

# 行 為 と 理 性

——シュライエルマッハー『自由の対話』の観点——

水 谷 誠

## は じ め に

2年間のハレでの学びの時を終えたシュライエルマッハーは、ドロッセンで牧師職にあった、母方の叔父シュトゥーベンラウフの住居に移転する。ハレ時代にも経済的な事情から叔父の住居に厄介になっていたが、そのシュトゥーベンラウフがその地のギムナジウムの教授を辞してドロッセンの牧師職へと転じるに及んで、自らもその地に移り、そこの牧師館にある叔父の書齋を借りてその後集中的に第一神学試験のための準備をしていくことになった。<sup>1)</sup>この準備と並んでその時代にシュライエルマッハーは、ハレ時代の師エーバハルトの著作とカントの著作を通じて与えられた種々の洞察に養われ、またそれらを材料にして、倫理学の次元でキリスト教信仰について思索を深めていった。

一般に『自由の対話』と呼ばれる論文には三つの種類のものがあったことが知られているが、現在残されているのは、そのうちの第三番めのものに限られている。<sup>2)</sup>1984年に出版されたシュライエルマッハー全集 (KGA) 第一部第一巻には、この時期のシュライエルマッハーの原稿のうち初めて公になったものが含まれているが、この第三番めの『自由の対話』もそのうちのひとつである。これらの三つの『対話』は1789年夏前後にドロッセンで作成された。1789年6月10日に友人のプリンクマンに宛てた書簡では、これら三つの『対話』のうち二つは完成し、もうひとつ、すなわち本論文で検討を加えるものに取り組み始めること、そしてそれら三つは、「道徳的行為の本性について」論じたものであることが報告されている。<sup>3)</sup>この第一の対話は、プリ

ンクマンに送付され、さらにエーバハルトも目を通し、その批評を受けることになった。<sup>4)</sup>この第一巻の編集者のメッケンシュトックの推測によれば、この第一の『対話』の内容についてシュライエルマッハーは不満であり、その後破棄された。第二の『対話』も現在に残されていないが、これは、後に大がかりな構想を持ち未完成ではあったがその主要部はまとめられることになった論考『自由について』の第二章に挿入された可能性が強いことをディルタイと共に指摘している。なぜなら、そこに突然、『自由の対話』の登場人物が現れて対話を繰り広げるからである。<sup>5)</sup>第三の『対話』はさらにプリンクマンに1789年7月22日に出した書簡によれば、「カントの自由の概念及び道徳法則に対する尊敬の概念」を論じている。<sup>6)</sup>

本論文では、この第三の『対話』の分析と検討を通じて、この時期のシュライエルマッハーの精神世界、つまり彼の思索に枠組みを与えていたものと彼が解決を目指した問題を明らかにしたい。

## 1. シュライエルマッハーの環境世界としての啓蒙

クリスティアン・ヴォルフ (Christian Wolff, 1679-1754) がハレ大学で教授活動を始めた1690年より、カントが『純粹理性批判』を発表した1781年までの時期で区分することのできる18世紀ドイツ啓蒙の講壇哲学Schulphilosophieは、必ずしも統一的な形態と内容を持っているわけではない。ヴント (Max Wundt, 1879-1963) は啓蒙期の思想研究の空白部分となっているこの時期の講壇哲学について案内した著作で、この18世紀を「啓蒙」Aufklärungの観点から考察しようとする態度は、その時代自体が啓蒙の特徴を持ち、伝来の信仰に対する戦いを実践していた19世紀の時代精神が、自らの出自として18世紀に注目したことに基づいていることを指摘している。<sup>7)</sup>その意味で、一種の思い入れを込めて「啓蒙」と表現されたこの18世紀は、その典型的特徴と同時に、それとは異なる思想的傾向もまた複雑にからんだ、ある錯綜した豊穡さを持った時代であった。この中にシュライエルマッハーに映し出されることになるいくつかの特徴を挙げるができる。

18世紀ドイツの講壇哲学は、年代的に、また思想内容から、三つの世代に分けることができる。クリスティアン・ヴォルフであれ、クリスティアン・トマジウス (Christian Thomasius, 1655-1723) であれ、第一世代に属する人々とシュライエルマッハーのハレ時代の教師であったエーバハルトのような第三世代に属する人々との間には、かなりの隔たりが存在していた。<sup>8)</sup> 啓蒙の初期には、なお神学的課題が主流であり、新しい観点からキリスト教を弁証することが目的となっていた。それはこのドイツ啓蒙の哲学の開拓者と見なされているヴォルフが、自らの学問を正統主義神学から外れているとする非難に対して、抗弁をしてそれを否定したところにも表れている。他方で、エーバハルトなどは、すでにカントなど次世代の精神世界を先取りする側面を見せており、独断的形而上学批判に向かういわば橋渡しの領域に立っていたのである。

この18世紀の学問の傾向として、まず第一に挙げられる特徴は、17世紀の学問が神学と密接な関連を持ちつつ営まれていたのに対して、その神学が従来占めていた場所に他の学問が登場したことにある。換言すれば、神学的・形而上学的世界から地上の有限世界に具体的に存在しているものに視線が移動した。法学者トマジウスが人間を倫理的、法的な規則に従って生を営む社会的存在として考察を加えたように、また医学者リューディガー (Andreas Rüdiger, 1673-1731) が人間を生理学的、心理学的に観察して、いわばマイクロコスモスの探究がマクロコスモスの把握にいたるとする視角から世界を理解しようと試みたように、この世界と人間の考察の仕方に新しい時代の傾向をうかがうことができる。その際に、論理的思考の方法として主流となったのは数学であった。ライプニッツであれ、ヴォルフであれ数学者として自己の立場を築いた人々が前面に登場したことは偶然ではない。すなわち、人間自体に焦点が当てられ、それを貫いている法則を数学的論理性に従って解明するようになった時代であった。前の時代が、神学の対象を神とし、その神自体を扱うところに特徴が存在したとすれば、この啓蒙期の学問の特徴は、それを人間自体を経由するところで始めたことにある。その意味で当時の講壇哲学は、従来のように神学の予備学というよりもむしろ、法学、医学との

