

# シュライアーマッハーの弁証法講義について

——特に『キリスト教信仰論』の基礎論として——

川 島 堅 二

敬虔主義の影響により、シュライアーマッハーの『キリスト教信仰論』には、主観的感情の強調が見られる。しかし同時に、その感情は単なる主観性ではなく、間主観性（相互主観性）を前提にした内容が、特に宗教の本質を規定する序論において展開されており、その点こそ彼の宗教思想の独創性であると思われる。本稿では、この点を、シュライアーマッハーの弁証法講義との関連で明らかにする。そのために先ず、6回に渡る同講義テキストの問題を検討し、特に『キリスト教信仰論』初版と同年になされた1822年講義を中心に、「直接的自己意識（＝感情）」論を考察し、同講義が『キリスト教信仰論』の基礎論になり得ることを示唆してみたい。

キーワード：シュライアーマッハー、弁証法、信仰論、感情、間主観性

## はじめに

一般にシュライアーマッハーのキリスト教思想史上の意義は、宗教を「感情」という宗教固有の領域に基礎付けたことであるといわれる。そして、初期の代表的な著作である『宗教論』初版（1799）<sup>1</sup>に基づいて、この感情をいわゆる人間の精神的能力の三つの領域としての知情意（Denken, Fühlen, Wollen）の「情」と理解し、「知」に基づく学問（超越論哲学、形而上学）、「意」に基づく行為（道徳、実践）に対し、「感情」という両者に還元できない独自の人間の能力に基づく、社会的文化的現象としての宗教を明らかにしたこと

---

恵泉女学園大学 人文学部紀要 第12号 pp. 3

シュライアーマッハーの弁証法講義について  
——特に『キリスト教信仰論』の基礎論として——

川 島 堅 二

が、シュライアーマッハーの業績であるといわれる。確かに『宗教論』初版に限って言えば、そのように理解されるような言説が認められないわけではないが、しかし、知情意という三領域を、シュライアーマッハーが、単純に並列的に対等な独立したものと考えておらず、感情を、思考と意欲に対してより根源的な能力として扱っていることは、特に『宗教論』第2版(1806)<sup>2</sup>においてすでに明らかである。しかし、それ以後公刊された神学的著作が、1822年の『キリスト教信仰論』初版<sup>3</sup>及び『宗教論』第3版<sup>4</sup>までないために、またそれらにおいては、必ずしも人間の認識能力についての議論が十分に展開されていないために、『宗教論』や『キリスト教信仰論』といった神学的著作だけに依拠していたのでは、シュライアーマッハーによる宗教の基礎付けの内容を十分理解することは不可能である。こうした問題に対する無自覚が、シュライアーマッハーの宗教理解を主観主義的と解する誤解を生んできたといえる。

そのような一面的な解釈は、特にシュライアーマッハー研究の古典として不動の位置を占めるディルタイの『シュライアーマッハーの生涯』の第二巻として、ディルタイの死後55年、ガーダマーの『真理と方法』の出版6年後の1966年に、マルチン・レーデカーの編集によってようやく刊行されるに至ったシュライアーマッハーの哲学と神学に関する膨大な資料によって一新されつつある<sup>5</sup>。特に、シュライアーマッハーの神学を理解する上で、弁証法講義や倫理学講義といった哲学的著作の研究が不可避であることが明らかになり、そのような観点からのより総合的なシュライアーマッハー解釈が著されてきている<sup>6</sup>。

以上のような研究史を踏まえて、本論文では特にシュライアーマッハーの弁証法講義の重要性に着眼する。まずこの講義が、シュライアーマッハーの生前6回に渡って行われ、しかも著作としての出版には至らず、それらの講義草稿と聴講者の筆記ノートのみが残されたという事情から、現存する資料の状況を一瞥する(第1章)。次に初回1811年講義における神(絶対者)認識と(第2章)、第2回目の1814/15年講義においてシュライアーマッハーの宗教思想における中心概念の一つである「感情」が、どのように論じられてい

