

On Schleiermacher's Über die Religion

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/47089

F・シュライアマハー『宗教論』の一解釈の試み

齊藤 嘉生

はじめに

F・シュライアマハーは主に 19 世紀に活躍した神学者であり、哲学者である。シュライアマハーは牧師としてだけでなくベルリン・フンボルト大学の神学部教授としても活躍した一方で、プラトンの対話編のドイツ語への翻訳や解釈学という学問の先駆的提示など多くの業績があると言われる¹。西谷啓治は広い意味での近代的な宗教哲学研究の先駆者としてはカントを挙げているが、狭い意味ではシュライアマハーの名を挙げている²。

このシュライアマハーの最初期の主著が 1799 年に初版が刊行された『宗教論 宗教を軽んずる教養人への講話』（以下、『宗教論』）である。この著作の大きな目的は宗教を擁護しようということであり、シュライアマハーは宗教の擁護において、彼独自の宗教の定義づけを行うことで、軽視されるべきではない宗教という分野を明確化しようと試みる。

さて、この『宗教論』には第二版と第三版が存在する。『宗教論』研究においては、初版と二版における内容の改訂がしばしば注目される³。多くの場合、第二版での改訂は改善とみなされ、シュライアマハー後期の大著『キリスト教信仰論』の成立過程とみなされることもある⁴。また、川島によれば『宗教論』の初版には用語法に一貫性がなく、初版のみを解釈することは有意義とはなりがたいと述べている⁵。

しかし、初版の『宗教論』を一貫して解釈する道はまだ残っていると私は考える。確かに、しばしば『宗教論』研究で取り上げられる「直観」や「感情」という要素は様々な言葉に言い換えられることで表現はされているが、それゆえにシュライアマハーの『宗教論』が首尾一貫していないわけではない。むしろ、一般にはあまり注目されないが、「人間性」という概念に焦点をあてることで、より明白に『宗教論』の趣旨を読み解くことは十分に可能であると考えられる。

そこで、本稿では「人間性」という概念から『宗教論』を解釈していきたい。そのためにまず、シュライアマハーの『宗教論』における意図を概観し、その後シュライアマハーの人間理解、すなわち「人間性」の概念を整理したい。そして、シュライアマハーの「人間性」の概念と関連付けるようにして、「直観」と「感情」という概念を改めて解釈する。

1. シュライアマハーの意図とその要因

まず、『宗教論』におけるシュライアマハーの意図を確認したい。シュライアマハーは自

身の意図を第一講の中で次のように表明している。

〔本書における目標は〕宗教の傾分に属しているように思われるいくつかの感覚を刺激しようというのではなく、〔宗教の〕いくつかの観念を弁護し、攻撃しよう、というのでもない。宗教がまっさきに心情に語りかけてくるもっとも内面的な深みへ、きみたちを案内したいのだ。人間性のいかなる資質から宗教は生まれたのか、どうして宗教はきみたちにとって最高の何より貴いものに属するのかを、示したいのである⁶。

ここで、「きみたち」と呼びかけられているのは「当代の英知にみたされた人々」⁷、つまり当時の知識人のことである。『宗教論』の副題として「宗教を軽んずる教養人への講話」とあるように、シュライアマハーはこの著作を知識人への講話という形式で著述している。シュライアマハーの意図は知識人に宗教的経験をさせよう、もしくは既存の宗教の観念の擁護や批判を示そうというのではない。むしろ、人間性と宗教の関係がいかなるものかという点を解明しようというのである。

シュライアマハーがこのように意図する要因は『宗教論』の中から読み取ることができる。シュライアマハーは人間の精神的活動を観察する視点が二つあるとしている。一方はその活動の本質から観察する視点であり、他方はその活動の外面的な振る舞いや形態から観察する視点である。前者においてはその活動の人間本性との関わり合いが明らかになり、後者においてはその活動の環境との関わり合いが明らかになる⁸。シュライアマハーは当時の人々が後者の視点からのみ宗教を理解しており、前者の視点が欠けていると指摘している。そのような当時の人々の宗教理解をシュライアマハーは次のように代弁している。

だが、おそらくきみたちは言うだろう、宗教の内容についてのわれわれの観念は、そういう精神現象に対しては別の見解に立っている。その中心にあるものは宗教とはまったく異質であり、とうてい宗教と称しうるものではない、宗教はそこから出たのではない、それ〔宗教〕は濁った重苦しい大気のように真理の一部分を取り巻きたちこめている、空虚ないつわりの幻だ、だから宗教はむなしいのだし、われわれはそれを軽蔑するのだ、と⁹。

つまり当時の人々は宗教が人間の精神に関わる活動であるとは考えていなかった。むしろ宗教が物事についての人間の正しい認識を妨げる誤った有害なものであると考えていたのである¹⁰。しかし、シュライアマハーはこのような宗教理解こそが誤っていると考えている。すなわちシュライアマハーによれば、未開民族の神話や近代の理神論は宗教がその時々環境的要因と結びつくことで生じたものであって、そこには宗教の本質が見出され難い、もしくは存在しないのである。

当時の知識人の誤解を退けるために、シュライアマハーは「宗教と、ときおり宗教に似

て見えるもの、いたるところに宗教を混ぜこんだもの」¹¹を区別している。そのように区別した上で、シュライアマハーは何らかの仕方では宗教に混合している要素を形而上学と道徳であると指摘する。シュライアマハーによれば、形而上学、道徳、そして宗教は「宇宙（das Universum）」と「宇宙に対する人間の関係」という同一の対象を扱いつつも、その方法や目的が異なっているために、それぞれ別の領域をなしているのである¹²。