関連で営まれるものになった。しかし興味深いことに、この現実存在たる人間を扱う傾向は、次には神学自体に重要な影響を与え、近代神学の枠組みを形成していくことになる。

さらに、この人間を対象とする学問の傾向は、その人間の「自己自身」に焦点を当てることにもなっていく。17世紀の学問は、神による世界の救済のわざにその探究の中心を置き、その中に組み込まれている存在として、二次的に人間を考察の対象とした。それに対して、この世紀の学問は現実の自己自身を探究の中心とする。そこでは、普遍的な関連の中に組み込まれた人間一般が重要なのではなく、自らの生の運命自体が注目される。その結果、学問は人間学、しかもとりわけ心理学的傾向を帯びることになる。この点では、ヴォルフなどの第一世代よりもむしろシュライエルマッハーに直接につながるエーバハルトやその師であったバウムガルテン (Alexander G. Baumgarten, 1714-1762) やマイヤー (Georg F. Meyer, 1718-1777) などの啓蒙の後の世代の学者たちにその傾向が顕著に見られる。そして、それは周知のように経験において獲得されたものに認識批判を遂行したカントにも前提として受け入れられたことであった。『純粋理性批判』が「経験とともに我々の認識のすべてが始まる」という言葉をもってその書物の冒頭を飾ったことは有名であるが、この経験の領域に認識の出発点を求めることは啓蒙の遺産であった。

シュライエルマッハーのこの時期の著述は『自由の対話』にとどまらずこのような時代の学問を背景にしている。第三の『自由の対話』の前半部は具体的事例を挙げてカントの命題の弁証を試みている。しかし次第にそこから離れ、自己の主張を鮮明にしていく過程で、シュライエルマッハーは人間の「表象能力」に立ち入って詳細な分析を始める。人間の精神能力の考察を通して理性的・神的なものとのつながりを探究していくこの彼の姿勢の中に、時代の精神環境との密接な関連を見て取ることができる。このように個体自身に目を向け、その内面世界を分析・考察する態度は、啓蒙にとどまらず18世紀の一般的な精神的傾向であり、ハレに来るまでに在籍していたヘルンブート兄弟団の信仰理解に介在する近代の特徴にも確認することができる。この兄弟団でも人間の心の世界が焦点となっており、キリストの救済のわざが

個々の信仰者自身の喜びの感情の中に確証されることを課題としていた。この意味で、ハレで啓蒙思想と出会い、思索を深めた時期にとどまらず、すでにヘルンフト兄弟団で敬虔主義的訓練を受けた時期にこの心理学的傾向は胚胎していたのである。もっともシュライエルマッハー自体は、このヘルンフトで、自覚的にキリスト教信仰の確証を心理的に獲得することに努めたにもかかわらず、それを達成することができなかった。そしてこのヘルンフト的信仰を支える素朴な神学理論にも納得することができずに、信仰の次元、その学問的反省の次元の双方の新たな展開を新天地ハレに求めたのである。このハレ大学での彼の活動は、人間の経験の世界を対象とする点でヘルンフトと共通していた。しかし、狭いキリスト教的敬虔の世界から抜け出て、それは一般の学問と交渉を持つ舞台で営まれ、後年に構築される彼の神学体系を準備するものとなったのである。<sup>9)</sup>

最後にもうひとつの特徴として指摘しておくべきことは、直接には彼の哲学の師であったエーバハルトに、さらにバウムガルテンやマイヤーにさかのぼるものであるが、倫理的課題を美学的な理解と結合させて遂行する姿勢である。倫理的な課題としてその達成を求められる完全性は、内容的には美的観点から判断可能なものだと理解された。バウムガルテンにとって美とは完全性が現象した状態を指す概念であったように、エーバハルトにおいても倫理学の課題である人間における完全は、美的範疇にある。人は完全性を目前にした時にそこに調和した美があることを見て取り、そしてそれに充足感を覚える。つまり、倫理学の目標は善を追求することであるにしても、その善は完全性の中に存在するものであり、さらにこの完全性は、それを認識する者に、美的な満足を与えるのである。有限世界に生きる人間の目指すべき目的は、いずれにしても有限という制約を免れ得ないが、人間精神に快の感情、満足の感情を与える美的完全性を内に含んでいる。<sup>10)</sup>シュライエルマッハーもこの第三の『自由の対話』で、「調和」「美」「完全性」を道徳的理念として設定している。<sup>11)</sup>

## 2. 思考の枠組みとしての「対話」

『自由の対話』は、表題が示すように、プラトンの対話篇を想起させる形式で論述が展開されている。周知のように、シュライエルマッハーはすでにバルビーのゼミナリウムに在籍していた時代から、ギリシア古典を読んでいた。そしてプラトンとアリストテレスについてとりわけ関心を持っていたことは、当時の論考に言及がなされていることから、また書簡からも知ることができる。1788年6月29日付けで兄弟団時代の友人アルベルティーニ(J.B.v. Albertini)から届いた手紙には、アリストテレスを翻訳し、プラトンの著作を購入すべきだとシュライエルマッハーが彼に勧めたことが記されており、シュライエルマッハーの熱の入れ様が示されている<sup>12)</sup>。後に、フリードリヒ・シュレーゲルと共同でプラトンのドイツ語訳を始め、生涯にわたって継続させたことは有名であるが、その著作に関心を持つ素地はすでに修行時代から存在していた。