るかを検討し（第3章）、それを踏まえて、さらに後期の代表的著作『キリスト教信仰論』初版と同年になされた第4回目の弁証法講義（1822年）を検討することにより（第4章）、結論的にシュライアーマッハーの弁証法講義が、『キリスト教信仰論』等彼の神学的著作の中心概念である「感情」を理解する上で基礎的な意義を持つことを示してみたい。

## 第1章 弁証法講義の現存資料について

### 第1節 シュライアーマッハー自身による講義草稿

#### 1. 1811年講義

最初の講義であり、シュライアーマッハー自身の講義草稿がヨナス版の旧全集に付録Aとして収録されている<sup>7</sup>。これをトゥヴェステンによる筆記ノートで補ったものが、アルントの編集によって1986年に出版されている<sup>8</sup>。またタイスによる英訳<sup>9</sup>があり、これはコメンタリーとして使える。

#### 2. 1814 / 15年講義

ヨナス版の旧全集において、底本とされた講義。1988年にはアルント版が出版されている<sup>10</sup>。パラグラフによって整理された最初の草稿。草稿の表紙には「弁証法1814年」と表題がつけられ、その下には、1814年10月24日開始、1815年3月18日終了とある。さらにこれに加えて1818年開始、10月19日終了、1822年開始、4月15日週5時間とあることから、この草稿が、3回目（1818年）及び4回目（1822年）の講義においても使用されたことが分かる。主要命題には通し番号が付けられ、さらにローマ数字によって講義時間が明示されている。主要命題には序論においては一部（§16, 19, 21など）、超越論的部分（§86以下）からは連続して注釈がつけられている。草稿では、これら注釈が、個々の主要命題間の隙間を規則正しく埋めていることから、全体が一息に書かれたことが推測される。隙間が足りずに、説明的な補遺が欄外に書き込まれている場合もある。形式論の部では、注釈は少なくなり、§311（アルント版では§82）以降は全くなくなる。

### 3. 1818年講義

5枚の紙片からなる草稿が現存し、ヨナス版に付録Bとして収録されている<sup>11</sup>。1814/15年講義と比較して内容的には新しいものはない。

### 4. 1822年講義

ヨナス版に付録Cとして収録された講義草稿<sup>12</sup>。1942年には、オーデブレヒトによって、後述する聴講者による筆記ノートによって再構成され出版された<sup>13</sup>。パラグラフの構成は、ほぼ1814/15年にしているが、内容には後述するようにまったく新しい展開が見られる。59時間目で中断しており、そこに「1831年、61時間目にここまできた」という書き込みがあることから<sup>14</sup>、1831年の6回目最後の講義においてもこの草稿が使われていたことが明らかになる。

### 5. 1828年講義

ヨナス版に付録Dとして収録されているもの<sup>15</sup>。独立した講義草稿ではなく、上述の付録C（ヨナス版）の欄外書込みである。1822年講義と同じく第59時間目で中断しており、その続きは第68時間目から1814/15年講義の欄外書込みによって始まる。

### 6. 1831年講義

ヨナス版に付録Eとして収録されている<sup>16</sup>。この講義は上述したように、1822年講義草稿（ヨナス版付録C）に基づき、それを補う形で展開された。

### 7. その他

以上の他に、講義草稿として次の3つの資料が現存している。

- 1) ヨナス版に付録Fとして収録されているもので<sup>17</sup>、シュライアーマッハーが生前に弁証法講義の出版準備を進めており、そのいわば決定版の序論となることが予定されていた部分。オーデブレヒト版にも収録されてい

る<sup>18</sup>。

- 2) ヴァイスによって発見され刊行された草稿で<sup>19</sup>、折々の着想をゆるく綴じたノートに書きとめたもの。表紙には「弁証法1814年」とあるが、その成立年代については議論があり明らかではない<sup>20</sup>。
- 3) 上記ヨナス版付録Fの準備作業を書き留めた一連の紙片で、ヴァイスによって校訂され刊行された<sup>21</sup>。

## 第2節 聴講者による筆記ノート<sup>22</sup>

以下の7つの筆記ノートが現存している。

### 1. トゥヴェステンによる (1811年講義)

1811年講義全体にわたる筆記ノートであるが、現在刊行されているのは、序論と超越論の部の一部及び結論の部である（前述のシュライアーマッハー自身による1811年講義草稿の項目を参照）。