シュライアマハーの想定する形而上学と道徳とはそれぞれ次のようなものである。

ここできみたちにたずねてみよう、きみたちの形而上学（中略）、きみたちのいわゆる先験哲学がすることはなんだろうか、と。先験哲学は宇宙を分類して、これこれしかじかの存在に分割し、そこに存在するものの根底を追求し、現実にあるものの必然性を演繹し、自分自身の内部から世界の実在性、世界の諸々の法則をつむぎだすものである。（中略）では、きみたちの道徳のすることはなんだろうか。それは人間の本性と、人間の宇宙に対する関係の二つから、もろもろの義務の体系を発展させ、各種の行為をなんの制約もうけない絶対的な力で命令したり、禁じたりするものだ¹³。

この記述においてシュライアマハーは形而上学と道徳という語によってカントの哲学を念頭に置いていると考えられる。というのも、形而上学に関する記述は現象と物自体を区別し、現象の経験的実在性を演繹したカントの形而上学を指しており、道徳に関する記述は義務の法則を演繹するカントの倫理学を指していると読むことができるからである¹⁴。

シュライアマハーは形而上学と道徳に関するこの記述に対して人々の次のような意見を想定する¹⁵。すなわち、それは彼らの宗教理解からすると宗教とは上記の形而上学や道徳の諸要素から成り立っているように思われる、というものである。

しかし、シュライアマハーによればこの宗教理解は不適切である。宇宙や宇宙の創造者の存在や本性について推論すること及び神の意志を行為の規範としてその実践を試みることは、形而上学者や道徳家の活動であり、本来宗教に属するものではなく、そのような活動の為されるべき必然的理由が宗教には存在しないからである¹⁶。また、もし宗教が形而上学と道徳の要素を何ら矛盾無く持つならば、宗教は両者を包括しうるものとなるが、宗教にはそのような原理は存在しない。むしろ、シュライアマハーによれば宗教は独立した領域であり、また宗教における活動は形而上学のように演繹によって確実に何かを認識するのではなく、また道徳のように常に正しく行為するのでも無い。

2. シュライアマハーの人間理解

2.1 精神とその根源的機能

シュライアマハーは当時の宗教理解を受けて、その誤解を解き、人間性に起因する宗教を示そうと試みる。本節ではシュライアマハーが人間をどのように理解していたのかについて考察を行いたい。

シュライアマハーは人間の精神には対立する二つの衝動が備わっていると考えている。

その衝動の一つは、人間の心を取り巻いているいっさいのものを引き寄せ、みずからの生命の中にかめ取り、しかもできうことならば、みずからのもっとも内的な本質の中に吸収しつくそうとする傾向である。もう一つのは、みずからの内的自我を内から外へと拡大してゆき、万物にそれを浸透させ、伝播させながらも、そのために自分が涸れてしまわないようにと願う欲求である¹⁷。

前者は事物を享受することを目的とし、後者は内的自我を発現¹⁸させることを目的とする衝動である。また前者が外的なものを内部に吸収し、後者が内的なものを外部へと発現させるという点で両者は対立している。このような両者は「精神の本性に具わった根源的機能」とも表現される。そして、人間の心は「対立しあう衝動の一つの所産」¹⁹であると言われる。

シュライアマハーは人間の内的部分即ち心的部分を、例えば「精神 (der Geist)」, 「心情 (das Gemüt)」, 「心 (die Seele)」, 「理性 (die Vernunft)」といった様々な言葉を用いて表現している。これらの相互の関係は先に挙げた二つの機能についての記述から考察することができる。

第一に、他の要素に先立って基盤となっているのは「精神」であると考えられる。というのも、先述の二つの機能が備わっているのは精神であり、この二つの機能の結果として「心」が生じると説明されていることから、心に先立って二つの機能の備わった精神が存在すると考えられるからである。したがって、人間性とは精神の特性であると考えられる。

では、「心情」と「理性」は上記の精神とどのように関係しているのだろうか。「心情」については次のような表現がみられる。

宗教は、人それぞれのすぐれた魂の内部から必然的に、おのずと湧き出てくるということ、それが何等の制約も受けずに支配を行う固有の領域は心情の中にあるということ (中略) これが私の主張したいことであり、進んでそうだと断言したいことである²⁰。

引用の冒頭部分は前章で最初に引用した部分の主張の言い換えであると考えられ、宗教が人間性に起因するという主張だと解釈できる。その主張をより具体的に表現しているのが、それに続く部分で、ここでは宗教が心情という領域に起因することが提示されている²¹。そしてこのことから、シュライアマハーが心情を精神の一部分をなす領域として考えていたことは明らかである。

一方で「理性」についてこのような記述は存在しない。しかし、形而上学と道德に対する宗教の関係についてのシュライアマハーの見解から理性の位置づけを推察することができる。

シュライアマハーは形而上学と道徳に対する宗教の関係を次のように述べている。

このように、宗教は思弁と実践から完全に離れることによってのみ、みずからの領域とみずからに固有な性格を主張するものである。宗教が形而上学と道徳の二つと並び合って立つことによって、はじめて共同の広場が完全に満たされ、人間の本性はこの宗教の方面から完成されることとなる²²。

