

シュライアーマッハーの対話的学問論

——「弁証法講義」(1811年)との関わりを中心に——

川 島 堅 二

はじめに

シュライアーマッハーの宗教思想の中心概念が「感情」であることは、論を待たない古典的なテーゼである。彼の主要な宗教的著述、『宗教論』初版(1799)、第二版(1806)、第三版(1821)、さらに『信仰論』初版(1821/22)、第二版(1830)の各序説を一貫して流れているのは、ある特定の宗教的「感情」である。

しかし、この「感情」を宗教的な認識能力という枠組みで捉えると、シュライアーマッハーの「感情」の持つ広がり、特にその「社会性」あるいは「社交性」を十分汲み尽くせない。すなわち、単に主体と客体との関係(両者の同一性)として「感情」を捉えるのではなく、我と汝の関係として、すなわち、対話という枠組みでこれを捉えること⁽¹⁾、そうしてはじめて「感情」という一見きわめて内面的、個人的、主観的な能力が、教会という社会的、公同的共同体の形成原理になり得るといふシュライアーマッハーの教義学も了解され得るように思われる。また彼の宗教思想を哲学的な代表作『弁証法講義』や『倫理学講義』との有機的な関わりの中で、より総合的に解明する道が開けるように思われる。

恵泉女学園大学 人文学部紀要 第11号 pp. 3~pp. 19, 1999

シュライアーマッハーの対話的学問論

——「弁証法講義」(1811年)との関わりを中心に——

川 島 堅 二

本論文は、以上のようなパースペクティブの下に、シュライアーマッハーの対話性を、『大学論』(1808)²⁾と、その理論的展開である弁証法講義(1811年草稿)³⁾との内容に即して明らかにする試みである。

I. シュライアーマッハーの『大学論』

1. 歴史的背景

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III世は、時の内閣総理大臣ボイメ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。ボイメは、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⁴⁾。すなわち法学部に関してはT.A.H.シュマルツ(1760-1831)、医学部に関してはL.F.フロリープ(1779-1847)とJ.C.ライル(1758-1813)に、さらに大学全体および哲学部に関してF.A.ヴォルフ(1759-1824)とC.G.シュッツ(1747-1832)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のJ.G.フィヒテ(1762-1814)であった。このような状況に、伝統的な学部である神学に変わって哲学が台頭しつつある状況を見ることができる。したがってシュライアーマッハーは、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ボ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⁵⁾。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」⁶⁾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、その後に書かれた書評などを通して伺われる影響史において、高い評価を受けているのは制度論よりも、「対話」を重

視した教育論である。例えば、F. K. v.ザヴィグニーは、1808年に匿名で書評を著し、アカデミーについての記述等に不十分さを指摘しつつも、大学一般について論じた第三章、特に「真の講義の特徴付け」については、完全な同意を示している。そしてこの点はシュライアーマッハーの思想構造の根幹に関わると思われるので、以下、これを中心に彼の『大学論』を検討してみたい⁽⁷⁾。

2. 対話的学問論

シュライア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」⁽⁸⁾。

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」⁽⁹⁾。

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。「およそ心的態度Gesinnung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。この心的態度が、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Mittheilung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…」⁽¹⁰⁾。

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

イアーマッハーによって大学教育の「聖域」Heiligthum と呼ばれる講義 Vorlesung 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一対一で行われるか、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編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」でなければならず⁽¹¹⁾、その実質内容は、「通俗的」populär な要素と、「生産的」productiv 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…聴講者たちがこれから身につけるべきものの内、まだ持っていないものと、無意識の内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「das populäre 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 populäre になる」ものである⁽¹²⁾。

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 das productive と呼びたい。教師は、自分の語ることをすべてを聴講者たちの前で発生させ entstehen ねばならない。彼は自分の知っていることを説明 erzählen 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 unmittelbar anschauen し、直観的に模倣する anschauend nachbilden ののである」⁽¹³⁾。

以上のように述べた後で、シュライアーマッハーは、このような「講義の技術」Kunst des Vortrags の主たる場は、もちろん哲学であり、それは元来思弁的なもので、大学における教授行為はすべてこれによって貫かれるべきであり、したがってこれは大学の教師固有の技術である」という⁽¹⁴⁾。このような思弁哲学、あらゆる実学的前提を研究対象とする学問、言うなれば学問

