである。これに対して、「統制原理」は、理性に関わるもので、規則により媒介された世界の統一的な解釈をあらかじめ榨取る働きをいう。このように、カントにおいて構成原理は、アプリオリに規定する働きである限り、理性には帰属せず、悟性にのみ帰属する。したがって超越論的理念は、構成的には使用できない。つまり直観においてアプリオリに提示できるものとはならない。理念はカントにおいては直観できないからである。対して、超越論的理念を規則に基づいて統制的に使用することは可能である。理性が持つ統制原理は、経験的認識の多様性を越えて、規則に媒介された統一性を予描するからである。[岩波哲思:491]参照

したがって、弁証法とは、最高の最も普遍的な知自体と学問構築の諸原理の統合である。

[KGA II/10,2:7f.]

§4. [弁証法の定義、特性、関心]

この意味で弁証法は「あらゆる学問の器官」である。それは、知という世界を球体に譬えるなら、その中心点であり、また外縁部である。「弁証法によって人は、個々の命題すべてに、それぞれの場所を指示し、それが有機的全体のどこにあるかを見出すことができる」。

イデーの伝達や交換を条件付けるのも弁証法である。およそ理解を容易にすることは弁証法に依存している。知はすべて、この器官〔弁証法〕との直接的関係によって明示される。人が自分の特殊な才能によって発見した個を普遍的なものに結合すること、個に対する普遍の関係が弁証法の関心である。弁証法がなすのは、再生産〔再現、模写〕のみであるゆえ、弁証法は特殊〔個〕から離れては空虚である。[KGA II/10,2:8f.]

§5. [知の根拠としての根源知・最高知とその普遍的性格]

「知はすべて一つの根源的な知に依存しており、それによって同時に知のあらゆる構築原理が与えられる。そこが私たちの出発点である」。この最高知と、それに基づく思弁的能力は、万人の中にある。それが形よく研ぎ澄まされているか、粗野なままかの違いはあっても、同じ素材の鉱石として万人の中にある。[KGA II/10,2:9f.]

§6. [最高知、最高原理に達する方法]

知はすべて同質である。根源知の根拠と他のすべてに知の根拠は同一であるので、あらゆる所与の知において、その知の形式が最高知に他ならない。したがって私たちは個々の知を出発点として、その内容を度外視することによって絶対的なものを見出すことができる。

私たちは所与の個別知から出発し、その中に知の原理を求めようとしている。それは上で言われたように形式的なものを重視することではあるが、超越論的なものを軽視するわけではない。そうではなく、超越論的なものが、同時に形式の原理である。換言すれば、絶対的なものが、同時にあらゆる知の形式である。このことを先ず超越論的なものを求めることによって示してみる。[KGA II/10,2:10f.]

[超越論部門 §§7-30.]

§§7-8 [知について]

§ 7. [知の第一の条件としての普遍妥当性、格率及び芸術との違い]

知は思考一般の特殊形態である。思考は何によって知になるのか？その第一の条件は「普遍妥当性」である。したがって格率は知ではない。格率は自分にとっての確信に過ぎず、他の人も同じ確信を持つべきだという要求をなすことはできないからである。この知の普遍妥当性は、私の中にあるのと同じの知を、他者が自分の中に作り出すことを要求する。その時、私は自分の伝達行為に満足するのである。他者への伝達は芸術作品においてもなされるが、そこでは作者と鑑賞者が、芸術作品を介して純粋に同一の行為をなすことは必ずしも求められていない。芸術における伝達は、各人の主観的性質に関係する。これに対して知の確信は、純粋に人間的なものに基づく。その意味では、「知は伝達されなくても普遍妥当的である」。「自分の中に私たちはすべての人の知を見ている」。[KGA II/10,2:11f.]

§8. [知の第二の条件、存在と一致する思考]

思考は常に何らかの対象〔存在〕についての思考である。およそ思考はすべて、恣意的思考や想像、誤謬の場合でさえ、存在の形式のもとでなされる。ただ誤謬の場合は思考が存在と一致していないだけのことである。したがって「知とは、思考される対象としての存在と思考との一致である」。さらに「知は、個人的な意識ではなく、あらゆる人間的なものの総体であり、それと共に理性そのものである」。したがって「知は、存在における理性の純粋な開花」である。

倫理学の定言命令、道徳律も知であり、それに対応する存在は理性そのものであるといえる。自然法則的な知には自然が存在として定立され、数学的な知は、自然学との関係において存在に対応している。[KGA II/10,2:12-14]

§§9-11. [思考について]

§9. [思考とは何か]

「思考はすべて二つの要素から、すなわち形式的要素と物質的要素から成っている」。思考は有機的機能に基づき、この有機的なものが、形式の中へ受け入れられ、それによって一つの特定の知となる。有機的機能を伴わない「形式的な思考は決して知になることはできない」。それは知になるための「暫定的装置」に過ぎない。これが知になるためには、空

虚が満たされ、最小限でも有機的機能が存在することによってである。

〔直観について〕

そこにおいて知が存在可能になる行為は直観と呼ばれる。それは思考の反対にあるようだが、そうではない。思考は直観によって有機的なものを取り入れることにより知となるのである。

〔知の前提としての理性の同一性〕

意識の最高の能力である理性は、すべてにおいて同一であるという前提が、私たちの知の概念にはある。

〔思考や知における形式的なものと有機的なもの〕

あらゆる思考において形式は統一の原理であり、感覚的なものは多様性の原理である。「一方において理性の統一であるところのものは、他方においてあらゆる有機的機能の総体である。絶対知は、有機的要素との合一においてのみ実在的となる。[...] 理性がすべての人におけるその同一性においてのみ知の主体となり得るように、有機的要素の側では、誰もが有機的機能の体系に属し、その構成要素である場合にのみ、その知は知であることが可能である」。[KGA II/10,2:14-16]

§10. 「知の有機的要素の全領域は統一を形成」しており、その中心にあるのは何らかの形式的なものである。有機的要素はその周縁をなす。その逆も真である。

〔思考及び知の形式としての概念と判断〕

すべての思考は概念か判断かのいずれかである。概念の形成は、独自の思考行為である。それを通してある存在の統一が固定化される。これに対して、判断は結合である。それはある主体〔主語〕によって何かが述べられる〔述語化される〕ことによってなされる。

〔概念と判断の相互関係〕

両方の形式は、互いに他を前提としている。概念は複数の判断を包括している。それは例えば、ある概念を他の人に説明する場合を考えればよく分かる。概念の歴史を描いてみれば、それが個々の判断から徐々に形成されたことは明らかである。概念と判断のこのような相互性と知の成立との関係はどのようなものであろうか？知は概念と判断が相互に編み合わされたようなものとして存在しているが、その本源的な出発点はどこにあるのだろう

うか？「両者の同一性が存在するに違いない」。それは、あらゆる実在的知の源泉であり、それゆえ絶対的なものでなければならない。これは概念でも判断でもなく、両者の純粋な同一性でのみあり得る。

〔概念の終点〕

「概念は普遍的なものの特異なものとの揺れである」。したがって、どの概念にも、それに包摂される低次の概念と、それを包摂する高次の概念とが存在する。両者の終点は何であるのだろうか？

低次の概念には終点はない。例えば「甘美さ」に従属する概念は、際限なく立て続けることが可能である。

高次の概念の終点、すなわち最高の概念は、物一般、存在一般の概念であり、そこではもはや、より高次の概念の下への包摂を可能ならしめる区別はない。しかし、それにもかかわらず、私たちは「この最高概念においてなお概念と対象という対立を持っている」。これは、判断の形式である。この対立の止揚、すなわち「存在と思考の同一性」「概念と事物の同一性」においては、もはや思考と思考対象との対立も存在しない。それは両者の同一性で、「最高の超越知」であり、倫理的なものと自然的なものを越えたところにあり、同時に概念でもあり判断でもある「最高に形式的なもの」である。これは個々の知すべてを規定する。[KGA II/10,2:16f.]

§11. 〔概念と判断についてのまとめ〕

概念については、内容的に§10の繰り返しなので省略する。

判断は「存在と非存在との総合、あるいは両者間の揺れ」である。判断は主語と述語からなる。両者は概念であり、判断は両者の結合である。主語自体は、その主語に述語として付与されるものと同じではなく、したがって、主語は、およそその主語によって述語として述べられ得るようなものと同じではない。ゆえに、判断はすべて存在と非存在との同一性である。存在が主語、非存在は述語である。特定の判断はすべて二つの極点、最高存在と絶対的述語化に基づく。最高存在とは、ある主語が定立されたとき、それについて何も述語を付与できないような最高の存在、同一的判断である。これに対して絶対的述語化とは何であろうか。述語は他の存在者〔主語〕に付くものとして定立され、より多くの存

在者に付くものであればあるほど一層多くの実存を持つことになるから、すべての主語に述語として付与できるようなものがあるとすれば、それは最高の実存であり、絶対的述語化である。

以上、思考原理一般としての概念と判断の形式が、知からは切り離されて明らかにされた。これを知の形式においてもさらに明確にしなければならない。[KGA II/10,2:17-19]

(すでに述べたように、以下の叙述においては、残存するシュライアーマッハーの草稿の私訳を提示した上で、その草稿の理解に資する限りにおいて、トゥヴェステンの筆記ノートから注解という形で付記することにより、この講義の超越論部門の再構成を試みる。)

§§12-17 [概念形成の局面における知と存在の同一性]

§12. [主語述語の最高存在は思考自体の一般的形式である]

前回見出された主語と述語の最高存在は、思考によって見出されたのであり、したがって、それは思考そのものの一般的形式でもある。

注解①：思考が知であるかどうかを区別しないのは低い段階である。しかし、そこにおいても、無意識にもかかわらず、この原理〔主語と述語の最高存在〕が現れなければならないのである。[KGA II/10, 2:19]

私たちは、この見出された最高存在を、知の第二の性格、すなわち判断の領域にも適用すべきであるということによって、個々の事物そのものの定立を正当化しているように思われる。

[懐疑主義者の主張と、それに対する論駁]

これに対して二つの反論がある。

第一の反論は、懐疑に共通の形式の下でなされる。すなわち次のように言われる。「人は、個々の事物においては、有機的な機能以外には何も述語によって規定することはできないし、事物におけるこの有機的機能の根底に何があるか知らない。人は一般に、知と存在とを同等に扱うことはできない。なぜなら、それらは、実在的領域においては、離れ離れに存在しているから」。

第一の答え。「絶対者においては存在と知の同一性が定立される」。しかし、この答えは、学問が完全に構築され、絶対者からの演繹によって、知と存在とが常に平行してあり続け

ることを前提としている。

注解②：例えば「ある人が温和だ」というような場合、それに対して思考においてはすでに最高の概念が定立されており、これによって私たちはすでに思考と思考の対象とを見出したのである。したがって思考自体がすでに思考と存在の同一性を定立している。したがって懐疑主義者は知のみならず、思考をも破棄している。[KGA II /10, 2:20]

第二の答え。概念と対象の同一性もまた概念から生じた叙述であり、この叙述が、この(同一性の)表象を保証する。知を放棄するが、思考は救おうと欲する懐疑家は、事物との交流を救おうと欲するが、それはまったくこの叙述に属している。したがって彼は、この同一性を認めねばならない。[KGA II /10,1:33]