「共同の広場」とは精神と同義であると考えられる。精神が人間の基盤的な心的要素であることを確認した際に、我々は人間性が精神の特性であり、さらに心情がその精神の一部分であることを推察した。したがって、宗教という心情に起因するものが形而上学と道徳と並立する時、形而上学と道徳が基づくのが精神の一部としての理性であろうと考えられる。

2.2 精神の根源的機能と理性並びに心情

これまでの考察の中で、理性と心情が精神を構成する部分であり、理性に基づいて形而上学と道徳が、心情に基づいて宗教が生じることが確認された。それでは精神の根源的機能、すなわち享受と発現の機能はこれらの領域とどのようにかかわっているのだろうか。この点についてもシュライアマハーは明確な説明を行っていないが、理性の二つの機能についてはシュライアマハーの認識論の立場から、心情の二つの機能についてはシュライアマハーが第二講で展開する宗教の定義づけの中から考察可能だと思われる。

本節では宗教の定義づけの考察に先立って、理性と心情という領域と享受と発現という機能の関係についてその結論を簡潔にまとめておきたい。

ここで明らかにしておくべき点は、理性と心情の領域それぞれに享受と発現の衝動が備わっているという点である。シュライアマハーは宗教が形而上学や道徳と同一の対象として「宇宙」と「宇宙に対する人間の関係」を対象としつつも、双方から区別されるべきであることを指摘した上で次のように述べる。

このように、宗教は形而上学や道徳と区別すべきであるとすれば、宗教はそれらと素材が同じであっても、なんらかの点で対立している、ということではなければならない。宗教は同じ素材を全然別のやり方で取り扱い、それと人間との関係を違ったやり方で表現したり論じたりし、別の処理方法、もしくは別の目的を持たなければならないのだ²³。

この部分で言われているのは、宗教の独自性は活動の様式と目的が形而上学や道徳とは異なっている点にあるということである。またここでは三分野の活動として「取り扱う」と「表現する」が挙げられている。前者を享受の機能による活動と解釈するのはいささか無

理があるように思えるが、後者は明らかに発現の機能による活動と解釈することができるだろう。ここから理性と心情に享受と発現の機能が備わっていると仮定したい。

一方で、宗教に享受と発現の機能を認めるならば、対置されている形而上学や道徳にもやはり享受と発現の機能があると考えべきだろう。しかし、それに対応するような記述を本文内に見出すことはできなかった。ただし、ディルタイはシュライアマハーがカントの認識論的立場を受け継いでいることを指摘しており、それを次のように述べている。

要するに、純粋概念は経験から生じたものではないにもかかわらず、もっぱら経験に適用されることで認識を生じさせるのである。〈中略〉また現象のこうした認識においては、私の直観のなかで知覚として与えられている感覚と、私の悟性の合法的に結合する本質とが協働しており、これらが協働しているところでのみ、認識や学問は形成されうる。シュライアマハーは個々の言い回しや単語に至るまで、カントのこうした重要な成果を受け入れている²⁴。

「純粋概念」とは「直観のなかで与えられている現象を結合する我々の悟性のさまざまなありようが表現されている概念」のことである²⁵。ディルタイの記述によれば、シュライアマハーはカントと同様に感性的直観と悟性の作用によって現象の認識が成立すると考えていたのである。現象の認識を成立させている感性は世界の外的現象を受け取る作用であり、また悟性は感性によって与えられたものから対象としての現象を構成する作用である。したがって、理性においては感性的直観が享受の機能であり、悟性の作用が発現の機能であると解釈することができる。

シュライアマハーの人間理解は次のようにまとめることができるだろう。すなわち、人間の内的部分には精神という基盤があり、そこには理性と心情という領域がある。理性と心情にはそれぞれに享受と発現の機能が備わっており、とりわけ理性の機能は感性による直観と悟性による現象の構成である。このような理性の機能についてのシュライアマハーの理解はカントに基づいており、カントの定義づけた感性と悟性による現象の認識様式は他の学問分野を基礎づける人間の普遍的な認識様式である²⁶。

以上のような理性と心情に具わっている二つの機能が人間性、すなわち精神の特性であると考えられる。

3. 宗教の本質

前章で考察したシュライアマハーの人間理解によれば、形而上学と道徳は理性の活動であり、宗教とは異なる活動であった。したがって、そのような理性の活動とは異なる宗教は心情という領域の機能に基づいた活動であるという仮定が立てられた。本章では、シュライアマハーの宗教の本質についての見解とこの本質と心情の関係について考察を行いたい。

シュライアマハーは宗教の本質を次のように書いている。

宗教の本質とは、思惟することでも行動することでもない。それは直観そして感情である。宇宙を直観しようとするのである。宇宙の独自の、さまざまな表現、行動の中にひたって、うやうやしく宇宙に聴き入り、子供のようにものを受け入れる態度で宇宙の直接の影響にとらえられよう、宇宙に充たされよう、とするのである²⁷。

すなわち宗教とは、宇宙を直観することであり、またその方法は畏敬の念を伴った受動的態度をとることだと考えられる。このような宗教は思惟や行動、すなわち、形而上学や道徳とは異なった活動なのである。以下では「直観」と「感情」をそれぞれ「宗教的直観」と「宗教的感情」と呼ぶことにしたい。

