シュライエルマッハーの宗教と生死の問題

築山　修道

古来、宗教はわれわれの生死無常、有限性、罪・悪等の自覚を通してこれを超える道として希求されて来た。その意味で宗教的な問いの根底には絶えず生死の問題が存在していると言い得るであろう。しかし宗教は無常流転の生死の苦海を超えるべき求道であり、宗教においては生死の問題は超えられるべき課題として問われなければならぬのであるが、かかる事態は何を意味するのであろうか。宗教における生死の問題は、何よりも先ず何人の生死でもあるが誰れの生死でもないような仕方で生死一般が問題となるのではなく、自分の生死が問題の関心事でなければならぬ。それ故宗教における生死の問題は、各自の現存在そのものに関わる実存的な問いであり、各自に解くべく与えられた実存的な課題であると言い得る。換言すれば、宗教は生死の問題を科学における如く或る一つの生物現象として外から対象的、客観的に問うのではなく、どこまでも自己の実存の根源的な在り方に関わることとして、各自が主体的に問い、受けとめ且つめいめいがかかる課題の解決に取り組むことを要求する。シュライエルマッハーは、かかる観点から宗教における生死の問題に関説して「（宗教における）不死は、先ず課題とされ、これを諸君が解決すべきであって、願望すべきものではない」[1]と語っている。

今一つ、生死の問題が宗教の次元において問われる場合に重要なことは、生と死が切り離されてそれぞれ別々に問題となるのではなく、生と死ということは、「生死」として一つに結びついた自己の肯定面と否定面であり、一つの全体的なこととして問われなければならぬということである。

つまり、われわれの現実の生は、その根底に絶えず死を孕み、死と表裏一体をなす生であり、死へと密着した生である。又死は生あるが故の死である。この意味において現実の生と死は不一不二の相依相即的な関係にある一つの全体的な事態と見なされなければならぬであろう。従って、生死の問題を生と死とに分離して別々に問題とすることは、それ自体生死の事実を何らかのかたちで抽象化し、対象化して観念的に問うことである。然るに、宗教における生死の問題は、各自の主体的な問いであり、生身の現実における実存的な課題である。それ故に生死の問題は、それが宗教的な問いとしてリアルに問われ得るためには、「生死不二」として生と死が不可分離に全体的に問われなければならぬであろう。

以上述べたところを一口に言えば、生死の問題が宗教的な問いとしてリアルに現われる場面においては、上述した二つの点が本有的に一つに結びついているということである。

さて、シュライエルマッハーの宗教観において生死の問題はどのように考えられ、又超えようとされているのであろうか。小論は、かかる視点からシュライエルマッハーの宗教観における特質（ポジティブな面）並びにそれと裏表をなして共在している問題性（ネガティブな面）を考究せんと試みるものである。

一

シュライエルマッハーの宗教思想は、前期の『宗教論』(Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799[1].) と後期の『信仰論』(Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in zusammenhange dargestellt, 1821–1822.) とに大別され、両者の間に変遷乃至発展が見られることは一般に認められているところである。しかし両者の間に宗教思想について根本的な立場の転換を認知し得るか否かについては解釈者の間に種々なる異論があり必ずしも定説を見ない。しかし上述の観点から生死の問題が『宗教論』及び『信仰論』において如何ようなかたちで現われているかを考究することは、かかる問題について一つの判断を与えると同時に、一層根本的にはシュライエルマッハーの宗教理解の基本的な立場を解明する上に有力な見解を呈示するものと考えられる。

さて、『宗教論』は、われわれが宗教を所有するためには無限なるもの(das Unendliche)即ち宇宙に対する感能(Sinn)と憧憬が不可欠であり、「宗教の本質は思惟でも行為でも