さて、この論考はクリティアス、クレオン、そしてゾフローンという三人のギリシア名を持つ人々の対話でもって話が展開される。クリティアスは確信を持ったカント主義者であり、残る二人の主張に対し、この新しい哲学の立場から有益な助言を与えることのできる存在である。この第三の対話の冒頭では、ゾフローンがクリティアスに、後者がそれまでの対話に果たした役割について感謝するところが描かれる。クレオンは、クリティアスからカントについて説得力あふれる案内を受けるが、なお理解困難な事柄の解決を求めてさらに追究することをやめない。彼は真理探究に意欲を見せる学び手であり、主に問い尋ね、傾聴する役割を演じる。ゾフローンはこの対話を内容的に導く人物である。彼はカントの自由についての見解を容認し、その可能性を追い求めつつ、同時にその定義の持つ限界をも明らかにしようとする。このゾフローンの立場はシュライエルマッハー自身の立場でもある。

路上で偶然に出会ったクレオンとクリティアスは、郊外の住居にゾフローンを訪ねてそれまでに三人で行ってきた対話を継続させようとする。その時までに行われた対話では、ゾフローンとクレオンの主張する自由につい

ての見解及び帰責 Zurechnung を認める理解に対して、カント主義者だと自認するクリティアスが批評を加え、それが刺激となって論議が生産的なものになったのであった。そして、この世界は自然連関のもとに例外なく置かれているということと共に自由の存在を認め、両者を併存するものとして受け入れるクリティアスの主張をクレオンがなお十分に理解しておらず、そこに新たな対話のきっかけが生じる。<sup>14)</sup>

ところで、この『対話』は、単に様式的にプラトンの対話篇を想起させるだけにとどまらない。それは、啓蒙の哲学者エーバハルトと批判哲学の創始者カントの両者を受け入れつつ、その間にあって独自の道を歩もうとするシュライエルマッハー自身の当時の思索態度を示すものでもあった。ゾフロンの目指すことは、『純粹理性批判』においてカントが自由概念に与えた定義「物事を自分から始める能力」<sup>15)</sup>と、おそらくはエーバハルトにさかのぼり、またシュライエルマッハー自体も受け入れ、以前の『対話』の中でまとめられていた定義「表象にかなう行為は自由である」との二つの定義をめぐって、それぞれの真理契機を承認しつつ、両者を調停する試みを通して自己の主張を展開することであった。<sup>16)</sup>クリティアスの主張によれば、カント哲学はそれまでのいかなる哲学思想とも比較を絶した全く新しい、独自の視点を含んでいる。つまりカント思想とそれまでのものとの間には橋渡し不可能な大きな谷がある。それに対してシュライエルマッハーの立場を表すゾフロンのよれば、このように橋渡し不可能な境界を設定することは、生産的な哲学的対話に障害をもたらす以外のなにもものでもない。すなわち、カントが新しい思想を発見したにしても、この思想を彼自身の表現手段を使って形成する以前には、彼もまた伝統的な哲学言語の世界に生き、その言語を道具として思索を続けていた。カントの思想には伝統的な啓蒙哲学の言語と思想とが前提として存在している。そしてこの啓蒙の言語を駆使することによって、それを脱却する新しい思想を構築したのである。言い換えれば、カントの哲学は、啓蒙の哲学と同じ土俵で作業されたことになる。新しい哲学の土台は啓蒙の哲学である。その意味では、クレオンのみならずゾフロンのにとっても理解しにくく、ましてや専門的な訓練を受けない人々にとってはさらに難解で

あるカント哲学は、彼自身の言語ではなくすでに一般に定着してその用法も熟知されている従来の言語を使って説明すべきであり、それはまた可能であるとゾフローンは考える。ゾフローンにとって、カントと啓蒙の哲学の両者の対話は独自の思想を形成するための材料であった。<sup>17)</sup>

以上指摘してきたことにさらにもう一点付け加えて、この論考の対話的構造について整理したい。確認したことによれば、この三人の登場人物の対話は『自由の対話』を展開する叙述の道具となっていた。さらに、シュライエルマッハー自身の倫理的・神学的思想を編み出す材料としてカントと啓蒙の哲学を相互に関係づけて取り扱う態度にこの構造が現れていた。しかしそれを越えてなお指摘し得ることは、この対話性こそシュライエルマッハーの思想世界の内実を形成していたと思われることである。この対話という関係性の次元で倫理的課題を解明していく彼のあり方は、当時、倫理の土台を「法則に基づく」ところではなく「法則にかなう」状態に置こうとすることに表現されていた。つまり、法則の規定のもとに自律的に立つのではなく、法則に向き合い、それとの関係の中で生きる人間の姿勢を明らかにするところに、倫理的課題が設定されていた。<sup>18)</sup>『自由の対話』においてもこのモチーフは「行為と理性」の関係をめぐって取り扱われている。そして、この『対話』ではなお詳しい論理展開はなされていないが、至高のものに対する「愛」という概念を使ってこの対話的姿勢は表現されている。このような事態を、カントは法則に対する「尊敬」という言葉でもって言い表したことは有名であるが、シュライエルマッハーによってそれは変容されて、相互の応答関係をも前提に置く「愛」という概念となり、この概念によって人間の倫理性を実質的に規定することが試みられたのである。<sup>19)</sup>これは、彼の神学、倫理学におけるそれ以降の展開の底流となる重要なモチーフとして定着していく。いずれにしても、書き記されたテキスト、そして実際の談話で発せられる応答の言葉、さらに世界や宇宙に対面する存在としての人間に注目したシュライエルマッハーにとって、対話的關係性は根源的な生の形式であったとすることができる。<sup>20)</sup>