ではここで言われる宗教的直観と宗教的感情とはどのようなものであろうか。次節以降ではこの二つの要素の特徴をシュライアマハーがどのように述べているかを整理したい。

3.1 宗教的直観

『宗教論』の論述の順番に従い、まず宗教的直観に関する説明から考察したい。シュライアマハーは宗教的直観の説明を行う前に、感性的直観の特徴を挙げている。

すべて直観するとは、直観されたものが直観するものへと及ぼす影響、すなわち、直観されたものの根源的、独立的な動きに基づいている。直観する人は、この動きを直観されたものの本性にしたがって受け取り、総括し、こうしてそれを把握するのである。〈中略〉こうしてみると、きみたちが直観し知覚するものは、事物の本性ではなくて、事物のきみたちに対する働きかけである²⁸。

シュライアマハーによれば、あらゆる直観において、直観する者は直観されたものの影響を受け取っているに過ぎない。例えばロウソクの火を見た時、ロウソクの火は私達から独立して存在しており、またその燃焼はロウソクの自立的な活動であるだろう。そしてロウソクの火から発せられた光が私達の目に到達することで初めてロウソクの火は認識される。しかしその時受け取られるのはロウソクの火の光であり、その火が摂氏何度であるとか、燃焼の原理はどのようなものであるかということは認識されない。

このように、直観されたものについての知識や信念は直観とは異なっているのである。シュライアマハーは直観から何かを判断することを「抽象的思考の仕事」²⁹であるとし、感性的直観がつねに個別的かつ直接的なものであることも指摘している。

シュライアマハーは宗教的直観も同様の特徴を持っていると主張する。

宇宙は休むこともなく活動して、刻々とわれわれにその姿をあらわす。宇宙が生み出

すいかなる形式も、生命の充実度に応じて宇宙がそれぞれの存在に与えるいかなる本質も、ゆたかな、つねにものを生む宇宙の胎の中からこぼれ出るいかなる出来事も、宇宙のわれわれに対する働きかけなのだ。このように、すべての個体を全体の一部分として受け取り、すべて制約されたものを無限なるものの表現として受け取る、これが宗教である³⁰。

シュライアマハーによれば、「宇宙 (das Universum)」は絶え間なく活動し、様々な事象や生物を生み出している。そのように生み出された諸事象こそが宇宙の活動の我々に対する影響である。先に挙げた例と対比すれば、宇宙はロウソクの火に、宇宙の活動は燃烧に、宇宙の生み出す諸事象はロウソクの光にそれぞれ対応するだろう。そして、個々の有限なものとしての諸事象を宇宙という無限なる存在の表現として受け取ることが宗教なのである。

さらに、このような宗教的直観は宗教的直観する人それぞれに直接的かつ個別的なものであって、自足的なものであるとされる。というのも、諸事象を宇宙から生じたものとして受け取ることが直接的で個別的である以上、その直観を他の何かによって証明することはできないからである。

以上のような宗教的直観の特徴づけから、シュライアマハーが宇宙の活動を受け取る特殊な「感性」を想定している点は明らかである。すなわち、これは心情における享受の機能を担っている部分である。感性の機能は直観される対象の根源的活動の影響を受け取ることであり、一方「感性」の機能は有限な事象を無限なる宇宙の産物として受け取るということであった。以上のことから「感性」の機能はある種の特殊な解釈であると考えることができだろう。

一般的な意味での解釈とは人間によって創出された文化的生産物をその人物の心的部分の表現とみなし、その表現の意味を把握することである。それに対して、シュライアマハーが言うところの「感性」による解釈の特殊性は対象を有限な事象一般とする点とそれらの事象の根底に宇宙という実在を想定する点にあるだろう。

3.2 宗教的直観と人間性

シュライアマハーによれば、そのような「感性」に初めて宇宙の宗教的直観を可能にさせる契機は人間性である。

まず、シュライアマハーは現象界における様々な法則が「感性」に与えられていると述べている。その中で最も普遍的な法則としてシュライアマハーは「物体そのものを形づくったり破壊したりする永遠の法則」³¹を挙げ、そして次のように述べている。

いたる所で牽引力と反発力が規定し、絶えず活動しているのを見てほしい。すべて相違とか対立とかは、外見だけの相対的なものにすぎず、個性というものもことごとく

一つの虚名にすぎない。同じ一つのものが無数のちがった形の中に分かれて隠れようとしているし、どこを見ても単純なものなどなく、いっさいは巧みに組み立てられ、編み合わされている³²。

この法則は様々な事象の出現と消失に関わるものである。シュライアマハーはあらゆる事象の出現と消滅が何らかの構成要素の結合と分離によって生じるのだと考えている³³。そして、シュライアマハーはこのような普遍的法則こそが「どんなに小さなものの中にも、もっとも大きなものにも劣らず完全に、はっきり姿をあらわす世界の精神」³⁴であると述べている。

したがって、そのような統一的原理を有限な諸事象の中から宗教的直観することは有限な諸事象のうちに普遍的活動を見いだすということであり、シュライアマハーはその背後にそのような原理に則って活動する実体、すなわち宇宙の存在を想定しているのだと推察される。

しかしシュライアマハーはこれに続けて次のように述べている。

ところで、愛といい、反撥というのはなんであろうか。個性といい、統一というのはなんであろうか。これらの概念を通じてはじめて、きみたちはそれらの概念を自然から手に入れたのだろうか。それはもともと心情の内奥から発して、そこから始めてあの自然を指し示すのではなかろうか³⁵。

ここでの「愛」と「反撥」は「牽引力」と「反発力」に同義だと思われる。「個性」とはある事物の特性、「統一」とはあらゆる事象を規定していることであろう。つまり、シュライアマハーは先に挙げられたような法則は人間に見出される概念からのみ思考可能だと言うのである。シュライアマハーはこのことを簡潔に「世界を直観し、宗教をもつためには、人間はまず人間性を見いださねばならない」³⁶と主張する。この点については「個性」と「統一」に着目して、シュライアマハーの文意を理解したい。