注解③：知は放棄するが思考は放棄したくないという懐疑は、思考に関して、事物との実践的な交流を維持するという傾向以外の傾向を持つことはない。しかし、もし懐疑主義者が、思考と存在の同等な扱いを破棄するならば、彼は事物との実際的な交流を破棄しなければならないのである。[KGA II /10, 2:20]

§13. [懐疑主義者の主張、その 2]

第二の反論は、二つの対立する見解の結合から生じる。

第一の見解は、観念論的なものである。すなわち、思考はすべて概念と対象の同一性に基つき、思考の第一の形式は概念であるが、しかし個々の事物は、概念において十分現れることはない。したがって、個々の事物は非存在者であり、思考とその対象との同一性は、この関係においては知の性格ではあり得ず、むしろ、その同一性についての知は存在しない。知とは絶対的なものか、概念から演繹されたものである。

第二の見解は、経験的なものである。すなわち、直接的存在としての個々の事物は、概念において現れることはない。したがって概念も知の形式ではない。経験的な知は、個々の事物についての判断である。

前者の見解は経験的知を、後者は形式的知を止揚するので、両見解によって、すべての知が止揚される。

答え。(1)次のように言うこともできる。後者によって経験的知が、前者によって形式的知が定立される。したがって、両者によってすべての知が定立されると。(2)したがって、この二つの見解のそれぞれは、一面的なものに過ぎないと言わねばならない。a. 経験的見

解は、テーゼにおいては概念を拒否するが、実践においてはそれを想定している。なぜなら、総合判断（これなしでは、この見解はいかなる判断を成立させることもできない）が、概念として、この見解に与えられるからである。b. 観念論的見解は、テーゼにおいては有機的機能を拒否するが、実践においてはそれを想定している。なぜなら、多種多様な下位概念を、それは概念として構築することはできず、それは、この見解に対し個々のものとして、したがって有機的機能によって現れざるを得ないからである。

したがって、この反論は、私たちの根本にある同一性、すなわち、絶対的なものの統一性と個の全体性との間の同一性を証明するに過ぎない。[KGA II/10,1:33f.]

§14.

上の二つの見解のいずれも、一方だけでは不完全であり、知を生ずることはない。

観念論的見解は、常に認識と詩作（Dichten）の間を揺れ動いている。

経験的見解は、認識のより低いところで、事物との交流のための覚え書で満足する。

したがって必然的に次のことが結果する。概念に現れることのない存在、個々の事物の存在は、全体的存在ではないということ。

同様に、単なる推論による最高概念からの構築は唯一の知ではないということが結果する。

知覚と構築は、同一のものとして定立されて直観を与えるが、これに対する定式は、思考は存在に対応するというに他ならない。

注解①：構築から出発しようとする単なる努力は常に知と詩作の間の揺れに、有機的なものから出発しようとする単なる努力は覚え書の寄せ集めに留まり、両者が学問をもたらすことはなかった。またいずれの見解も、それ自体として観察すれば懐疑主義的な性質を持っていた。[...]もし絶対的概念、対象と概念の同一性が根底にないならば、何ものも知と見なすことは不可能である。超越論的なものは、すべての実在の基礎である。そうでなければ至るところに対立が定立されてしまうからである。さらにこの同一性はあらゆる判断形式の本質をなさねばならない。なぜならすべての思考に有機的なものが存在し、主語と概念の要素、述語、それらの同一性が初めて統一と知とを作るからである。有機的に過ぎないものの純粋に後天的介入は、結合の要素がなければ知を与えることはできない。[KGA II/10,2:22]

したがって、より高次のものと、低次のものとの対立は、概念においてと同様、存在においても見出されねばならない。

より高次の概念には、より高次の存在と、より真なる存在が、（というのは、そこには非存在の定立はより少ないから）対応する。

最高存在とは、その存在が同時にその概念でもあるような存在であり、その存在の下に、すべての他の存在が把握されるような存在である。低次の概念が、より高次の概念の下にあるように。[KGA II/10,1:34f.]

注解②：知であるべきすべての思考には存在が対応していなければならない。概念は、低次の存在と高次の存在の間の多様性を越えた統一の固定である。存在自体はこの概念の本質と形式に対応していなければならない。そうでなければ人は実在的な知について語ることはできない。従属概念や、低次の概念、高次の概念が存在するように、存在にも従属関係がある。したがって、個物は存在の最も低い段階である。そして最高存在に至るまで段階が存在する。最高存在とは、その概念と同一になるような存在である。個々の概念のみならず、ジャンルにもそのような存在が対応している。ジャンルはそれに従属している事物の実在的な源泉であり、個々の事物の概念が、より高次の概念に従属しているのと同じである。したがって、私たちは「概念に存在は対応していない」と語る人々とは異なる。概念には、より高次の存在が、それによって個々の事物が生じるような存在が対応している。主語の中にはそれによって述語が付与されればされるほど、より多くの存在が定立される。そして、個物は無限に述語を付与される可能性を持っている。したがって、概念が機能ではなく、存在に対応しているものである限り、これがイデーの実在性と呼ばれるものなのである。これなしには知は構成されない。私が概念を抽象として定立するならば、そこに確かさはない。抽象に規則などないからである。もし一般的諸概念が、存在との一致を持っていないならば、それらは規則を持っていない。イデーに対し存在が直接的に対応していれば、真と偽を区別する基準が与えられる。したがって、私たちは、より高次の存在を定立するが、それは概念において、概念がそこにあるあり方に対応している。ジャンルの概念も存在を持つが、そこには個々の存在が包含される。最高のものは最高存在であり、それは概念との同一性を作る限り絶対的である。これは根源的存在で、すべ

て他の存在がそれに従属する神である。個々の事物は最後のものである。イデー、諸力は中間にある。最高のものを実在的側面から見れば、すべての存在の源泉であり、観念的側面から見れば、すべての知の源泉である。この最高のものにその源泉を持たないようなものは、それが知であっても存在であっても実在的ではない。[KGA II/10, 2:23]

§15. 前講義の補遺

1. 〈一般的諸概念が知である限り、それらには存在が対応する〉という命題は、イデーについての教説であると言われた。そこから人は、概念とイデーとは相違すると推論するかもしれない。

しかし、プラトンにおいては、εἶδος (姿形) と ἰδέα (イデア) と γένος (種類) は同義語である。前二者は形態(Gestalt)であり、三つ目は類(Geschlecht=産む力)である。したがって前者は、個に共通のものであり、後者は生産力の統一性であり、両者は、類似の用法によって等しく定立される。概念は、主観的な成立のあり方、より低い存在の知覚と共に与えられたものとしてのより高次の存在、統合の行為を表わす。そこにはまだ誤謬の可能性がある。しかし、この概念は知としてはイデーと全く同一である。

注解①：イデーと概念とは二つの異なったものではない。イデーは古代の哲学に由来する。プラトンには、εἶδοςと ἰδέαと γένοςという三つの術語が登場するが、それらは常に混同されている。εἶδοςと ἰδέαは姿形であり、語源は同じである。γένοςは産出であり、内在する力の只中で自らを再生産するものの同一性を表わしている。したがって、この三つはすべて様々な側面を持った同一物を意味している。なぜなら、産出された事物同士が同一であることが、姿であり形であるに他ならないからである。そして、それは個々の事物が同じ起源を持っていることを正に保証している。先の三つの術語が等しいとされる事の中に、形式の等しさは産出力に由来するという考えがある。[...] 概念は知の中に定立されるとき、イデーと同じである。ただイデーの中には存在が直接表現されているのに対し、概念においては間接的に存在の思考が表れているに過ぎない。イデーにあるのは概念が真の存在の表現だということである。したがって、ἰδέαという術語には、誤謬の可能性は本来排除されているが、概念においてはそうではない。なぜなら「それは何か間違った恣意的な概念である」と言うことができるからである。その

概念は、高次の存在の思考を、事物の知覚において、またその知覚と共に与えられたものとして表現するからである。[KGA II /10, 2:24]

2. 神は、実在的知を真に成立するために与えられねばならない要請ではない。もしそうなら人は、実在的知を全く持つことができないか、個々のものにおいて知を無知から区別する手段を全く持たないであろう。そして、神の確かさも同じことになってしまう。なぜなら、それは知のイデーの中に横たわっているから。

注解②：要請とは、何か他の目的のために与えられねばならないものである。私たちは知を成立させるために神のイデーを必要とするのではない。神のイデーは知のイデーの条件である。もし君が自分の中に最高の存在と知の同一性〔すなわち神のイデー〕を持っていなければ、君は自分に知の課題を定立することは全くできないだろう。

3. ここで述べられていることは実証(Demonstration)ではない。実証は、認識された他のものを前提としている。しかし神認識は、他のすべてのものの根底にある根源的認識だから。[KGA II /10,1:35f.]

注解③：神のイデーとは、神の現存在の実証でもない。なぜなら神に現存在がふさわしくないのは明らかである。現存在は存在と違い、どこかに何らかの仕方で個別に存在していることを意味するからである。およそ実証は、所与の認識を前提としている。しかし、そこから神の現存在が実証されるような認識は与えられない。神の現存在は、あらゆる認識の源泉に他ならない。もし誰かが知のイデー、知の型を自分の中に持っているなら、たとえ彼が実在的知を承認しないとしても、彼は神を自分の中に持たねばならない。これが、すべての人に内在する最も純粋な知であり、それによってすべての知が形作られねばならない型である。私たちはすべての事物を神において見る。私たちが概念形式の下で思考する限り、低次の概念はどれも、より高次の概念の下にあることが可能であり、神において見られるのである。したがって、すべては神の中にある。[KGA II /10, 2:24f.]

§16.

ジャンルの存在は、種や、個々の物の存在の外部にあるのではなく、それらの中に、そ

れらと共に、また、それらを通してある。

したがって、ジャンルや種についての思考もまた以下の場合に限り一つの知である。すなわち、そこにおいて普遍的なものと共に、同時にまた特殊なものの生産性が定立される限り。

その思考は最も下位の存在においては、単調な生産の不定的繰り返しとして、より高次の存在においては、生産の諸変容のはっきりとした多様性の循環として。

種やジャンルの存在は、より高次の種やジャンルの存在を通して存在する。

したがって、それらについての思考も以下の場合にのみ知となる。すなわち、その存在の特殊なものが、より高次の存在の詳しい規定として（同列のものに対しては、その関係がどのようなものであるかによって）定立される限りにおいて。

個々の事物の存在は、種の存在を通してのみある。そして、そのようにしてのみ、その各々は、何かあるものであり得る。

したがって、個々の事物の表象においても、それが一つの知であるべきなら、種の問題が共に定立されねばならない。それによってのみ個々の表象は、概念の形式に関与するのである。

したがって、私たちは、個々の事物そのものの表象に先立って、概念を持たねばならない。これは、生得的概念についての教説の間接的叙述である。[KGA II/10,1:36f.]