### 2. ツァンダーによる (1818年講義)

灰色の大理石模様のついた厚紙装丁の背甲付きノートで、378頁。表題は「弁証法, 1818 / 19年の冬学期, Fr. シュライアーマッハーによる講義」とあり、表紙右上に、「ビースドルフの説教者, ザンダー氏, 1835年4月4日受取り」というヨナスによる覚書がある。判読困難な略字による詳細でまとまりのある叙述。講義時間数の記載なし。ページ欄外に多数の補足が記されている。

### 3. フリートリヒ・ブルーメによる (1818年講義)

第1部 (311頁) と第2部 (270頁) からなる大部な半皮装丁のノート。第1部は弁証法1818年講義, 第2部は1819年のシュライアーマッハーによる美学講義の筆記。

### 4. クラムロートによる (1822年講義)

クラムロートは、ポメルンのスターガード、パリーン出身。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。灰青色の表紙付き四つ折判のノート。316頁。表題には「弁証法，シュライアーマッハー教授による講義，ベルリン，1822年夏学期」とある。最後の講義時間の末尾には「1822年8月16日終了」とあり，個々の講義時間数は，字体とインクの色で本文と明確に区別されている。本文に空白はなく，良心的に推敲されている。講義に欠落はなく，欄外にはいくつかの補足が記され，記号や略語が多用されているが容易に判読し得る。

#### 5. クロパチェクによる(1822年講義)

クロパチェクはポツダム出身で，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。赤色で印刷された背甲付きの灰色大理石模様の厚紙装丁のノート。四つ折判，197頁。見返しに筆記者名と製本についての指示あり。個々の講義時間には正確な日付が記されている。本文に欠損はなく，美しい書体で仕上げられ，容易に判読可能な記号と略語が使用されている。

#### 6. ザウニヤによる(1822年講義)

ザウニヤはベルリン出身で，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。青色の背甲付き灰色大理石模様の厚紙装丁のノート。四つ折判。第1部に弁証法講義1822年，184頁。第2部には解釈学講義の筆記ノート。第1部の表題は「シュライアーマッハーによる弁証法。1822年夏学期の抄録」とあり，その下に「1824年春，校閲の上完成」と記されている。本文は，多くの略語と記号が使われているが，書体は明瞭。欄外に後年のものと思われる補足と，章の見出しが加筆されている。一般論の部，第22講義までは簡潔な文体だが，超越論の部は非常に丁寧に再現されている。宗教哲学に関係する部分は最も詳細に筆記されている。形式論の部は，再び簡略化されている。

#### 7. ザルビノウスキーによる(1822年講義)

ザルビノウスキーは、ポーゼンのブロンベルク出身。父は市会議員。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。赤色背甲付きの茶色の大理石模様の厚紙装丁のノート。四つ折判, 335頁。表題は「シュライアーマッハー教授による弁証法の基本的特徴。ベルリン, 1822年4月15日」。ノート末尾には, 1822年8月16日の日付。見返しにはヒルシュによる評価(1941年4月)が記されている。入念な筆記と均一な筆致で判読しやすい。いくつかの記号や略語が用いられているが, それらは最初のページの欄外に説明されている。講義時間数の指示はない。欠損あり。

以上より明らかなように, 6回の弁証法講義の内, 内容的に固有性があり検討に値するのは, 初回の1811年講義と, 2回目の1814/15年講義, 4回目の1822年講義であり, それ以外の講義は, すべてこれら(特に2回目と4回目)の講義に大部分依拠しつつなされた部分的修正に過ぎない。そこで以下, 前二者についてはアルント版により, 後者(1822年講義)についてはオーデブレヒト版により, 宗教的内容に関わる部分について考察してみたい<sup>23</sup>。

