

最 高 善 に つ い て

—— シュライエルマッハーのカント批評 ——

水 谷 誠

はじめに

青年時代のF.D.E.シュライエルマッハー(F.D.E.Schleiermacher, 1768-1834)の思想的学問的営みは、父親の反対を押し切って、当時なおドイツ啓蒙哲学の中心地としての位置を保っていたハレ大学に1787年に入学してから本格化したと考えられる。このハレでシュライエルマッハーは、神学を主としてムルジンナ(S.Mursinna, 1717-1795)とニーマイヤー(A.H.Niemeyer, 1754-1828)のもとで学んだのであるが、彼にとりわけ大きな刺激を与えたのは、それら神学の教師ではなく、カントの批判哲学と対論していたドイツ啓蒙の哲学教授エーバハルト(J.A.Eberhard, 1739-1809)であった。¹⁾

この時代のシュライエルマッハーの著述活動の背景として、このエーバハルトとの関係を指摘することができる。まず彼のアリストテレス研究はエーバハルトに示唆を得て取り組まれた。シュライエルマッハーがハレにいた2年、4学期の間にエーバハルトがアリストテレスの講義をしたという記録はない。しかし1788年の夏学期の「10時よりエーバハルト教授は哲学的倫理を教授する」という講義案内から見て、アリストテレスがそこで取り上げられ

本稿は、1990年3月30日に松蔭女子学院大学で開催された日本キリスト教学会近畿支部会で同じ題名で研究発表したものに基づいているが、その後加筆補正をして今回新たに書き起こしたものである。

本稿を脱稿する直前に、新版シュライエルマッハー全集の編集を長く指導してこられたハンス・ヨアキム・ベルクナー教授が9月21日に急逝されたとの報を受けた。いまは言葉もない状態であるが、この拙い論文をキール留学時代の師である天上の先生に捧げることをお許しいただきたい。

たと推測することができる。²⁾このシュライエルマッハーの研究は「ニコマコス倫理学」のドイツ語への翻訳と注釈を課題としていたのであるが、この注釈の付録には「これはエーバハルト教授が基礎を置いた注釈の一小部分である」と記されているのである。³⁾さらに「哲学的試論」と名づけられた⁴⁾取り組みがある。この取り組みにおいてシュライエルマッハーは哲学上の主要な命題類を検討して自らの哲学的思惟を発展させようとしていた。この様式の著述は、ある主題について解説し、それを詳細に吟味するという構成を持っており、当時一般になされていたものである。シュライエルマッハーのそれもまた断片的な性格を持っているにもかかわらず、内に厳密な論証を含んでいる。当時、ヴォルフ(C. Wolff, 1679-1754)の流れをくむドイツ啓蒙の講壇哲学とカント(I. Kant, 1724-1804)との論争が盛んであったが、それに関与したエーバハルトを前にして、シュライエルマッハーもまたこの講壇哲学の立場を念頭に置きつつカントと批判的に対決するように促されていた。シュライエルマッハーの「哲学的試論」はこのような両者の論争を背景にしつつ主としてカントの実践哲学との対論を試みたものである。⁶⁾

ところでこの時期の彼の著作類を見ると明らかなように、彼の哲学的関心はとりわけ倫理学の諸問題に向けられていた。上述のアリストテレス研究もカント研究も、それぞれの倫理学上の著作を解明しようとしたものである。このことは青年期のこの時代に限ったことではなく、ベルリンのシャリテ付牧師としてロマン派知識人と交流を持った時代にも、後年の成熟した体系構築の時代にもあてはまる。世紀の転換期のベルリンでは個性性の倫理を高調した「モノローゲン」が1800年に著され、またシュレーゲル(F. Schlegel, 1772-1829)の小説「ルチンデ」に向けられた批判を友人として擁護した「ルチンデ書簡」が公にされている。⁷⁾さらにベルリンを離れて孤独のうちに読書と研究に明け暮れたシュトルプで成立した、彼最初の学問的著作といわれる「従来の倫理学説の批判大綱」がある。⁸⁾そして1804年秋からナポレオンに大学が閉鎖される1806年秋まで僅か2年の期間であったが教授として活動したハレでも、また大学創立より20年を越えて教え続けたベルリンでも哲学的倫理学が講義に取りあげられ、さらにベルリンのアカデミーもまた彼の倫