注解①：種やジャンルと、種やジャンルの下に包括されている個々の事物存在とがいかなる関係にあるか。その関係は、個々の事物同士の関係とは異なっているはずである。なぜならもしそうでなければ、ジャンルが個物と対等の位置に置かれることになってしまうからである。種やジャンル概念は個々の事物の外にあるのではなく、それらの中に、それらと共に同時にあり、時や場所という観点において両者は同一である。[...]概念は個々の事物の外で思考されるならば、空虚な見せかけの思考であり、知ではない。しかしながら、両者は価値の点で異なっている。というのは、個々の事物についての思考が知であるためには、個々の事物の表象を概念形式の下にもたらさねばならないが、それは、個々の事物において種やジャンルの概念を共に考えるときのみ可能となるからである。したがって、個々の事物の表象によって、種やジャンルの表象に到ることは全く不可能であり、一見個々の事物の表象の抽象によって求めたかのように思わ

れるものも、実はすでに持っていたものに他ならないのである。[...]したがって、私たちは、個々の事物によって概念を獲得するのではなく、私たちが個々の事物についてすでに持っていなければならない概念によって、個々の事物を表象するのである。[KGA II /10, 2:25f.]

§17.補足

1. 以上言われたことは、倫理的領域にも、自然的領域にも同じようによく妥当する。倫理的領域においても知は、概念の形式の下で、そのような生きた直観であり得るにすぎない。

注解①：例えば国家や家族〔倫理的領域〕は、差異の原理〔自然的領域〕をも一緒に理解することによってのみ、有機的な力として考えることができる。したがって、知のこの型は、倫理学と自然学の全領域を包含する。[KGA II /10, 2:26]

2. このように立てられた知を通してのみ、すべての倫理的・自然的知の骨組みは建てられる。なぜなら、すべて存在する形式は、この概念形成の体系の中に包含されねばならないからである。そして、そこには次のことも含まれている。すなわち、形式が属する全体系なしには、これらの形式のいずれも完全に理解することはできない。また、自然的知の概念も、倫理的知の概念なしには理解できないし、その逆も真である。
3. 個々の事物が、最下位の概念においても不定的数多性の形式の下でのみ理解されるべきであるとしても、量というあり方をする生産力は多い少ないということからは取り去られるべきである。そして、これもまた認識の完全性に属する。
4. ここに立てられた知は、その完全な姿における知である。しかし、それはただ生成するものとして与えられる。ジャンルの概念は、それがいかに種によって使い尽くされるかという洞察として、そこに先行して存在する。したがって、この点までは、種はただ個々の事物として表象され、観察が構築に対立するものとして現れる。しかしながら、構築も観察も、それ自体としてではなく、両者が一緒になってのみ知を形成する。純粋な知においては、両者は相互関係にあり、それは様々な観点によって、哲学的知であったり、歴史的知であったりする。

注解②：ある人々は、国家や哺乳類といった一般概念を、たとえその下にある諸概念を導出できず、その原理を理解していなくても、持っていると主張する。しかし、そのような場合、より高次の概念にその明晰さが欠けているということも否定できない。そこで問題となるのは、低いものを高次の概念からまだ理解していないのに、どうしてそれを所有できるのかということである。個々の事物の中にある有機的機能なしに知は存在しないのだから、私たちは従属しているものを持たねばならないからである。私たちは低次の諸概念を、個々の事物の表象を持つようにして持つことができる。ここにアприオリな知と経験的知との分かれ目がある。後者の中に私たちは座するのみならず、「これは私たちにとって単に現象として与えられているだけである」ということによって、同時に否定する。また上にある知は、分離されたアприオリな知で、それは経験的な知に必要である。そしてそれ自体としては完全なものでは決してない。完成した知においては、アприオリな知と経験的知の分離はないが、しかし、それは二重の性格を持っている。そこには形式的なものとの質料的なものとの完全な同一性が存在しなければならない。私たちは個々の事物の中へ、高次なものからの構築の結果を追求可能である限り、それは哲学的である。有機的なものを追求可能である限り、それは歴史的である。しかし、両者を分離することはできない。[KGA II /10, 2:27]

絶対者は、諸判断の無限性といったものによってくみ尽くされるような唯一の物として考えることはできない。より下位の概念と、より高次の概念の同一性における概念として考えることもできない。絶対者の概念は、絶対者自体の外にあることもできない。私たちが、私たちの存在と、私たちの概念の同一性において、十分ではないが、神の像である限り、私たちは絶対者の概念を持つことができる。孤立した神についての直観など存在しない。そうではなく、私たちは神を、直観の全体系において、またその体系と共に直観するのである。神は、確かに概念的には捉えがたいが、その認識はあらゆる認識の基礎である。それは感情の側においても同様である。[KGA II /10, 1:37]

注解③：最高存在の表象は、対立の止揚ゆえに、概念の本質にとってもはや十分ではない。私たちは絶対的存在について、一つの対象についてのように概念を持つことはできない。なぜならその場合概念が私たちの中にあることになるが、私たちは絶対的存在そのものではないからである。一般的事物は、常にそれに従属する事物と共に同時に思考される。すなわち、神の思考は、私たちが神を、特別にそれ自体で、個々の特殊なものとして、他の事物の外部に考えるような場合には、何ものでもあり得ない。それは他のすべ

てのものに、他のすべてのものと共に、共通の基礎として与えられる。したがって絶対的存在は世界の外に定立されるべきかどうかという問いは空虚な問いである。私たちは他のすべての存在を条件付けるものとして以外に神の直観を持つことはできないが、しかし、その直観は他のすべての存在によって条件付けられてもいる。それに対して、神は個々の事物とは何か別のものなのかと問うならば、それは問題ない。それはジャンルが個々の事物とは異なるように、別のものである。後者〔個々の事物〕は、変化するものであるが、前者〔ジャンル、神〕は、永遠なものである。すべて他の存在は神なしに思考することはできない。それは他のすべての存在と知の最も内的な原理である。神自身は何か把握できなものであり、私たちはその概念を持つことはできない。概念には対象が対応しているが、神は他のすべての概念の源泉であり、すべて倫理的なものそして自然的なものは神において基礎付けられる。これは最高本質についての宗教的見解とも並行している。宗教的感覚の中にあるのは、神自身の純粋な感情だけではなく、同時に自己意識が伴っている。それは神が把握し得ないものであるということ以外のことを言おうとしているのではない。概念と対象とは相互的なものだからである。理性に基づいて概念と対象の同一性は一つに定立される。それによって神の概念も、より完全に定立される。しかし、この同一性は絶対的ではない。なぜなら私たちは自分自身を完全に理解することはないので、神の概念もまた私たちにおいて完全な概念ではなく、ただ相対的に完全であるに過ぎないからである。絶対者を一つの対象として表象し、ある種の述語を区別し、イデーを分析するというこれまでなされてきたすべての試みは、非常にしばしば矛盾に陥ったので、人はそれを繰り返し修正するか、それを何か個として定立することを止めねばならなかった。[KGA II /10, 2:27f.]

§18.

したがって神についての私たちの知は、世界直観と共に初めて完成される。世界直観についての痕跡が現れるや、神についての知に関しても、その根本的特徴が明らかになる。世界直観に欠陥があるその度合いに応じて、神のイデーも神話的なものにとどまる。または、神のイデーが、世界直観から切り離され、思考の厳格な形式の下にもたらされると、神観念は根拠のないものとなる。(真の無神論は積極的な懐疑主義〔知自体を否定する懐疑主義〕との結合においてのみ存在する。その他の無神論は、いずれも根拠のない神話的なものに対して向けられているに過ぎない。)

注解①：このことは歴史においても証明されている。なぜなら、神のイデーは世界のイデーなしには決してあり得ないし、またその逆も言えるからである。一方が不完全であれば他方も不完全である。しかし、思考はただ徐々に完全なものとなってゆく。多くの領域にはなお幻想が支配しており、第一存在のイデーも神話的覆いを被っている。[KGA II /10, 2: 28]

〔§§18-20 判断形成の局面下における知と存在の同一性〕

これまでのところ概念形成に関して論じてきた。今度は判断について論じる。すなわち、いかにして判断において存在が定立されるか、判断が知であるべきなら、それはどのようにあらねばならないか。

判断の形式が実在性を持つのは、それ自体概念と見なされる主語と述語が、いかなる仕方においても同一ではない場合である。主語自体が再び述語として定立されるような判断や、あるいは、述語が、主語に対してその次に高次の概念であるか、この高次の概念の徴標(Merkmal)であるような判断は、いかにして存在が判断において定立されるか示すことはできない。

注解②：「A は A である」は、全く空虚な判断である。「この木はこの木である」は、異なった瞬間における主語の同一性以外の何ものでもなく、概念自体が定立されたのである。判断とは「私はこの木を植える」という場合にのみ意味を持つ。先のような同一的判断は判断ではない。主語が個々の事物、または従属している概念であり、述語がより高次の概念である場合〔「あの毛むくじゃらな動物は猫である」「太郎は人間である」のような〕、この判断も質料によれば判断ではなく、概念の定立に過ぎない。なぜなら、ジャンルが共に定立されなければ、個々の事物の真の表象は存在しないからである。そのような判断が表明されるたびに言われていることは、単なる思考から知へ移行したということに過ぎない。どの程度言明があっても、それは意識自体についての言明であり、意識の出来事であって、対象についての言明ではない。そのような判断も概念自体の定立に過ぎない。述語が、その下に主語が属するような、より高次の概念の徴標である場合も同様である。それは主語の中にすでに存在しているものの部分に過ぎず、それが取り出されて特に立てられたに過ぎない。これは分析判断であり、ここでは述語はすでに主語の中に含まれている。分析判断は、質料によれば判断ではなく、形式によって判断であるに過ぎない。そこには、すでに概念の中になかったものは、何も存在しない。[KGA II /10, 2: 28-29]

主語と述語は異なるものとして前提されるが判断において不可分なものに結合される。

注解③：私たちが問題としている判断は、述語が主語と異なっている判断のみである。述語は主語と異なっているが、主語に添えられており、主語と、ある分離不可能な表象によって結合されている。そこに常にあるのは、述語は主語と異なったものではあるが、主語と必然的に結合したものとして定立されているということである。したがって、それは存在と非存在との同一性である。[KGA II /10, 2:29]

しかしながら、この統一は、一つの主語から多数の判断が可能であることによって分割された統一であり、主語の統一と存在自体(Fuersichsein)に従属するものである。したがって、判断において定立された存在は、主語の概念において定立された存在よりも小さい存在である。それは丁度、移り変わるものが、移り変わらざるものに対してあるような、あるいは偶然的なものが、本質的なものに対してあるような関係にある。したがって、判断において定立された存在は、その主語に独自のものではなく、その主語と他の主語に共通の存在である。述語の本来的表現は、動詞、すなわち働きかけたり、働きかけられたりする状態であり、それに関して、その可能性は主語の概念に定立されてはいるが、その現実性は他との共存に基づくのである。

注解④：どの判断においても主語は固定的で本質的なものであり、述語は偶然的で過ぎ行くものである。それは全く同一のことを言っている。どの判断にも主語と述語という二重の存在がある。これは判断において一つになるが、主語の統一性に従属する。これは存在の共同性であり、判断には存在に共通のものが定立される。判断の根源的形式は、主語は名詞で、述語は動詞ということである。「この炎は黄色い」というような主語述語も、「この炎は黄色い光線を発している」と解することができる。動詞は純粹な状態を表現しているか、あるいは能動や受動という状態か、主語の行動や、受動を表現する。状態は常に過ぎ行くものであり、他者に場所を作り出さねばならない。行動するものとしての判断は、そこにおいて行動がなされる他の判断を常に前提している。つまり、他者と共通の存在を形成する努力である。したがって判断においては、自己自身において基礎付けられた事物存在が前提とされるが、同時にその存在を共同性へと定立する。したがって、判断形式の下で知が可能であるべきならば、存在は単に自己自身において基礎付けられるのみならず、共同的な存在でなければならない。[KGA II /10, 2:29]