の学問が、シュライアーマッハーが構想した弁証法 Dialektik に他ならない。

II. 弁証法講義 (1811年草稿) について

1. シュライアーマッハーの弁証法講義について

シュライアーマッハーは1811年から31年の間に六回にわたって弁証法を講じるが⁽¹⁵⁾、その内容は一貫性を保ちつつも、彼自身の思想的深まりを反映して、少しずつ異なっている。とりわけ重要と考えられているのが1814/15年の講義で、彼の死の五年後に出版された全集においても、この第二回目の講義草稿が中心テキストとされ、それ以外は、巻末に付録として納められている⁽¹⁶⁾。また1994年にシュライアーマッハーの主要著作を敬虔(直接的自己意識としての感情)概念をキーワードに検討したC. Albrechtも、弁証法については、何のためらいもなく、1814/15年の講義を枠組みとして根本に置き、感情における超越的根拠の確認を1822年の講義によって補うと述べている⁽¹⁷⁾。そこでは1811年の講義草稿は、まったく触れられていない。

確かにシュライアーマッハーの思想を、神との関係を内実とした「感情」=「直接的自己意識」を手がかりに分析しようとする、この概念が前面に出てくるのは弁証法に関しては、1814/15年の講義以降であり、1811年の時点ではまだ初期の『宗教論』初版、そしてある程度までその第二版の「直観と感情」という二分法が支配的である。

しかし、シュライアーマッハー自身が『宗教論』の初版で既に明言しているように、この「直観と感情」とは、絶対的な対立ではなく、宗教の誕生の瞬間(『宗教論』第二版では学問をはじめ人間のあらゆる文化的営み、さらには人間の意識そのものの発生の瞬間)には同一であり、ただその瞬間をロゴス化する過程で便宜上二つに分けて説明されるに過ぎない⁽¹⁸⁾。1811年の弁証法講義の新版編集者 Arndt の言葉を借りれば、直観と感情とは「一つの勢力 Potenzの二つの能力」に過ぎない⁽¹⁹⁾。従って、そこにおいて「感情」概念が、用いられていなくても(1811年草稿には「感情」は一回しか使われていない)、既にその内実は、1811年講義に現れているはずである。本論文の課題は『大学

論』との関わりにおいて弁証法講義を検討することなので、『大学論』に時間的に最も近い1811年の講義に限定したい。

2. 弁証法の系譜

講義の冒頭で、古代から近代に至る哲学的弁証法の系譜が辿られるが、先ず取り上げられるのがプラトンである。すなわち古代人にとって哲学は、倫理学、自然学、弁証法を含んでいた。弁証法は前二者の原理であり、プラトンにおいては、それは学問構築の規則と共に、存在するものについての、また善についての教えでもあったという。このようにソクラテスの学派においては、弁証法は、ソフィストたちの恣意的ディアトリーベに代わる対話であり、それは知の構築のための原理でもあった。またそれは、何が学問であり、何がそうでないかを弁別する基準を含む批判でもあったという。

近代に至り、以上のような哲学の諸要素が孤立化させられて形而上学と論理学となった。これにより弁証法が本来持っていた生命は奪われ、形而上学から自然学や倫理学へ至る橋は失われてしまった。かくして形而上学は不確実なものに、論理学は空虚になり、哲学の死が結果したという。したがって、弁証法とは、シュライアーマッハーにとって、最高の最も普遍的な知自体と、学問的構築の原理との同一性である。（以上§ 3. の要約引用）

このように形而上学と論理学とを弁証法において再び一つに結び合わせることによって、生きた哲学の復権を図ろうとするのがシュライアーマッハーの弁証法に対するスタンスであるが、それは具体的には同時代の二人の哲学者、フィヒテとシェリングとの対決によって行われる。

3. フィヒテとシェリングの間で

シュライアーマッハーはかなり早い時機から、フィヒテおよびシェリングを意識しつつ弁証法を構想していた。すなわち1800年1月4日付の友人ブリンクマンに宛てた書簡の中で、自分は「観念論を生の中へ移したいのだ」と言い、その際「あくまで現実世界に固執する」と書いているが⁽²⁰⁾、それは、一方において観念論に踏みとどまりつつ、他方においてカントによる認識の経験

