HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	シュライアマハー『キリスト教信仰』の翻訳と注解（その一）
著者	安酸，敏眞；YASUKATA，Toshimasa
引用	北海学園大学人文論集(62)：75-119
発行日	2017-03-31

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

シュライアマハー『キリスト教信仰』の翻訳と注解（その一）

安　酸　敏　眞

円熟期のシュライアマハー（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1786-1834）が世に送り出した教義学的大著『福音主義教会の原則にもとづいて組織的に叙述されたキリスト教信仰』*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22; 2. Aufl., 1830/31)（通称『信仰論』）は，近代プロテスタント神学を樹立した画期的著作と見なされ，キリスト教神学の研究に携わる者でこの著作の存在を知らないものは皆無である。しかし初版の刊行から二百年近く経とうとする今なお，わが国においてはこの著作は幻の名著にとどまっている。なぜなら，きわめて部分的で，しばしば多くの語訳を含む，全般的に難渋な日本語のダイジェストしか存在しないからである。

一昨年に刊行した『『キリスト教信仰』の弁証 ――『信仰論』に関するリュッケ宛の二通の書簡 ――』（知泉書館，2015 年）の「解題」において記したとおり，シュライアマハーの『信仰論』は，わが国では今日に至るも未だに完訳されていない。存在するのはすべていわゆる抄訳の類であり，それには以下のようなものがある。大島豊訳『シュライエルマッハアの信仰論』（第一書房，1934 年）―― これは厳密な訳ではなく，要約的翻訳とでも称すべきものである。三枝義夫訳『信仰論序説』（長崎書店，1941 年）―― これは第二版の序論の全訳である。部分的には訂正すべき個所が少なからずあるが，全体的にはかなり良い仕事といえよう。『現代キリスト教思想叢書』の第一巻 125-196 頁に収録されている今井晋訳「キリスト教信仰（抄）」（白水社，1974 年）―― これはとくに重要な部分のみを選んで訳出したものであり，訳文の精度はかなり高く信頼できるが，何分にもあまりにも部分

的である。そして松井睦訳『信仰論　下巻 ── 第一分冊「キリスト論」──』（シャローム印刷，2013 年）と『信仰論　下巻 ──「キリスト論」第二分冊（付録　リュッケへの手紙）──』（シャローム印刷，2014 年）── この二冊は『信仰論』のなかのキリストに関する§ 92 から§ 99 を訳出したものである。

邦訳に関する現状は以上のような次第であるが，英訳に関しては状況はまったく異なる。というのは，いまから約九十年前の一九二八年に，当時エディンバラ大学神学部の教授であったH・R・マッキントッシュを中心に，英米の九名の学者の共同作業として英訳本 *The Christian Faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1828) が世に送り出されたからである。筆者はアメリカ留学中に，この英訳本でシュライアマハーの『信仰論』を通読したが，とても簡単に咀嚼できるものではなかった。ところが有難いことに昨年，アメリカを代表するシュライアマハー研究者のテレンス・N・タイスの指揮下で，これまた多くの学者の共同作業の結実として，新しい英訳本 *Christian Faith: A New Translation and Critical Edition* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2016) が二巻本として刊行された。これも決してスラスラ読めるものではないが（その原因は翻訳にではなく，ドイツ語原典そのものにある！），それでも旧訳に比べるとはるかに読みやすい。この新訳のすぐれたところは，旧訳では原語のままに引用されていたギリシア語やラテン語の引用文が，すべて綺麗に英訳されていることである。それのみならず，本書中に引用されたり参照されたりしているすべての文献の書誌情報が，実に丁寧に検証され注記されている。

筆者は数年前から，この大著（第二改訂版）の全訳におずおずと取りかかっていたが，このたび新旧二種類の英訳本の助けも得ながら，単身で本邦はじめての全訳に挑むことを決意するに至った。ここにその序論部分の試訳を順次公開して，読者の批判と教授を仰ぎながら，今後数年かけてこの大著の全訳を完成するために全精力を傾ける所存である。

二種類の英訳本が参照できるとはいえ，何分にもシュライアマハーは，同時代のヘーゲルに対抗するほどの深い哲学的思索力を持ち合わせた神学

者であり，その学識たるや広範にしてきわめて深甚である。しかしシュライアマハーの文章はしばしば明晰さに欠け，ヘーゲルのそれよりはるかに難渋である。その奇っ怪さはさながらキメラに譬えられようか。文章は恐ろしく長文であるだけでなく複雑に入り組んでおり，しばしばそれぞれの指示代名詞が何を指しているか容易に判定しがたい。それゆえ，きちんと意味の通るきれいな日本語に訳出するためには，名人芸的な理解能力と特殊な翻訳技術が要求される。みずからの能力をはるかに超えた仕事ではあるが，シュライアマハーからトレルチにいたる十九世紀ドイツの学問的神学の研究を専門としている者として，蛮勇を揮って大海原に漕ぎ出してみたい。乞うご期待。

平成二十九年一月九日

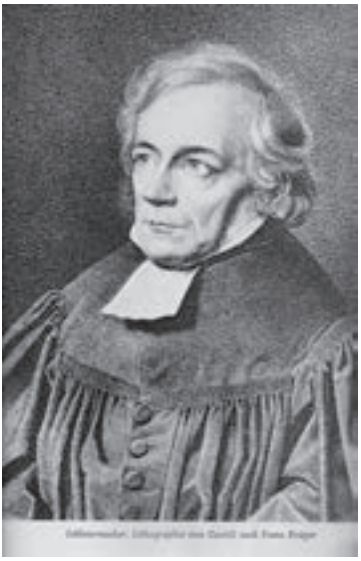

図１　シュライアマハーの石版画像

Der
christliche Glaube
nach
den Grundsätzen
der
evangelischen Kirche
im Zusammenhange dargestellt
von
Dr. Friedrich Schleiermacher.

Zweite umgearbeitete Ausgabe
Erster Band.