### 3. 「自分から」始めることとしての先験的自由

さて、このクリティアスは必要が生じて、ほどなくこの対話の場から離れることになる。残された二人は、カントに通暁しているクリティアスを失って落胆を隠すことができないが、新たな展開を求めて課題を設定する。それはカントの定義を具体的な事例を通してできる限り保証していくことであった。シュライエルマッハーはまず、カントが定義した自由に関して、市民的自由、政治的自由、外的自由の三者を取り上げて、その有効性を例証する。その際に、『純粹理性批判』に定義されたカントの自由概念は、クレオンとゾフロンの対話の中でカントのテキストを念頭に置きつつさらに敷衍され、説明の可能性の拡大が図られる。カントの「自分から」という表現は、「ある系列において、先行する部分から *a parte ante* それの有する法則を通して規定されることがそれ以上できない部分は、自分から始まる」と言い換えられる。そうすると「私が出来事すべての系列一般を並列的に、また継起的に、あるいは何らかの個々の系列を、しかもその系列の部分が互いに因果性の法則によって秩序づけられている系列を考えるならば、その法則によって規定されることなく、このような一連の系列の中にある行為は自由である」ということになる。すなわち、その系列を形成している最初の部分は、その系列を規定している法則の支配下でない。自分から始めるためには、その系列の最初の部分がそれよりも前の何らかのものに規定されていないことと、新たに始まる系列を規定する法則にも規定されないことが必要である。その前にある部分と因果的に関連せず、それより後にある部分を規定するにしても、逆にこの後の部分に規定されないゆえに、それは新たな系列を始めているのである。

まず、市民的次元での自由について、ゾフロンは自由意志に基づいて結婚をして、その後二人の共同生活をふさわしく生き抜いていく夫婦を事例にして語る。この場合、結婚は決して他からの強制によって生じたものではなく、あくまでも自発的な意志に基づいている。「自分から」夫婦生活を始めることが決意される。しかし、この夫婦は結婚生活を続けていく上で夫婦と

してあるべき在り方を踏み外すことなく歩もうとする。結婚生活にはその生活自体が要求する倫理的使命が存在する。そしてその使命に忠実に夫婦は生きていく。ここには、カントの定義「自分から始める」ということを「他からの強制を受けずに自発的に」と言いなおして解釈が試みられている。そして自分から始めた後は言わばそれに伴って必然的に生じる法則に従っていくのである。ゾフローンによれば、「法則が完全な因果性を有する一連の行為を自分から始める能力、その際に法則によって規定されることがないようにして始める能力、これが本来市民的自由というものである」<sup>22)</sup>。

政治的自由の事例について、ゾフローンは独裁的権力を持った、しかし聡明な君主が制定する法律とその法律のもとに生きることにたとえる。この君主は、自らの力で法律を制定する。そこにはこの君主を縛りつける何の拘束もない。彼は自由である。それは彼が絶対的権限を持っているからである。しかし、ひとたびその法律が制定されるやいなや、名君たる彼は、その法律を自らにも適用して、その法律の指示に従属して生きようとする。すなわち、自発的に法律を制定し、制定後はその法律に従って生きるのである。かくして彼はその法律の強制下に置かれる状態を自ら作り出したことになる。<sup>23)</sup>これは独裁君主という事例にとどまらず、民主的政治形態にも該当すると言うことができる。ここでゾフローンは、いわば余談として、政治的自由と類縁関係にある例として、この世界とその統治者たる神性についての、理神論的見解に言及する。すなわち「世界の創造はまさにこの仕方でも自由な行為であった。そして霊と物体界の出来事全体はこの行為のもたらした必然的で終わりのない結果である」<sup>24)</sup>。ところでこのような事例は、カント的な自由の定義のみならず、ゾフローンとクレオーンの間で確認された「我々の表象にかなって生起する行為」を自由とする定義の説明としても有効なものである。

ゾフローンの試みたこれらの説明を、クレオーンはそれぞれの次元に限るという条件つきで了解するが、この二つの事例だけでカント的な自由定義にも、表象にかなう自由という定義にも必要十分な説明になるわけではない。クレオーンは話を急いで外的自由についての説明を求める。これもその系列の外側からの規制を受けない状態を指す。この意味では市民的自由、また政

治的自由と自由の枠組みは同じである。しかし、クレオンはたとえ外的世界からの影響はないにしても、人間は例外なくすべて心理的に必然的な仕方  
で表象されるものに規定されるのではないかという疑問を解消することができない。人間は、普遍的には、肉体的、心理的に自然法則の支配下にある。いかなる人間の営みであれ、この物体界と精神界の自然法則から逃れることはできない。ではどのようにすれば、この法則の支配を受けない営みが可能となるのだろうか。

この問いを前にして、シュライエルマッハーの論述は徐々にねらいを定めつつ残された狭い道を歩み始める。彼はとりあえず、カントの自由の定義に対応するような事例を種々の次元で、その次元を仮定的枠組みとして受容した上で、取り扱ってきた。この外的自由もそのうちのひとつである。しかし、法則の影響を受けずに、心身共に外側からの影響を受けずに自分の営みを始めることはいかにして可能なか。このことについて、シュライエルマッハーは、「目的因」Endursache という概念を導入して説明を試みる。<sup>25)</sup>ある目標に到達するために、それまでの行動とは異なる新たな行動を始める場合に、その行動を規定するのは、彼自身が設定した目標それ自体である。つまり結果として到達することになる目標自体が、行動の原因として作用し目標に到達するために営まれる全体を規定する。そうすると、彼の行動を規定しているのは、その開始から終了にいたるまでの行動系列の前にある何か、ないしは外にある何かではなく、その行動系列の目標である、その最後にあるものである。その意味で、この行動系列は、外的な強制を受けないでそれ自体完結した全体をなしている。この行動系列は「自分から」始まったものである。しかし、このように具体的に事例を掲げて、カントの定義の保証をしていく道はいずれ限界につきあたる。ゾフロンの主張の眼目は、種々の場合にこのカントの定義を適切だと弁明することにあるが、すべての場合にそれが可能になるわけではない。カントの定義は、「いずれにしても、いくつかの留保を必要とした」ものである。<sup>26)</sup>ゾフロンの論証の歩みは、最大限にカントの定義の妥当性を例証することであると同時に、この定義に潜む問題をも示すものであった。