なく、宇宙の直観と感情である[2]」と定義する。また『信仰論』においては、「教会的共同体の基礎をなす敬虔(Frömmigkeit)とは、純粋にそれだけを考察すれば、知(Wissen)でもなく行(Tun)でもなくして、感情即ち直接的自己意識の一様態(eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins)である。[3] 敬虔の多様な表現にもかかわらず、敬虔がそれによって同時に他の一切の感情から区別される、従って敬虔の常に変わらない本質は、われわれがわれわれ自身を絶対的に依存する(schlechthin abhängig)ものとして、換言すれば神への関係においてあるものとして、意識することである[4]」と言説されている。つまり『信仰論』は宗教の本質を「絶対依存の感情」(schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl)と規定するのである。そして上述の如くの宗教の本質規定はシュライエルマッハーの宗教観を基本的に性格づけるものであって、生死の問題も原則的にはかかる枠組の中で考えられることになる。然るに、かかる本質規定において先ず注目されるべきことは、そこにおいてはじめて宗教の立場が開ける宗教成立の現場が、思弁理性としての思惟（形而上学）乃至合理的・対象的認識としての知識（世界認識）にも又実践理性乃至自由意志としての行為（道徳・倫理）にも求められず、内的経験の直接事実としての直観と感情のうちに求められていることである。それ故にシュライエルマッハーの宗教観を理解するためには、直観と感情についての前理解が重要な意味をもつと考えられる。直観と感情または直接的自己意識としての感情が何故に宗教成立のリアルな現場として宗教の本質契機を構成すると見なされるのであろうか。端的に言えばそれは、人間における根底的な受動性と絶対的・根源的なるもの（宇宙乃至神）の純粋能動性とがそこにおいて直に呼応し、合一すると考えられるからである。つまり、宗教の領域が、思弁における知性や実践における意志にではなくして、直観と感情のうちに開かれると見られるのは、次の如き理由によるものである。思弁や実践はいずれも人間が自己の内から、自己の力で能動的に実現する自発的活動性であって、人間の能動性を本性とするのに対して、直観と感情は、人間を越えた絶対的なものに身を任せて、その働きかけをそのままに受け取る受動性に成り立つと考えられるが故である。換言すれば、思弁理性は世界のすべてを理念乃至概念の体系に化し、実践理性は個々の行為や意志を実践法則の体系に化する。しかしいずれの場合にも、実在的―個性的なものが理性の立場において観念的―普遍的なものに還元され構成し変えられてしまう。そ

してかかる観念化―普遍化は、人間乃至理性が外へ向って能動的に働き、世界の本質のうちに透入して、それを内から支配し、自己を中心として世界のうちに無限に自己を拡大しようと意欲する結果である。即ち「形而上学と道徳は、人間を全宇宙におけるあらゆる関係の中心点、あらゆる存在の制約、あらゆる生成の原因として見る」[5]のである。これに対して直観と感情は、人間の最内奥において、一切の働きが最早や発生し得ぬ如き、むしろ一切の働きをも含めて人間の全存在の根底をなす全き受動性が、同時に無限なるもの、絶対的なるものの能動に触れる処であって、人間が自己の内面の根底へと還帰する方向である。そしてそこで初めて無限なるもの、神的なるものはその最も深い実在性においてふれられる。それ故にそこには形而上学や道徳の観念性を越えたいわゆる「高次実在論」としての宗教の立場が開ける場である。即ち「宗教は、人間の特殊の力と人格とが活動する彼岸において人間を捉える」[6]のである。従って無限なるもの、絶対的なるものの直接経験乃至根本体験という見地から見れば、前者（思弁と実践）はそれの合理的反省及び理性的表現形式に属するが、後者（直観と感情）はそれの直接的・事実的表現乃至体験そのものである。つまり直観と感情は、宗教的根本体験そのものがそこにそのままリアルに現成し、実在的―個性的に直接表現される場である。かかる意味でそれは、人間存在における最も根源的・内的な生命の活動場所である。『宗教論』において、直観と感情は、宗教的体験の最初の秘密に満ちた瞬間であって、両者は本来一つであり相分かたれないものである[7]、と言われ、『信仰論』においては、感情が、「直接的自己意識」として規定されて、自己の対象的意識即ち自己という表象と峻別された、現存在の直接的現在（unmittelbare Gegenwart）として分割され得ない全体的意識であると力説されているのもこの所以である。