Berlin 1830.
Gedruckt und verlegt
bei G. Reimer.

図２　『キリスト教信仰』第２版の表紙

フリードリヒ・シュライアマハー 福音主義教会の原則に基づいて 組織的に叙述されたキリスト教信仰

第二改訂版

何トナレバ，信ゼンガタメニ知解シヨウトスルノデハナク，
知解センガタメニ信ズルノデアル。
── トイウノモ，信ジナイ人ハ経験セズ，
ソシテ経験シナイ人ハ知解シナイカラデアル。
アンセルムス『プロスロギオン』Ⅰ.[α]『三位一体論』2.[β]

(Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut inntelligam. ── Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelleget. Anselm. Prosl. 1. de fide trin. 2.)

第二版はしがき

いまではほぼ九年前になるが，この著作がはじめて出版された際に添付した緒言を ── わたしはこれを再び印刷しようとは思わないので ── いま眼前にしてみると，その結びとして述べた願いについて，すなわちできることであれば本書自体によって，できなければ本書が不完全であるために起こる反対論によって，われわれの福音主義信仰の内容に関してますます明確な了解に貢献したいとの願いについて，暫し立ち止まって考えることは，わたしにとって最も好ましいことである。というのは，有難いことにこの願いは果たされずにはいなかったからである。但し，わたしには本書が神学界にもたらした刺激とそれが被った反対論のどの程度が，その真理内容によるものと考えるべきか，またどの程度がその不完全さによるものと考えるべきか，見分けがつきかねる。これは目下きわめて強力に引き起

こされている論争がさらに進行するなかで，事柄それ自体によってはじめて示されるであろう。この論争が適切な仕方でのみ進行し続けるように。そして教会自体のうちで行われる強引なこじつけが，誰が藁で家を建て，誰が素晴らしい石で家を建てたのかを，最も確実に証明する火であると考える人がいないように。なぜなら，そのような異様な闘いの結末が事柄の品質の良さを保証することは，決してないからである。

この新しい版における自分のやり方に関しては，わたしは大体のところはすでに別のところで説明しておいた。それにもかかわらず，おそらく多くの読者は，序論以外のところでも二つの版の相違が予想していた以上に重大であるのを見出すであろう。しかしいかに相違が大きかろうと，主要命題は放棄されていないか，あるいはその本来的内実において変更されていない。自分の考えをこれ以上簡潔に述べることは，随分努力してはみたものの，全体としては成功しなかった。経験が示しているように，解説自体がさらに多くの解説を必要とするので，これ以上簡単にすることは出来難いことであった。しかしわたしは全力を尽くしてこうした努力をし，たとえ簡潔にはならなかったにせよ，そうするよう希望したので，かくして多くのことがより明瞭に述べられており，また誤解が除かれるかあるいは予防されるであろう。しかしわたしを最も力づけているのは，次のような確信である。すなわち相変わらず誤解されている多くの点に関してのみならず，いまや遂に時代遅れになった多くの点に関して，もはや詳しく語る必要がなくなるような時が決して遠くなかろうという確信である。そのときには同じ見解から出発する後代の人は，はるかに簡潔な教義学を叙述することができるであろう。なぜなら，ひとはわたしを新しい神学学派の頭目であるとして，あれ以来あちこちでわたしに対して敬意を表してきた。しかしわたしはこれに対して断固抗議せざるを得ないにもかかわらず，そのような教義学が将来また現れるであろうことを，決して疑わないからである。わたしがこれに抗議するのは，このために必要な二つのことがわたしに欠けているからである。つまり配列とここそこでの表示を除けば，わたしは何かを考え出した覚えはない。同様に，わたしは各人がそれぞれの

仕方で使用できるように，興味をそそって伝達する以外に，自分の思想でもって何か別のことを意図したことはかつてなかった。わたしが本書を刊行するのはこの意味においてのみであり，受け売り的な弟子が自己を再認識するための諸定式の宝庫としてではない。本書の刊行はこれで二度目であるが，間違いなくこれが最後となる。なぜなら，よしんばなお多くの時間がわたしに与えられようとも，わたしはむしろさらに別の神学的学科に関して，少なくとも簡潔な草案を書いて，これを伝達したいからである。

さて，第一版を出した際に，本書が福音主義教会の両教団の統合を顧慮しつつ執筆された最初の信仰論であると言明したことによって，わたしがあまりにも不遜であったとすれば，わたしはこの栄冠を親友のハイデルベルクのＧ・Ｋ・Ｒ・シュヴァルツ氏に差し出そう。但し，次のことだけは言っておく。両派の間に教義学的調停の必要はまったくなく，いわんや新しい信条の必要はないということは，当地において行われた統合の基本的条件と見なされなければならない。それゆえこの前提から出発するのみならず，全力を尽くして問題の諸文書を自由かつ和解的に取り扱うことによって，この前提をまた確固たる原則として実現することが，わたしのまったく当然の義務であったということである。

最後に，さらにもう一つだけ言えば，初版の二つの巻は非常に不均衡な結果になっていたので，わたしは初版の第二巻のある部分を第二版の第一巻のなかに組み入れた。したがって，こうした外形的変化は全体の内的構成とは何の関係もない。第二巻がこの第一巻に引き続いてほどなく刊行されることを，願いかつ希望しつつ。

ベルリン，一八三〇年，白衣の主日〔復活祭後の最初の日曜日〕後の木曜日〔四月二二日〕

フリードリヒ・シュライアマハー

序　　論

第一項　この序論は，一つには，本書そのものの基礎をなす教義学の説明を提示し，もう一つには，本書にて従った方法と配列とについてあらかじめ述べる以外には，いかなる目的も有していない。

１．一つの学科を取り扱う際に，その学科の説明から始めることが余計なことになり得るのは，その学科に関して完全な了承が確実に前提され得る場合に限られる。一方また，このことが事実であるのは，一つには，この学科の適用に関して論争が一度も起こったことがない場合に，もう一つには，この学科がいたるところで同じ仕方で限界づけられ区分されている，より大きな学問的な全体に帰属している場合に，限られる。