領域への制限と言う実在論的契機を放棄しないということの意味する。このような立場からシュライアーマッハーは、フィヒテを真っ向から批判する。1801年3月28日付のシュヴァルツ宛ての書簡において彼は次のように記す。「観念論と実在論を一つにすること、私の全努力はそれに向けられています。…観念論の内部でフィヒテと私以上に正反対の立場を取ることはできません。…私たちの相違の主要点、すなわちフィヒテによって非常にしばしば認められ、性急に要請された哲学と生の完全な分離を私は承認しなかったということ。これは最初の『独白録』において既に十分強く示唆されていました」⁽²¹⁾。このようなフィヒテとの確執は、皮肉にもフィヒテの「知識学講義」と同時開講という形で「弁証法講義」を行うという巡り合わせをシュライアーマッハーにもたらすことになるが、そのあたりの心境は1810年12月29日付の友人(Gass)宛の書簡によく現れている。「私はすでに倫理学の講義を請い求められています。しかし、フィヒテが唯一の哲学教授である限り、哲学を講義することはしないと誓いました。そして、この状況は復活祭まで変わるはずです。そこで私は初めて、私の哲学的講義の序説として、長らく暖めていた弁証法を講じる気持ちになっています」⁽²²⁾。

またシェリングについては1800年9月20日付の友人F.シュレーゲルに宛てた書簡の中で「あたかもシェリングは超越論哲学を独占しているかのようです！しかし、私は、それに対する自分の権利にあくまで固執したいと考えています」と書き⁽²³⁾、さらに彼との差異は『倫理学のための草案 Brouillon zur Ethik』(1805/06)において次のように表現されている。すなわちシュライアーマッハーは個性としての理性の有限化に一貫して固執し、観念的なものと実在的なものとの相対的対立を、客観的に妥当する認識の領域において見捨てることなく、絶対者における両者の統一は、ただ根源的直観において、類比的に実現されるものに過ぎなかった。これに対して、シェリングにとって第一の知、すなわち観念的なものと実在的なものとの直接的同一性である原知 Urwissen によって、「すべてそれ以外の知は絶対者の中にあり、またそれ自身絶対的である」。そして直接あるいは間接的に「原知」と関係することができた。シュライアーマッハーが戦ったのは、このような絶対者に対する有限

者の関係を仲介する可能性に対してであった。彼にとって知は、いかなる場合も特殊個別的なものであり、それが普遍的絶対知に止揚されることはない。それは原理的に不完全であり、その拡大のために知への欲求を前提としている。またそのような知の拡大欲求の超越論的根拠である根源的直観を「一つの命題に要約することは不可能」であり、絶対者を一つの形式（例えば判断の形式）のもとに思考することは不可能なのである。むしろ相対的に対立するものの統一を現在化するためには「直接的に直観に留まらねばならない」⁽²⁴⁾。

以上のようにして構想された弁証法講義と『大学論』との関連を次に見てみたい。

4. 弁証法講義と『大学論』との関連について

1811年の弁証法講義は、序論と結論の部分を除くと「超越論的部分」と「形式的部分」の二部構成になっている。前者においては、先ず「知と何か」「思考とは何か」といった基本的な概念規定がなされる。シュライアーマッハーによれば、知は思考一般の下にある特殊であり、思考はすべて、したがって知もまた思考するものと思われされるもの、主観と客観の両方に関係している。思考されるものは、思考の外にある何かであり、しかしまた思考に与えられている。では、思考の外に定立された客体とは何であるのか。私たちは思考する時、単に思考するのではなく、何かについて思考するのである。この何かとは存在である。あらゆる思考や知において、思考されるもの、知られたものが存在である。私たちは存在の形式以外では何も思考することができない。恣意的な思考や空想においてさえ、思考されるものは存在の形式を受け取る。誤謬の場合もそうである。ただその場合私たちは思考を、誤謬に依存しない存在に関係させているのである。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。しかも知は、個人的な意識ではなく、人間的なもの総体であり、それと共に理性そのものであるとシュライアーマッハーは言う。したがって知は、存在における理性の純粋な開花である。(以上 § 8 の要約引用)