直接経験乃至体験を中心に据え、教義、教条、学的反省等をそれの言語的表現及び理解と考え、宗教の外面的・周辺的なものと見なす、いわゆる宗教体験主義の立場に立つシュライエルマッハーの宗教観において、直観と感情は、以上のような意味において宗教的根本体験と直結しそれ自身に属するものとして、宗教の本質契機を構成すると考えられる。然るに、宗教的直観と感情とは何んであろうか。

二

「宇宙の直観と感情」という言表における宇宙（Universum）は、無限者、一者（das Eine）、世界精神（Weltgeist）

一つにして一切(Eins und Alles)、多における統一(Einheit in der Vielheit)、全体（das Ganze）等々の言葉によって指し示されるところのものである。従って宇宙とわれわれとの関係は、何よりも先ず無限と有限、全体と部分、一と多との相関性として成り立っている。そしてかかる相関性において最も肝要な点は、それが有機的な（organisch）即ち生きた連関性であるということである。『宗教論』は無限（宇宙）と有限（われわれ）とのかかる生きた有機的な連関を次の如く語っている。「宇宙は間断なく活動し、われわれに各瞬間に自己を啓示している。宇宙が産出するあらゆる形式、宇宙が生命の充実に従って各別個の存在を与えるところの一切の存在者、宇宙がその豊富にして常に多産な胎内から注ぎ出すあらゆる出来事は、宇宙のわれわれに対する行為(Handeln)である。かくてすべての個物を全体の一部として、すべての限定されたものを無限なるものの表現として受取ること、それが宗教である。[8]」

かくして、宇宙とわれわれとの関係が生きた有機的な相関性においてあるということは、次のような在り方を指し示すであろう。われわれ有限者は無限者が生命の充実に従って自己自身を自己の内から限定することによって、無限者のうちから生み出された個性的乃至個別的存在である。その意味で無限者は有限者の存在及び生成の根源的始源乃至窮極的由来(Woher)である。無限者は自己の内から産出したあらゆる有限者において間断なく活動し、そこに無限の多様性において自己を表現し実現する。逆に有限者は自己が世界のうちに無限者によって根底的に在らしめられ生かされているものとして、自己のうちに、有限なるもの一切の調和的共在の総体としての世界を映し、更にその根底に自己と世界との始源であり且つ統一そのものとしての一者を映している。これを裏から見れば、無限者は有限なるものの一切（世界）を産出し且つそれをその根底から支持し、それらを個性と統一性の全体的調和において在らしめ生かしている。そして無限と有限とのかかる相関性全体は、絶対無限なる宇宙が自己の内に自己自身を無限の個性的なる多様性と統一性において全―一的に映すいわば「宇宙の姿」である。そしてかかる宇宙の姿が最もリアルに現成するところは、外的自然の生命ではなくして、内的生命の世界においてである。それ故に、「内的生命は、本来、宗教が目ざし、且つそこから世界の直観を受取るところのものである。内的生命のうちに宇宙が模写される[9]」と言われている。

然るに、直観は常に個々別々なものであり、直接的な知覚である。[10]あらゆる直観は、直観されるものの直観するも

のへの影響（Einfluß）から、即ち直観されるものの根源的にして独立せる行為（Handeln）から出て来る。而して、直観するものは、直観されるものの行為をば直観されるものの性質に従って受取り、総括し、且つ会得する。」[11] かくして、宇宙の直観とは、宇宙の永遠不変なる本性に関する知性的な本質直観ではない。それは、世界における一切の事象を、それ自身無限の創造的にして生産的な生命である宇宙即ち世界精神のわれわれに対する行為（働き）と自己表現（事）としてそのまま直接に受取り覚知する、いわば行（働き）と事と覚が一つに結びついた事―行的直観である。かかる直観においては、あらゆる事象がそれぞれ個性と統一性との全体的・実在的調和において直覚され、しかもすべてが各瞬間において現成する個別的なものである。それ故に「すべてのものが宗教においては直接的でそれ自体で真実である」[12] とも言われている。従って宇宙の直観においては各瞬間瞬間に生起する一切の存在が、宇宙の行為（働き）即事象、事象即実在、実在即直観という自覚的実在（高次の実在）として現成すると言い得るであろう。