すでに、人間性が精神の特性であることは指摘したとおりである³⁷。そのような特性は理性と心情にそれぞれ備わった享受と発現という機能によって定義づけられる。それぞれの人間という個体はそのような特性によって人間たらしめられていると考えてもよいだろう。一方で、ある人間と別の人間はまったく同一ではないことも明白な事実である。つまり、人間は人間性によって人間たらしめられているが、個々の人間は個別の存在者であるがゆえに個々に何らかの特性があると考えられるのである。このことを、ある人間にとって他者とは自身と同一であるように思われつつ、別様なあり方をしている存在者である、と言い換えてもよいだろう。

したがって、個々の人間の特性を定めるのは理性の領域の機能と心情の領域の機能である。シュライアマハーは人間の心は「対立しあう衝動の一つの所産」³⁸であると述べてい

るが、それに関連して次のようにも述べている。

そこで、知的世界の完璧性は、相反する両端の中間部分では、両者のあらゆる結びつき方が可能であるというところに存在することになる。すなわちこの両端は、それぞれの一方の力だけがほとんど独占していて、反対の力の余地は、無限に小さな部分をあますだけののだが、二つの端の中間部では、あらゆる結びつき方ができるというわけである³⁹。

つまりここでの主張は、理論上は理性の享受と発現、心情の享受と発現という四つの機能がいかようにも結び付くということである。したがって、個性と個性の多様性は二つ対立する機能に還元せらるる一時的事象であり、個々の人間は人間性によって形成される具体的現象なのである。

以上のことから、先に引用した部分の意味は次のように理解できる。人間はあらゆる事象を規定する統一的原理によって宇宙をはじめて宗教的直観できるようになるが、その前提となる個性や統一という概念は人間性を見いだすことで得られるものである。すなわち、あらゆる人間を形成する統一的原理であり、かつ同時に個々の人間の特性をも規定する人間性を見いだすことで、はじめて個性や統一という概念は得られるのである。

なお、人間性は自己省察からは見いだされえない。というのも人間性が人間の統一的原理でありつつも、個々の人間の特性をも規定していることを理解するには、自分とは異なった人間、すなわち他者の特性を必要とするからである⁴⁰。個々の人間は人間性によって相対化されるものだが、人間性を宗教的直観する契機として人間性の様々な可能性を実現化した存在者として有意味なのである。

以上のことから、「感性」に初めて宇宙の宗教的直観を与えるものは人間性ということになるのである。しかし、このような人間性は宇宙そのものではない。あくまで、宇宙を宗教的直観させる契機となるものなのである。そしてシュライアーマーによれば「人間性と宇宙との関係は、個々の人間と人間性との関係に似たもの」⁴¹である。すなわち、個々の人間が人間性によって形成された具体的な事象であるように、人間性は無限なる宇宙の一形式にすぎないのである⁴²。

3.3 宗教的感情

次に宗教的感情に関する説明を考察しよう。シュライアーマーはまず「あらゆる直観は、その本性から感情と結びつく」⁴³ということを挙げ、直観と感情の関係を次のように表している。

きみたちの感覚機関は、対象ときみたちとのあいだの関連を仲立ちしている。きみたちにその存在を示す対象の影響とは、きみたちの機関をも各種さまざまなに刺激し、き

みたちの内的意識に、ある変化をおこさせるもののことである⁴⁴。

ここで言われる内的意識の変化は一般的な意味での感情である。宗教的直観が感性的直観の特徴から説明されたのと同様に、ここでも感性的直観に伴う感情の特徴が示されている。シュライアマハーによれば、このような内的意識の変化は常に自覚されるものではないが、場合によっては非常に大きな変化が生じることがあり、そのような変化は単に大きいだけでなく、持続的に内的意識に存続すると説明されている。

宗教的感情もまたそのような内的変化として説明されている。

有限なものの中に姿を見せる宇宙のもろもろの働きが、同時に宇宙ときみたちの心情、状態のあいだの関係を、新たにするのだ。宇宙を直観することによって、きみたちはかならずや各種さまざまな感情に、捉えられずにはいない⁴⁵。

まず、宇宙と人間の心情の関係の改新が宗教的直観において生じる。宗教的直観が可能になるのは他者の中に人間性を見いだすことによってであった。そして人間性を見いだすことを通じて宇宙という存在が「感性」に対して現れるのである。つまり、ここに宇宙と心情の関係が新たに生じているのであり、この関係が生じてからは、「感性」による宗教的直観はあらゆる有限な事象を宇宙の産物として受け取るのである。

ここでは、そのような関係における宗教的直観も感性的直観と同様に宗教的感情を伴うと考えられている。つまり、感性的直観が内的意識に変化をもたらすものであったように、宗教的直観は心情の状態に変化をもたらすものであり、この変化こそ宗教的感情である。そしてシュライアマハーによれば、このような変化は一時的なものではなく、心情の状態に恒常的に影響を及ぼすものである⁴⁶。

シュライアマハーはこの宗教的感情の具体的な例を挙げている⁴⁷。「畏敬の念」、「謙讓」、「愛と好意」、「感謝」などがその例である。シュライアマハーによれば、「畏敬の念」や「謙讓」といった宗教的感情は統一的原理の宗教的直観に伴われるものである。前者は統一的原理に則って活動する「永遠の、眼には見えぬ不可視のもの」⁴⁸に対する宗教的感情であり、また後者は無限なる宇宙と有限な自己の関係から生じる宇宙に対する宗教的感情であると説明される。