知が以上のようなものであるなら、思考とは何であろうか。シュライアー

マッハーによれば、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なっている。後者に関して言えば、思考はすべて有機的機能に基づいている。前者に関して言えば、それ（形式）を通して知は一つの知、特定の知になる。一般的概念、例えばストーブのような概念には、有機的機能が欠如しているように見えるが、それは見せ掛けに過ぎない。というのは、物から感覚（この場合熱さ）に移行してくるものもまた、その物の本質に属しているからである。このような事例は至る所にあり、ある命題が空虚でないとするなら、私たちは有機的機能を共に定立しているのだと言われる。（以上 § 9 の要約引用）

さらに思考は概念か判断かのいずれかである。両方の形式は互いに他を前提としている。なぜなら一つ概念は、そこにおいてその概念が分解されるような、複数の判断を包摂しているからである。それは例えば、一つ概念を他者に明確に説明しようとしてみれば分かる。このように両者が相互に前提し合う関係にある時、知はいかにして成立可能なのか。その本源的な出発点はどこにあるのか。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。それは概念でも判断でもなく、両者の純粋な同一性であり得る。（§ 10）

この絶対的同一性は、さらに概念について、次のようにも説明される。概念というものは、普遍と特殊との間の揺れ *Schweben* である。なぜなら一方で、統一としての概念の下には、経験的なもの個々のものは包摂され、多様な特殊は包括される。他方で概念は、より高次の概念に包摂され得る。例えば「甘美な」 *süß* という低次の概念は、器官の活動というより高次の概念に包括され得る。どの概念にも、それに包摂されるより低次の概念と、それを包括するより高次の概念が存在する。その終わりはどこなのか？ 低い方の終点は存在しない。例えば「甘美な」という概念に従属する概念は際限がなく、この概念に属する操作の内部を私たちが知っている限り、概念を立てることが可能である。最高の概念は、物、存在全般の概念であり、そこにおいてはもはや、より高次の概念に包摂されることを可能ならしめる区別がなされない。しかし、このようなものはもはや概念ではない。なぜなら、すべての概念が

持つ二つの関係（低次への関係と高次へのそれ）のうち、一つだけ（低次へ）しかそこにはないからである。従って最高のものとは、存在と思考の同一性、概念と物との同一性であり、そこでは、もはや思考と思考される対象との間の対立もない。これは最高の超越的知である。倫理的なものと自然的なものとの越えたところにあり、同時に概念でも判断でもあるような最高の定式である。（§ 10）

このような絶対的な同一性、絶対者を前提とすることによって、シュライアーマッハーは「観念論と経験論」（§ 14）「唯物論と唯心論」（§ 25）それぞれの権利を確保しつつ、両者の中間の立場を取ると主張する。

以上のような人間の相対的知・思考の営みを可能にする超越論的根拠はカント的な認識の限定に従って、概念的には捉えられず、ただ純粹に直観され、類比的に「神」と「世界」という観念として解釈される。その際「神」が知の可能性の根拠と原理として統一性 *Einheit* として表象されるのに対し、「世界」は、知の現在性の目標と原理、すなわち存在者の総体として数多性 *Vielheit* として表象されるという。いずれにせよ両者は、後半の「形式的部分」で明らかにされる概念形成による知の拡大を可能にする根拠であり、枠組み *Fachwerk* (§ 44) である。

後半「形式的部分」において論じられる概念形成における知の拡大発展は、さらに帰納法による概念形成と、演繹による概念形成に分けて論じられる。前者は数多性から出発して統一性に至る方法であり、後者は統一性から出発して数多性に至る方法であるといえる。しかし、いずれも目標である「神」「世界」への接近は、漸近線的な接近であり同一化してしまうことは決してあり得ない。すなわち「超越者」「絶対者」から人間へは、直観による直接的な道が開かれているが、逆の道は開かれていないのである。このような存在一切の根拠としての「絶対者」の在り方をたとえて言うなら、太陽（絶対者）は万物（個）を照らす、太陽を更に照らすものはない。火は焼く。しかし火を焼くものはないということになるろうか⁽²⁵⁾。

以上のような「弁証法」の二部構成は、『大学論』における講義の在り方としての二つの性格、*populär*なものと *productiv*なものに対応しているといえ