さて，第一の点に関しては，われわれはもちろん，大抵のキリスト教の教会にあっては，教義学は共同体としての内的伝承と他の教会との外的交渉において使用される，という事実から出発することができる。しかし教義学とは本来何であるか，またキリスト教の宗教的内容に関する諸命題が何によって教義学的命題になるかということに関しては，合意を得るのは難しいであろう。同様に，第二の点に関しては，教義学は一般的に，われわれが神学的諸学問という表現によって言い表すあの領域におそらく配置されるであろう。しかしこの専門領域がいかにさまざまに区分されるか，あるいは ── このことはとくに教義学に当てはまるが ── 各人が個々の学科をいかに各様に捉え，相互に対立させ，評価しているかを見るためには，この専門領域を総覧的に概観した書物のなかの，最も名高いものを比較してみるだけでよい。たしかに，わたしがかつて概観しつつ与えた説明[1] を基礎に据えることは，当然のことであろう。しかし例の書物はきわめて簡潔であり，かつ警句的であるので，そこで述べたことに若干の解説を加えて

[1] 『神学通論』*Kurze Darstellung*, S. 56. §. 3.

補足することは，あながち不必要ではあるまい。本書の表題においては，教義学という名称が避けられているが，この表題もまた説明のための要素を含んでいる。しかし一つには，これらの要素は完全ではなく，もう一つには,個々の構成要素そのものは説明される必要が全然ないわけでもない。それゆえ，序論のこの部分は独立独歩の道を歩むことにする。そして論旨の展開が段階的に進捗するときにのみ，読者は『神学通論』の該当箇所を参照するよう指示される。それ以外には，一つの学問の説明に先立つものは，その学問そのものには属さないので，ここから次のことがおのずと帰結してくる。すなわち，ここに現れてくるすべての命題はまた，それ自体としては決して教義学的命題ではあり得ない，ということである。

２．一つの著作の方法と配列は ── 対象の性質がそのなかに多様性を許し，そしてこのことはまた，事柄そのものが指し示すように，教義学において高度において事実である限り ── もちろん成果によって最もよく正当化される。しかし最も好ましい成果といえども，読者が方法と配列の両方にあらかじめ親しんでいる場合にのみ，達成されることができる。なぜなら，読者はそのことによって，各命題をただちにその多様な関係において概観することができるからである。それにまた個々の章句を，類似はしているが別様に組織化された同一内容の著作と比較することは，そうでなければ混乱を惹き起こさざるを得ないであろうが，こうした条件下では啓発的であることができる。

配列と方法における最大の相違は，もちろん次のようなものであろう。すなわち，教義学の概念についての一定の把握方法ときわめて密接に連関しているので，別の配列と方法が基礎に据えられるところでは，もはや存在する余地を見出さないような相違である。しかしそれ以外に，たとえ同一の説明から出発したとしても，どちらかを取捨選択できるような，より些細な相違もまた存在する。

第一章　教義学の説明について

第二項　教義学は一つの神学的学科であり，したがってキリスト教会とのみ関係しているので，ひとがキリスト教会の概念について了解し合ったときにのみ，教義学とは何であるかも説明され得る。

注　『神学通論』序論第一，二，五，二二，二三項，第一部序論　第一，二，三，六，七項，第一節第一，二項，ザック『弁証学』*Apologetik* 序論第一－五項参照。

1．神学的学科という表現は，ここでは〔上記の注に〕引用した最初の箇所で展開された意味において受け取られる。ここからすでに次のことが帰結する。すなわち，本書でいう信仰論は，普遍的原理から出発しながら，神論を組み立てるとか，あるいはまた人間論と終末論を組み立てるという課題とは，完全に無縁だということである。人間論や終末論は，本来的にはキリスト教会において成立したのではなかったにもかかわらず，キリスト教会において用いられるべきである。あるいはこうした教理のなかで，キリスト教信仰の諸命題が理性に適っていると証明されるべきである。なぜなら，人間理性によって独力で考察されるとき，これらの対象〔神，人間，終末〕について言い表され得ることは，他のあらゆる信仰共同体ないし生活共同体よりもキリスト教会とより親密な関係にあるわけではないからである。

2．それゆえ，教義学はキリスト教会において何であるべきか，また何をなすべきかに関して，キリスト教会の概念にしたがって態度を表明するためには，われわれはキリスト教会の概念を先行させなければならないが，キリスト教会の概念そのものは，教会一般という普遍的概念（der allgemeine Begriff der Kirche überhaupt）によってのみ正しく獲得されるのであり，それはキリスト教会の特質を正しく理解することを結びついている。ところで，教会という普遍的概念は，もしそのようなものが実際に

存在すべきであれば，とりわけ倫理学（Ethik）から取り出されなければならない。教会はいずれにせよ，自由な人間的行為によってのみ成立し，そのような行為によってのみ存続することができる，一つの共同体だからである。キリスト教会に特有のものは，純学問的に把握ないし導出されることも，たんに経験的に理解されることもできない[2]。なぜなら，いかなる学問も個別的なものを単なる思想によって獲得したり生み出したりできず，むしろつねに普遍的なものにとどまり続けなければならないからである。歴史的な領域におけるいわゆるア・プリオリな構成物は悉く，その種の上から導出されたものはまた歴史的に与えられたものと実際に同一であることを示すべきである，という課題によってつねに挫折しているが，同じようにこうした事態はここにおいても否定し難い。これに対して，単なる経験的理解は本質的かつ恒常的なものを，変わりやすく偶然的なものから区別するための，尺度も公式も持たない。