理学上の命題を公にする舞台であった¹⁰⁾。実に哲学的倫理学は彼の学問的営み、体系の土台を形成する学であったと言わなければならない。

さてこれらの倫理学上の主題のうち「最高善」の問題は、今回取り上げるテキスト以外に上記の「従来の倫理学説の批判大綱」でも扱われ、さらに彼の大学での講義やアカデミーでの講演にも主題として取り上げられている¹¹⁾。彼の講義計画によれば、哲学的倫理学は学問論における倫理学の位置を取り扱う「序論」、道徳的行為の仕方を扱う「義務論」、道徳的行為の力を扱う「徳論」、そして道徳的行為の創出を主題とする「善論(最高善の教説)」の4部門で構成されている。この本論の三つの部門は伝統的な配列に従っているのであるが、注目すべきはシュライエルマッハーの倫理学は「善論にその特徴的把握」があり、「道徳的行為によって、つまり理性の自然への行為によってもたらされるものの全体の記述」である「歴史原理の学」として構想されていることである¹²⁾。周知のようにこれは彼の神学体系の根幹に関連するものとなり、「信仰論」第二版では、その序論の「倫理学からの借用命題」と表示された箇所において敬虔の場所とでも言うべきものの規定とその本質の解明のために援用されている¹³⁾。「神学通論」によれば、神学には実践的神学、歴史的神学に加えて哲学的神学の三つの部門があるが、倫理学はこの哲学的神学に使命を有する学として取り上げられている。つまりシュライエルマッハーの神学の構想においては、歴史的神学に割り当てられる教義学本論に対してその序論は哲学的神学に開かれた場所なのである¹⁴⁾。このようなシュライエルマッハーの学問体系における哲学的倫理学の位置を考慮する時に、青年期のシュライエルマッハーが倫理学研究に没頭したというのは、単なる回顧の意味だけでなく、彼の学問体系の成長発展を見る上で極めて重要なことである。

本稿ではこの「哲学的試論」に属する諸論文の最初のものであり、ハレ大学在学中の1789年冒頭の数ヶ月の間にまとめられた「最高善について」を題材にする¹⁵⁾。そしてシュライエルマッハーの学問的営みの最初期に最高善をめぐってなされたカントとの対論を振り返ることにより、彼がどのように自己形成をはかって独自の思想家へと成長していったのかを考察したい。まず

この論文の概要について解説し、シュライエルマッハーとカントの最高善理解の相違について確認する。その後カント批判をどのような仕方で行ったのかを具体的に解明したい。

1. シュライエルマッハーとカントの最高善理解

この最高善に関する論文は、著者シュライエルマッハー自身の言葉によれば、「断片(Rhapsodie)」的なものであるが、その構想自体は大掛かりな様相を見せている。¹⁶⁾冒頭ではなぜこの最高善という概念を扱うのかについての説明がなされる。それによると、最高善概念の探究が困難な事情に置かれているのは、それが必ずしも純粋な姿では歴史に登場しにくい事情があったためである。それゆえ、この概念の解明のために発生史的方法が妥当だと判断される。なぜならこのような概念を探究するためには、その発展の歩みを考察して「何が源泉自体に由来し、どこで異質で不純な水が混じりあったのか」を確認することが肝要だからである。そしてその「異質で不純な水」だと名指しされた「幸福」自体の特徴が、前半でこれもその歴史的発展を描写する中で明らかにされる。¹⁷⁾その結果、歴史の発展過程において人々は徐々により高度で複雑な幸福を求め、つまるところ人々は「幸福の全体を産出しようとして、その個々の部分を破壊するに至る。そして個々の幸福を形成しようとして、それらは全体の概念に矛盾することに気づく」¹⁸⁾のである。個々の部分的な幸福が獲得されていく中で、さらにそれが拡大されることが望まれるが、この展開過程で結局それぞれの部分的幸福は互いに矛盾、緊張関係にあることが露呈され、互いに争いあうことになる。部分的幸福は拡大されることを目指した結果、自己破壊に至る。個々の幸福の達成は、決して全体の幸福へと発展することはない。逆も同じで、全体的幸福を達成しようとした時にはそれは自らの内にある個々の幸福を圧迫し、押し潰すものになってしまう。もし調和した幸福が成就される場があるとすれば、それは想像力(Einbildungskraft)の支配する夢の世界でしかない。¹⁹⁾このような克服しがたい矛盾に直面した結果、解決の場として指向されるのは理性の領域である。

そして、ソクラテス、プラトン、アリストテレス、キニク派、ストア派、エピクロス派あるいはカント、ルソーなどが取り上げられ、それら従来の学派、思想家は最高善あるいは幸福をどのように取り扱ってきたかが追求されることになる。ところで、歴史的に学派、思想家を扱う前に、シュライエルマッハーはカントの実践哲学の吟味検討を行っている。この箇所は論文全体からすると特別に大きな比重を占めて叙述されており、このことから推測することができるが、焦点となるシュライエルマッハーの課題は明らかにカントの倫理学の批判、とりわけ最高善概念及び靈魂の不死と神の實在についての要請論の批判にあると言える。²¹⁾