その論証の歩みに伴って、ゾフローンとクレオーンの間ですでに一致していた「我々の表象にかなって生起する行為は自由と名づけられる」という自由の定義の有効性も明らかになってくる。<sup>27)</sup> 外的自由を「目的因」を通して保証して、先行するものに因果的に制約されない表象を獲得して事柄を始めることができるならば、そこに自由を見ることができるからである。しかし、この理屈は、「自己愛」Eigenliebeが表象を規定する場合もあることが指摘されて、そもそも表象に基づく行為に自由を認める可能性に懐疑が表明されてきた。ゾフローンによれば、むしろそこにいたずらに問題を煩雑にする原因がある。そして同時にカントの提出した定義の問題性もまた明らかになる。カントの「自分から始める」という定義は、いかなる先行するものにも規定されない行為を自由と認めることであった。そこに自然法則に規定されず理性の法則に基づくところに自由を見るカントの世界がある。そこでは、自然的欲求であれ、理性の法則であれ、それらに直接に規定される状態が容認される。それに対してゾフローンはむしろ、表象と表象を引き起こすきっかけとなったものとの直接的関係に強い疑問を投げかける。このことは、クレオーンが「内的自由」の問題を取り上げて、そこにカントの主張する「自分から始める」ことの不可能を主張する場面で詳しく展開されることになる。

クレオーンによれば、人の内なる世界では我々はただ単に我々自身のもとにとどまっているに過ぎず、そこではいかなる必然性も必然性の廃棄も、目的因も、因果の関係もない。そのような内なる世界を秩序づけるのは「事柄の連関を洞察する能力」たる理性であり、この理性の働きによってこの内なる世界はすべて原因と結果の因果連関のもとに置かれてしまう。<sup>28)</sup> そうすると、そこではいかなる意味でも、この因果連関から逃れることはできず、「自分から始める」可能性は存在しないということになる。このような論題に直面して、ゾフローンは根本的な問い、つまり人間の内面世界と理性との関係についての問いを解明する必要を認める。すなわち「理性は我々の行為にどのような影響を与えるのか」という問いである。<sup>29)</sup>

#### 4. 判明な表象と明晰な表象

カントの定義に異論を持つゾフローンは、理性と行為の関係という原理的な問題を中心に据えてさらに綿密な検討を加えるために、人の表象能力の分析に入る。シュライエルマッハーとクレオンの前提とすることは、「心の根源的な力は表象を産出する力」だということである。そして産み出される表象には「判明な」deutlich、すなわち「理性的な」vernünftig 表象と「明晰な」klar 表象の二つの種類があるので、それらを産み出す心の力もまた、これに対応して二つの側面を持っている。<sup>30)</sup>

さて、クレオンの理解に従えば、あらゆる表象はことごとく何らかの「感覚的なものに依存することなしには成立しない」<sup>31)</sup>。すなわち、表象が現れるためには感覚的な対象が必要である。しかしゾフローンは、このクレオンの理解に反論して、二つの表象類型のうち、「判明な」表象を取り上げて、そもそも対象を有しては成り立たない表象、対象と何の関係も持たないで成立する表象が存在することを示す。その際に彼は表象とそれに対応する数学的な記号 Zeichen を材料にして説明する。判明な表象は、理性的な明証性を実現しようとするものであるが、この表象にとって、記号とは感覚的な次元の作成物ではあるが、決して表象を産み出すことになる対象ではなく、逆にこの表象自体の内容を忠実に、混乱を招くことなく叙述しようとするものである。すなわち「記号」に象徴される言葉とは本来表象以前にあるものではなく、表象があって初めて現れるものであり、言葉が発せられる以前にすでにそれとして叙述される表象が心の内に成立していなければならない。それゆえ、判明な表象が成立するとその表象の明証性を維持するために、記号が必要となり、それを道具として利用して表象内容が叙述される。<sup>32)</sup>

それとは反対に、もし表象に何らかの対象が前提として与えられる場合には、明証性を持つ判明な表象は成立しない。なぜなら対象を直観してその結果として表象が成立する場合に、直観は与えられた対象をまとめて言わば瞬間的に表象するのであるから、そこで成立する表象には感覚的に分離できない多様な要素が結合しており、それはいかなる意味でもそのひとつひとつの

要素にねらいを定める判明な表象と相容れないからである。この判明な表象が、理性的な事柄連関を叙述しようとすればするほど、それは感覚的に与えられる対象とは乖離していく。「それゆえ、いかなる対象もひとつの判明な表象に決して対応せず、いかなる判明な表象にもひとつの対象は決して対応しない<sup>33)</sup>」。

そうすると、この理性的な事柄連関を構成している個々の要素の明証性を表す判明な表象は、感性界の対象と関係することのできないものとなる。この判明な表象が感覚的な次元のものと接触することがあるとすれば、それはさきほど示した数学的な記号で示されるたぐいのものになるのであり、これはいかなる意味でも判明な表象の対象ではないのである。このようにゾフロンとクレオンが表象の分析に入り込むきっかけとなったのは、理性に基づいてなされる行為を可能とするカントの先験的自由概念を吟味、検討する作業として、理性と行為との根源的な関係を探究するにいたったからである。そして、その際に常に考慮されたのは、表象にかなってなされる行為に自由を見るハレの講壇哲学に由来する命題であった。このハレに由来する命題は、「自分から始める行為」を自由とするカントの命題と、この自分から始める際にも表象が働くという意味で、形式的には齟齬はない。しかし、両命題に共通するものと相違するものについて、原理的に明らかにするために、表象能力自体の分析を通じて、行為と理性の関係をめぐり問題の解決が図られたのであった。しかし、この判明な表象の検討を見る限り、我々には理性的なものと表象の実現を求めて実行される行為との間には直接的な関係を示すことは不可能なことになる。判明な表象に与えられる感覚的なものは表象を叙述する「記号」に限られている。そしてまたこの表象が対象と関係してその実現を求めて行為にいたるには、それはあまりに明証的すぎるのである。要するに、現実に存在する対象とは、ひとつひとつの判明な表象が明示する個々の要素が複雑に合体したものであって、判明性とはこの合体したものを逆に分解してその個々の要素の相互連関を洞察して叙述することにその使命を持つのである。