本来的概念(一般的事物)においては、偶然的で移り変わるものは定立されず、本質的で、自ら等しくあり続けるもののみが定立される。したがって、それらは本来、判断の主語ではない。

判断の本来的領域は、個々の特殊な事物であり、すべて他の領域は、この形式の下で表
象される限り、単にそれに分与するに過ぎない。

注解⑤：判断の本来の領域は、個々の事物の領域である。一般的諸事物は、ただそれらが個々の事物の形
式に関係する限りにおいて判断に関心を持つに過ぎない。なぜなら、より高次の概念はただ存在から導出
されたものだけを包含し、概念から出ることなしにジャンルの全サイクルを共に定立するからである。私
たちは上位概念を、下位概念を産出する力として直観する。したがって下位の諸概念は、常に上位概念の
中にある。一般的概念自体の中には、決して偶然的なものは定立されない。なぜなら多様な表現の可能性
は繰り返し概念に属するからである。個々の事物には、本質的なものと偶然的なものとの同一性がある。
しかし、高次なものだけが本質的なものである。[KGA II /10, 2:29-30]

他動詞的な判断や、自動詞的判断は、共同性の様々な度合いを表現している。[KGA II
/10,1:38-39]

§19.

したがって判断は、経験的知の形式として現れる。そして、一般的な事物は、完全な構
築の欠如からなお経験的に把握されるのである限り、経験的知の下に属するに過ぎないよ
うに見える。このように、判断は概念の補遺に過ぎないように見え、それは次第に消滅し
てゆくべきものである。

注解①：およそ高次なものが判断の形式に関与するのは、それが個々の存在の形式と関わる場合だけであ
る。したがって判断は、通常経験的認識と呼ばれる認識の本来的形式である。概念の構築が上から下へと
完成される以前には、種もジャンルもまだ個と見なされなければならない。すべて個々の獣のジャンルは、
私たちがそれを概念の下に理解しない限りは、偶然的なもの、特殊なものとして現れる。そこからそのよ
うなジャンルがまだ判断形式の下にあることも結果する。なぜなら統一点が欠如しているからである。そ
こから明らかになるのは、判断形式は、概念形式の単なる補足に過ぎないということである。概念は常に
形式的要素を身に付けようと努め、そこにおいてのみ完成される。有機的機能は、しかし、判断の形式を
身に付けようと努め、そこにおいてのみ完成されるのである。[KGA II /10, 2:30]

しかし、有機的機能に対しては、存在は常に活動性において与えられる。そして、アプ
リオリなものとはアポステリオリなものとの対立が止揚された後にも、認識の二重の形式、

すなわち、哲学的認識と歴史的認識は残存する。したがって、前者は概念によって、後者は判断によって表現されるのである。

注解②：完全な知は、有機的なものと形式的なものとの同一性を定立する。しかし、どちらが優勢かで違いが生じる。それによって、歴史的知となるか、哲学的知となるかに分かれる。後者においては概念が支配的であり、前者においては判断が本質的形式である。なぜならその生には存在があり、移り変わる啓示を認識する行動性があるからである。したがって判断の形式が概念の形式の中へと解消されることは決してあるべきではない。そうではなく、両者共に存在し続ける。一方は歴史的図式として、他方は哲学的図式として。[KGA II /10, 2:30-31]

そこで判断は独立した妥当性を持ち、判断と概念の両者においてのみ完全な知が存在する。

したがって、一般的な事物の存在は、この(判断という)形式にも継続的に関与するが、それは、その形式を通して、それら(一般的な事物)が、有機的機能に対して、下位の個々の事物の存在と生成において叙述されることによってである。

判断において叙述された共同性は、次の二つのいずれかである。一つは、同種の存在間の共同であり、その場合には、行為は一方で両者の係数に基礎付けられたものとして表象されることが可能であり、他方、両者に共通の本質において(その本質の中に働きかけの可能性も、働きかけられる可能性も存するのだが)基礎付けられたものとして表象されることが可能である。もう一つは、異種の存在の間での共同である。その場合には、先ず一つの原因が、より高次の概念において見出されねばならない。双方の存在領域は、その概念に従属するのである。そのようにして、二つの領域間に起こるすべての事は、一つのより高次の一般的存在の行為と見なすことができる。しかし、常に行為としてであり、したがって判断の形式の下で、間接的方法においてである。そして起こることはすべて絶対的存在の行為と見なされ、その(絶対的存在)の下では、全てが包括されている。[KGA II /10,1:39]

注解③：私たちがある概念を把握するなら、そこには他の存在との共同が可能性として存在する。例えば、愛と憎しみの原理は人間の概念に共に属する。しかし、個々の人間が愛したり憎んだりすることが属する

わけではない。したがって、判断が表現するものは、二重の原理である。すなわちある場合には事物の本質に、ある場合にはそれを取り囲むものに基礎付けられる。この共同性は、ある場合には同一の概念の下にある他のものとの共同である。なぜなら、この事実はその根拠を行為する者や行為を受ける者に持ち、また、それはその根拠を人間の概念自体に持つと言えるからである。またある場合には別のものとの共同である。例えば、人間の体に対する匂いの作用は、人間の概念からはもはや理解できない。なぜならそれについては、そこに両者が再び従属しており、そこから両者が再び理解可能な一般的なものにまで進まねばならないからである。しかし、すべてが人間の概念から予定されるわけではない。例えば a は b を愛するという場合である。こうした特定の場合は常に個々の予知の領域に属し、ただ判断の形式のみがこれに適用できる。この形式は最高存在には適用できない。なぜなら、そこには一時的なものは存在しないからである。すべて個々の存在は、この最高存在に自らの最終最高の根拠を持つのである限り、そこにおいて為す行為も受ける行為も把握されるべきである。その限りでは、神がすべてを為すということができる。

[KGA II /10, 2:31]

§20.

この知は判断の形式の下にあるので、私たちはこの知と共に、判断の形式に対応する存在をも定立しなければならない。すなわち

1. それは、個々の事物の領域において、それらに固有な特殊な存在に従属する共同存在(Zusammensein)であり、それを通して個々の事物は、共同して個々の行動を生み出す。この共同存在は、先ず、同種の諸事物と共にある存在であり、それから他の諸事物とも共にある存在となり、そして本質的には全体的存在である。そのようにして、全領域が個々の事物の状態において表現され、その存在が全領域の表現において現れる。

注解①：例えば、服従する者と命令する者とは対立している。しかし、この対立は国家というイデーにおいては破棄される。このイデーは双方において異なった仕方です定立されている。すなわち一方では自発的な力として、他方においては受動的な力として。国家というイデーは、この行動を産出する力として、二つの側面に分割されるのである。[KGA II /10, 2:32]

2. 一般的な諸事物の領域では、対立の中への分解がある。それによって行為における二つの対立的要素は、一つのより高次の存在に基礎付けられる。
3. したがって絶対的存在においては、根源的生による対立の、全体性の中への分解がある。これを通してすべての行為は、この根源的生へ帰り、そこに基礎付けられる。また、これを通して絶対的存在と個々の事物すべての全体的共同存在とは、一つの同一なものとなる。

注解②：最高の対立は概念と対象間の対立であり、したがって人は、すべての行動を絶対者の行動と見なさねばならない。この行為を生産的にこの対立の中へ崩壊するものと見なさねばならない。自らの下における個々の事物すべての絶対的共存と、すべてにおける絶対者の存在とは純粹に一つであり、同一である。なぜなら一方において自らの下における事物の交互作用は、他方において、最高かつ絶対的統一における諸事物の一なる存在だからである。

判断形式における知は、一方では、絶対的共同性による特殊で個々の現存在の止揚であり、それは個としてただこの共存の中にあるということによってである。なぜなら、それ自体の存在は、より高次の概念に基礎付けられるのだから。他方において〔判断形式における知は〕、より高次のものが対立へと分解することである。なぜなら、すべて個々の行動は、二つの相対的に対立する要素から生じ、その対立は特殊な存在を形成することではなく、ただ特殊な行動の形式を形成するだけだからである。したがって私たちは、最高存在が、多くの形式、ジャンルや種に形作られるのを見る。それらは一方で概念の体系において、他方で判断の体系において表現される行動の多様性の下で、あらゆる対立を前提としている。概念が私たちに表わしているのは、固定化した形式、固まった存在であり、判断が表すものは、行動の形式のもとにある流動的で変化する存在である。[KGA II /10, 2:32]

〔§§20-23.概念形成と判断形成における形式的なものと超越論的なものとの統一〕

〔概念と判断という〕二領域のまとめ

1. 形式的には、二つあわせて知の全体となる。そして、この全体は常に包括と結合とによって構築される。概念の体系は固定した骨組みを形成し、判断の体系は生き生きとした充填材料 (Ausfuellung) を形成する。

注解③：両者の生き生きとした結合による以外に学問は不可能である。概念は認識に対して骨組みを与える。概念は堅固なものを教えるが、生は伴っていない。判断の形式は、行動を与えるが、行動が関係させられるもの、すなわち概念を伴ってはいない。知は両者の中のみある。概念は低いものからより高次なものへとまとめることによって構築される。判断は、一なるものとして定立されたものを二重の要素に分解することによって構成される。すなわち対立するものの結合である。これが知の形式を形成する。[KGA II/10, 2:32-33]

2. 超越的には、ジャンルの存在と行為の存在は、全存在の全体性である。およそ存在するものは、すべて絶対的なものの中に存在する。[KGA II/10,1:40]

§21.