また、シュライアマハーによれば「愛と好意」や「感謝」といった宗教的感情は人間性の宗教的直観に伴われるものである。前者は人間性と個々の人間の関係から生じる個々の人間への宗教的感情であり、また後者は人間性における諸機能を現実化させる人に対する感情であると説明される。

これらの宗教的感情は常に統一的原理や宇宙、人間性といった普遍性という特性をもつものによって個々の人間が相対化される中で生じている。そしてこのような宗教的感情はそれらの普遍性を伴ったもの、もしくは普遍性と関係しているものへ向けられている。し

たがって、ここで挙げられているそれぞれの宗教的感情はまったく別の言葉によって示されているが、その根底に共通した特性があると考えられうる。そして、その共通した特性とはおそらく「敬虔」である。シュライアマハー自身も次のように述べることで、敬虔に一定の意味を認めている。

彼ら〔古代の人々〕はこれらすべての感情を敬虔と名づけ、それを直接宇宙に関係させた。彼らにとっては、それが宗教のもっとも高貴な部分だった⁴⁹。

この敬虔という特性は「感性」によって宇宙を宗教的直観した時に生じる全ての心情の状態の変化に伴われていと推察されうる。というのも、宇宙の宗教的直観とは宗教的直観する者自身が宇宙との関係の中で相対化されるという事態として理解可能であり、心情が宇宙と関係している限り、心情は常に相対化され続けるからである。

したがって、個々の宗教的感情は個々の宗教的直観に際して生じる心情の状態の変化であり、つねに敬虔という特性を備えたものである。

ここまで、シュライアマハーが宗教の本質として提示している宗教的直観と宗教的感情の特徴を整理し考察した。この二つの要素が互いに密接に関連し合っていることは以上で示したとおりである。シュライアマハー自身もこの二つの要素が実際には不可分であって、考察の対象とすることで初めて二つの要素として取り上げられることを主張している⁵⁰。したがってこの二つの要素はいずれも「感性」の機能、すなわち心情の享受の機能である。そこで次節では、本稿の最後の課題として心情の発現の機能を明らかにしたい。

3.4 心情における発現の機能

これまでの考察の中では、シュライアマハーの人間理解と宗教理解から、宗教が人間の精神の心情の領域に起因しているという見解を『宗教論』の中からくみ取ってきた。すでに述べた通り、心情には享受と発現という二種類の機能が備わっている。そして、心情の享受の機能とはシュライアマハーが想定するような「感性」による宗教的直観であり、その活動を具体的に言えば、それは解釈であるというのがこれまでの考察である。以上のことから、心情における発現の機能がどのようなものであるかという点が問題になってくる。この点を明らかにするために、『宗教論』の次の文を考察したい。

こういう行路を進む者には、神はその拡張と完遂をめざす努力を嘉して、すべて内的なものを一つの外的存在たらしめようとする神秘的、創造的感性をもさずけてくださるのだ。そこで彼は、精神が無限に向かつて高翔するたびに、無限から受けた印象を、さまざまな画や言葉の形で、対象として自分の外にあらわし、さらに、あらたにその対象を別の形、すなわち有限なものに変えて享受せずにはいないことになる⁵¹。

この引用部分の「こういう行路を進む者」とは精神における機能を高度に実現した人物のことで、シュライアマハーはこのような人物のことを「仲保者」⁵²と表現している。この部分では、精神における機能を高度に実現した仲保者には「創造的感性」⁵³が備わっていることが象徴的な言い方で示されている。「内的なもの」に対応する「印象」という語は宗教的感情という語の言い換えとしても用いられる語であることから⁵⁴、「創造的感性」の機能は宗教的感情の表現ということになる。この考察の裏付けとしては、シュライアマハー自身が「われわれは宗教的感情を帯びなければならない。われわれはそれを言い表し、しっかりと保持し、表現しなければならないのだ」⁵⁵と述べていることを挙げることができる。

以上のことから、心情の発現の機能を「創造的感性」による宗教的感情の表現であると言うことができるだろう。シュライアマハーによれば、この宗教的感情の表現が宗教を持つ人々の間で交わされることで、ある種の「社会」が生じる。このような「社会」は国家のような一般的社会とは異なっている。というのも、この「社会」は宗教を持つ人同士の宗教的感情の表現のやり取りから生じているもので、したがって宗教を持つ人のみによってこの「社会」が構成されるからである。またシュライアマハーはこのような「社会」が現実における教会とも異なっていると述べている。というのは、個々人の「感性」による宗教的直観はそれぞれに個別的であるために彼らの持つ宗教もそれぞれ個別的であり、したがってそこでは現実の教会に見られるような司祭と信徒という区別がないからである。

このような宗教的感情を相互に表現し合うということは、個々人の人間性の活動を示し、そして見いだすということである。なぜなら、宗教的感情は「感性」の宗教的直観という働きによって生じるものであり、またそれを表現する様式というのも個々の心情の発現の機能の特性を示していると考えられるからである。