さてカントは周知のように「実践理性批判」の「弁証論」²³⁾において「最高善」概念を取り扱った。カントの定義では、意志と道徳法則との完全な一致の状態を表すのが最高善の最上の条件すなわち徳概念である。そしてこの道徳的な意志と「飽くまで精確な比例をなして配当される²⁴⁾ところの」幸福が結びついた状態を表すのが最高善概念である。しかし、この意志と道徳法則との完全な一致(神聖性)としての徳をこの世界で達成することは、人間には不可能である。この徳とは「感性界に属する理性的存在者としては、彼の現実的存在のいかなる時点においても[すなわち彼の生涯においては、ついに]達成し得ないような完全性」なのである。けれども「それにも拘らず意志と道徳的法則との完全な一致が、実践的に必然的として要求される」のであるから、「それは完全な一致を目指す無限の進行のうちのみ見出され得るといことになる²⁵⁾」。なぜなら「理性的ではあるがしかし有限な存在者[我々人間]にとっては、道徳的完全性を追求して低い段階からいっそう高い段階へと無限に進行することだけが可能」だからである。それゆえに徳を完全に達成する領域として可想界が想定され、その世界に至るまで理性的存在者の存在と人格が持続すること、すなわち靈魂の不死が要請されることになった。²⁶⁾

そしてさらに「道徳的法則のうちには、道徳性と幸福とのあいだに一換言すれば、この世界にその一部分として属し、従ってまたこの世界に依存しているような理性的存在者に彼の道徳性に比例して与えられるほどの幸福と

のあいだに、必然的連関を成立せしめる根拠はまったくふくまれていない」と言われるにもかかわらず、「道德性の意識と、道德性の帰結として道德性に比例するような幸福を期待することとの自然的、必然的結合は、実践的原則において少なくとも可能²⁷⁾」であり、純粹理性の実践的課題である「最高善を達成するために努力せねばならないとすると、道德性と幸福とのあいだの連関が必然的なものとして要請される」。そこで「幸福と道德性とを厳密に一致せしめる根拠を含むような原因²⁸⁾」としての最高存在、神の現実的存在が要請されるに至る。

このようなカントの基本的な洞察に対して、シュライエルマッハーはどのように対応したのであろうか。まずシュライエルマッハーがカントに同意する点、つまり両者に共通する点として挙げることのできるの、道德法則自体の真理性である。靈魂の無限の継続と最高存在の实在の理念は、カントの場合最高善、さらに最高善を実現するために要請されたものであったが、その実現が実際に可能かどうかという問いに応答する以前に、また応答することなしに、「道德法則自体とその責務」は疑う余地がないとシュライエルマッハーは考える。「少なくともこの点については、カント氏も我々と同じく受け入れている²⁹⁾」ことである。しかしこのことを越えた場面では、両者の違いは決定的となる。両者を分ける問題は道德法則の実現及び最高善の実現の可能性なのである。シュライエルマッハーにすれば、このことはカントが考えるほど自明の事ではない。最高善の達成は必然であるとしてそのために靈魂の不死と神の实在の要請に至るのがカントであったが、シュライエルマッハーはまずカントでさえこれを証明として提出することができなかったと語る³⁰⁾。逆にシュライエルマッハーにとって確かだと思われるのは、「我々の理性は最高存在の实在並びに我々の靈魂の無限の継続をそれ自体として決して証明することはできない」ことである。結局道德法則に意志を一致させるという課題、そして徳と幸福を一致させるという課題の実現は、カントが要請した二つの理念を証明することが不可能であるゆえに、つまり靈魂の不死と神の实在の要請自体が不確かであるゆえに、そもそもありえないとシュライエルマッハーは考えるのである。

次の問題は最高善概念自体の理解の相違である。シュライエルマッハーによれば、純粹理性概念に本質的だとみなされる規則は普遍的妥当性と首尾一貫性である。³¹⁾ そうすると、この規則に反して一貫性と普遍性を有せず、個々互いに矛盾し争いあうことになる幸福は、もともと純粹理性概念ではないことが予想される。すでにこの論文は冒頭から幸福概念が純粹理性概念たる最高善を阻害する仕方でそれに混入したという指摘から始まる。幸福の役割は「助産婦」としてのそれであり、人間の内面奥深くの「秘密の住居」に潜み通常の試みでは表に出ない最高善を陽光の中に登場させる援助をすることなのだが、しかしそれはいつの頃からか最高善を押し退けて自らが前面に踊り出るようになったという。³²⁾ つまり幸福とはシュライエルマッハーにとって最高善に不必要であり、むしろそれを阻害する概念なのである。それではシュライエルマッハーは最高善をどのように定義していたのか。それは「理性が、理性によって直接に規定され得る意志に対して形成する自然法則」としての道徳法則によって、「与えられ得るものの総体」である。³³⁾ ここにはカントのように徳と幸福を結びつけた状態ではなく、いわばカントの徳概念自体を最高善だと受け取る見方、徹底して道徳法則との関連の中で最高善を理解する見方が現れている。不死性に言及する箇所「我々が最高善の全体と呼ぶもの」をカントは「単に最上の制約として、最高善の主要な方の要素として考察している」とシュライエルマッハーが語るとおりである。³⁴⁾ そしてこの総体としての最高善が必然となる意志とは、たとえ他の衝動があったとしてもそれに従わず、ひたすら道徳法則によって規定されるところの意志である。それゆえに常に主観的な動因を媒介にして必然的に他の衝動と矛盾に陥る仕方ではか道徳法則に関係しえない我々人間存在の有する意志にとって、最高善とは達成不可能なものでしかないのである。³⁵⁾ このように比較してみると、両者の立場の違いは明らかである。最高善概念自体に両者の相違があり、一方はこの概念の実現を想定して形而上学の可能性を探り、他方はそのための要請論自体を拒絶する。しかしなによりにシュライエルマッハーは徳に幸福を連結させることを厳しく拒絶し、また徳の達成の可能性を悲観的に考えるのだろうか。これは逆に言えばカントがたとえ可憐界の出来事であっ