注釈。自動詞によって表現される判断も、共同的存在の表現である。行為における他の要因(他動的要因)は、時間の中に置かれている。このことは、事物とそれ以外のものとの共存を表現している。

注解①：他動的行為はすべて、どんな場合でも共同性を前提としている。自動的行為の場合はそうでないように見える。例えば、『その樹は花盛りだ』という文章は、単にその樹における何かに言及しているだけのように見える。しかしながら、この概念には可能性として他動的行為もまた含まれている。「その樹が花盛りである」ということが、その概念の中にあるのだが、「その木が、今、花を咲かせている」という時間的言及は、その木とは別の何かに含まれているものの基礎の何かを含んでいる。これはあらゆる場合に適用できる。このようにすべての行為は二重の要因を持っている。[KGA II/10, 2:33]

[Jonas によって用いられた筆記ノートが伝える次の文も参照せよ。[DJ:325]]

「『その樹は今花を咲かせている』ということは樹以外の何かとの共存在に基づいている」。

補遺(1)どの事物においても、すべての度合いの行為が、最も普遍的なものに至るまで現れる。したがって、両要因の同一性は、絶対的なものの中のみ存在する。このように個々の事物の存在は、より高次の存在すべてを、その概念においてと同様、その行為の全体性において含んでいる。概念においては内的に、行為の全体性においては外的に。時の流れの中での存在は、離れて動いて行くものである。

補遺(2)個々の事物の全存在は、したがって、その概念の勢位の下で、すべての行為の共同存在と見なすことができる。同様に事物の個々のモメントは、述語の勢位の下にある全ての存在の共同存在と見なすことができる。したがって、ここでは全てが、それぞれの部分に存在する。

補遺(3)ここから確かに分かることは、固定的なものと流動的なもの、存在と行為の従属関係が、いかに相関的であるかということであり、また、どの特定の従属関係も、ある一面的なものに根拠を与えているということである。

補遺(4)この従属関係は、絶対的なもののイデーにおいては全く消滅する。それ〔絶対的なもの〕は、存在と行為の純粋な同一性であり、同様に固定的なものの側では、概念と対象の同一性である。

注釈：両方の同一性は、一つの同一の存在としてのみ定立可能である。なぜなら、それは、両者と同一な、同じ存在に過ぎないからであり、また私たちが、それによってそこに到達した形式的なものが、それを要求する—というのは、概念と判断とは相互にお互いの根拠でのみあり得るからである。

注解②：概念の側面から見れば、最後の対立は概念と対象の対立であり、私たちが安息を見出すのはその両者の同一性においてのみである。判断における最後の対立は、安定したものとしての存在と、流動的なものとしての活動性との間の対立である。最高の存在が、すべてより低い判断の根拠であるべきならば、私たちは存在と行為の同一性においてのみ安息を見出す。したがって、私たちは最高存在に対して二つの表現を持つ。概念と対象の同一性と、存在と行為の同一性である。両者は同一である。なぜなら、概念と判断の対立は相対的な対立だからである。両者は相互浸透しながら進行し、互いに依存し合っている。したがって、私たちが最高存在にまで登りつめれば、対立は残存しない。最高存在は両者の同一性を含んでいなければならないのである。

概念と対象との対立は、内的なものとの対立として現れる。存在と行為との対立は、本質的なものと偶然的なものとの対立として現れる。したがって、最高存在とは、そこにおいて内的なものとの対立と、本質的なものと偶然的なものとの対立が止揚されるような存在である。[KGA II /10, 2: 33-34]

補遺(5)個々の事物はどれも、自分の概念を持つが、それと共に、固定的存在の段梯子を自分の内に持っている。自分の述語の概念には部分的に与かるに過ぎない。[KGA II /10,1:40f.]

注解③：この「段梯子を持つ」ということの意味について、若干の説明を加える。すべて個々の事物は、一般的存在と関係しており、その下に捉えられている。また行動にも関係しており、それは個々の事物における流動的なものを形作る。このような関係を「段梯子」は意味している。すなわち、より高次の存在はより低次の存在の中に完全に含まれているが、それはより高次の存在が、より低次の存在によって汲み尽くされるということではなく、より高次の存在が、より低次の存在の中に完全に現れるということである。一本の植物の中に人は、そこに統一され得るあらゆる行動を共に見出す。それはこの存続している現存在の形式の下にあるすべての行動の総体である。[KGA II /10,2:34]

§22.

すなわち、事物の表象は、種概念を全く自分の中に保持しており、それは個々の事物すべての表象においても全く同一である。個々の事物が様々であるのは、種概念によるのではなく、何か別のものによる。生き生きとした力は、事物においてむろん全てではなく、事物は力が生み出す一部に過ぎない。(ここからパルメニデスにおける問題が生ずる。)

注解①：「パルメニデスにおける問題」とは〔アルトも指摘しているように[KGA II /10,1:41]〕、プラトンの『パルメニデス』130a-eの箇所である。そこでは、個々の事物とは別に概念〔形相〕が存在するという主張が孕む問題が議論されている。すなわち、「類似」や「正」、「美」や「善」の概念は、個別の類似性etc.とは別個に存在するとしても、個々の「至極つまらないもの」、例えば「毛髪、泥、汚物」といった物にも、それ自身とは別個に概念あるいは形相が存在するかどうかという問題である。

補遺(6)すべての行為が、このように二つの要因から成っているのであれば、一者としての原因を問う問いは、事物—それには変化が主語として付加されている—の外に置かれた他の要因を問う問いに過ぎない。しかし、この事物の本質は、原因として定立されるべきではなく、人は、この事物の一つの行為にとどまるか、あるいは、すべての事物の複合物の中へその要因をすぐに定立するかしなければならない。原因や事物—そこにおいて行為が基

礎付けられる—は、より高次の統一に過ぎない。そして最終的統一は絶対者である。したがって「二つの物が互いに他を生み出す」という古い術語は、より正当である。生殖の力 (Geschlecht) は、要因への分割の生きた図式である。

注解②：人は絶対者のみを原因と呼ぶことができる。絶対者は最高存在であり、そこから人はあらゆる事実を理解できるのである。すべての生を理解するために、私たちは常に全体と根源的なものに戻らなければならない。古代の哲学においては、生産という述語が用いられたが、それは二つの要因に還元され、そこから生産物が出てくるのであった。性の関係 (Geschlechtsverhaeltniss) は、言うなればあらゆる行動の産出の図式である。原因への問いはこのとき存在への問いと見なすことが可能である。そこにおいてこの行動は最終的根拠を持つ。

私たちはここで、概念と判断という思考の二つの形式に、二つの種類の存在、すなわち、堅固な存在と流動的存在を対置しなければならない。前者は事物の確固たる形式を、後者は事物の共存を表現している。概念は判断なしには不可能であるし、その逆も言える。およそ生き生きとした認識は、両者の同一性でなければならない。それは、存在の側でも同様である。堅固な存在と流動的存在との対立は相対的であり、相互的に考えることができねばならない。堅固なものは単独の存在を表現し、流動的なものとは、それを止揚して、共同存在を定立する。共同存在がなければ、単独存在もない。単に流動的なだけ、あるいは単に堅固なだけの存在はない。そこには絶対的対立はない。有限存在は、この相対的対立の中にあり、最高存在において、存在と行為、堅固なものと流動的なものとの同一性がある。[KGA II / 10, 2:35-36]

補遺(7)三段論法が、一つの独自の形式であるならば、それにもまた一つの独自の存在が対応しなければならない。しかし、そのようなものは証明され得ない。なぜなら、存在と行為とが互いに分離しがたいものであるということは、概念と判断とが相互依存の関係にあるという仕方の中に模写されているからである。三段論法の内容は、ただ次のことの中に存する。すなわち、より低次のものが、より高次のものに従属するのであれば、行動もまたその可能性にしたがって一緒に受入れられねばならないということである。それによって新しい認識が生じることは不可能である。形式に従えば、三段論法は、一つの判断から概念を経て、他の判断へ移行することであり、したがって、それが示しているのは、それがなくとも既に私たちが知っている二つの列の結び目である。[KGA II / 10, 1:41f.]

§23. これまで発見されたことについての考察

1. 私たちは、実在的なものの上を揺れ動いている超越論的なものと、そして、形式的なものを探求してきた。実在と関係しながらも不確実な思考と、知との相違を探求してきた。(時として、概念と対象との相対的同一性として、自然的領域と倫理的領域とのより明確な構築を探求してきた。それは、自然的領域では、客観的なものが根源的なものであり、理性は形成されるものであることによってであり、また倫理的領域では、理性が根源的で、対象は形成されるものであることによってである)。私たちは両者を一つのものとして探求してきた。そして、それを絶対者においてそのようなものとして見出した。

注解①：〔ここで総括されているのは、思弁的学である哲学と、実在的学である自然学、倫理学の区別と関係性、そして、それら共通の根拠としての絶対者、神についてである。すなわち、〕哲学は実在的なものについて超越的なものと形式的なもの、知を含んでいる。実在的知は、自然的領域と倫理的領域という二つの領域に分かれる。一方は、自然そのものについての知であり、他方は理性についての知—理性が自然においても活動的なものとして現れる限り—である。前者〔自然学〕の目指すところも、自然における理性についての知以外ではあり得ない。自然は、理性を度外視すれば、対象の全体性であり、理性は概念の全体性である。自然についての知は、対象と概念の同一性の知でもある。なぜなら、理性がなければ自然は不完全だからである。後者〔倫理学〕も同様である。なぜなら、そこには理性が自然を完全に貫いているということが含まれているからである。したがって、両者は対象の二重の同一性を表現している。なぜなら、自然学においては、存在が典型(Vorbild)で、概念はその写し(Abbild)であり、倫理学においてはその逆だからである。各々は一面性を有しており、それは他方によって補われるが、どちらかが消滅してしまうことはあり得ない。したがって、両者を超える超越的なものを求めるということは、必然的傾向である。この超越的なものは、根本存在のイデー、神のイデーに見出されるが、そこでは、概念と対象の同一性という根源性、あらゆる生、活動の根源性が定立される。[KGA II/10, 2:37]

2. 超越者は、絶対者自体であり、形式的なものは、絶対者の概念であるということができるが、私たちは両者の差別を拒否する。なぜなら、私たちが形式的なものを求めた

時には、その存在を一緒に見出したし、超越論的なものを求めた時には、概念を一緒に見出したからである。ここにあるのは、a)絶対者の概念が私たちの内にある限り、絶対者自体も私たちの内にある。私たちは絶対者を、これやあれやの個として持つのではなく、理性として持つ。そのようにして私たちはこの至高者に最も近づくのである。b)私たちが絶対者自身ではない限り、私たちもその概念を持っていない。したがって私たちが絶対者を持つのは、有機的機能の側からではなく、すべての認識行為に共通の形式的要素としてである。絶対者の有機的側面が存在するとしても、それは、有限的個の全認識の全体性においてのみである。したがって私たちは、実学の完成に取り組んでいる限り、神の生き生きとした直観の形成に従事しているのである。これはしかし、単なる集積物として、個を他の個に付加するということによって起こらない。そうではなく、そこにおいて少なくとも全体性が目指されるような体系的作業を通してのみ起こる。

注解②:最高本質の概念は、私たちの中になければならない。そこでは概念と存在が同一であるから、最高本質自体もそこにある。しかし、絶対的存在を含んでいないような存在は存在しない。神なしに、あるいは神の外には何も存在しない。私たちに最高存在の概念を産出する能力がある限り、私たちは理性であり、また絶対的存在を構成している諸要素の一つにおいて絶対的存在そのものである。それによって根源的存在は私たちの中に直接現れる。もしすべてより高次の概念が個々の存在の抽象であるというなら最高存在は最後の存在であり、有機的機能自体に依存していることになる。そうなれば私たちは最高存在の概念形成においても、直接的に獣であるに過ぎないだろう。しかし、そのような個々の事物の抽象化に先行して、最高存在の形象が私たちの中にあることによって、私たちは最高存在に最も近い存在であり、それは私たちにおいて最も根源的なもので、そこに私たちの存在の最高のポテンツが定立されている。私たちは直接的に最高本質自体の写しなのである。[KGA II /10, 2:38]

3. 神は超越的存在として、全存在の原理であり、超越的イデーとして、すべての知の形式原理であるということ以外は、知の領域において神について何も語るべきではない。それ以外のことはすべて誇張、あるいは宗教的なものの混入に過ぎず、それはここに属さないものとして、ここで破壊的作用をするに違いない。[KGA II /10,1:43]

注解③：最高本質についての完全な見解に達するためには、実在的諸学問に専念する以外に道は存在しない。これができない人のために感情における代用品〔すなわち宗教〕が存在する。[KGA II /10, 2:38]

〔§§24-28 神と世界〕

§24.