以上のように、宗教的感情を表現し、それによって特殊な「社会」を形成する機能が心情の発現の機能であると推察される。

おわりに

以上、人間性に焦点を当てることで『宗教論』を解釈し、考察を行ってきた。シュライアマハーはこの人間性を人間の精神的活動がそれに基づくものとして考えている。すなわち、ここで想定されている人間性とは、人間の精神の特性である。この精神には理性と心情の領域があり、それぞれに享受と発現の機能が備わっている。シュライアマハーによれば、理性の享受とは感性的直観であり、理性の発現とは悟性による現象の構成である。一方で、心情の享受とは宇宙という実在との関係の中で有限な事象を解釈することであり、心情の発現とはそのような解釈の中で生じた敬虔さを伴う宗教的感情を表現するということである。そしてこの心情の機能に宗教は基づいているのである。

このようなシュライアマハーの宗教の定義は体系化された既存の宗教への批判へと通じる。様々な宗教的観念は宗教的直観の抽象的な表現であり、宗教における第一次的なものではない。神という観念すら人間性の直観から派生した二次的なものにすぎないのである。

このような批判と同時にシュライアマハーは宗教における直接性を強調する。それは「精神的な事物の場合も、根源的なものが生まれるのは、きみたちが根源的創造に駆り立てられ、それをきみたち自身の内部に創り出したときだけである」⁵⁶というシュライアマハーの表現から明らかなである。

西谷によれば、シュライアマハーの独自性は、宗教を形而上学でも道德のいずれにも還元せずに、独立した領域をもつものとして定義した点にある⁵⁷。つまり、本稿での『宗教論』の解釈は宗教の独自性が人間性の心情の機能の中に基づくという点に集約される。

したがって、シュライアマハーの宗教理解の独自性は「宗教は常に心情の機能に基づいている」と言い換えることができる。では逆に「宗教は心情の機能の必然的結果である」と言うことは可能だろうか。シュライアマハーならばこの命題は真であると答えたいだろう。それは「宗教なくして思弁と実践を行おうとするのは不遜な思い上がりである」⁵⁸という記述からも明らかなである。しかしこの命題が真であるとは考え難い。この疑念は次の二つの点から生じてくる。

第一に、心情にそなわる二つの機能はより一般的な仕方でも機能する可能性があるからである。つまり、心情の享受の機能としての解釈と心情の発現の機能としての感情の表現は何も宗教に特有な活動ではないと考えられる。明白な例としては芸術作品の鑑賞と批評、もしくは芸術的創作活動が挙げられるだろう。したがって、厳密に言えば、「宗教は現象の根底に無限な宇宙という特殊な実在を想定した限りにおいて心情の機能に基づいて生じるものである」というのが正しいだろう。しかし、この場合宗教はそのような想定を持つ人へのみ生じる非必然的活動ということになる。

しかし、このような無限な宇宙という実在を現象の根底に想定するのは妥当なことなのであろうか。これが第二の疑念である。現代的観点から言えば、このような実在を想定することで、様々な宗教や文化の並立を認めることが可能になる点の一つの利点であると考えられる。というのも、シュライアマハーによればあらゆる有限な諸事象は宇宙の無限性の一部として不可欠だからである。しかし、様々な宗教や文化の並立は異なった仕方によっても論証することが可能であるように思われる⁵⁹。したがって、その利点からのみ宇宙という実在を想定することは妥当とは思われない。いずれにせよこの点については今後の研究の課題としたい。

このような疑念の可能性にもかかわらず、宗教が理性ではなく心情の機能に基づいているというシュライアマハーの洞察が歴史的に有意義である点は先に述べた通りである。以上のことから、心情の機能と宗教の関係性をより明確にすることが今後の課題となるだろう。

(金沢大学大学院人間社会環境研究科博士前期課程人文学専攻)

注

1 山脇（2007）またはシュライエルマッハー（1991）巻末の訳者解説を参照。なお、本稿では

- Schleiermacher の片仮名表記について「シュライアマハー」に統一しているが、参照した文献において表記の仕方が異なる場合には当該の文献の表記を尊重した。
- 2 西谷 (1987), p.144.
 - 3 川島 (1998), p.166.
 - 4 川島 (1991), pp.111~112.
 - 5 川島 (1998), p.166.
 - 6 シュライエルマッハー (1991), p.17. なお, [] 内は訳者による補足。〔 〕内は引用者による補足。
 - 7 同書, p.3.
 - 8 同書, p.19.
 - 9 同書, p.20. [] 内は引用者による補足。
 - 10 このような当時の宗教理解が具体的にどのような思想家や著述家と関係しているのかについては、別途調査したい。
 - 11 シュライアマハー (1991), p.34.
 - 12 同書, p.35.
 - 13 同書, pp.35~36.
 - 14 また、ディルタイはシュライアマハーがカントから多大に影響を受けていることを指摘しており、それによればシュライアマハーはカントの批判的立場に一致している。ディルタイ (2014), 第九章, 第十章を参照。
 - 15 深井智朗は自身の翻訳した『宗教について 宗教を侮蔑する教養人のための講和』(2013) の注の中で、ここで挙げられる意見が当時の形而上学的哲学による神学批判の言葉だと考えている。シュライアマハー(2013), p.302 参照。
 - 16 シュライエルマッハー (1991), pp.36~37.
 - 17 同書, p.7.
 - 18 引用部の「拡大する (ausdehnen)」は、直後の部分で「後者は〈中略〉つねに成長し、高まってゆく活動だけを日ざしている」(同書, p.7) とも表現される。
 - 19 シュライエルマッハー (1991), p.7.
 - 20 同書, p.30. なおシュライエルマッハー (1991) の訳者の高橋は“die Seele”という語に「魂」と「心」という訳語を与えているが、ここでは訳語の意味の差異は考慮しない。
 - 21 「何等の制約も受けずに支配を行う固有の領域」の原文は“eine eigne Provinz”(Schleiermacher (1967), p.26) という表現であり、“die Provinz”とは一般に行政区域を意味する語である。シュライエルマッハー(1991)の訳者である高橋がこれを単に領域と訳すのではなく、上記のように訳したのは、“das Feld”などの類似の語とのニュアンスの差異を示すためだと考えられる。
 - 22 シュライエルマッハー (1991), p.43.
 - 23 同書, p.35.
 - 24 ディルタイ (2014), p.177. なお引用部の「こうした認識」とは「空間と時間のなかでとらえられる現象に関する認識」(同書, p.177) のことである。