たととしてもなぜそのように徳と最高善の実現を望み見るのかという問いとしても立てることができるものである。

2. カントに対する内在的批判

この点についてここで詳しく立ち入ることはできないが、ひとまずカントとシュライエルマッハー、彼我の人間観自体に横たわる相違に真相を求めることは可能であるかもしれない。共に敬虔主義の精神的風土の中で自己形成してきた両者であるが、長い思索の時を経て批判というふるいにも消え去らずに残ったものを、自らのキリスト教信仰を土台としつつその体系に組み込むことのできた60歳半ばの老哲学者と20歳を過ぎたばかりの青年との間には埋めがたい溝があったのであろう。³⁶⁾当時のシュライエルマッハーがハレで勉学を希望した大きな理由は、ヘルンフト兄弟団の信仰理解に納得することができなかったことや、友人たちには現れたと思われる救済の喜びが自分には無縁であったという信仰の懐疑に遡ると考えられる。³⁷⁾このような両者の基本的な人間理解の相違が、この論文でカントを名指しする際に常に「カント氏(Herr Kant)」と呼んで敬意を表すにもかかわらず、シュライエルマッハーをしてカント批判へと向かわせたものだと判断することも可能であろう。あるいはカント哲学にはシュライエルマッハーも予想するように、報償観念との関係で、良い態度(Wohlverhalten)と良い状態(Wohlbefinden)との間に必然的にある特定の関係を前提にする啓蒙主義思想の残滓が見られるということであるのかもしれない。それは宗教や哲学においてたちまち一般化したものであるが、それをカントすなわち「批判の著者、我々に姿を現した賢者の中で最も慎重なこの人物」がどうして単純に受け入れたのか、シュライエルマッハーには理解できないのである。³⁸⁾

しかしこの論文におけるシュライエルマッハーの本領は、単に基本的立場、基本的人間観の違いを強調したことにあるのではなく、むしろカントの論理構築の世界自体に入り込み、それを点検分析し論理的に矛盾を探索することを通してカントを乗り越えようとしたところにあると考えることができる。

このことについて、前節で両者の違いとして取り上げた二点に焦点をあててシュライエルマッハーの具体的なカント批判を考察したい。第一はカントが二つの理念を要請として提出したことに対する批判であり、第二は徳と幸福を結びつけたことである。

さて、カントが徳の実現のために靈魂の無限の進行を要請したこと、そして最高善の実現のために神の存在を要請したことについて、シュライエルマッハーはまず概念の整理を計る。カントが要請した二つの概念は、元来は一つであり、靈魂の無限の進行にはすでに神の存在が前提になっているとシュライエルマッハーは考える。「神の実在については、我々はこれを前提に置くことなしには、不死性を可能だと考えることはできない」。「我々はこれら二つの概念の間にあらゆる側面にわたって多くの結合を見出すので、我々はそれらを互いに避けがたく連結しているものだと」見なすのがふさわしい。具体的に言えば「カント氏が最初の要請について語ることの中にすでにこの結合があり、その結果第二の要請(訳注—神の実在)を必要としない」のである³⁹⁾。つまり二つの要請は同じ原則のもとに置かれているのであって、区別する必然性はない。カントが語る不死概念そのものの内にすでに新たに神存在を要請することを不必要とする内容が含まれている。

この主張の根拠となるシュライエルマッハーの見解を見たい。「道徳性における無限の進行が実践理性の法則と意志の完全な一致に代わるとするならば、それは感性界の理性的存在としての我々の意識にあてはまるものではない」。反対にそれがもし我々人間存在に妥当するものであれば、「無限の系列を過ぎ去ったものだと見な」すか、あるいはこの完全な一致は「系列の全体にではなく、何らかの一分肢にあるのでなければならない。それはしかし前提に反して最後の分肢と見なさなければならない」⁴⁰⁾。時間的結末のない状態としての無限の進行が充実な意味で道徳法則と意志の一致の場所を代わりに占めており、そしてこれが我々に適用されるなら、つまりこの一致が生じたとするならば、それは換言すればこの無限の進行がすでに成就したということを示すことになる。つまり我々に一致が訪れたとすると、それは無限の進行が終わった状態という言葉の矛盾を抱え込むことになる。しかし人間とい