る。すなわち教師と学生との対話によって、学生の内面的な姿が徐々に明らかになり、その無知を意識化して知の拡大へと向かわせるという対話の「通俗的」側面は、「弁証法」後半の、概念形成による超越への漸近線的な接近と対応しており、また、対話において理性の働きの直接的直観によって教師の内面を呈示し、直観的模倣によってそれを獲得するという「生産的」側面は、「弁証法」前半の「超越論的部分」の内容に対応している。

III. 結び—問題点と今後の課題

最後に問題点と今後の課題を述べる。シュライアーマッハーによる1811年の「弁証法講義」が、フィヒテの「知識学講義」と同時進行でなされたことは周知のことだが、ディルタイは、その両方を聴講したブラニスの次のような感想を紹介している。「私はシュライアーマッハーとフィヒテを同時に聴講したが、1811年のシュライアーマッハーの最初の弁証法講義は、非常に不確かだという印象を残した。フィヒテと比較するとなお更であった」⁽²⁶⁾。実際1811年の弁証法講義は、出版を意図されておらず、その草稿は、序論と超越論的部分の一部、および、結論は聴講した学生の筆記ノートから再現された不完全なものである。そのような外的な条件の不備は二次的なことであるが、弁証法講義の内容自体に、この時点では未成熟な点があったことはブラニスの感想以外にも指摘されてきた。例えばディルタイは、「実在と観念の対立、自然と精神世界の対立」と最高位の絶対者の関わりに不分明な点があり、それは1814/15年の第二回目の講義の課題として引き継がれたという⁽²⁷⁾。

また1996年にこの1811年の弁証法講義草稿を初めて英訳出版したタイスは、「同一性」*Identität*の概念が様々な文脈で用いられて混乱の原因になっている点を指摘している⁽²⁸⁾。すなわちタイスによれば、「同一性」に関しては以下の六つ点に留意することが必要である。

- (1) 「同一性」は、二つあるいはそれ以上のものの純粋な一致、または単なる調和という意味では決して用いられていない。(§ 8)
- (2) 「同一性」は、数学におけるように厳密な同値であり得るが、しかし現実の経験における項目間の同値という仕方では決して用いられていない。換言

すれば、明らかに数学的事例を除けば、連辞（“is”）の同一性（それはあらゆる点から全体的に等しいという意味）は用いられておらず，“is”は通常「存在する」「～として存在する」「～から成る」「述語としてXを持つ」を意味する。

(3)通常「同一性」は、二つの全く異なった、しかし相互に暗示し合い、前提し合うようなカテゴリーを構成するものと関係する術語か、あるいは、互いに他から全く離れることはできず、他方なしには考えられないような二つの領域の相互浸透に関係している術語である（§10）。したがって、いくつかの例では「同一性の領域」が存在するのは、思考の二つの対照的な局面が、発見すべき他の能力に向かって役立つような場合である。例えば、演繹のプロセスを完成する二つの契機のような場合がそうである（§43）。

(4)他の用法では、「同一性」は、すべての人や主題についての知における網羅的に同一化が可能な何らかの存在を示す（§9）。このような理念的な意味では、それぞれの特異な知は、その知を持つすべての人において同一ということになる。

(5)特に高度に理論的な文脈においては、「同一性」は、以下のように用いられる。

a) 思考の最高レベルにおける判断の消滅に関わるものとして。その場合概念と判断という思考の二つの主要なあり方が、かつては互いに区別されたが、もはや区別されず、したがって「同一」であるという結果を伴う（§10, 11）。

b) 二つの全く正反対なもの、すなわち存在と非存在から成る判断の一種に関するものとして。その判断においては、存在が主語であり、非存在が述語であり、かくして両者は「同一的」とされる（§11）。

c) 最高存在の条件に関するものとして。この存在については、個別のもの（限定されたもの）は、決して断定され得ない（§11）。

d) 漸近線が絶対者の観念によって補われる時にのみ成し遂げられる完成や純化に関わるものとして（§33）。

(6)部分的にはあるが、さらに重要なことは、「同一性」が、単一の存在の比

較的恒常的に安定した自己同一性に対するほどには、二つあるいはそれ以上の対照的な概念や存在の間の関係に対して直接関わってはいないということである。例えば、究極的に「知」は、「すべての人において同一な」思考として叙述され、それは「理性」と呼ばれている。特定の個人や事例においては「異なっている」か「特殊である」可能性があり、一度はこれらの唯一的な特殊性が抽出された (§ 39) にもかかわらず、そのように言われるのである。