しかしながら，もし倫理学が教会の概念を作り上げるのであれば，倫理学はいうまでもなく，こうした共同体の基礎をなすものに関しても，いたるところで恒常的なものを，変数として作用するところのものから分離することができる。それはこのように全領域を分割することによって，個々の形態が歴史的に見出された場合，直ちにそれの配置される場所を規定するためである。そしてこのような仕方で，その基礎に特有な相違があるために相互に分離されるすべての教会共同体の総体を，その類縁関係と段階づけにしたがって，教会の概念を論じ尽す完結した全体として叙述することは，学問的な歴史研究の特殊部門の業務であろう。そしてこの特殊部門はもっぱら宗教哲学（Religionsphilosophie）という名称で表示されるべきであろう。同様に，倫理学において展開される国家の普遍的概念に関して，市民的結社のさまざまな個別的形成物に対して同じことを成し遂げなければならないような，一つの類似的な批判的学科のために，法哲学という名

[2] 『神学通論』，「序論」の§. 22 および「哲学的神学」の§. 1 参照。

称を取っておくことがおそらく最もよい。

宗教哲学が果たすべき例の課題の解決は，いうまでもなく様々な仕方で試みられてきた。しかしそうした試みは，普遍妥当な学問的手続きに基づいておらず，歴史的方法と思弁的方法との均衡を保ってもいないので，われわれは自分たちの神学的学科において承認された満足のいくものとして，それらを引き合いに出すことはできないであろう。すなわち，そこからキリスト教に特有な本質およびキリスト教と他の諸教会の関係との叙述を基礎づけるためには，弁証学（Apologetik）が宗教哲学のこの結果と最も密接に連結する必要があろう。

ところで，弁証学はわれわれの時代のために新たに形成されるべき神学的学科として，ようやくふさわしい仕方で承認されたとすれば，宗教哲学の満足のいく発展が存在するまで，その出現を据え置くことは得策ではなかろう。むしろ弁証学はそれまでは略式の手続きを独自に取らなければならないであろう。その場合，弁証学は宗教哲学と同じ点で始め，また同じ道を歩むであろうが，しかしキリスト教を突きとめるために直接貢献しないすべてのものは，これを実行に移さずに傍らに置いたままにするであろう。だが，この学科はまさにふたたび息を吹き返し始めたばかりなので，以下の展開がみずからこの課題を成し遂げなければならない。

３．したがって，われわれの序論のこの最初の部分は，借用命題，つまり他の学問的諸学科に所属する命題を，編成し利用するしかない。しかもそれは倫理学から，宗教哲学から，そして弁証学から借りてきた命題である。もちろん，そのような構成要素から合成された研究の成果は，その際に基礎となっている倫理学と宗教哲学のその形態が，同様に承認される場合を除いて，決して普遍的承認をも要求することはできない。ここから明らかになることは，すでに本書の最初の箇所において，教義学についての非常にさまざまな説明と理解をもたらす誘因がいかに十分に示されるか，ということである。キリスト教自体は完全に同一であり続けるが，教義学が関係しなければならない学問的諸学科が，より確固たる仕方で確立された場合には，こうしたさまざまな説明と理解の各々は，将来の教義学のた

めの準備作業としてのみ認められ得る。

補遺1　しかしながら，これらの命題は，それらが属する諸学問を自立的に取り扱う際に，ここで作り上げられたのと同じ形態で現れなければならないと，決してこれによって主張されるべきではない。かしこで諸学問に先行しているようなものは，ここでわれわれにはすべて欠如しているので，このことはむしろありそうにない。

補遺2　ここでは倫理学ということで，理性の全活動についての，自然科学と並走する思弁的叙述が理解される。宗教哲学ということでは，敬虔な共同体のさまざまな所与の形態についての批判的叙述が理解される。但し，それは敬虔な共同体がその総体において人間本性における敬虔の完全な現れであるかぎりでの話である。弁証学という表現は『神学通論』の十四頁，第十四項において説明されている。

一　教会の概念について
── 倫理学から借用した諸命題 ──

第三項　あらゆる教会的共同体の基礎をなす敬虔は，純粋にそれ自体として考察すれば，知識でも行為でもなく，感情の，あるいは直接的自己意識の一様態である。

注　『宗教論』56-77頁参照。

1．教会とは，敬虔と関係する一つの共同体にほかならないということは，われわれ福音主義キリスト者にとって，おそらくいかなる疑いも容れないところである。というのは，もし教会が敬虔以外の何か ── それが学問に関することであろうと，外的秩序に関することであろうと ── についても気遣うときには，われわれはこれを教会にとって堕落に等しいことと

見なすからである。同様に，国家の指導者たち，あるいは学問の指導者たちが，同時に，敬虔に関する事柄をそのようなものとして処理しようとするとき，われわれはつねにそれに抵抗する。それに対してわれわれは，学問の指導者たちが敬虔そのもの，ならびに敬虔が関係する共同体を，自分たちの立場から考察し，評価し，また人間生活の全領域に占めるそれらの固有の場所を規定することを ── 敬虔や教会も知識にとって一素材であるかぎり ── 阻止しようとは思わない。むしろここでは，われわれ自身がそのような考察に取り組む。このようにわれわれはまた，国家の指導者たちが敬虔な共同体の外的状況を，市民的秩序の原理に従って確定することを阻止しない。しかしながら，このことはこの共同体が国家から出発するとか，国家の一構成要素であるとかということを，断じて含意するものではない。

しかしわれわれだけでなく，教会と国家，あるいは教会的共同体と学問的共同体を区別することを，それほど厳密に考えない諸教会共同体もまた，われわれの説明に同意しなければならないであろう。なぜなら，彼らはただ間接的な仕方によってのみ，あの国家や学問的共同体への影響を教会に付与できるからである。しかし彼らもまた，敬虔を維持し，秩序づけ，促進することのみを，教会の本質的な業務と見なすことができる。

2．もしここで感情と自己意識が等価値なものとして並置されるとしても，その場合の意図は，断じて二つの表現をたんに同列に置く語法を一般的に導入しようとすることではない。感情（Gefühl）という表現は，一般生活の用語では，とっくの昔からわれわれの領域で用いられている。しかし学問的用語としては，それはより厳密な規定を必要とする。そして他の言葉を付加することによって，この表現により厳密な規定が与えられなければならない。