う時間的理性的存在にとって無限の進行を終わったものとして考えることは不可能である。シュライエルマッハーは無限の進行に道徳法則と意志の一致の代行をさせるカントの論理に、一致はただ最高存在のみに可能だということが無自覚的に含まれていることを見ている。あるいはこの一致は無限の系列の中の一つの部分で可能であるならば、そこで道徳法則と意志の一致は完成するわけであるから、やはり無限の進行がそこで終末を迎えることになる。しかしこれもまた無限の進行の終末という論理矛盾を抱えることになる。そもそも人間存在においても道徳法則と意志の一致があるとすれば、それは一瞬間、個々の段階において成立する以外にない。そしてなお進行中の時点でも成立するならば、そこで一致が成就したということであろう。しかし意志と道徳法則の一致が無限の進行に置き換えられているのであるから、半ばの段階ではなくその最後の段階でそのことが成立するのでなければならず、この分枝は終わらない(無限)という前提に反して再び最後の分枝だと見なされてしまう。

このカントの置き換えは結局、「ただ無限の系列を全体だと見なすことのできる存在にのみ関係する」、すなわち「時間規定が無である存在に関係する」ことになる。ただしここでは無限の時間的系列だけではなく、量的な点でも無限にこの一致が積み重ねられていく必要がある、換言すれば、一つ一つの分枝においていわば瞬間的に常に完全に道徳性が達成されていなければならない、加えてそのことが無限に継続して成就されていかねばならない。そうになると、これを実現することのできる主体は「最高度に理性的でなければならない」⁴¹⁾。かくしてそれは最高存在にのみ妥当する事柄なのである。結局シュライエルマッハーはカントの靈魂の不死の要請はすでに神存在を前提しており、それとの関係でのみ理解することのできるものだと語ることによって、不死の要請自体を人間的存在に適用することは不可能だと宣言するのである。そうすると、徳の実現に関連して人間の靈魂の不死を要請すること自体が⁴²⁾外的な試みということになる。

さてもう一つ、シュライエルマッハーの論証過程における核を形成するのは幸福概念の分析である。すでに述べたように、シュライエルマッハーは

最高善概念から幸福を排除した。それは最高善概念の定義からして明らかである。しかしカントは最高善の第二の要素としての幸福が徳の状態に与えられることを期待してやまない。なぜなら、「幸福を求め、また幸福に値しながらも幸福に与らないことは……⁴³⁾理性的存在者の完全な意欲と全然両立することができないからである」。しかしシュライエルマッハーは努力したにもかかわらず、それについてカントが示唆、言及したいいくつかの箇所を除いてはその根拠を見出すことはできない。⁴⁴⁾カントの言葉はシュライエルマッハーにとって説得力のある論証だとは思われない。もちろん徳と幸福の両者を結合した最高善の実現は感性界では達成されないというカントの判断については承認する。「この点で彼は正しい」。しかし可想界では可能だとするカントの考えに対してはシュライエルマッハーは語る。「わたしはそうは思わない」。⁴⁵⁾

このカントの徳と幸福の結合を批判するために、シュライエルマッハーは幸福概念の分析に入る。シュライエルマッハーにとって幸福とは端的に言って経験概念である。そしてこの経験概念を可想界に持ち込み、純粹理性概念である最高善と可想界において結合することは不可能である。以下のシュライエルマッハーの幸福概念の検討は、これが経験概念であり純粹理性概念ではないことを論証しようとするものである。その際に彼が用いる概念手段は、幸福は継時的(successiv)性質を持つということと傾向(Neigung)に属するということである。さて、すべて継時的全体と見なされるものの共通点は、あるものが「現在するというは、それ以外に存在するすべてのものが同時に現在することを排除する」⁴⁶⁾ことである。だから幸福とはそのいずれか一つの幸福の形態がある時間の一点において優勢であるならば、それ以外の幸福の形態はこの優勢となった幸福の一形態と矛盾するものとなって争いの結果、排除されてしまう。次の瞬間の一点ではまた新たな形態の幸福が優勢となり支配的となる。

その意味では幸福が継時的なものであるからこそ、それぞれの時点に支配的となった幸福状態は互いに直接の争いに入ることなく時間的継起という仕方方で移り行き共存することになる。しかしたとえこの継時性を度外視してみても、事態は変わらない。たとえば「舞踊」という営みを見てみよう。これ