これとは反対に、明晰な表象は対象を必要とする。あるいは対象との関係

で成立する表象を明晰な表象と呼ぶ。<sup>34)</sup>この表象にとって本質的なことは、表象産出に関係して刺激を与えた当の対象に対する快 Lust あるいは不快 Unlust の感覚を人に与えることである。人はこの感覚を通してある対象を好み他のものを遠ざける。そして、この対象に触発されて形成される表象の中に快につながる要素が種々多様にあればあるほど、そしてそれがひとつの表象に合体していればいるほど、この表象から受ける感覚は強くなる。ところで、この明晰な表象は与えられたひとつの対象から獲得できる場合もあるが、同時に、心のうちに生じた種々の表象を構想力 Einbildungskraft が言わば収集して、包括的に合体させてあるまとまりとなる場合もある。それは、時に、ひとつの表象が示す内容以上のものを含有している。いずれにしても、直接的、感覚的に獲得された表象は、快、不快の感情を誘発するのである。そして、表象の対象を実現しようとして行為にいたるのは、この明晰な表象に与えられた快の感情のゆえである。一般に対象を現実化する試みは、その最終目的を快に置いているのであり、「我々の行為のすべては、快の感情とこの感情を保持する努力から生じる」。<sup>35)</sup>

かくして、ここで明晰な表象を行為へと向かわせる根拠は快の感情であることが明らかとなった。この表象は、しかし、判明な表象とは異なり理性の影響を受けて成立したものではなく、与えられた対象と感覚的に関係する中で生じた表象であった。そしてこの明晰な表象を通じて成立する行為は、快の感情に根拠を有し理性の影響を受けてはいない。この点で、この表象について論議を引き起こすことになった問い、理性は行為にどのような影響を及ぼすのかという問いに、明晰な表象は対応することはできない。この表象もさらにまたそれから生じる行為も、理性ではなく、感覚的对象の影響とそれから受ける快、不快の感情に基いて生じたからである。整理をすれば、一方において判明な理性的表象はそもそも対象実現の行為にいたることはできず、他方において明晰な表象とその対象を実現するために生じる行為は理性とは関係しないものだけということになる。ゾフローンの提出した問いにこの次元で積極的な答えを見出すことはできない。それと同時に二人の対話を通して確認されたことは、対象の実現を目指して営まれる行為は、一般に、快の感

情に基づくことである。クレオンによれば、この快の状態は、理性の命令と相容れないものである。真実の徳は感覚的満足に左右されることなく、ただ正しく真実であり理性にふさわしいものを目指して困難の壁に立ち向かいつつ突き進むのである。<sup>36)</sup>

## 5. 理性と快の感情

しかし、快の感情を理性の観点から見れば不必要なもの、克服すべきものと見るクレオンのカント的見解は、ゾフロンの反論を呼び起こす。ゾフロンのよれば、人を行為に駆り立てるのは快だと言えるが、逆にそこにある困難が人を鼓舞することもある。もしひとたび、人が至高の喜びを味わったとするならば、たとえ厳しい困難が控えていようとも、また他にも快楽があるにしてもそれらをものともせず、そこに生じる痛みをも乗り越えてその喜びを求めて進む勇気を人の心は持っている。このようにして喜びをもたらず快の感覚の意義を確認した上で、ゾフロンは、もう一度判明な表象の考察に立ち戻り、この表象から発する行為の可能性についてさらに検討する。それはこの議論の最初に設定した命題、理性が行為に及ぼす影響についての検討であるが、それは同時に「自分から始める」ことに核心を持つカントの自由理解の検討でもある。さらに、表象にかなう自由な行為が存在するというゾフロンのクレオンのそれまでの共通認識を確証するためである。

さて、理性が与える表象の判明性が最高度である場合に、そこには完全性があると言える。しかしすでに明らかなように、この判明性は行為に具体化することはできない。一般に、徳の可能性に対する否定的な見解もこの意味で正当化されることになる。しかしゾフロンは、この判明な表象を扱いつつ、人を行為へといざなうもうひとつの可能性を提示する。それは個々の判明な表象群を構想力が包括、合体させてあるまとまりを構成する場合である。感覚 *Empfindung* はこのまとまったものに対して満足人を内に引き起こす。もちろん、理性が提示するもの自体は中立的である。どのような意味においてもそのいずれかに快を感じ、いずれかに不快を感じることはない。しかし、



それらの合体したものについては、人の心を動かして感動を引き起こす性質もまた登場すると言う。このことは自然の出来事を例にして説明される。雨あがりの柔らかい空の下に草花が息を吹き返したように生き生きとした姿を見せる。人はその自然現象の個々について何かを感受するわけではない。それは理性の示す自然の法則に則った、いわば無機質の物理的・化学的現象である。しかしそれらによって構成された大自然の情景、その秩序に人は魅惑され、力強い生命の息吹を感じ、それらが我々に幸いをもたらし、心を高揚させることに気づくのである。構想力によって合成された判明な表象群について、<sup>38)</sup> 理性はそこに「調和、美と完全性」 Harmonie, Schönheit, Vollkommenheit があることを示す。そしてこのことが示されると同時に、これ以外に決定的な意味で我々を魅惑するもの、決定的な意味で我々に満足を与えるものはないということも示される。その瞬間に満足という理念と「調和」「美」「完全性」という理念とが分かちがたく結合する。人は、判明な表象を源にして、構想力によって合成されたものに「調和」「美」「完全性」があることを理性を通して受容し、そこに快の状態があることを感覚的に知るにいたる。<sup>39)</sup> そこに快を見出した時、人はその状態を瞬間的に味わうのみならず、それを維持し、さらに確実なものにしていくために直ちにその根拠の究明を始める。そしてこの快の感覚を引き起こした「調和」「美」「完全性」を産みだす可能性を確認するやいなや、人は全力を尽くしてそれを実行しようと企てる。そこに行為が出現するのである。「理性が我々を導いていくところに、我々は至高の快楽をいたるところで予感する。そしてこのことこそ自らに理性を自覚した人間ことごとくに対して真理が有している根源的で限りのない刺激である」。<sup>40)</sup>