## 第2章 1811年講義

### 第1節 「絶対者」(神)の導出

1811年講義において, 人間のあらゆる知的営みの超越論的根拠である「絶対者」は次のようにして導き出される。知とは思考と存在の一致であり, その思考は概念か判断の形式をとる。両形式は, 相互依存の関係にある。すなわち, 概念は複数の判断を包摂し(これはある概念を他の人に説明しようと試みる時明らか), またその判断は複数の概念から形成されている。かくしてどんな概念も, より低次の(すなわち, より感覚的で, 特殊性の強い)概念と, より高次の(すなわち, より普遍的な)概念の間の揺れであるといわれる。例えば, ここに「タマ」という名前の猫がいたとして, この「タマ」という概念は, より高次の「猫」という概念に包摂される。「猫」はさらに「哺乳類」に, 「哺乳類」は「生物」というように, 概念は上昇していく。「最高の概念

は、物一般、存在一般の概念であり、そこにおいてはもはや、より高次の概念の下への包摂を可能ならしめる区別がなされることはない (§10)。しかし、この最高概念においてなお「概念と対象という対立」は残っている。この対立を止揚するのが「最高の超越的知」「絶対者」「神」である。したがって「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」 (§10) である。

## 第2節 「神」「絶対者」と「感情」

以上のようにして存在と思考の完全な同一性としての「神」「絶対者」が導出されるが、注意すべきことは、シュライアーマッハーにとって、存在と思考の一致、同一性は知の定義そのものであるから、この「絶対者」は、私たちの内に、私たちの知的営みにおいて、理性において内在しているということである。「したがって私たちは、実在的学問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」といわれる (§23)。このような理性において私たちの内に内在する「神」と、『宗教論』において主張される「感情」において私たちに関わりを持つ「神」とはいかなる関係にあるのだろうか。この点について、第1回目の講義においては、哲学と宗教の峻別を強調するのみで、関わりについてはまったく語られない。「神は超越的存在として、全存在の原理であり、超越的観念として、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」 (§23)。宗教的能力としての「感情」については、第1回講義においてはたった一度、補足的に触れているのみである。すなわち「私たちがその概念（絶対者）を持つことができるのは、私たちの存在と私たちの概念との同一性において、私たちが十分ではないが神の像 (ein Bild der Gottheit) であるその程度による。……神は確かに概念的には捉え難いが、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」 (§17)。このように、「感情の側」すなわち宗教的認識においても「絶対者」が根源にあることを示唆するのみで、両者の関係には一切言及されない。



このような態度は、思考 (Denken) と感情 (Fühlen) と意欲 (Wollen) とを、それぞれ、学問 (形而上学)、宗教、道徳の能力として峻別し、それぞれに独自の領域を確保するという『宗教論』初版 (1799) の方法がそのまま反映していると言える。このように三つの能力を並列に扱う図式は、『宗教論』第2版 (1806) 以降大幅な修正を受けるが、それは弁証法講義においても、第2回以降特に「感情」の位置付けの変化に現れてくる。

### 第3章 1814 / 15年講義

#### 第1節 「意欲」と「感情」

1811年に行われた第1回目の弁証法講義においては、「絶対者」や「神」は、知的営みの超越論的根拠として論じられても、それが宗教的感情に現れる「神」とどのような関係にあるのかは考察されなかった。宗教と哲学の領域は厳格に区別され、弁証法はあくまでも哲学に限定された。その基本姿勢は3年後の第2回講義においても変わらないが、以前にはまったく触れられなかった能力としての「意欲」や「感情」に言及されるに及んで、宗教的なものへのいわば橋渡しが試みられるようになる。

シュライアーマッハーによれば、人間の知の領域は、人間の思考活動以前に存在する自然的物事に関わる自然的領域と、人間の思考活動の働きかけによって生じたもの (国家や教会など) に関わる倫理的領域とに区別される。「私たちにとって、行動の体系は、ただ有機的な刺激を介して、すなわち活動的意識を介してのみ存在する。そこで自ずから次のような対立が生じる。すなわち、意識が、ただ受動的でしかないような行動と、意識が能動的に現れる行動との間の対立である。前者は、経験的な領域で自然的知の領域を形成し、後者は、倫理的知の領域を形成する」 (§211)。この意識の能動性が生み出す倫理的知の領域に不可欠な能力として関わるのが「意欲」である。「倫理的領域と自然的領域とのこの対立は、既にずっと以前に、私たちが知を意欲とともに意識することによって私たちに与えられていた」 (§212) といわれ、さらに、自然的領域においては「思考は (思考に先立つ存在の) 観察に過ぎな