は幸福概念と同じく時間的制約の中で成立する概念である。なぜなら舞踊は「ある美しく調和した動きの集りから成立し、一つ一つの動きは時間の制約下にあり、これらの動きのただ一つしかある瞬間に存在することができないのであるから、これも継時的全体である」。しかしこの「舞踊」概念は、たとえこの継時的性格を外したとしても可能なものである。すべてこれらの動きは、ある瞬間においても、多くの演技者によってなされた種々の動きの総合として全体として調和したものだ⁴⁷⁾と理解できるからである。それに対して継時的性格を外して幸福概念を考察すると、一つ一つの幸福がそれ自体で内に矛盾を抱えていることが分かる。それは幸福の諸状態が時間のある一点で争いあって、強者が残るといことばかりでなく、そもそも幸福自体が傾向であることに由来する。「なぜなら傾向といわれるものは、どれをとっても、自分に矛盾する自分以外の傾向を有しているから」である。それゆえにどうして幸福概念は純粹理性概念であることができるだろうか。これがシュライエルマッハー⁴⁸⁾の結論である。

結局、幸福とはその個々は内に種々の傾向を持つという矛盾を抱えつつ、ただ時間の制約のもとでのみ存立可能な概念である。継時的存在とはただただ継時性の中でのみ、現実⁴⁹⁾にその要素が存立可能な存在なのである。しかしその場合の幸福とは全体ではない。個々のそれである。そして時間の制約をはずして考えるならば、部分と部分が、一つの幸福と他の幸福が争いあう結果調和して存立できないものとなり、またその一つ一つ自体も内に矛盾、緊張をはらんでいるのである。冒頭の幸福概念を歴史的に探究する箇所⁵⁰⁾で、シュライエルマッハーはこの事情について語っている。高度に発達した幸福の形態では、それをさらに増進させるべく、幸福を追い求める者たちはそれを持続させていこうとし、そして質において高めようとする。しかしこれが達成されたとしても程なくそれは単調で、退屈で味わいの失せたものとなり、まもなくそれまでに獲得したすべてのものに付け加えて、幸福感をさらに量的に拡大しようとする。しかしそれは結局收拾不可能な混乱と矛盾に陥るのである。それゆえシュライエルマッハーの場合、カントのように個人的偏狭性のない理性の公平な立場から幸福を見ることはありえないことである。

徳とは純粹実践理性に関係する概念であるが、幸福とは感覺的欲求能力に関係する經驗概念なのである。⁵⁰⁾

結 び

これまでシュライエルマッハーがカントをどのように批評したのかを考察してきた。この批判において明らかになったとされるカントの問題、つまり彼の論理に潜む誤謬の原因をそもそもシュライエルマッハーはどこに見ていたのだろうか。彼の理解によれば、それはこの哲学者のいわば「体系の優美」を求める精神にある。カントはおそらく第一批判と第二批判との対応関係を意識したのである。しかしそれは批判精神にとって余計なものであった。その結果としてカントは、我々の意志の作業の目標として設定されるべき統整的原理 (regulatives Prinzip) たる最高善概念を、あたかもその実現が可能であるばかりでなく、必然でもあるかのように構成的原理 (constitutives Prinzip) に改変する錯誤をおかすことになった。それは理論理性の批判では明らかにされた誤謬であるが、実践理性の批判ではこの誤謬をカントは防ぐことができなかったのである。⁵¹⁾ シュライエルマッハーはたとえ「この哲学の際立つ長所である外面の調和美を」壊すことになってもあえて批判するという。⁵²⁾ この論文の意義は、彼がカント自体の論理の世界に入り込み、いわばカントの批判哲学自体の線に沿う仕方での論証の内的矛盾を明らかにすることによって、自らの思想形成をはかろうとした点にある。シュライエルマッハーは鋭角的にカントの論理に潜む問題をえぐりだすことで、自己の立場の妥当性を主張したのである。このような事情を適切に表現していると思われるディルタイの言葉を最後に引用しておきたい。「この論文は彼の倫理学の体系に対する最初の礎石である。しかもこれはこの推論を旧学派の諸前提から、外在的に吟味したのではなく、カントの推論の前提の範囲内に身を置き、この前提から内在的批判を遂行したのであり、このことによって彼は将来に豊かな実を残す成果に到達したのである」。⁵³⁾