したがって，もし感情という表現をきわめて広義に解して，無意識的状態をも含むものと把握する人がいるとすれば，このような使用法はここでは除外されるべきであることを，銘記しなければならない。他方また，「自己意識」（Selbstbewußtsein）という表現には，「直接的」（unmittelbar）

という規定がつけ加えられている。それは，感情ではないような自己意識のことを，誰も考えないようにするためである。つまりひとが自己意識をまた自分自身についての意識と名づけるときがそうであるが，これはむしろ対象的な意識に等しく，また自己自身についての表象であり，それゆえそのようなものとして，自己自身の考察によって媒介されている。われわれが一定の時間のうちに，例えば思惟しつつ意欲しつつ存在しているときに生ずる，そのようなわれわれ自身についての表象が，まったく接近してくるか，あるいはそれどころか精神状態の個々の瞬間を貫き通すとき，この種の自己意識は精神状態そのものに随伴するものとして現れる。しかし，表象ではなくて，本来の意味で感情であるところの，あの本来の，無媒介的な自己意識は，必ずしもただ随伴的であるのではない。むしろ，この点に関しては，各人に二重の経験が要求される。まず，一切の思惟や意欲が何らかの仕方で規定された自己意識の背後に退いてしまう瞬間があるということ。しかし次にまた，ときとして自己意識の同じ様態は，思惟や意欲の種々の行為が連続している間，変わることなく継続し，したがってこれらの諸行為と関係せず，それゆえにまた，本来的な意味でそれらに随伴するものではないということ。かくして，喜悦と苦悩，つまり宗教的領域のいたるところにおいて重要なこれらの契機は，上述の意味における本来の感情状態である。これに反して，自己承認と自己否認は，これらがそのあと喜悦と苦悩に移行することを度外視すれば，それ自体としては，むしろ分析的考察の結果として，自己自身についての対象的意識に属する。おそらくどこにおいても，この二つの形式がこれ以上に接近することはないであろう。しかし，まさにそれだからこそ，この並置〔比較対照〕は両者の相違を最も明瞭に示してくれるのである。

注　きわめて類似していて，容易にわたしの説に移行し得るのは，シュテッフェンス（Henrich Steffens, 1773-1845）の感情についての記述である（『誤れる神学』*Von der falschen Theologie* (1823)，99 頁，100 頁)。「…全体的な，分割されない現実存在の直接的現在云々。」

それに反して，バウムガルテン－クルジウス（Ludwig Friedrich Otto Baumgarten-Crusius, 1788–1843）（『教義学』*Dogmatik* (1820), 56 頁）の説明は，感情と自己意識を対立せしめているのは度外視しても，一つには感情の全体ではなく，ただ高次の領域のみを把握しており，もう一つには「知覚」という表現を使用して，感情を対象的意識の領域に移しこもうとしているように思われる。

3．本命題は，知識（Wissen），行為（Thun），感情（Gefühl）に加えて，第四のものは存在しないことを前提しているように思われる。しかし，本命題がそのような前提に立つのは，あたかも間接還元法（帰謬法）的な証明をしようという意味においてではない。そうではなく，本命題が知識と行為の両者を感情に並置するのは，ただこの説明とともに同時に現存する相異なる説明を取り上げ，かつこれを論ずるためである。その結果われわれは，敬虔に割り当てることのできるさらに別の場所が存在するかどうかを確信することが，一つには，それほど重要であり得えないとすれば，もう一つには，キリスト教的敬虔それ自体と，知識の形式へともたらされ得るかぎりでの，キリスト教信仰のみならずキリスト教的行為との間に成立する関係をも，明確に理解しようとせざるを得ないとすれば，魂のうちにそのような第四のものが存在するかどうかという問いを，まったく度外視したままにできるであろう。

さて，もし先の三者の関係が普遍的に承認された仕方でどこかで示されるのであれば，われわれはただそれを引証するだけでよかろう。ところがここで，次の点について必要なことを述べなければならない。すなわち，これはたんに心理学から借用されたものと見なされるべきだということ，そして敬虔は感情であるという本題の真理が，以下の議論の当否にあくまでもまったく依存しないということに，十分留意すべきだということである。

生とは，主体が《自己のうちにとどまること》（Insichbleiben）と《自己の外に超え出ること》（Aussichheraustreten）の入れ替わりとして理解され

るべきである。意識の二つの形式（知識と感情）は《自己のうちにとどまること》を構成するが，これに反して，本来の行為は《自己の外に超え出ること》である。したがって，そのかぎりでは知識と感情はともに行為に対立している。しかし，たとえ知識は《認識したもの》(Erkannthaben) としては，主体の《自己のうちにとどまること》であるとしても，知識は《認識すること》(Erkennen) としては，主体が《自己の外に超え出ること》によってのみ現実的になる。そしてそのかぎりでは，知識は行為である。これに反して，感情は，その持続中，《動かされたもの》(Bewegtwordensein) として，《自己のうちにとどまること》であるだけでなく，また《動かされること》(Bewegtwerden) として，主体によって引き起こされるのではなく，主体のうちにのみ生じる。したがって感情は，それがまったく受動性に属するがゆえに，またまったく《自己のうちにとどまること》である。そしてそのかぎりでは，ただ感情のみがあの知識と行為の両者に対立する。

さて，感情，知識，行為というこれら三者に対して，第四のものが存在するかどうか，あるいは《自己のうちにとどまること》と《自己の外に超え出ること》という二者に対して，第三のものが存在するかどうか，という問いが生ずるとすれば，これらのものの統一はいうまでもなく，二者あるいは三者のいずれでもなく，そうかといってこの統一を，これらのかたわらに，これら自身と同じような第三のものないし第四のものとして，並置させることもできない。そうではなく，この統一は，あの相互に対立して現れ出る形式において示される，主体自身の本質であり，またそれゆえ，この特殊な関係においてそれをどのように名づけるにせよ，これらの共通の根拠である。他方では，まさにそれゆえ，生のいかなる現実的瞬間も，その全内容にしたがえば，あの二者ないし三者から合成された複合体である。たとえそのうちの二つがつねに痕跡あるいは萌芽としてのみ存在しているとしても。しかしこれら二つのもの ── そのうちの一つはふたたび二分される ── に対する第三のものは，これを示すことがほとんど不可能である。