神についての私たちの見解と他のそれとの比較

私たちは絶対者を、すべての思考の基礎として定立するのだから、全てにおいて神の観念が存在するということを仮定しなければならない。しかし、そうすることによって私たちは、神を世界から分離する人々と論争することになる。

1. 世界は、神なしに永遠として定立されるという見解。その場合には、a)すべての存在者が思考されることはない。なぜならもし人が、すべての存在者を暗黙の内に理性に定立されたと考えるなら、人は絶対的理性を獲得することになる。b)存在者は、それが思考されるようなものにはならない。なぜなら、個々の存在が概念に現れることはないから。もし人が、思考されたものは内的存在であると言わなければ絶対的存在を獲得する。c)存在と思考との間の一致に対して何の保証もなくなる。その確かさは単なる見解にのみ基づくことになる。
2. 世界は時間的なものとして神によって定立される。したがって絶対者は純然たる思考として、世界についての思考として定立される。後から生じた世界の存在を通して、神に対し何も付加されることがないなら、その存在もまた神において基礎付けられることもない。したがって何かが付加されるなら、神自身の中に本質的なものと、偶然的なものとの差異が存在することになる。したがって、この点はこの見解における解決不能なものとなる。

1.の議論は、神は世界と分離されるべきではないということによって私たちの見解に同意することになり、2.は、理性が根源的であるということによって私たちの見解に同意する。しかし、両者は概念と対象との純粋な同一性に至ることはない。

3. 神も物質もそれぞれ永遠だったが、両者の交じり合った存在が時間的であるという見解。これは根源的二元論を与えてしまい、絶対者の両側面が神話的となる。

私たちは実在的知における思考と存在の一致を、絶対者における両者の根源的同一性からのみ導出するので、人は上の二つの見解から別の説明を考えねばならない。また実在するものにおいても、思考と存在は高次の一者にのみ依存しつつ交じり合い、共に存在するものとして至る所で等しく、私たちに現れる。ここにおいて思考と存在は、因果性の形式にしたがって従属しているものとして現れねばならない。

このように 1 の見解は、思考が存在の作用として見なされる。存在は、その場合、単に物質である。(物質の個々の活動としての思考(唯物論)というこの概念の神話的内容は、その物質の完全な写しではもはやあり得ない)。[KGA II/10,1:44f.]

注解①：[1 の見解について。] このような絶対者の完全な否定が生じるのは、人が、思考と存在の同一性の発見を完全に放棄するときである。思考はその時、存在が真の存在であるのに対し、純粋に偶然的な思考となる。その場合には、知を構築することも不可能になり、それゆえに、思考を継続する実践的目的に達することも不可能になる。[この見解は、世界を永遠として定立する点で、シュライアーマッハーと一致するが、現象の根底にある超越的なものを隠蔽することにより、概念と対象の同一性を確立せず、概念を対象(存在)に従属させる点で異なっている。これは唯物論の形式である。] [KGA II/10, 2:39]

[2 の見解について] 世界は神なしには考えられないが、神は世界なしに考えられるということから出発する。世界は時間において開始され、それゆえに偶然的なものである。このことが定立するのは、対象は神において後から概念へとやってくるということであり、ここには常に、いったい対象はどのようにして概念になったのかという根拠が欠如している。概念が最初に存在しているようなところでは、すべてその理由が問われる。二次的なものがやってくることにより、神には何も定立されないのか。そして、その場合、その二次的なものは神に基礎づけられないか、あるいは、二次的なものが定立され、神の中に何か二次的なもの、創造以前の不完全なものがあるかのいずれかである。[この見解は根源的なものの同一性を前提としているが、対象を概念に従属させており、実在的存在を把握できないことによって、やはり概念と対象

〔存在〕の同一性を成立させない。これは唯心論の形式である。〕 [KGA II / 10, 2: 39-40]

§25.前項の繰返しと補足〔唯心論と唯物論の一面性に対する批判〕。

次のことを示すのが問題であった。絶対者のイデーは（宗教的形式を度外視しても）思考において至る所にあり、一部は不完全な形式の下に置かれ、一部は、それが不完全である限り、知の把握をも困難にする。

偶然の世界を伴った観智的の神、また、これに対して永遠のカオスと、そこから生ずる偶然的または理解不可能な世界形成。ここには、形式的には、絶対者のイデーが存在する。なぜなら、有限者に対し、ある根源的なものが、基礎に置かれるからである。しかし、物質的には、対立的なあり方で一面的に存在するに過ぎない。世界に対する絶対者の関係は不明確なままである。その知は因果性から不十分ながら説明されねばならない。

神とカオスとは、互いに並び合っており、前者が後者に偶然、二次的に侵入するに過ぎない。これに対して永遠の世界は、神なしに、カオスなしにある。ここに絶対者の観念は、物質的には存在するが、形式にしたがっては存在しない。なぜなら、この観念は単純な事物ではないからである。第一の状態〔唯心論〕においては、絶対者の観念は原理ではなく、人はそれを越えて二元論に追い立てられる。第二の状態〔唯物論〕においては、その観念はそれ自体としては考えられず、それ自体では理解不可能な相対的なものの全体性においてのみ思考され得る。

唯物論においては、思考は物質の作用また現象として定立される。そこにおいて真理は、有機的機能の側面に関係し、形式的機能は全く欠如している。絶対者の無意識的イデーは、物質の下への思考の従属に反抗する。そこで多くの場合、有神論的唯物論が形成される。すなわち、全物質は再び一つのより高次の思考の下にあるという。したがって絶対者のイデーは二次的なあり方で構築され、しかも矛盾したものとしてである。

唯心論において物質は、ライブニッツやフィヒテ的に、精神の現象と見なされる。絶対者の無意識的観念はこれに対しても反抗し、その現存在が否定されることによって、自我の上に、より高次の絶対的存在を定立する。これが何か存在すべきものであるなら、それは絶対者の真のイデーでなければならない。しかし、その時には、現存在の否定もまた停

止してしまう。真理は、ここでは形式的機能に関係するが、有機的機能は把握され得ない。

したがって知のイデーも破壊してしまう。

以上が、超越論的なものと形式的なものとの統一という私たちの根源的主張の間接的証明である。[KGA II/10,1:45f.]

§26.

以上述べたことは完全な論駁ではなく、私たちの見解に反対する他の見解がどのようなものであるかを、特に知の説明との関係で示したものである。

私たちの見解は次のような主張に基づくものである。知のイデーにおける思考と存在の一致は、絶対者における両者の根源的一致から導出される。

このことは、思考を行為と見なす時なおのこと明らかである。同じ思考を通して、対象と概念とが直接的に一つの存在である—その他の場合両者は分離している—ということが、思考を通して定立される。そして、この行為が理解され得るのは、ただそこにおいて両要因が一つであるところのより高次の領域、すなわち絶対者によってである。

すべての表象において、概念は私たちの中に形式的要素を産出する。そして、対象は私たちの外に有機的な要素を産出するが、それは先ずは、概念自体に対して偶然的な何かを含むに過ぎない。したがって確実なことは、両者において同一なものは絶対者の中にあるということである。ただ一方は観念的な仕方、他方は実在的な仕方によってであるが、また絶対者を通してのみ理解できる行為によって両者は正しく一致する。

このようにして知は理解可能になる。しかし、同様に現実的な無知、誤謬も、同じようにして理解されるに違いない。これは、叙述全体の形式的側面が、より多く現れ出る場合なおのこと起こり得るものである。

前もって言えるのはただこのことだけである。私たちの思考行為において概念は、存在者の中にもあり、その存在者は同時に客体的部分の性質に関わりあっており、そして、どの行為においても、すべての行為者が全く行為している。したがって、認識に関して行為が純粹に分離されていなければ、一緒に受入れられた異物が認識を曇らせるだろう。[KGA II/10,1:46f.]

§27. 付論と形式的部分へのつなぎ

私たちは今や実在的認識を構築することに着手するなら、私たちは実在的知の領域に、すなわち倫理的・自然的知の領域にいるのである。しかしながら両者をそこで演繹することはできない。なぜなら、差異は度外視しても、演繹は一般的哲学においてなされなければならないからである。したがって私たちは、それ〔哲学〕をそれと知らぬ間に何らかの仕方ですでに持っているものでなければならない。

もし人が概念と対象の間の対立を存在へ適用するなら、その分離は絶対的なものではあり得ず、相対的なものに過ぎない。なぜならそうでなければ、両者は全く絶対者によって定立されることになるから。したがって、そこにおいて概念が現れ出るような存在は、理念的存在であるし、そこにおいて客体が現れ出るような存在は実在的存在である。(両者を純粋な精神、純粋な物質として全くの分離において定立することは、神話的に過ぎない。)世界のイデーにおいて両者は下位の二次的統一に結び付けられる。自然的知と倫理的知という二つの対立的な知は、学問のイデーにおいて一つに結ばれる。

注解①：〔世界概念について〕実在的存在が、作用としての思考に対応すべきなら、私たちは概念の領域に立っている。しかし、思考は共同的な作用である。したがって両者の上に共通なもの、両者の同一性が存在しなければならない。しかし、それは根源的なものそのものではない。なぜなら、それ〔根源的なもの〕は、さらに高いからである。その同一性とは世界概念である。人は世界を定立することにより、この二重の存在の同一性を定立する。したがって、私たちは私たちの思考と知において、まずこの有限存在の同一性、すなわち世界の下にのみ立つ。[KGA II /10, 2:46-47]

世界のイデーは、端的に(schlechthin)統一として捉えられるが、また複数の特殊に相対的な統一の全体性としても捉えられる。両者とも真である。後者は所与のものであり、前者は思考の必然である。

したがって、世界のイデーは私たちの知の限界をも規定する。私たちは大地に結び付けられている。思考のすべての操作、私たちの概念形成の全体系さえも、そこに基礎付けられねばならない。[KGA II /10,1:47f.]