注

- 1) Schleiermacher, F. D. E.: Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von H.-J. Birkner/G. Ebeling/H. Fischer/H. Kimmeler/K.-V. Selge. 1. Abteilung. Schriften und Entwürfe. 1. Bd.: Jugendschriften 1787-1796, hrsg. von G. Meckenstock. Berlin/New York 1984. S. XVIII. (以下KGA. I/1と略記する)。なおエーバハルトがシュライエルマッハーに与えた影響を強調したのはヘルムスである。Hermes, E.: Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher. Gütersloh 1974. S. 37-117参照。ただしそれがシュライエルマッハーの思想に実質的にどのような痕跡を残していくのかについては、なお検討を要する課題であろう。いずれにしても新版の全集に収められているこの時期のシュライエルマッハーの著作全体の分析と吟味が必要になる。
- 2) 同上。また KGA. I/1, S. XXXIIIff. 参照。
- 3) KGA. I/1. S. 1-80にその成果として第8巻と第9巻の翻訳と注釈が収められている。
- 4) KGA. I/1, S. 42. この Schlüssel と題された付録は、エーバハルトから示唆あるいは訂正を受けたもののメモである。
- 5) KGA. I/1. S. XVIIIff. 参照。さらに Dilthey, W.: Leben Schleiermachers. 1. Bd., im Anhang: Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers. erläutert durch kritische Untersuchungen. Berlin 1870. S. 4ff. 参照。なおこの時期のブリックマン (Carl Gustav von Brinckmann) との往復書簡に「アリストテレス研究」「哲学的試論」さらに「批判的書簡」についての言及がある。Schleiermacher, F. D. E.: Kritische Gesamtausgabe. 5. Abteilung. Briefwechsel und biographische Dokumente. 1. Bd.: Briefwechsel 1774-1796 (Brief 1-326), hrsg. von A. Arndt und W. Virmond. Berlin/New York 1985. S. 117-143 (Brief 114, 118, 119) 参照。
- 6) KGA. I/1 同上。
- 7) Monologen. Berlin 1800. KGA. I/3. Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802. 1988. S. 1-61.
- 8) Schlegel, F.: Lucinde. Ein Roman, Berlin 1799.
Schleiermacher, F. D. E.: Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde. Lübeck/Leipzig 1800. KGA. I/3. S. 139-216. さらに Versuch einer Theorie des geselligen Betragens. in: Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks 5. Berlin 1799. KGA. I/2. Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799. 1984. S. 163-184. Idee zu einem Katechismus der Vernunft fuer edle Frauen. in: Athenaeum. 1. Bd., Berlin 1798. KGA. I/2. S. 153f. などを参照。
- 9) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803.
- 10) シュライエルマッハーはハレとベルリンで合計8度、哲学的倫理学の講義をしている。まずハレで1804/05年、1805/06年の冬学期に、ベルリンでは大学が開設される前の1808年、そして1812/13年の冬学期、1816、1824、1827、1832年の夏学期である。

また原稿として残されているものは合計九つある。ただしこの九つの遺稿は必ずしも上述の講義に直接に関係するとは限らない。O. Braun が4巻本の選集 *Werke. Auswahl in 4 Bänden* で推定した成立年を訂正した Birkner, H.-J.: *Einleitung. in: Schleiermacher. Ethik (1812/13)*, Hamburg 1981, S. XIV-XXII に従って以下にこの9論文を掲げておく。引用符をつけたものは表題が明示されたものである。

1. "Der Sittenlehre zweiter Teil. Die Tugendlehre", (1804/05の講義に関係して)。
2. "Brouillon zur Ethik 1805", (1805/06の講義に関係して倫理学の全体を扱う)。
3. "Ethik", (1812/13の講義に関係して序論と善論を扱う)。
4. Tugend- und Pflichtenlehre, (1812/13の講義に関係して)。
5. Einleitung, (1812/13の講義の序論部分の改訂、おそらく1813年に成立)。
6. "Vorletzte Bearbeitung der Einleitung ins höchste Gut und des ersten Abschnitts", (おそらく1814/15年に成立)。
7. Pflichtenlehre, (おそらく1814/15あるいは1816/17年に成立)。
8. "Neuer Anfang der Ethik", (おそらく1816/17年に成立、序論を扱う)。
9. "Güterlehre. Letzte Bearbeitung", (おそらく1816/17年に成立)。

さらに Berliner Akademie der Wissenschaften での講演を以下に掲げる。

1. "Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs", 1819.
2. "Über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs", 1824.
3. "Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz", 1825.
4. "Über den Begriff des Erlaubten", 1826.
5. "Über den Begriff des höchsten Gutes", 1827.
6. "Über den Begriff des höchsten Gutes", 1830.

これらはいずれもその後アカデミーの紀要に掲載された。さらに上記の Braun/Bauer 版の第1巻と第2巻を参照。

- 11) 注の10 (前注) を参照。遺稿として4種類、アカデミー論文として2種類のものが残されている。
- 12) Birkner, H.-J.: 同書 S. XI 参照。
- 13) *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, 2. Aufl., 1830/31, hrsg. und mit einer Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von M. Redeker, Berlin 1960, 1. Bd., S. 14-47. とりわけ主命題の3と4を参照のこと。なお Offermann, D.: *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre*, Berlin 1969, S. 33-108 参照。Offermann は第3章の表題を「敬虔の場所としての『直接的自己意識』」としている。及び Birkner, H.-J.: *Beobachtungen zu Schleiermachers Programm der Dogmatik*, NZSTh 5, 1963, S122ff. 参照。
- 14) *Kurze Darstellung des theologischen Studiums, zum Behuf einleitender Vorlesungen*, 1. Aufl., 1810, 2. Aufl., 1830, 『神学通論』加藤常昭訳、教文館、1962年。これら三部門のうち歴史的な神学は神学研究の本来の根幹をなしており「哲学的な神学を通じて本来の学と、実践的な神学を通じて日常的なキリスト教生活と関連を持つ」(第28