4．したがって，これら三者，つまり感情，知識，および行為が措定され，これら三者のうち敬虔は感情に属するという，すでにたびたび申し述べられた主張が，ここでふたたび提起されるとしても，上記のことからすでに帰結するように，敬虔はそれによって知識および行為とのあらゆる結合から決して除外されてはならない。むしろ一般に，例えば，自己意識の別の様態が立ち現れるのに応じて，同じ知識から一方の人においては他の人とは別の行為が生ずるというやり方で，直接的な自己意識がいたるところで，知識が支配している瞬間と，行為が支配している瞬間との間の移行を媒介するのであれば，知識と行為を刺激するのは，当然敬虔のなすべきことになるし，また敬虔が圧倒的に立ち現れるいかなる瞬間も，知識と行為の両者を，あるいは両者のうちの一方を，萌芽としてみずからのうちに含んでいるであろう。しかしまさにこのことは，本命題の真理なることの証しであって，断じて本命題の反証ではない。なぜなら，もしそうでないとすれば，敬虔な瞬間は他の瞬間と結合して一つの生を形成することができず，敬虔はその他の精神的な生活機能に対して一切影響を及ぼさない，孤立したものになるであろうから。

しかしこれが真理であるとすれば，われわれの命題 —— これによって，他のすべての領域との結合において，敬虔に固有の領域が確保される —— は，敬虔は知識であるとか，行為であるとか，両者であるとか，あるいは感情と知識と行為が混ざり合った状態であるといった，他の諸々の主張と対立する。そしてこのような論争的関係において，いまやわれわれの命題はより厳密に考察されなければならない。

さて，もし敬虔が知識に存するとすれば，敬虔はおそらくとくに，信仰論の内容として提起される知識全体か，あるいはその本質的なものとなるであろう。さもなければ，われわれがここで信仰論のために敬虔の本質を探究するのは，まったく誤りでなければならないであろう。さて，もし敬虔がこのような知識であるならば，ある人間におけるこうした知識の尺度はまた，その人間の敬虔の尺度でなければならない。なぜなら，その上昇と下降において，一対象の完全性の尺度ではないところのものに，その対

象の本質が存することはできないからである。したがって，上述の仮定のもとでは，キリスト教信仰論の最高の所有者は，またつねに同時に，最も敬虔なキリスト者だということになろう。しかもこのことは，たとえわれわれが，キリスト教信仰論のその最高の所有者とは，ただ本質的なことにより頼むことが最も多く，またこれを副次的なことや外面的なもののために忘却することがない者に限られている，と前置きするにしても，やはり誰も承認しないであろう。そうではなく，むしろあの知識が同じような完全性をもっていても，敬虔の程度に非常な差異が存在し得るし，また敬虔が同じような完全性をもっていても，この知識の程度に非常な差異が存在し得ることを，ひとは承認するであろう。

けれども，おそらく次のような異論が出るかもしれない。すなわち，敬虔とは知識であるという主張は，あの知識の内容を意味するというよりは，むしろその諸表象に内在する確かさを意味する。したがって，信仰論の知識が敬虔であるというのは，ただこの信仰論に付与されている確かさのゆえにのみ，したがって，確信の強さのゆえにのみそういうのであり，これに反して，確信なくして信仰論を所有することは，まったく敬虔ではない，と。そうであるとすれば，確信の強さが敬虔の尺度ということになろう。そして信仰という言葉を《確信への忠誠》(Ueberzeugungstreue)によって好んで書き換える人たちも，たしかにとりわけこのことを考えている。しかし知識の他のすべてのより本来的な領域において，確信そのものは思惟そのものの明晰性と完全性以外にはいかなる尺度ももっていない。さて，この確信についてもこうした事情にあるとすれば，宗教的命題を，個別的にも，またそれらの諸連関においても，最も明晰かつ完全に思惟する者こそ，最も敬虔な者でなければならないという前述のところへ，われわれはふたたび立ち返ることになろう。さて，もしこのことが否定されたまま，しかもその前提（確信が敬虔の尺度だということ）は存続するとすれば，確かさはここでは別の確かさであらざるを得ず，また別の尺度をもたざるを得ないであろう。その場合，たとえ敬虔がこの確かさといかに密接に関連していようとも，だからといって，この敬虔が同様の仕方であの知識と

関連しているということにはならない。しかし信仰論を形成する知識が敬虔と関係すべきであるとすれば，おそらくこのことは，次のように説明されるのが最も自然である。すなわち，敬虔はもちろんあの知識の対象ではあるが，しかしその知識は，自己意識の諸規定に確かさが内在しているかぎりにおいてのみ，発展させられることができると。

これに反して，敬虔が行為に存するべきであれば，敬虔を構成する行為がその内容によって規定されていることはあり得ないことが明白である。なぜなら，経験が教えるところでは，最も素晴らしい行為と並んで，最もおぞましい行為も，そして最も内容豊かな行為と並んで，最も空虚でかつ最も無意味な行為も，敬虔なものとして，そして敬虔からなされるからである。それゆえ，われわれはただ形式に，つまり行為がいかにして生ずるかという仕方と方法に，差し向けられている。しかしこれはただ，出発点としての根底にある動機と目標点として意図された成果という二つの究極点からのみ，把握されるべきである。ところで，それによって意図された成果が達成されるところの，完全性の度合いの大小によって，ある行為の敬虔さの多少を口にする人は誰もいないであろう。しかし，われわれが動機へと投げ返されたとすれば，快であれ不快であれ，いかなる動機にも自己意識の様態が根底にあり，そしてこれによって一つの動機は他の動機から最も純粋に区別される，ということが明白である。それゆえ，自己意識の様態が，つまり情動となって動機へと移行した感情が，敬虔な感情であるかぎり，ある行為は敬虔だということになる。