注解②：〔「私たちは大地に結び付けられている」について。〕私たちはそもそも地上に限定されており、すべ

て他の存在は断片的に現れ、地上との関係においてよりよく知られるに過ぎない。私たちの知がどの程度進展すれば、概念は存在の総体を汲み尽くすのだろうか？ 帰納のプロセスは、有機的機能を通して主に伝えられる。この有機的機能から私たちの認識に到来するものは、認識の体系を獲得しようという傾向を伴いつつ、個別的な所与の世界だけに及ぶのである。[KGA II /10, 2:47]

§28. 続き〔世界と絶対者の相違〕

世界のイデーは、絶対者からの本来的演繹であるべきではなく、両者〔絶対者と世界〕がどの程度異なり、どの程度同一であるかという両者の関係を表現するだけである。その叙述には、あたかも有限的存在は、神からの背反であるかのような、倒錯と矛盾がある。両者の間には永遠に常に変わらない関係が相互に存在するからである。

注解①：世界は二次的な同一性であり、すべての対立が一つに出会うことから成り立っている。それに対して絶対者は、すべての対立を自らのうちに含んでいる同一性である。世界は存在の側にはない。神と世界は分離できないからである。だからといって思考の側にあるわけでもない。世界を導出しようと欲することによって人は常に形式的なものを獲得する。そして、それら形式的なものが、形式性という限度をわきまえないことによって、際限のない誤解が引き起こされる。例えば、個々の事物を神からの離反として描くことなどである。死が本来的な祝福、完成として賛美され、生が病氣と見なされることによって、それはさらに首尾一貫しない神秘的傾向へと導かれる。ここではあたかも生き生きとした直観に努めることから、死せる抽象への後退が望まれているかのようなようである。両者は類似している。なぜなら、事物の存在が神からの離反であるなら、神に帰ることはその離反の中止だからである。そこでは、ついに神自身が死んだものとなる。

[KGA II /10, 2:48]

世界のイデーについては、私たちは常に形式的要素しか持たないが、本質的にそれは演繹の過程から出てくる。実在的要素は、同様に、本質的に帰納の過程から出てくる。後者は、ただ漸進的に完成へと向かうことしかできない。したがって両者は、同時に存在することはなく、したがって、それゆえに両者の不一致、すなわち誤謬が生じる可能性もある。実在的知はすべて、世界の要素に関係しなければならず、したがって、そこにおいても再び概念と対象との同一性があるようなひとつの存在に関係しなければならない。この概念

は理性的存在から、減少していく要因として現れるが、決して完全に消滅してしまうことはない。死んだように私たちに思われるものは、単により高次の領域に受入れられただけに違いなく、それでそれ自体では思考され得ないのである。

自らの下に、そして自らの内に対立の充満を抱えているような同一性の形式の下に絶対者があるのと同じように、世界とそこにある全ては、対立の形式の下にある。したがって、方法の第一の否定的基準は、いかなる対立も絶対的ではなく、相対的なものに過ぎないということである。絶対的対立を孤立させるような思考は、現実的なものを何も表象しない。形式についての研究は、すべて実在的知と関係しているゆえに、人は、演繹の過程からもっぱら現れるものと、帰納の過程から現れるものとの共存のみを目指さなければならない。帰納の過程から現れるもの（有機的機能の結果）は、個、特殊の表象から生じる。それはどんな場合も量であり、空間と時間の制約の下にある。[KGA II/10,1:48f.]

参考文献表

([]は論文中の略記号)

1. シュライアーマッハーの著作

i) 全集・選集

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Hans-Joachim Birkner und Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt Victor Selge. Walter de Gruyter, Berlin, New York 1980ff. [KGA]

I .Abt. Bd.1: Jugendschriften 1787-1796, hrsg. v. Günter Meckenstock. 1984.

I .Abt. Bd.2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799, hrsg. v. Günter Meckenstock. 1984.

I .Abt. Bd.3: Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802, hrsg. v. Günter Meckenstock. 1988.

I .Abt. Bd.4: Schriften aus der Stolper Zeit 1802-1804, hrsg. v. Eilert Herms, Günter Meckenstock und Michael Pietsch. 2002.

I .Abt. Bd.5: Schriften aus der Hallenser Zeit 1804-1807, hrsg. v. Hermann Patsch. 1995.

I .Abt. Bd.6: Universitätsschriften, Herakleitos, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hrsg. v. Dirk Schmid. 1998.

I .Abt. Bd.7,1-3: Der christliche Glaube 1821/22, hrsg.v. Hermann Peiter, 1980.

I .Abt. Bd.10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hrsg. von Hans-Friedrich Traulsen unter Mitwirkung von Martin Ohst, 1990.

I .Abt. Bd.12: Über die Religion (2.-)4.Auflage, Monologen(2.-)4.Auflage, hrsg.v. Günter Meckenstock. 1995.

II .Abt. Bd.8: Vorlesungen über die Lehre vom Staat, hrsg. von Walter Jaeschke. 1998.

II .Abt. Bd.10,1-2: Vorlesung über die Dialektik, hrsg.v. Andreas Arndt, 2002.

V .Abt. hrsg. von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond. 1985 bis 1994.

Bd.1: Briefwechsel 1774-1796.

Bd.2: Briefwechsel 1796-1798.

Bd.3: Briefwechsel 1799-1800.

Bd.4: Briefwechsel 1800.

Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. G. Reimer, Berlin 1834-1864. [SW]

III.Abt.: Zur Philosophie.

4.Bd.1.Tl.: Geschichte der Philosophie. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hrsg.v. H.Ritter, 1839. [Gph]

4.Bd.2.Tl.: Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hrsg.v. L. Jonas, 1839. [DJ]

Fr.D.E.Schleiermacher, Werke. Auswahl in vier Bänden, hrsg. von Otto Braun und Joh. Bauer. Felix Meiner. Leipzig 1910-1913. 2.Aufl. 1927/28, Neudr. Aalen 1967. [WA]

Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth. Siebenstern Taxchenbuch Verlag, München und Hamburg 1968. [K.Barth]

ii) 単行本

Ästhetik. Im Auftrage der Preuß. Akad. der Wiss. Und der Lit.-Arch.-Ges. Zu Berlin nach den bisher unveröffentlichten Urschriften zum ersten Male hrsg. von Rudolf Odebrecht. Berlin, Leipzig 1931. [ÄO]

Brouillon zur Ethik(1805/06). Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun, hrsg. und eingeleitet von Hans-Joachim Birkner, Felix Meiner Verlag Hamburg 1981. [Brouillon]

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 7.Aufl. Auf Grund der 2.Aufl. und krit. Prüfung des Textes neu hrsg. und mit Einl., Erläuterungen und Reg. versehen von Martin Redeker. 2 Bde. Berlin 1960. [GL2]

Dialektik mit Unterstützung der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften hrsg.v. Dr. I.Halpern. Berlin, 1903. [Halpern]

Dialektik. Im Auftrage der Preuß. Akad. der Wissenschaft auf Grund bisher unveröffentlichten Materials hrsg. v. Rudolf Odebrecht. Leipzig 1942. Repr. Darmstadt 1976. [DO]

Dialektik(1811), hrsg.v.Andreas Arndt, Hamburg: Meiner, 1986(PhB386). [DA1811]

Dialektik(1814/15). Einleitung zur Dialektik(1833), hrsg.v.Andreas Arndt, Hambur: Meiner, 1988 (PHB 387). [DA1814/15]u.[DA1833]

Dialektik. Hrsg.und eingeleitet von Manfred Frank, Bd1u.2. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1529, 2001. [DF]

Ethik(1812/13) mit spaeteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenleher. Auf der Grunlage der Ausgabe von Otto Braun herausgegeben und eingeleitet von Hans-Joachim Birkner, Felix Meiner verlag Hamburg, 1990. [Ethik1812/13]

Grundlinien einer Kritik der biherigen Sittenlehre. Berlin 1803. Im Verlage der Realschulbuchhandlung. [KS]

Monologen. Eine Neujahrsgabe. Berlin 1800. [Mo]

Platons Werke von F. Schleiermacher, zweite verbesserte Auflage, Berlin 1817.[PW]

Über die Philosophie Platons, hrsg.u.eingeleitet v. Peter M. Steiner mit Beiträgen von Andreas Arndt und Jörg Jantzen, Felix Meiner Verlag Hamburg 1996. [ÜPP]

Über die Religion. Reden an die bebildeten unter ihren Verächtern. Berlin. Bei Johann Friedrich Unger. 1799. [R1]

Reden über die Religion (Kritische Ausgabe).Pünjer, Georg Christian Bernhard (Hrsg.): Braunschweig 1879. [R2]

Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde. Lübeck und Leipzig, bei Friedrich Bohn, 1800. [VB]

iii) 書簡集

Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, hrsg. von Ludwig Jonas und Wilhelm Dilthey. 4 Bde. Berlin 1860-1863. [Br.]

iv) 翻訳

Dialectic or, The Art of Doing Philosophy. A Study Edition of the 1811 Notes. Tr., with Introduction and Notes by Terrence N. Tice. 1996.

シュライエルマッハー『独白』木場深定訳 岩波文庫 1995年

シュライエルマッヘル『宗教論』石原謙訳 東京内田老鶴圃刊行 大正 11 年

F.シュライエルマッハー『宗教論 宗教を軽んずる教養人への講話』高橋英夫訳 筑摩書房 1991 年

2. 事典

Religion in Geschichte und Gegenwart, 3.Aufl. J.C.B.Mohr(Paul Siebeck) Tübingen 1967, [RGG]

Theologische Realenzyklopädie, Walter de Gruyter. Berlin u. New York 1977. [TRE]

『哲学思想事典』岩波書店 1998 年 [岩波哲思]

『ヘーゲル事典』弘文堂 1991 年 [ヘーゲル事典]

『哲学事典』平凡社 1987 年 [平凡哲事]

3. 研究書

Arndt, Andreas: Unmittelbarkeit als Reflexion. Voraussetzungen der Dialektik Friedrich Schleiermachers, in: Schleiermacher-Archiv, Bd.1 Tl.1,1985. S.469-484.

—: Zur Vorgeschichte des Schleiermacherschen Begriffs von Dialektik, in: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, hrsg. v. Gnter Meckenstock in Verbindung mit Joachim Ringleben, Berlin-New York 1991, S313-333.

—: „Die Dialectik...will ein wahres Organon des realen Wissens sein“. Eine neu zugängliche Nachschrift zu Schleiermachers Dialektik-Vorlesung 1818/19, in: ZNThG, 9.Bd.,S.1-25, Walter de Gruyter 2002.

Barth, Ulrich: Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion. Göttingen 1983.

Beintker, Horst: Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ als Quelle für Schleiermachers Ansatz des ethischen Universalsystems, in: Schleiermacher-Archiv, Bd.1 Tl.1,1985. S.313-332.

Bender, Wilhelm: Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt. Tl.1: Die philosophischen Grundlagen der Theologie Schleiermachers.

Nördlingen 1876.

Berger, P.L.: The Heretical Imperative Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, 1979. (邦訳:『異端の時代』 藺田稔・金井新二訳 新曜社 1987年 [バーガー])

Birkner, Hans-Joachim: Der politische Schleiermacher, in: Ders., Schleiermacher Studien, hrsg. v. Hermann Fischer, Berlin/New York 1996 (SchlA 16), S.137-156.

Bobertag, Reinhold: Schleiermacher als Philosoph, in: Protestantische Kirchenzeitng 8, (1861) 1089-1099.

Bratuscheck, Ernst: Friedrich Schleiermacher, in: Philosophische Monatshefte 2 (1868) 1-22.

Brunner, E.: Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen, 1924.

Cohn, Jonas: Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie. Leipzig 1923, Nachdr. Darmstadt 1965.

Copleston, F.: A History of Philosophy, Vol.7. Fichte to Nietzsche. (邦訳:『ドイツ観念論哲学』 小坂国継他訳、以文社 1984年)

Dilthey, Wilhelm: Leben Schleiermachers Bd.1. Berlin 1870. 2.Aufl., vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlaß des Verfassers, hrsg. von H. Mulert. Berlin, Leipzig 1922. 3.Aufl. Auf Grund der 1.Aufl. und der Zusätze aus dem Nachlaß, hrsg. von M.Redeker. 2 Halbbände. Berlin 1970. [LS I/1u.2] Bd.2: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Aus dem Nachlaß von W. Dilthey, mit einer Einleitung hrsg. von M. Redeker. 2 Halbbände. Berlin 1966. [LS II/1u.2]

—: F.D.E.Schleiermacher(1890), in: Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften. Bd.4, 354-402.