節)。ここで哲学的神学の役割は「キリスト教の本質、およびキリスト教共同体の形態を叙述し、同時にこの両者はどのように区別され、どのような差異があるのかということ述べるのに必要なすべて」(第24節)を扱うことであるが、「同一の知識にしても、もしそれが教会政治と無関係に獲得・所有されているような場合には、神学的であることをやめる。そしてそれぞれ自分の内容に応じて属すべき学に帰属する」(第6節)のであり、それらのうちに倫理学もまた数えられる。

- 15) Über das höchste Gut, KGA.I/1, S.81-125.
- 16) KGA.I/1, S.106参照。そこには「我々は歴史ではなくラプソディーを書くことと約束したのだ」という言葉が見られる。
- 17) KGA.I/1, S.83.
- 18) KGA.I/1, S.84ff.参照。
- 19) KGA.I/1, S.87.
- 20) 同上。
- 21) KGA.I/1, S.91-106.これは論文全体の1/3強にあたる。
- 22) Meckenstock, G.: *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, Berlin 1988, S.30参照。この「最高善について」の論文は、シュライエルマッハーの初期の作品を抜粋あるいは要約する仕方集めたデイルタイのシュライエルマッハー伝第一版の付録 *Denkmale*, S.6-19に全体をおよそ1/3に縮めて掲載されている。デイルタイによるこの *Denkmale* の編集は、メッケンシュトックが指摘しているように (Meckenstock, G.: *Diltheys Edition der Schleiermacherschen Jugendschriften*, in: *Internationaler Schleiermacher Kongreß Berlin 1984*, Berlin 1985, S.1229ff.,参照)、彼の意向が反映しており、それを資料とし利用するには注意を要するが、この「最高善について」の編集に関する限り、その大部分をシュライエルマッハーがカントに言及した箇所にあてている点では的はずしているわけではない。この *Denkmale* の編集態度については、さらに川島堅二「初期シュライエルマッハー像再考」『東京大学宗教学年報』VIII (1990年)、113-127ページ参照。
- 23) Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Akademie-Textausgabe, Bd.V, S.107-148, *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* 参照 (以下KpVと略記する)。邦訳として『カント実践理性批判』波多野精一、宮本和吉、篠田英雄訳 (岩波文庫)、1979年、219-293ページを参照した。
- 24) KpV, S.110.
- 25) KpV, S.122.
- 26) KpV, S.122f.参照。
- 27) KpV, S.119参照。
- 28) KpV, S.124f.参照。
- 29) KGA.I/1, S.98.
- 30) KGA.I/1, S.97参照。
- 31) KGA.I/1, S.91参照。

- 32) KGA, I/1, S. 84 参照。
- 33) KGA, I/1, S. 100.
- 34) KGA, I/1, S. 98.
- 35) KGA, I/1, S. 100 参照。
- 36) たとえば邦語のカント案内書『カント』（勁草書房、1978年、239ページ）で岩崎武雄は「恐らくカントはこれらの形而上学的理念を否定したままに放置しておくことに堪え得られぬ切実な形而上学的要求を持っていたのであろう。靈魂の不滅と神の存在は絶対的な信仰としてカントの中に存していたに違いない」と述べている。
- 37) 特に Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, hrsg. von L. Jonas und W. Dilthey, 1. Bd., Berlin 1860, Nachdr. Berlin/New York 1974, S. 3-15 の「自伝」を参照。さらに拙論「初期シュライエルマッハーにおける倫理と信仰—1787年から1790年に至る—」『基督教研究』第51巻、第2号（1990年3月）、39-41ページ参照。このヘルンフト兄弟団の信仰に対する懐疑であるが、後年には1802年に G. Reimer に宛てた手紙で逆にその積極的な影響が「高次のヘルンフト主義」の仕方でおお統していることを語っている（Aus Schleiermacher's Leben, 1. Bd., S. 294f.）。
- 38) KGA, I/1, S. 102f. 参照。
- 39) KGA, I/1, S. 98.
- 40) KGA, I/1, S. 98f.
- 41) KGA, I/1, S. 99.
- 42) メッケンシュトックはこの箇所のシュライエルマッハーの論証を分析してその不備、不明瞭を指摘している。Meckenstock, G.: Deterministische Ethik und kritische Theologie, S. 149f. 参照。
- 43) KpV, S. 110.
- 44) KGA, I/1, S. 102 参照。
- 45) 同上。
- 46) KGA, I/1, S. 105.
- 47) 同上。
- 48) 同上。
- 49) KGA, I/1, S. 86f. 参照。
- 50) KGA, I/1, S. 106. 参照。
- 51) KGA, I/1, S. 100. 参照。
- 52) KGA, I/1, S. 97.
- 53) Dilthey, W.: Leben Schleiermachers, 1. Bd., S. 135f.