したがって，二つの前提は同一の点へと導かれる。すなわち，敬虔に属する知識と行為が存在するが，両者のいずれも敬虔の本質をなすものではなく，それらは感動した感情があるときはその感情を固定する思惟において沈静化し，またあるときはそれを表明する行為へと流入するかぎりにおいてのみ，敬虔に属するということである。

最後に，神に対する後悔，悔恨，確信，歓喜のように，われわれがそこから生ずる知識や行為を顧慮することなく，それ自体として敬虔であると名づけるような感情の諸状態が存在することを，誰も否定しないであろう。

われわれはもちろん，この感情の諸状態が，別の仕方で要求された行動となって継続してゆくことも，また省察への衝動がそれらに向けられることも期待するのであるが。

5．敬虔とは知識，感情，行為が結合した状態であるという主張が，いかに判断されるべきであるかは，これまで述べたことからすでに明らかであろう。その場合，行為が感情から導き出されるように，感情が知識から導き出されていると言われるならば，われわれは当然のことながら，このような主張を却下する。しかし，この主張が断じて従属関係を言い表わすものでないとするならば，その主張はまさに，敬虔な瞬間の叙述であると同様に，他のすべてのまったく明瞭かつ活発な瞬間の叙述でもある。なぜなら，一つの行動の目的概念は行動そのものに先んじているにもかかわらず，この目的概念は同時に行動につねに随伴し，そして両者の間の関係は，満足と確かさの度合いの大小によって，同時に自己意識のうちに表現され，したがってここにおいても，知識，感情，行為の三者はすべて，その状態の全内容のなかに結合されているからである。知識についても事情はまた同様である。なぜなら，知識は思惟活動の成功裡に完了した作業として，自己意識のうちに信頼し得る確かさとして現れるからである。しかし同時に，知識はまた認識された真理を他の真理と結合したり，あるいはそれを適用する事例を探し求めたりする努力ともなる。そしてこれは，最初の機会が与えられさえすれば完全に発展する，つねに同時に存在する行為の初めである。それゆえここでも，われわれは知識，感情，行為が全状態のうちで結合しているのを見出すのである。ところで，第一に記述された状態は，それにもかかわらず，本質的に行為であり，そして第二の状態は知識であるように，敬虔もそのさまざまな表れにおいて，本質的に一つの感情の状態であり続ける。

感情の状態は次に思惟のうちにも受け入れられるが，しかしそれは，みずからのうちでそのように規定されたすべての感情の状態が，同時に思惟へと傾き，思惟のなかで行使される度合いに応じてのみであり，そして同様の仕方でのみ，また同様の尺度にしたがって，このような内的様態はま

た活発な運動と表現する行動となって現れ出るのである。このような叙述からすでに明らかになるのは，感情ということでなにか混乱したものが考えられても，非活動的なものが考えられてもならないということである。その理由は，一方では感情は活発な瞬間に最も強力であり，そしてあらゆる意志の表現に間接あるいは直接に基礎になっているからであり，他方では感情は省察によって捉えられ，実際に存在するものとして考えられ得るからである。

しかし他の人々が感情をわれわれの領域から排除しようとし，そしてこうした理由から，敬虔を諸行動を生み出す知識として，あるいは知識から生じた行為として叙述するのであれば，これらの人々はまず第一に，それでは敬虔は知識であるべきか，それとも行為であるべきかを，みずからの間で調整しなければならないだけでなく，知識と行為との間に介在する自己意識の様態なくしては，一体どのようにして知識から行為が成立することができるかを，われわれにまた指し示さねばならないであろう。そして結局彼らもこのことを承認しなければならないとすれば，彼らは前述のことから次のことを確信しなければならない。すなわち，このような錯綜が敬虔の性格をみずから担っているとしても，そのなかの知識はまだそれ自体としては敬虔ではなく，またそのなかの行為はもはやそれ自体としては敬虔ではなく，敬虔とはまさしく両者の間に介在する自己意識の様態であると。しかしその関係はつねにまた逆でもあり得る。規定された自己意識がなされた行為から生じるすべての事例において，行為はまだ敬虔ではないし，また知識が思惟のなかに受け入れられた様態以外のいかなる内容も持たない場合，知識はもはやそれ自体として敬虔ではないのである。

第四項　敬虔の多様な表現にもかかわらず，それらすべてに共通な要素 ── それによって敬虔は同時に他のいっさいの感情から区別される ──，したがって敬虔の変わらない本質は，われわれがわれわれ自身を絶対的に依存するものとして，もしくは，同じことであるが，神と関係するものとして意識することである。

注　以下の解説にしばしば登場する「絶対的」(schlechthinig) という言葉に対して，わたしはデルブリュク (Ferdinand Delbrück, 1772-1848) 教授に感謝したい。わたしはあえてこの語を使いたくなかったし，それがすでにほかのところで見出されたということも知らない。しかし，彼がそれを与えてくれたいま，わたしはその言葉の使用について，彼に従うことをとても好都合に思うのである。