- 25 同書,p.177.
- 26 同書,pp.172~173.
- 27 シュライエルマッハー (1991),p.42
- 28 同書,p.46.
- 29 同書,p.48.
- 30 同書,pp.46~47.
- 31 同書,p.70.
- 32 Ibid.
- 33 ただし、この要素がどのようなものであるかは明らかではない。当時の自然科学に関する調査を通じて、さらなる考察が必要である。
- 34 同書,p.70. なお、ここで言われている「世界」とは『宗教論』の中で「宇宙」と同義として使われる言葉である。
- 35 同書,p.71.
- 36 同書,p.72.
- 37 本稿の21を参照。
- 38 シュライエルマッハー (1991),p.7.
- 39 同書,p.8.
- 40 同書,p.79.
- 41 同書,p.84.
- 42 Ibid.
- 43 同書,p.54.
- 44 Ibid. なお、ここで用いられる「意識 (das Bewusstsein)」という語がシュライアマッハーの人間理解のなかでどのような位置づけになるのかは、現段階では明確ではないので、今後の課題としたい。また、ここで用いられている「機関」は“das Organ”の訳語であり、参照した文献の表記のまま引用した。
- 45 同書,p.55.
- 46 同書,pp.55~56.
- 47 以下、具体的な「感情」の事例についてはpp.87~88に記載。
- 48 同書,p.87.
- 49 同書,p.89 なお、〔 〕内は引用者による補足。
- 50 同書,pp.59~60.
- 51 同書,p.11.
- 52 このような存在者についてはより詳細な考察が必要であると思われるが、ここではおおまかな捉え方として、理想的な宗教家という程度に想定しておきたい。
- 53 なお、この「創造的感性」は“die schöpferische Sinnlichkeit”であり、宗教的直観を担う「感性 (der Sinn)」とは区別されていると思われる (Schleiermacher (1967),p.9)。

- 54 「無限なるものを把握しようとする渇きが強く、衝動がおさえがたいものであればあるほど、〈中略〉無限の印象がすみずみまで心情 (Gemüt) の中に滲みわたってゆく」(シュライエルマッハー (1991), pp.55-56)。なお、この「すみずみまで心情の中に」という部分は、シュライエルマッハー (1991) では、「すみずみまで感情のなかまに」と表記されている。しかし、原文では“Gemüt”と表記されているため、ここでは「心情」とした。Cf. Schleiermacher (1967), p.46.
- 55 シュライエルマッハー (1991), p.56.
- 56 シュライエルマッハー (1991), p.40.
- 57 西谷 (1987), p.144.
- 58 シュライエルマッハー (1991), p.43.
- 59 例えばリバタリアニズムの立場からすれば、無限な宇宙という実在は不必要であろう。

参考文献

石川康文 (1995), 『カント入門』ちくま新書

伊藤慶郎 (2000), 「シュライエルマッハーにおける『宇宙』, 『神と世界』, 『宗教哲学研究』第 17 号, pp.46 ~57

川島堅二 (1991), 「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』第 65 巻第 3 号, pp.427~447

—— (1993), 「初期シュライアマハーにおける『人間性』の概念について」, 『日本の神学』32 号, pp.45 ~67

—— (1998), 「【研究ノート】F・Schleiermacher『宗教論』研究史について」, 『恵泉女学園大学 文学部紀要』第 10 号, pp.165~194

Schleiermacher, F., *Über die Religion : Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart, Reclam Philipp Jun. 1967

F・シュライエルマッハー (1991), 『宗教論 宗教を軽んずる教養人への講和』(高橋英夫訳) 筑摩書房

F・シュライエルマッヘル (1995), 『宗教論』(佐野勝也 石井次郎訳) 岩波文庫

F・シュライアマハー (2013), 『宗教について 宗教を侮蔑する教養人への講和』(深井智朗訳) 春秋社

瀧井美保子 (1997), 「シュライアマハーの『宗教論』 - 『個性性』の対話的な構造について」, 『シェリング年報'97』第 5 号, pp.76-85

W・ディルタイ (2014), 「シュライアマハーの生涯 上」(森田孝 他訳), 『ディルタイ全集 第 9 巻』法政大学出版局

西谷啓治 (1987), 「宗教哲学 — 研究入門」, 『西谷啓治著作集 第六巻』創文社

深澤英隆 (2015), 「宗教経験論と脱文脈化: シュライアマハー『宗教について』をめぐって」, 『一橋社会科学』別冊 7 巻, pp.97~124

水谷 誠 (1984), 「シュライアマハー『宗教論』受容の一形態 ディルタイ, リッチェル, オットーと石原謙の対論及び翻訳」, 『基督教研究』第 46 巻第 1 号, pp.93~112

山脇直司 (2007), 「シュライエルマハー」, 加藤尚武編『哲学の歴史 7』中央公論新社