シュライエルマッハーは、ゾフロンの口を借りて、人間の心の心理学的分析をほどこす中で、また行為にいたる過程に理性とつながる美的完全性の概念を導入する中で自らの主張を明らかにしようとしている。結局、彼によれば、理性は直接には人間の行為に影響を与えない。影響を与えるのは、むしろ、構想力によって合成された理性的表象のまとまりが人に与える印象である。この構想力には常に感覚が伴う。構想力とは、「人間の行為と思惟の

すべての唯一の主人でありまた命令者であり、我々に徳を表象し、その徳の「実行」へと我々を促すものである。<sup>41)</sup>この構想力に常に伴い、現実に行為へと促し、その原因ともなり根拠ともなるものこそ快の感覚なのであった。換言すれば、理論的な明証性を核心とする理性の働きから道徳的実践へいたる媒介項となるのが構想力と感覚である。そしてこの二つの能力こそ、倫理的実践へ発展する表象を形成するのに不可欠な要素である。こうして、表象にかなう自由な行為の存在を保証しようとすると同時に、言わば理性の直接の影響下に行為を求めるカント的自由には疑問符がつけられる。

## む す び

もっとも、この構想力によって提示され、快の達成を目指してなされる行為は、それに立ちだかる人間の現実の生のゆえに完全の意味で達成されることはない。「我々は決してそこにいたらない。我々は、ただ単に我々の思想の中に存在するにすぎない道徳的完全性という原像 Urbild にひたすら驚嘆する存在だということと、我々はこの原像を我々自身の中に現実化したという意識を享受することとの常に中間の状態にある」。<sup>42)</sup>我々は、心の想いにおいて自らが徳を成就しうる存在であるとの喜びの意識を抱くことができるが、現実には、完全性、美を追求する自己存在の中に、矛盾と不完全性を自覚せざるをえない。我々は、かくして、徳をもって生きようと試みる途上存在であり、この完全の方向へと志向することに快の根拠を見出す。この意味で我々の行為の根拠は、なお完全に味わい得ていない「満足に対する憧憬」にあると言える。<sup>43)</sup>ただし、その際に、「自己愛」の表象に由来する行為の問題にすでに言及されたように、満足が因って立つところのものが問題となる。

シュライエルマッハーによれば、満足には二つの種類がある。低次の満足と高貴な種類の満足であり、この後者こそ倫理的完全性と結びついたものである。<sup>44)</sup>もちろん満足とは、徹頭徹尾感性的なものである。しかし「感性的なものをも見出すことのできないひとつの対象によって、すなわち永遠で不変の理性法則によって」獲得可能な満足も存在するのである。<sup>45)</sup>要約すれば、

「理性的根拠に従って行為する能力とは、他ならず理性の道徳的理念によって引き起こされる快の感情によって規定される能力のことである」<sup>46)</sup>。

以上、自由概念の検討から始まり、表象概念の検討を通して理性と行為との関係についてのシュライエルマッハー（ゾフローン）の見解を見てきた。そこに現れた見解は、クリティアスの強い批判を受け、それは完全な道徳的経験主義であると見なされる<sup>47)</sup>。このクリティアスの意見に対してさらに反論が展開されるところで『対話』は終わりを迎える。自由というものを、少なくとも、理性に基づく行為の中に見る立場からすれば、シュライエルマッハーの見解に自由は存在しない。しかし、そのことで人間が道徳的な行為に向かおうとする意志の自由が否定されることにつながるわけではない。シュライエルマッハーの理論は、対話篇のうちの第二番めのものが組み込まれて全体の一翼を担うことになり、後に形をなす大がかりな論考『自由について』に引き継がれてさらにその詳細が検討されることになる。この時期のシュライエルマッハーの試みは、人間が理性的なもの、あるいは至高者に接近して行く途上存在であることを前提としつつ、その存在自体の権利をその限界と共に明らかにしていくものであったと言える。

## 註

- 1) Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch (1738-1807) はシュライエルマッハーの代父、青年期のシュライエルマッハーに精神的、物質的に援助を惜しまなかった。その名前 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher の Ernst はシュトゥーベンラウフにちなむ。ところで、Friedrich は誕生当時のプロイセンの国王フリードリヒ大王、Daniel は父方の祖父の名前を取ったものである。シュトゥーベンラウフは1788年以来ドロッセンの改革派教会牧師として活動した。彼はハレでは改革派ギムナジウムの教授職としてハレ大学神学部で講義を担当する資格を有していた。しかし、これはルター派の神学部における例外的処置であり、正式に改革派神学の講義を担当することができるようになるのは、1804年に招聘され1806年2月7日に正教授に任命されたシュライエルマッハーが最初である。Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe, V.1, Briefwechsel 1774-1796, hrsg. von A. Arndt/W. Virmond, Berlin 1985, LIII (これ以降 KGA と省略。なお V.1 とは第五部門第一巻のこと)。さらに Wilhelm Schrader, Die Geschichte Friedrichs-Universität zu