ところで、あらゆる直観はその性質上感情と結合している。つまり、対象がわれわれにその存在を呈示するところの同一の影響が、われわれの感官を種々様々に刺激し、而して、われわれの内的意識に一つの変化を惹起せしめる。それ故われわれは宇宙を直観することによって、必然的に多くの感情によって捉えられなければならない。しかも宗教においては直観と感情との間に特別鞏固な関係が成立している。かくして「宇宙がわれわれの直観内において現われる特殊の仕方が、われわれの個人的宗教の特性を構成するように、この感情の強さが宗教心（Religiosität）の程度を決定する」と言われている。従って、宗教感情（宇宙とわれわれとの間に成立する諸感情＝敬虔）は、宗教的直観によってもたらされる、しかもそのことによってわれわれの最内奥の生命と直結した最高の内的意識であって、宗教独自の自覚的表現形態である。

さて、以上に考察したところは、宇宙の直観と感情についての一般的・形式的な所見であって、宇宙乃至世界精神が最も具体的且つより個性的な形態にて現われるのは人間性、とりわけ世界歴史のうちにである。なぜならば、人間性は、そこにおいて、われわれの最も内的な生命が現出するところであり、且つそこにおいてわれわれが人と人との交わりを通して、本来の自己をはじめて自覚し得るところであるからである。この意味においてわれわれにとっては「人間性そのものが本来宇宙である」[14] と言われている。然

るに、人間性はその存在においてのみならず、またその生成においても見られなければならないが故に、人間性が限なき多様な個性と全体性との調和的統一においてリアルに現成するのは、われわれの人格的自己（人間性の摘要であり、或る意味で全人間の性質を包括している自己）と人格的自己の交わり（人と人との社会的・歴史的交わり）を通して成り立つ世界歴史のうちにである。つまり、われわれにとって宇宙が最も具体的に現われるのは、各自の自己及び自己と自己との交わりとしての世界歴史のうちにである。逆に言えば、われわれは自己並びに世界歴史のうちに宇宙の限なき生命的・創造的な働きが最もリアルにしかも個性的に現われるのを直観するのである。ところで、この場合、自己のうちに宇宙の働きを直観するということと、世界歴史のうちにそれを直観するということとは、二つの別のことではなく、同時的でなければならない。というのは、われわれは世界のうちに存在する者として、他の人格との社会的・歴史的な交わりを通して自己自身となり得る存在であるが故に、私は、自己のうちに他者を、他者のうちに自己を見ることによってはじめて世界内存在としての本来の自己を自覚することが出来るからである。そして世界歴史において自己と他者とのかかる生きた個性的―調和的な共存を可能ならしめ、それを根底から支持しているものが宇宙の無限なる働きである。よって、われわれが宇宙を直観するということは、具体的には、自己のうちに世界歴史を直観することであり、同時にその根底に、自己と他者とのかかる社会的・歴史的存在を可能ならしめているものとして宇宙の働きを直観するということである。かかる意味において世界歴史が宗教の最高の対象であり、歴史の領域に宗教の最も崇高な直観がある、[15]といわれている。またすべての宗教は歴史的でなければならない。宗教は歴史と共に始まり、歴史と共に終る、あらゆる真の歴史は先ず第一に宗教的目的をもっており、宗教的観念から出発している、[16]といわれているのもかかる意味においてである。