以上の諸点は、一つ一つ批判的な検討を要する問題点であると思われるが、ここでは『大学論』との関わりで、(5)のc)、最高存在の条件、すなわち絶対者の直接的直観による認識という点における問題性を指摘しておきたい。

1811年の弁証法講義によれば、「絶対者の観念は思考の至る所に存在」 (§ 25) し、「あらゆる思考の土台」 (§ 24) であり、「私たちは絶対者の概念をあらゆる認識行為の形式的要素として所有する」 (§ 23)。それは「超越的観念として、あらゆる知の形式的原理である」 (§ 23)。したがってそれは、あくまで直観的に前提されるのみであって、自然的には意識されないはずのものである。しかし、シュライアーマッハーは、ここに留まっていない。すなわち、同一性としての絶対者を、認識の形式的前提として、自然的には意識されないものとする立場に留まらず、私たちは認識において神の観念を持つと語る。認識の形式に代わって、絶対者は認識の対象に「神の認識」になるという。「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 (カントの言うような) 要請ではない。…神は知の観念の中に横たわっている。…ここで述べられていることはデモンストレーションではない。…神の認識は、他のすべてのものの根底にある根源的認識だからである」 (§ 15)。また神は一方において「概念では捉えられない *unbegreiflich*」 (§ 17) とされながら、しかし他方では、「よき」「神概念」を獲得するという複雑な試みがなされる。 (§ 41)

さらにそれ以上のことが主張される。「絶対者の観念が思考する者の中に存在する」という命題から、次の新しい命題「絶対者自身が、思考する者において存在する」に至るのである。すなわち「絶対者の観念は、絶対者の生 *Leben* が私たちの中に存在しないならば、規制的原理にはならない」 (§ 44)。

「絶対者の概念が、私たちの内にある限り、絶対者自身も私たちの内にある」
「私たちが絶対者自身でない限り、私たちはその概念を持っていない」 (§ 23)。
したがって私たち自身が「神の像 Bild」 (§ 17) なのだといわれる。「超越論
的なものと形式的なものとの同一性」という命題 (§ 23) も同じ意味を持って
いる。認識における形式的なものとは理性である。この理性が超越論的なも
のと同じであり、したがって人は、自分に内在する理性によって絶対者を持
つことになる。

1811年の草稿においては、知を求める主観は、以上のような神の内住を宗教
とは呼んでいない。むしろ知に対する絶対者の関係は「宗教的形式」からは
明確に区別されている (§ 25)。『宗教論』第二版において鮮明になる知的直
観と宗教的感情との二分法は保証され (覚え書119)⁽²⁹⁾、弁証法が宗教に立ち入
ることはない。また実在的知の認識と共に、神認識もまた決して完全に達す
ることはないという点も固く保持され、さらに神の観念は決して「孤立させ
られること」なく (§ 17)、常に存在者の総体である「世界」との関連におい
てのみ獲得されるということも保持されている (§ 18)。しかし、それにもか
かわらず、先に見たような「神認識」「内在する神の生 Leben」「絶対者の内
住」は、それを可能にするものとしてシュライアーマッハーが、知的な直観
に満足できず、彼の教義学、キリスト教信仰論における神認識の能力である
直接的自己意識=感情を、第二回の弁証法講義以降取り入れていく契機とな
ったということは十分考えられると思われる。「神」と「世界」という同じく
思考と存在の一致に対する超越論的根拠でありながら、「世界」の認識は概念
形成による知の増大という形で徐々に進行していくのに対し、「神」は各主体
において思考と存在が一致する際に生ずる永遠的感情という場で、永遠的な
ものとしてその都度思考の根底に現れてくるという1822年の弁証法講義への展
開の必然性がここに示されている⁽³⁰⁾。すなわち超越論的な根拠を、カント的な
認識の限定に従って、概念的には捉えられず、ただ純粹に直観され、類比的
に神と世界として表象されるに過ぎない観念として解釈することに留まるこ
とができず、「自己意識」として、しかしそれはむしろ自己自身の観察を媒介
として得られる対象的な自己意識ではなく、直接的自己意識、直接無媒介的