- Halle, Berlin 1894, 1. Teil, S. 396; Hans-Joachim Birkner, Friedrich Schleiermacher, S.87f., in: Gestalten der Kirchengeschichte, hrsg. von M Greschat, 9.Bd. Stuttgart/Berlin/Köln 1985参照。
- 2) この箇所については、KGA, I.1, Jugendschriften 1787-1796, hrsg. von G. Meckenstock, Berlin 1984, XLIII-XLVII参照。なお本論で扱う『自由の対話』はこの巻のS.135-164に収録されている。これ以降、それをFGと略し、頁と行番号を記す。
  - 3) KGA, V.1, 116/19-22 (これは書簡番号及び当該書簡の行番号)
  - 4) KGA, V.1, 119/261-271; 310f.
  - 5) KGA, I.1, XLVIf., および S.271-281
  - 6) KGA, V.1, 119/289f.
  - 7) Max Wundt, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945, III-IV; S.1-18; 230-303参照。この時代の講壇哲学の特徴描写については、ヴントのこの著作を主に参照した。
  - 8) Johann August Eberhard は1739年に Halberstadt に生まれ、1756年以降ハレで学んだ。1768年以来 Stralow と Charlottenburg で牧師を務めた後、1778年にハレ大学哲学教授に就任し、この職務を1809年に死去するまで保持した。ハレに招聘される際に評価された彼の著作は、ベルリンアカデミーの賞に輝いた Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1786である。Schrader, 前掲書 S.403f. 参照。
  - 9) Eilert Herms, Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974, S. 23-35参照。
  - 10) Eberhard, Sittenlehre der Vernunft, verbesserte Aufl., Berlin 1786, 冒頭参照。また啓蒙の第三世代に属するハレの学者たちについてのヴントの前掲書 S.265-286参照。
  - 11) FG, 157/6
  - 12) 古代哲学への関心はメッケンシュトックによれば、とりわけエーバハルトの影響下に増大した。この時期に現存する原稿の中にはアリストテレス、ディオゲネス・ラエルティウスを主題にしたものが見出される。プラトンについては、KGA, I.1, S.608の人名索引参照。
  - 13) KGA, V.1, 96/36-38
  - 14) FG, 137f.
  - 15) Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Akademie-Textausgabe 3, 310/16-20, シュライエルマッハーの言葉によれば、「ケーニヒスベルクの哲学者は自由一般を、一連の諸状態、諸変化を自分から始める能力を通して説明している」FG, 142/22ff.
  - 16) FG, 146/13f, 148/31f
  - 17) FG, 138-140
  - 18) 拙論「欲求能力と理性の法則——シュライエルマッハーにおける心的能力の一考察——」『基督教研究』第55巻、第1号、13頁以下参照。

- 19) FG, 162/13; Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Textausgabe, 5. Bd, S.80
- 20) この青年期に萌芽として見られる対話的思考形式は、たとえば理解の技術の方法論的反省たる解釈学として展開されるもするし、宇宙との対面とその理解をめぐってベルリンで著された『宗教論』の方向にも展開するように思われる。シュライエルマッハーは自ら学んだハレ大学に改革派神学の講座を担当するために招聘されるが、そこで解釈学の講義を開始している。邦語文献として麻生建『解釈学』世界書院、1985年、109-138頁、高森昭『解釈学の諸問題』日本基督教団出版局、1974年、8-83頁参照。また、『宗教論』Über die Religion, 1. Aufl., Berlin 1799, S.89.によれば「このとき、神性はその世界に人間がひとりである限り何もならないことを識った。こうして、神性は人間に彼の助け手を創造した。するとこのとき、はじめて、人間の中に生と霊に満ちたひびきが呼び起こされ、はじめて彼の眼に世界が現れることになった。……この瞬間から人間は神性の声を聞き、応答することができるようになった。そしてその時から、神性のいましめをいかに不遜に踏みにじっても、人間はもう永遠なる存在との交わりから閉め出されることもなくなった。……自分一人である者にとってすべては空しい。世界を直観し宗教を持つためには、人はまず人間性を見出していなければならない。そしてこの人間性はただ愛の中に、愛をとおしてのみ見出される」。

さらに『独白』Monologen, Berlin 1800, II "Prüfungen" 参照。

- 21) FG, 143/7ff.
- 22) FG, 145/12ff.
- 23) FG, 145/20-146/8
- 24) FG, 146/22ff.
- 25) FG, 148/21ff.
- 26) FG, 143/28
- 27) FG, 146/13. 行為と表象を関係づけることについて、メッケンシュトックはエーバハルトの著作を挙げている。G. Meckenstock, Deterministische Ethik und kritische Theologie, Berlin 1988, S.42. J.A.Eberhard, Neue vermischte Schriften, Halle 1788, S.170f.
- 28) FG, 149/32f. 理性を理論的に事柄連関を洞察する能力とする理解は、ハレの講壇哲学に由来することをメッケンシュトックは指摘する。とりわけ理性は「事柄の連関を洞察する能力の中に」働いている。そうするとこの事柄の連関を明らかにするということは、言い換えれば、因果性の中ですべてを見通すことができることであり、その因果性を断ち切って「自分から」始めること自体は不可能だということとなる。なおここで、理性とは、デカルト、ライプニッツを経由して啓蒙の講壇哲学に継承された明証性の能力である。Europäische Enzyklopädie zur Philosophie und Wissenschaften, 4 Bde., Hamburg 1990, "Verstand/Vernunft" (Artikel) 参照。
- 29) FG, 150/7f.

- 30) FG, 150/17f.
- 31) FG, 150/29ff.
- 32) FG, 150/33-151/12
- 33) FG, 151/23f.
- 34) 明晰な表象については、FG, 152/8-153/5 参照。
- 35) FG, 153/16ff.
- 36) FG, 154/15ff. 参照、いわゆるカントの厳格主義 Rigorismus。
- 37) FG, 154/19-26
- 38) FG, 156/23-157/1, 「徳の成立の歴史」と命名された説明の部分。
- 39) FG, 157/7ff.
- 40) FG, 157/17ff.
- 41) FG, 155/17ff.
- 42) FG, 157/29ff.
- 43) FG, 158/34
- 44) FG, 159/20ff.
- 45) FG, 160/18ff.
- 46) FG, 160/14ff.
- 47) FG, 160/27