　然るに、ここに同時に宗教の限界があると考えられてはならない。なぜならば、宗教は人間性のうちにと同時にまたそれをも越えてあらゆる有限なるもの一切のうちに無限なるものを直観し、以て人間性の彼岸から人間を観ようとする自己超越的な立場を根底に含むものであるからである。つまり、「人間性と宇宙との関係は、個々人と人間性との関係と同様である。人間性は宇宙の一個の形式に過ぎず、宇宙の要素の一個と変様（Modifikation）を表現したものに過ぎない。人間性は、ただ個々のものと一者との中間存在

であり、無限者に到る途上の休み場（Ruheplatz）に過ぎない。人間とその現象とを直接宇宙に関係させんが為には、人間性以上の高尚な性格が、人間の中に発見されなければならない。かくの如き人間性以外の又以上の或ものへの憧憬に向って、すべての宗教は努力し、かくして宇宙と人間性中に共通に存する一層高尚なものによって捉えられようとしている。[17]」われわれはここに、いわば「内在的超越」とも言うべき見地が宗教における最後の且つ固有な立場であるという知見が開かれているのを認取することが出来るであろう。ここにいう「内在的超越」という意味は、われわれが人間のうちにも、且つ人間以外の一切の存在者のうちにも共通に存する人間性以上の、一層高尚なもの（一者）をわれわれ自身のうちに見い出し、且つそのものの働きによって捉えられ、以て絶対無限なる宇宙に直接関係せしめられることである。しかもそれは自己の有限性を自己の根底へ向って超出しようとする方向である。換言すれば、内在的超越ということは、一方では、自己自身の根底に働き入る宇宙の能動に直接ふれ、捉えられることであり、他面では、かかる接触点から見られる時、一切の存在者がそれぞれに宇宙の無限に多様なる働きの個性的―実在的な現われとして観られてくるということである。そしてかかる内在的超越の立場においてはじめて、自己観照と世界観照とが真に合一せしめられ、自己を他の一切の存在者との生きた有機的な連関のうちに、しかもかかる自己を真に個性的にして根源的な自己として自覚する、自己超越的な世界地平が開かれて来るのである。そしてそこにシュライエルマッハーは、宗教における窮極的な立場があると考えるのである。

三

さて、上述のような「内在的超越」の宗教的見地からは、生死の問題は如何ように受取られ又超えられようとしているのであろうか。

新約聖書の「自分の命を救おうと思う者はそれを失い、わたしのために自分の命を失う者は、それを見い出すであろう[18]」というイエスの言葉は、宗教における生死の事態の核心を直指している普遍的真理であると考えられる。然るに、かかる真理を如何ように自らに受けとめ証示するかは各人の課題であろう。シュライエルマッハーは上述の新約聖書の言葉を引用しつつ宗教における生死の問題に関説して次のように語る。「宗教の最高目標は、人間性の彼方に且つ人間性を越えて宇宙を発見することであるが、この最