な感情としての自己意識であり、また感情とは言っても、単なる主観的な心理状態ではなく、神のWoher、神と関係しているという意識であり、「すべての思考、欲求がその背後に退いてしまうような刹那・瞬間」（『信仰論』第2版§3-2）として捉える⁽³¹⁾。このような彼の態度は、それを表現する術語こそ変化しても、内実は生涯を通じて変わらなかった彼の敬虔（Frömmigkeit）であったように思われる。

先に述べたように、フィヒテとシェリングとの間で、「観念論と経験論」（§14）、「唯物論と唯心論」（§25）それぞれの権利を確保しつつ、両者の調停をしようと試みるシュライアーマッハーにとって、以上の点は、彼の思想構造の根幹に関わる問題だと思われるが、この問題は、1811年以降六回にわたって行われた弁証法講義全体の検討の中でさらに検証されるべき今後の課題である。

注

- (1) 瀧井美保子「シュライアーマッハーの『宗教論』—「個性」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, 晃洋書房, 1997年, p.77. シュライアーマッハーの思想構造における対話性への着眼は、この論文から与えられた。なお、対話性をさらに初期の作品に遡って検討しているのは、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—」、『キリスト教研究』第59巻, 第2号, 1998年3月, p.19-40.である。
- (2) Schleiermacher, F. D. E.; Kritische Gesamtausgabe. 1. Abteilung. Schriften und Entwürfe. Bd.6, Universitätschriften/Herakleitos/Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Herausgegeben von Dirk Schmid. Walter de Gruyter, 1998, S.19-100. (以下 Universität)
- (3) Schleiermacher, F. D. E.; Dialektik(1811). Herausgegeben von A. Arndt. Hamburg, 1986. (以下 Dialektik 1811 なおこのテキストからの引用に限り、本文中に§の記号で講義のセクション数を記す。)
- (4) Universität S.XV.

- (5) Universität S.XV - XVI.
- (6) Universität S.46.
- (7) Universität S.XX - XXI.
- (8) Universität S.21.
- (9) Universität S.22.
- (10) Universität S.48.
- (11) Universität S.48.
- (12) Universität S.48.
- (13) Universität S.48 - 49.
- (14) Universität S.49.
- (15) すなわち, 1811年, 1814/15年, 1818/19年, 1822年, 1828年, 1831年である。cf. Dialektik 1811, S.XLVII- XLVIII.
- (16) Schleiermacher, F. D. E.; Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse herg. von L. Jonas. in: F. Schleiermachers Sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie, Vierten Bandes zweiter Theil, Berlin, 1839.
- (17) Albrecht, C.; Schleiermachers Theorie der Frommigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehlt in den Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik, Walter de Gruyter, 1994, S.263.
- (18) Schleiermacher, F. D. E.; Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. in: Kritische Gesamtausgabe. 1. Abteilung. Schriften und Entwürfe. Bd.2, S.220 - 221.
- (19) Dialektik 1811, S.XXXII.
- (20) Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Bd.4. S.52ff.
- (21) Dialektik 1811 S.XXI.
- (22) Dialektik 1811 S.X - XI.
- (23) Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Bd.3. S.233.
- (24) Dialektik 1811 S.XXIII.
- (25) 『シュライエルマッヘル倫理学—西先生御講述』昭和7年, 私製本 p.12.

- (26) Dilthey, W.; *Leben Schleiermachers*. 2ter Bd. *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. Aus dem Nachlass von Wilhelm Dilthey. Hrsg. von M. Redeker, Walter de Gruyter, 1966, S.148.
- (27) Dilthey 同上書 S.150
- (28) Schleiermacher, F. D. E.; *Dialectic or, The Art of Doing Philosophy, A Study Edition of the 1811 Notes*. Translated, with Introduction and Notes by Terrence N. Tice. Georgia, 1996, p.XVII- XVIII.
- (29) *Dialektik 1811* S.74.
- (30) 山脇直司 「シュライエルマッハーの哲学思想と学問体系」 廣松渉他編 『講座ドイツ観念論第4巻 自然と自由の深淵』 弘文堂, 1990年, p.239.
- (31) Schleiermacher, F. D. E.; *Der Christliche Glaube, auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung Erläuterungen und Register versehen von Martin Redeker*, Berlin, 1960, S.16.