い」のに対し、倫理的領域においては「思考は意欲を表現する」といわれる (§212)。ここから、当然のことながら人間の能力としての「意欲」の基礎付けが必要とされることになる。「私たちは知における確かさのためと同様、意欲における確かさのために超越論的根拠を必要とする」 (§214)。しかも、「両者は異なるものではあり得ない」。なぜなら「そうでないと、単に思考と意欲が別々に根拠付られるだけでなく、すべての思考と意欲のそれぞれが、それが同時に別のものである限り、二重に根拠付けられてしまう」。すなわち、「それが再び、より高次の統一性によって基礎付けられねばならず、その統一性が今度は真の超越論的根拠であるような二重性か、あるいは、現存在を切断し、確かさではなく、再び不一致を築くような二重性かのいずれかである」 (§214)。このような二重性を避けるために導入されるのが、「感情」である。すなわち「私たちは、超越論的根拠をも、ただ思考と意欲と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) といわれる。なぜ「感情」なのかについては、同じ命題の注釈において、次のように説明される。「超越論的根拠は、思考と意欲の両者を目指すものであるので、それはまた両者として同時に定立されなければならない。しかし、私たちは感情を他にして両者の同一性を持っていない。感情は交互に、思考の終点であり、また意欲の開始点でもある」 (§215)。このような主張は、シュライアーマッハーの宗教概念にとって「感情」が中心的な機能を果たしていることを知る者にとっては大変興味深い。哲学的な知の根拠付けの文脈において、このように「感情」が用いられることについては、宗教的感情との関わりなどもう少し説明が必要と思われる。しかし1814年講義においてはこれ以上の釈明は試みられない。

## 第2節 神認識

このような思考と意欲の超越論的根拠は、具体的な概念としては、1811年の講義と同じく「神」と「世界」という二つの極において表現されるが、第2回の講義においては、以上に一瞥した自然的・倫理的知の二つの領域と対応して、神存在もまた私たちの中における神存在と、私たちの外（事物）にお

ける神存在とに分けて記述される。「私たちは、私たちの中に、また事物の中における神存在を知るだけであり、決して、世界の外にある神存在、あるいは（世界と離れて）神存在自体を知ることはない」（§216）。さらに私たちの中における神存在とは、具体的には、私たちの中にあるイデーと良心と関わりとされ、次のように説明される。「私たちにおけるイデーの存在が、私たちにおける神存在である。それは、それらイデーが特定の表象として意識のある瞬間を満たす限りにおいてではなく、それらが私たちすべてに等しい仕方存在の本質を表現し、その確かさにおいて観念的なものと実在的なものとの同一性を表明する限りにおいてである。（中略）同様に私たちの中の良心の存在も神の存在である。それが個々の表象において現れる限りにおいてというわけではない。個々の場合は、それもまた誤謬に陥る可能性がある。（中略）そうではなく、良心が道徳的確信において、私たちの意欲と外的存在の規則との一致を、従って同じ同一性を表明する限りにおいてである」（§216）。また事物における神存在については次のように説明される。「神の存在は、私たちに事物においても与えられるが、それはすべての個々のものにおいて、全体性が定立されている限りにおいてであり、したがって、その超越論的根拠もともにある場合である」（§216）。このような記述に矛盾があるとは思われない。むしろ『宗教論』における神認識論、すなわち先ず外的な自然における神の存在認識から、自然法則における神直観へと至り、さらに人間の中に、その人間性と心情こそが宗教の「故郷」であるとする展開を彷彿とさせる。『宗教論』において十分な概念的反省のないままに主張された内容が、ここにおいて哲学的思弁的に展開されているとも言えるだろう。

以上のように1814 / 15年講義において別個に論じられた私たちの外にある事物存在における神存在と私たちの内にある神存在とが、実は、私自身が、存在する思考者であり、思考する存在者であるということからさらに統一的に論じられるのが、1822年の弁証法講義である。すなわち、そこでは従来の超越論的根拠を求める試みが失敗に終わった原因について「その原因は、超越的なものを思考しようと欲した点にある。それで私たちは、対立から出られず、統一性の代わりに数多性へと達するのである。したがって、私たちは、あの