高目標をばこの世で真正に成就し得ないところに宗教の只一つの悲嘆があることを諸君は想起すべきだ。しかし大多教の人々は、人間性を超出するように死が彼等に提示しているところの唯一の機会をば、一度も捉えようとしない。……、ところが、宇宙は、（聖書に）記されているように、彼等に次のように語る。我がためにその生命を失う者はこれを得、これを得んとする者はこれを失う。……宇宙への愛の故に、諸君の生命を棄て去ることを求めよ。既にこの世において諸君の個人性（Individualität）を無に帰して、一つにしてすべてなるもののうちに生きんことを努めよ。諸君が自ら消え去る時、諸君が失うところが少ないように、諸君以上たらんことを努力せよ。……有限性の真只中にあって無限なるものと一つになり、瞬間の中にあって永遠であること、これが宗教の不死である。[19]」シュライエルマッハーのかかる見解の背後には、精神及び魂と肉体との関係について或は人間と人間を超えた神的なるものとの関係についてプラトン的―ローマン主義的な思想が色濃く影響しているのが看取される。しかしかかる見解は、生死の大事を自覚の問題として捉え、肉体的な生と死は、それ自体において決定的な意味を有するものではなく、生死の問題が自覚的な問いとなり課題となるところにはじめてその意味が根本から転ぜられて決定的な意味をもち得るということを教示している。ここに生死の大事が自覚の問題となるということは、人間が自己中心的な人間的我性を破り、自己閉塞的な在り方に死して、自己と世界との生命の始源にして一切たる宇宙との自覚的合一のうちに永遠なる生命を求めて、宇宙への愛に生きんとすることである。換言すればそれは、人間が他者との愛の交わりを通して、更に一層根源的には人間性をも越えて、一つにして一切なる宇宙への愛において、そこに自―他共存の無限なる生命を見い出し、小なる自我に死して大なる自己に生きんとする、人間の在り方の根本的な転換である。かかる死して生きるという人間の在り方の根本的な転換は、一般に宗教における回心という言葉によって指し示される自覚的な在り方の決定的な転換を意味するものであるが、シュライエルマッハーはかかる事態を宗教における「不死」として受取っている。そして彼の言う宗教的な不死とは、結局のところ「有限性の真只中にあって無限なるものと一つとなり、瞬間の中にあって永遠であること」と解されている。従ってシュライエルマッハーにおいては生死の問題は、上述の意味での宗教的な不死によって根本的に超えられるべき課題として受けとめられているのである。換言すれば、上に見て来た如く

宇宙の直観と感情を本質とする宗教観においては、生死の問題は、宇宙への絶えざる愛の根源的な力によって永遠無限なる生命と直観的に一つとなり、而して現生において超えられるべき各自の現在的課題として受取られる。そして現世における肉体的な死は、それが内的生命を全き自由にするが故に、かかる宗教的な不死を確証し更に飛躍的・決定的に成就せしめる唯一の機会として積極的な意義をもって来る。

然るに、永遠無限なる宇宙への限なき愛によって、果しなく自己を超出し、直観的・霊的不死によって現生における生死を超えようとするかかる宗教的な立場において、生死の問題は、生身の人間を否応なく死の不安と生の苦悩の只中に巻き込み、そこに虚無を現前せしめる実存的な問いとしてリアルに受けとめられているのであろうか。そしてまたわれわれはかかる立場に、実存的な問いとして現前する生死の大事を真に超える道を見い出すことが出来るのであろうか。

かかる宗教的立場の根底をなすものは無限のエロスと観照である。つまりそれは、宇宙への絶えざる憧憬と愛によって自己の根底へ向って自己を超出し、そこに宇宙を直観する、而して永遠無限なる生命との直接的合一に生きんとする内的生命の限なき欲求である。従ってかかる立場の根底には、自己否定ではなくして、むしろ生がその根底から生自身を肯定せんとする生の限なき自己肯定が有ると見なければならないであろう。換言すれば、エロスの根底にあるものは自己否定ではなくしてかえって自己肯定である。この意味でエロスに基づく観照の立場には、己れが絶対他者に直面し、絶対的に否定される真の自己否定もなければ、己れを棄て切る真の死もないと言わなければならぬ。むしろその根底にあるものは、生の生自身に対する無限の欲求・関心に貫ぬかれた生の自己肯定である。それ故にエロスと直観によって自己否定的に自己を超越しようとする立場においては、未だ生死の問題は、自己の現存在が根底から震撼せしめられ、否定されて、虚無と化する実存的な問いとしてはリアルに現前していない。かかる立場は、人間性を超越して永遠無限なる生命と直に一つになろうとする、むしろ一層深い次元から生きんとする生の自己肯定である。この意味でかかる立場において成り立つ不死としての生は、人間が自我の虚無性に醒め、自己否定に徹底し、己れに死に切ることによって、かえって自己が無底の深淵から根源的に在らしめられ、生かされていることを逆説的に自覚する、絶対の否定乃至死を根底に含んだ、死から蘇生