—: Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit, in: Ders. Gesammelte Schriften, Bd.12, Stuttgart/Göttingen 1960, S.1-36.

Dierkes, Hans: Die problematische Poesie. Schleiermachers Beitrag zur Frühromantik, in: Schleiermacher-Archiv, Bd.1 Tl.1, 1985. S.61-98.

Dorner, Isaak August: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten dargestellt. Stuttgart 1839. 2.Aufl. Berlin 1853.

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794. in: Fichtes Werke hrsg.v. I.H.Fichte, Bd.I, S.85-328. [Grundlage]

—: Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, in: Fichtes Werke hrsg.v. I.H.Fichte, Bd. II, S.3-163. [Darstellung]

—: Die Bestimmung des Menschen, 1800, in: Fichtes Werke hrsg.v. I.H.Fichte, Bd. II, S.167-319.

Fichte, Immanuel Hermann: J.G.Fichte und Schleiermacher. Eine vergleichende Skizze (1846), in: I.H.Fichte: Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik. Leipzig 1869, Neudr. Aalen 1969. Bd.1.

Frank, Manfred: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher. Frankfurt a. M. 1977.

Fuchs, E.: Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden, 1903.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Tübingen 1960, 4.Aufl.1975.

—: Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik(1968), in: H.-G.G.: Kleine Schriften. Bd.3, Tübingen 1972. S.129-140.

—: Schleiermacher als Platoniker(1969), in: H.-G.G.: Kleine Schriften. Bd.3, Tübingen 1972. S.141-149.

George, Leopold: Princip und Methode der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher. Berlin 1842.

Gundolf, Fr.: Schleiermachers Romantik, 1924. (邦訳: 『シュライエルマッヘルのロマン主義』立沢剛訳 岩波書店 1930年 [グンドルフ])

Halpern, Isidor: Der Entwicklungsgang der Schleiermacherschen Dialektik, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 14 (N.F.7) 1901, 210-272.

Hartmann, Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus, 1.Tl.: Fichte, Schelling und

die Romantik. Berlin, Leipzig 1923.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Gesammelte Werke hrsg.v.H.Buchner u.O.Pöggeler, Bd.4,1968, S.1-92.

[Diff.] (邦訳『理性の復権 フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』山口祐弘他訳 批評社 1994年)

—: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830.[Enzy.](邦訳: 『論理学 哲学の集大成・要綱 第一部』長谷川宏訳 作品社 2002年 [集大成])

—: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke19, suhrkamp taschenbuch wissenschaft619, 1998. [GdPh]

—:Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie, in: Gesammelte Werke hrsg.v.H.Buchner u.O.Pöggeler, Bd.4,1968, S.315-414. [GuW]

—: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 3.Aufl. Der philosophischen Bibliothek Bd.124a Leipzig 1930. [GPhR]

—: Phänomenologie des Geistes, nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. von Johannes Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner in Hamburg 1952. [Phä]

—:Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten. in: Gesammelte Werke hrsg.v.H.Buchner u.O.Pöggeler, Bd.4,1968, S.197-238.[Sk.]

—:Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 1, in: Philosophische Bibliothek Bd. 459, neu hrsg.v. W. Jaeschke, Hamburg 1993. [PhR]

Heinrici,Georg(hrs.): D. August Twesten nach Tagebchern und Briefen. Berlin, 1889. [Heinrici]

Herder, J.G.v.: Plastik, 1778, in: Sämmtliche Werke, hrsg.v. B. Suphan, Bd.8, Berlin 1892.

—: Zum Sinn des Gefühl, 1768-69, in: Sämmtliche Werke, hrsg.v. B. Suphan, Bd.8, Berlin 1892.

Herms, Eilert: Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei

Schleiermacher. Gütersloh 1974.

—: Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, in: ZThK 73(1976),S.471-523.

Hirsch, E.: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd.IV. 1952.

Huber, Eugen: Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher. Leipzig 1901,
Neudr. Aalen 1972.

今泉文子:「ルソーからドイツロマン派へ」『現代思想』第七卷第十六号、青土社、1992年

伊藤慶郎:「シュライエルマッハーにおける「宇宙」、「神と世界」」、『宗教哲学研究』第17号 2000
年、p.46-57.

—: 「知における個の多様性と統一性」、『宗教研究』第77巻、336 第1号、2003年6月、
p.51-73.

Johnson, W.A.: On Religion: A study of Theological Method in Schleiermacher and Nygren,
1964.

Kaulbach, Fridrich: Schleiermachers Theorie des Gesprächs, in: Die Sammlung. Zeitschrift
für Kultur und Erziehung 14 (1959) S.123-132.

—: Schleiermachers Idee der Dialektik, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie
und Religionsphilosophie 10 (1968) S.225-260.

Kimmerle, Heinz: Schleiermachers Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer
Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit, in: Schleiermacher-Archiv,
Bd.1 Tl.1,1985. S.39-59

Kliebisch, Udo: Transzendentalphilosophie als Kommunikationstheorie. Eine Interpretation
der Dialektik Friedrich Schleiermachers vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie
Karl-Otto Apels. Bochum 1980.

Kluckhohn, P.: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der
Romantik, Halle 1922.

Lasch, G.: Schleiermachers Religionsbegriff in seiner Entwicklung von der Reden bis
Glaubenslehre, 1900.

Lipsius, Richard Adelbert: Studien über Schleiermachers Dialektik, in: Zeitschrift für

- wissenschaftliche Theologie 12 (1869), S.1-62,113-154.
- : Schleiermachers Reden über die Religion, in: Jahrbücher für protestantische Theologie 1 (1875) S. 134-184,269-315.
- Meding, Wichmann von: Schleiermachers theologische Promotion, in: ZThK 87, 1990, S.299-322.
- Michelet, Carl Ludwig: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. 2 Bde. Berlin 1837,1838, Repr. Hildesheim 1967.
- Miller, Marlin E.: Der Übergang. Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamt Denkens. Gütersloh 1970.
- 水谷誠「行為と理性 - シュライエルマッハー『自由の対話』の観点」、『基督教研究』第 59 巻、第 2 号、1998 年 3 月、p.19-40.
- : 「シュライエルマッハーの個性概念とその現代的意義」、『基督教研究』第 64 巻、第 2 号、2002 年 12 月、p.101-108.
- Odebrecht, Rudolf: Schleiermachers System der Ästhetik. Grundlegung und problemgeschichtliche Sendung. Berlin 1932.
- 岡林洋:『シュライエルマッハーの美学と解釈学の研究』行路社、1998 年
- Otto, Rudolf: Das Heilige, 1917. (邦訳『聖なるもの』山谷省吾訳、岩波文庫 1977 年)
- Pleger, Wolfgang H.: Schleiermachers Philosophie, Walter de Gruyter, Berlin 1988. (邦訳『シュライエーマッハーの哲学』増淵幸雄訳、玉川大学出版部、1998 年)
- Potepa, Maciej: Hermeneutik und Dialektik bei Schleiermacher, in: Schleiermacher- Archiv, Bd.1 Tl.1,1985. S.485-497.
- Quapp, Erwin: Friedrich Schleiermachers Gebots- und Glaubensauslegung in seiner „Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen“ in: Schleiermacher-Archiv, Bd.1 Tl.1,1985. S.163-192.
- Reble, Albert: Schleiermachers Kulturphilosophie. Eine entwicklungsgeschichtlich-systematische Würdigung. Erfurt 1935.
- : Schleiermachers Denkstruktur, in: ZThK N.F.17(1936), S.254-272.

Reuter, Hans-Richard: Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers Eine systematische Interpretation, Chr. Kaiser Verlag München 1979.

Ricoeur, Paul: Schleiermachers Hermeneutics, in: The Monist 60 (1977), p.181-197.

Rintelen, Fritz Joachim von: Schleiermacher als Realist und Metaphysiker. Versuche über seine philosophische Dialektik, in: Philosophisches Jahrbuch 49 (1936), S.223-254.

Ritter, August Heinrich: Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußeren Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. Bd.2, Göttingen 1859.

Schaller, Julius: Schleiermachers Dialektik, in: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 181-185 (1839) 1441-1444, 1449-1472,1476-1480.

—: Vorlesungen über Schleiermacher. Halle 1844.

Schelling, F.W.J.: Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums. 1803. [MAS]

Schlegel, Friedrich: Lucinde. Ein Roman, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Karl Konrad Polheim, Philipp Reclam Jun. Stuttgart 1963. [Lucinde]

Scholtz, Gunter: Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt 1984.

Scholz, Heinrich: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. 2. Aufl. Leipzig 1911.

Schultz, Werner: Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen, in: ZThK, N.F.5 (1924) S.37-63.

—: Das griechische Ethos in Schleiermachers Reden und Monologen, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 10 (1968a) S. 261-288.

—: Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart, in: ZThK 65 (1968b) S.23-52.

Seifert, Paul: Die Theologie des jungen Schleiermacher. Gütersloh 1960.

Sigwart, Christoph von: Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre, in: Jahrbücher für Deutsche Theologie 2 (1857) S. 167-327.

Strauss, David Friedrich: Charakteristiken und Kritiken. Leipzig 1839.

Süskind, Hermann: Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System. Tübingen 1909.

Szondi, Peter: Einführung in die literarische Hermeneutik, hrsg. von J.Bollack u. H.Stierlin. Frankfurt a. M. 1975.

高森昭『解釈学の諸問題』神学双書 8、日本基督教団出版局 1974年

瀧井美保子「若きシュライアマッハーの思想的変遷 - 有限者と無限者をめぐる考察」上智大学大学院『Stufe』Vol.12, 1992, S.1-25.

一: 「シュライアマッハーの『宗教論』 - 「個性性」の対話的な構造について」、『シェリング年報』'97、第5号、日本シェリング協会編、1997年

Todt, Bernhardt: Schleiermachers Platonismus. Wetzlar 1882.

Wagner, Falk: Schleiermachers Dialektik Eine kritische Interpretation, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1974.

渡辺泰三『シュライエルマッヘル』弘文堂書房、第三版、1948年

Wehrung, Georg: Die Dialektik Schleiermachers. Tübingen 1920.

Weimar, Klaus: Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik. Tübingen 1975.

Weiß, Bruno: Untersuchungen über F. Schleiermachers Dialektik, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 73 (1878) S.1-31; 74(1879) S.30-93; 75(1879) S.250-280; 76(1880)S.63-84.

Weissenborn, Georg: Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik. 2Tle. Leipzig 1847,1849.

Williams, Robert: Schleiermacher the Theologian, 1978.

山口祐弘「弁証法の根源と論理 - ヘーゲルのプラトン受容」『ヘーゲル論理学研究』4.30、1998年

一: 「ヘーゲルにおける弁証法論理の成立」『思想』No.921 (2001年) p.4-25.

山脇直司「シュライエルマッハーの哲学思想と学問体系」、『講座ドイツ観念論 第四巻 自然と自由の深淵』弘文堂 1990年 p.218-258.

寄川条路『体系への道 - 初期ヘーゲル研究』創土社、2000年