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。思考する存在であり、存在する思考である」(S. 270)と言われる。以下、項を改めて1822年講義を検討してみたい。

## 第4章 1822年講義

### 第1節 一般的特徴

1822年の弁証法講義は、それ以前の弁証法の学問論的な性格を越えて、人間論的宗教哲学的側面において深化発展していることは、すでに指摘されてきた<sup>24</sup>。具体的には、学問の学問としての知識学(Wissenschaftslehre)的性格から、対話の対話として、すなわち「思考とは何を意味するのか? これについてはそもそも次のような理解しかあり得ない。すなわち、私たちはそれを内的活動として、外へは現れないものとして考えるということである。その内的活動が、私たちの意識に生ずるようにして伝達を求めるならそれは語りとなる。そしておよそ語りというものは、現象となった思考である。それは語りを通して初めて完全な形になるような内的精神活動である」(S. 126)と述べて、特に「語り」(Rede)の哲学的基礎付けへと中心的主題が移行し文字どおりの弁証法(Dialektik)となっていること。また同じ1822年に出版されたシュライアーマッハーのキリスト教教義学である『キリスト教信仰論』との関わりで、「感情」概念が、これまでになく綿密に論じられている点などの特徴が挙げられる。

さらに外面的な研究条件として、以前の弁証法講義が、その資料として現在入手可能なものが、大部分シュライアーマッハー自身の講義草稿のみであるのに対し、1822年の講義については、シュライアーマッハーの講義ノートに加え、先述したように、その聴講者による詳細な筆記ノートが4種類も残存しており、それらによって、比較的完全な形で講義内容が再現可能なことも、この講義の研究が非常に生産的な理由になっている。ここでは、1822年講義の

批判的な再構成の決定版として高く評価されているオーデブレヒト版によって、この講義が提示している「感情」論を検討し、さらにそれがシュライアーマッハーの教義学である『キリスト教信仰論』を理解する上で持つ意味を考察してみたい。

## 第2節 「思考」と「意欲」

1814/15年講義において「思考」と「意欲」とは、知を自然的領域と倫理的領域とに分けて考察する関連で論じられたが、そこでは「思考が意欲を表現する」 (§212) と言われても、二つの別な能力として「思考」と「意欲」がどのように関わるのかについての十分な論究はなされなかった。1822年講義は、この点を以下のように展開する。「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、すべ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すべて、意欲の特別な事例に過ぎない」(S. 277)。「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。意欲のすべての瞬間はすべて他の瞬間と思考を通して結合している」(S. 278)。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」(S. 286)。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、互いに関連しあ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のみ移行が可能だからである。次にこの同一性について1822年講義の論述を検討する。

## 第3節 「思考」と「意欲」の同一性としての「直接的自己意識」＝「感情」

1814/15年講義においては、「思考」と「意欲」の同一性は「感情」であるとされたが、なぜ感情かということについては、立ち入った考察はなされな

かった。1822年講義においてはじめてその感情の質の問題が考察の対象になる。

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、これをいわゆる感受性 (Empfindung) と区別して、「直接的自己意識」 (unmittelbares Selbstbewusstsein) と呼ぶ。例えば「痛み」は「直接的自己意識」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」 (S. 290)。これに対して「(思考と意欲との) 相互移行は、とも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」 (S. 287)。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まったくなく、それは、個人的自己意識へ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」 (S. 288)。

このように「直接的自己意識としての感情」は、シュライアーマッハーによれば、私たちの思考と意欲のあらゆる瞬間に伴っている超越的根拠である。このような弁証法の感情論は、シュライアーマッハーの教義学『キリスト教信仰論』の解釈にどのような光を当てるかを次に考察する。