する飛躍的な生としては現成しない。

四

さて、『宗教論』に見られる上述の如き立場に対して、『信仰論』においては生死の問題は如何ようなかたちで現われているであろうか。『信仰論』は宗教の本質を「絶対依存の感情」として規定しているのであるが、それは端的に言えば神意識と一つに結びついた「高次の自己意識」の立場である。つまり、シュライエルマッハーは人間精神における感情、即ち直接的自己意識に三つの発展段階を区別する。第一は動物に類する自己意識(tierartiges Selbstbewußtsein)の段階であり、第二は感性的自己意識(sinnliches Selbstbewußtsein)の段階、第三は高次の自己意識(höheres Selbstbewußtsein)乃至最高の自己意識(höchstes Selbstbewußtsein)としての絶対依存の感情である。第一の動物に類する自己意識というのは、例えば幼児に見られるごとく対象意識（客観）と自己意識（主観）とが未分なる、主客未分の自己意識の状態である。第二に感性的な自己意識の段階は、きわめて人間的な通常の意味での自己意識であって、そこでは自己意識と対象意識は分化・対立している。そしてかかる自己は、自由な主体として自ら他者（客観）に働きかけ他者を限定する自己活動性及び能限定性を有すると同時に、他者から働きかけられ他によって限定される受容性及び被限定性のうちに有る。それ故に、かかる自己意識においては、能限定的な自己活動性は自由感情として、被限定的な受容性は依存感情として、両者は相互限定的に結び合っている。従って両者のうち一方が全く消失してしまうということは有り得ない。それ故に感性的自己意識においては、自由感情も依存感情も共に部分的且つ相対的な自由の感情並びに依存の感情として成立する。そして世界は、部分的に自由で且つ部分的に依存的であるものの間の交互限定の全体として見られる。

然るに、第三の高次の自己意識の段階においては、それが絶対依存の感情といわれているように、その自己意識は部分的・相対的な次元（世界次元）を越えて絶対的に(schlechthin)依存的なものとして自己自身を自覚する自己意識である。従ってかかる自己意識は、自己の有限性の透徹した自覚として、そこにおいてはじめて絶対的なるものの自覚が成り立つ場である。そしてここに宗教の成立する場が開かれる。しかもかかる宗教の立場においては、自己の有限性の自覚は同時に世界全体の有限性の自覚をも含む。なぜならば、世界のうちにおける存在としての自己がその自

己の根底に有限性を自覚するということは、同時に世界そのものの有限性の自覚でもあるからである。このように、絶対依存の感情としての宗教の立場は、自己及び世界の有限性の根底的な自覚を通してはじめて成り立つ立場であるが、この場合有限性の自覚とは、主体が己れの自発的な自己活動性の限界を根底的に自覚することであるが故に、それは自己の絶対自由を否定する自己意識として成立する。つまり、われわれの現存在全体に随伴して絶対的自由を否定する自己意識が、それ自体絶対依存の意識である[20]、といわれる如くである。しかしかかる自己否定の意識は、同時に、そこにおいて且つそれを通して、自己の現存在の窮極的由来（Woher）としての絶対者（神）の意識が成立する処でもある。この意味で絶対依存の感情においては、自己否定の意識は、直ちに直結して、神意識と自己肯定の意識へと転化・発展する。つまり、そこにおいて絶対依存の感情が成立する、主体における有限性の根底的な自覚とは、一面、自己及び世界の否定性の自覚であるが、他面、それは同時に自己と世界とが絶対無限なる神に依存するものとして、神との関係のうちにあるという絶対肯定の自覚でもある。従って「われわれの根底的感情（絶対依存の感情）は存在一般の有限性の上にのみ成り立つ[21]」と言われる場合にも、かかる存在一般の有限性と考えられているものは、われわれ及び世界の根底に差し込まれた虚無性の自覚を含んでいると見ることは出来ない。換言すれば、絶対依存の感情において成立する自己否定的な自己肯定は、自己の脚下に現前する世界の徹底した虚無性の自覚を透過してはじめて成り立つ、絶対否定即絶対肯定という如き否定即肯定の立場として見ることは出来ない。そしてこのことの含意は、絶対依存の感情における自己否定（死）は、そこに無がリアルに現前する虚無の自覚を根底に含んだ実存的な問いとしては現われていないということである。しかし死が真に実存的な問いとして顕現するためには、死は自己及び世界の虚無化として現前しなければならないと考えられる。そしてもしそうであるとするならば、絶対依存の感情においては、生が自らの根底に死を含むものとして顕現し、以て生を生としてのみならず、同時にまた生を死生としても受けとめる「生即死」の地平は開示されていないと見なければならないであろう。これを裏から見れば、絶対依存の感情において自己意識が根底に神意識を含むということは、生が自己の根底的な限界を自覚しながらも、尚自己否定に徹し切れずに、かえってそのことによって絶対無限なる神と直に結合して自己自身を一層深い根源から肯定しようと

する生のより根源的・即自的な自己肯定のあり方である。それ故に絶対依存の感情は、生の高揚（Erhöhung des Lebens）をもたらすものであって、生を沈滞させ抑圧させるものではない。しかしかかる意味での生の高揚乃至肯定は、生が生自身の自己否定に徹することによって、絶対の死の底から蘇生する、いわば絶対の死即生として現成する飛躍的・創造的な生のあり方ではない。それは、永遠・無限なる神意識と直接に結びついた、死のない純粋持続的な生として考えられる最高の自己意識である。従って『信仰論』における生は、自己及び世界の有限性の根底的な自覚を通してはじめて根源的に肯定される生ではあるが、しかしかかる生といえどもその底に絶対否定即ち絶対の死を含まない、その意味で死の無い生である。

以上に考察した如くの『信仰論』のかかる立場は先に見た『宗教論』のそれと基本的には同一の立場を現示するものであって、その意味においては『宗教論』と『信仰論』との間には宗教的な立場の根本的な転換・発展は無いと見なされなければならぬであろう。しかしそのことは、シュライエルマッハーの宗教観においては、生死の問題は生と死との絶対弁証法としてリアルに現前する真に実存的な問いとはなっていないということである。そしてそのことを更に極言すれば、シュライエルマッハーの宗教の立場においては、生死の問題を真に自覚的に超える立場がまだ開かれていないということを意味するであろう。然るに、このことは、シュライエルマッハーの宗教が、カントの「単なる理性の限界内における宗教」の立場を破って、いわば理性の限界外の宗教が内的経験のうちに直証される体験的自覚として、実存的感情の場に求められたにもかかわらず、尚彼が、自己意識の立場を突破して、自己意識の根底に潜む一層深淵な虚無性をリアルに自覚し得なかったが故であろう。そして実はかかる点に、シュライエルマッハーの宗教及び神学が、主観主義とか内在主義、文化神秘主義或は意識神学等として批判される根本的な理由の一つがあると考えられるのである。

注

① Fr. Schleiermacher Werke, Auswahl von O. Braun u. J. Bauer 4, Über die Religion, S. 290.
② ibid., S. 240.
③ Fr. Schleiermacher, Der Christliche Glaube hrsg. von M. Redeker, S. 14.
④ ibid., S. 23.
⑤ Fr. Schleiermacher Werke 4, S. 240.
⑥ ibid., S. 241.

⑦ ibid., S. 254.
⑧ ibid., S. 243 u. f.
⑨ ibid., S. 262 u. f.
⑩ ibid., S. 244.
⑪ ibid., S. 243.
⑫ ibid., S. 245.
⑬ ibid., S. 250 u. f.
⑭ ibid., S. 264.
⑮ ibid., S. 270.
⑯ ibid., S. 270.
⑰ ibid., S. 273.
⑱ 新約聖書「マタイ伝」16—25
⑲ Fr. Schleiermacher Werke 4, S. 289 u. f.
⑳ Der Christliche Glaube, S. 28.
㉑ ibid., S. 232.

（本学助手　宗教学）