## 結び

### 第1節 弁証法講義と『キリスト教信仰論』第1版 (1821 / 22)

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強く帯びていることは確かである。すなわち、教義学のような学問が求められる理由は「敬虔な心情状態 (die frommen Gemüthszustände) についての思考の混乱状態を終結するため」<sup>25</sup>といわれ、その基礎的努力は第1に「キリスト教的に敬虔な心情の興奮 (Erre-

gungen) を教説に表現すること」<sup>26</sup>とされる。さらに「すべての教義学が、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、しかしました、そこにあるものはすべてをそのまま包含する仕方信仰論の体系に入れること」<sup>27</sup>と語られる時、その敬虔主義的臭気は耐え難いものに達するよう思われる。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。『キリスト教信仰論』第1版出版の2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。追いつめられると恐怖を抱く。(中略)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違いない。獣はこの依存を感じているのだから」<sup>28</sup>。以後シュライアーマッハーについてまわることになる「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出て、私たちの立場をキリスト教を越えたところにとらねばならない」<sup>29</sup>と主張し、さらに「それはキリスト教を他の信仰の在り方と比較するためである」<sup>30</sup>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パースペクティブを兼ね備えた教義学を構想する時、そして、そのような諸宗教の比較の前提として「あらゆる信仰の在り方には、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」<sup>31</sup>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——それは大変な誤解である。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」<sup>32</sup>と語っているからである。これは、先に検討した同じ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普遍的形式」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される。すなわち「この感情は、すべ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。」<sup>33</sup> 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およ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によって伴われることが可能」<sup>34</sup> というような、主観的情緒的感情には、その内容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根拠も了解し得るのである。

以上により、シュライアーマッハーのキリスト教思想、とりわけ『キリスト教信仰論』は、その基礎を弁証法講義において展開されている人間論に、特に個体の直接的自己意識を媒介とした他者との対話的構造に持っていることをある程度示し得たと思う。

## 第2節 展望と今後の課題

山脇直司は、シュライアーマッハーの思想を現代において再評価するにあたって打破されなければならない通俗的解釈として次の三つを指摘している。すなわち 1) ベルリン大学の同僚であったヘーゲルによる「直接知や感情を振り回す没哲学的な敬虔主義神学者というレッテル」、2) 第一次世界大戦後のヨーロッパの危機的精神状況を背景に弁証法神学者カール・バルトによってなされた「神と人間との質的差異を考慮しない人間中心的な自由主義神学者」というレッテル、そして 3) ガーダマーによる「心理主義的ロマン主義的解釈学の提唱者というレッテル」である。山脇によれば、そのいずれもがシュライアーマッハーの哲学、とりわけ「弁証法」を正當に評価していないことに基づく歪曲された解釈である<sup>35</sup>。本論文においてなされた考察によって、少なくとも1)については弁証法講義の検討による批判が有効なことを示し得たと思う。フィヒテの『知識学』やシェリングの『学問論』に刺激されて始められたシュライアーマッハーの弁証法講義が、回を重ねる毎に、当初の知識学的学問論的生格を脱却し、「語り」と対話の学となっていくことは、大学における学問の聖域を学生への語りかけである「講義」に見出し、自らの思想



の表現媒体として、著述よりも「講演」や「説教」という「語り」や「対話」を重視したシュライアーマッハーの人間性を知るものにとっては大変興味深いことである<sup>36</sup>。従来シュライアーマッハーの宗教思想の解釈にあたっては、生前に著作として発表された『宗教論』や『キリスト教信仰論』に依拠し、生前出版されることのなかった弁証法講義は両者を理解する上で必要な限りで触れられるという二次的資料として扱われてきた。しかし、刊行されたかどうかということはシュライアーマッハーの業績の軽重を判断する基準にはならない。彼の人間性から判断するならば、むしろ弁証法講義を基礎として、その他の広範な諸業績を解釈していくという方法が求められているように思われる。本論文においては、宗教思想における神認識の解釈との関わりで、弁証法講義前半の超越論の部を扱ったが、今後後半の形式論の部の検討、さらに弁証法講義と対を成すと言われる解釈学講義や倫理学講義も視野に収めつつ、シュライアーマッハーの思想を総合的に描き出すことが課題である。

## 注

- 1) Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1ste Auf., Berlin 1799. In: F. D. E. Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe (以下 KGA), Bd. I/2, Schriften aus Berliner Zeit 1796-1799, hrsg. von G. Meckenstock, Berlin/New York 1984, S. 185-326.
- 2) Schleiermacher, F. D. E., KGA I/12, *Über die Religion (2.-) 4. Auflage, Monologen (2.-) 4. Auflage*, hrsg von G. Meckenstock, 1995, S. 5-321. なお『宗教論』第2版における「感情」概念については、拙稿「シュライエルマッハー『宗教論』における感情について」『宗教研究』290号 平成3年12月所収を参照。
- 3) Schleiermacher, F. D. E., *Der christliche Glaube 1821/22*, in: KGA I/7, 1 u. 2, hrsg. von H. Peiter, 1984.
- 4) 前掲 KGA I/12 所収
- 5) Dilthey, W., *Leben Schleiermachers Zweiter Band Schleiermachers Sys-*

- tem als Philosophie und Theologie hrsg. von M. Redeker, Walter de Gruyter&Co. Berlin 1966.
- 6) Cf. Hübner, I., *Wissenschaftsbegriff* und Theologieverständnis, Walter de Gruyter Berlin 1997.
  - 7) Schleiermacher, F. D. E., *Dialektik*. Aus Schlerermachers handschriftlichem Nachlasse hrsg. von L. Jonas, Berlin 1839. In: Friedrich Schleiermachers Sämtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. 4ten Bandes zweiter Theil. (以下SW と略記) S. 313-361.
  - 8) Schleiermacher, F. D. E., *Dialektik (1811)*, hrsg von A. Arndt, Hamburg 1986.
  - 9) 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.
  - 10) Schleiermacher, F. D. E., *Dialektik (1814/15) Einteitung zur Dialektik (1833)*, hrsg von A. Arndt, Hamburg 1988.
  - 11) SW S. 362 - 369.
  - 12) SW S. 370 - 441.
  - 13) Schleiermacher, F. D. E., *Dialektik Im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveroeffentlichten Materials*, hrsg. von Rudolf Odebrecht, 1942. (筆者が入手したのは, 1976年に再刊された版で, 本論における引用ページ数もこれによる。以下Odebrecht と略記する。)
  - 14) Odebrecht S. XXVII.
  - 15) SW S. 442 - 479.
  - 16) SW S. 480 - 567.
  - 17) SW S. 568 - 610.
  - 18) Odebrecht S. 1 - 44.
  - 19) Cf. Odebrecht S. XXVIII.
  - 20) Odebrecht S. XXVIII.

- 21) Cf. Odebrecht S. XXVIII.
- 22) 筆記ノートのオリジナルにあたることは不可能であり、以下の記述は全面的に Odebrecht S. XXIX-XXXII に依拠している。
- 23) 以下弁証法講義本文からの引用に限り、1811年講義と1814 / 15年講義はアレント版にしたがってそのパラグラフ番号を、1822年講義はオーデブレヒト版のページ数を、それぞれ本文中に（ ）内に記す。
- 24) 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. 237以下参照。
- 25) Schleiermacher, F. D. E., *Der christliche Glaube 1821 / 22*, hrsg von H. Peiter, Studienausgabe Bd. 1, Walter de Gruyter Berlin / New York 1984 (以下CG. 1821 / 22), S. 14.
- 26) CG. 1821 / 22, S. 16.
- 27) CG. 1821 / 22, S. 17.
- 28) Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion Teil 1*, in: Philosophische Bibliothek Bd. 459, Neu hrsg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1993, S. 184.
- 29) CG. 1821 / 22, S. 20.
- 30) CG. 1821 / 22, S. 20.
- 31) CG. 1821 / 22, S. 23.
- 32) CG. 1821 / 22, S. 26.
- 33) CG. 1821 / 22, S. 29.
- 34) CG. 1821 / 22, S. 29.
- 35) 山脇直司前掲書 p. 218-220.
- 36) Schleiermacher, F. D. E., KGAI / 6 S. 48. なお拙稿「シュライアーマッハーの対話的学問論」恵泉女学園大学人文学部紀要11号1999年1月20日 p. 3-19.