1．それが思惟または行為に随伴していようと，あるいは一つの瞬間だけを満たしていようと，現実の自己意識においては，われわれはわれわれ自身の自我を，たんにそれ自体つねに同一であるかのように意識するのではなく，つねに同時にこの自我の変化する様態を意識するのである。自我そのものは対象的に表象されることができる。しかしあらゆる自己意識は同時に可変的な《本質存在(ソーザイン)》の自己意識である。このように可変的な《本質存在》を自我そのものから区別することのうちに，可変的なものは自己同一的なもののみから生ずるのではない，ということがすでに含まれている。可変的なものが自己同一的なもののみから生ずる場合には，可変的なものは自己同一的なものから区別できないであろう。このように，あらゆる自己意識には，二つの要素が存在している。いわば《自己自身を定立すること》(Sichselbstsetzen) と《自己自身をそのように定立しなかったこと》(Sichselbstnichtsogesetzthaben) である。換言すれば，《存在》(Sein) と《何らかの仕方で成立した存在》(Irgendwiegewordensein) である。それゆえ，《何らかの仕方で成立した存在》は，あらゆる自己意識のために自我以外にさらにある他者を前提とする。この他者は，そこから自我の様態が由来しており，またそれなくしては自己意識がまさに自己意識となり得ないようなものである。しかしながらこの他者は，われわれがここで唯一それと関わっている直接的な自己意識においては，対象的に表象されはしない。なぜなら，もちろん自己意識のこの二重性は，われわれがそれゆえに毎回他者を対象的に探求し，またわれわれがみずからの本質存在をそこへと押し戻すところの根拠だからである。しかしこの探求はわれわれが目

下関わってはいない別の行為である。そうではなく，自己意識においてはただ二種類のものが共存している。すなわち，一つの要素は主体だけの存在を表現し，もう一つの要素は主体と他者との共存を表現している。

さて，時間的な自己意識のうちで共存しているような，この二つの要素に対応しているのが，主体のうちにおけるその《受容性》（Empfänglichkeit）と《自発的活動性》（Selbstthätigkeit）である。もしわれわれが他者との共存ということをないものと考え，その他の点ではあるがままのわれわれ自身を考えることが可能であるとすれば，主として受容性が触発された状態を言い表わすような自己意識は不可能であろう。そうではなく，その場合には自己意識は自発的活動性のみを言い表わすことができるであろうが，しかしこれはいかなる対象にも関係づけられることなく，ただ出現することを欲することであり，また形態も色もない，ある不確定な敏捷性にすぎないであろう。しかし，われわれはつねに他者との共存においてのみ存在するのであるから，あらゆる単独に発生する自己意識においても，何らかの仕方で触発された受容性の要素が第一の要素であり，そして認識がそのもとで把握され得る行為に随伴する自己意識ですら，たとえそれが主に活発な自発的活動性を言い表わすとしても，つねに触発された受容性のより先立つ瞬間に関係づけられ，そしてこの触発された受容性のより先立つ瞬間によって，始原的な敏捷性はその方向性を受けとるのである。但し，この関係もまたしばしばまったく不確定なものであり得る。

これらの諸命題に対しては，賛同することが無条件に要求され得るのであり，そして多少なりとも自己省察の能力があり，われわれの研究の本来の対象に関心をもち得る人なら，なんぴともこれを拒否しないであろう。

２．主として受容性の《どこか外から触発されること》（Irgendwohergetroffensein）を言い表わす自己意識のあらゆる様態に共通する要素は，われわれがそこにおいて自分たちを依存していると感じること（abhängig fühlen）である。逆に言えば，主に活発な自発的活動性を言い表わすあらゆる様態に共通する要素は，自由の感情（Freiheitsgefühl）である。前者がそうであるのは，われわれが他のどこかから影響されて，そうなったから

であるのみならず，とりわけわれわれがただ他者による以外にはそうなり得なかったからである。後者がそうであるのは，他者がわれわれによって規定されるからであり，そしてわれわれの自発的活動性なしには，そう規定され得なかったであろうからである。しかしこれら二つの説明はいまなお不完全であるように思われるかもしれない。それというのも，同一の対立のもとに立っているように見えながら，他者とは関連しない主体の可動性というものも存在するからである。しかしながら，もし他者がともに措定されていることなしに，われわれ自身が何らかの仕方で内から外へと生成するのであれば，これは本質的に自己同一的であり続けるものの時間的発展という単純な関係であり，このような時間的発展の関係は，きわめて非本来的な仕方でしか自由の概念に関係づけられ得ない。そしてもしわれわれが何らかの仕方で内から外へと生成することができないとすれば，このことは主体自身の本質に属する自発的活動性の限界を表示しているにすぎず，またこれはきわめて非本来的な仕方でのみ「依存性」(Abhängigkeit)と呼ばれ得るのである。

ちなみに，この対立は，のちに話題になるであろう，陰鬱なあるいは意気消沈の感情と意気揚々の，もしくは歓喜の感情との対立と，決して取り違えられてはならない。なぜなら，依存の感情とともに表明された《そのようになったこと》(Sogewordensein)が，歓迎すべきものとして現れるときには，依存の感情も意気揚々であり得るし，また同様に，行為がそこへと還元される優勢な受容性の瞬間が，意気消沈させるものであったときにも，自発的活動性の方法がいっそう不利な共存として現れるときにも，自由の感情は意気消沈させるものであり得るからである。

さて，依存の感情と自由の感情を，たんに主体だけでなく，ともに措定された他者も両者において同一であるという意味において，一つのものとして考えてみれば，そのときには両方から合成された自己意識の総体は，主体とそれとともに措定された他者との交互作用(Wechselwirkung)のそれである。さて，もしわれわれがあらゆる二種類の感情の瞬間の総体を一つのものとして措定すれば，ともに措定された他者も一つの総体として，

あるいは一つのものとして措定され得る。そしてこの最後の表現〔交互作用〕は，それがわれわれの受容性に訴えるだけでなく，われわれの自発的活動性にも呈示されている，すべてのものとのわれわれの共存を表明するかぎり，われわれの自己意識一般に対する正しい表現である。しかもそれは，われわれがたんにこの他者を個別化し，その各々に，たとえどんなに程度の相違があるとしても，われわれのうちにあるあの二重の自己意識に対する関係を帰するかぎりにおいて，真実であるだけではない。それはまた，われわれが《われわれの外》の総体を一つのものとして，否，われわれがまた関係をもつ他の受容性と自発的活動性がそのなかに措定されているという理由からしても，われわれ自身とともに一体になったものとして，すなわち，世界として措定するかぎりにおいて，真実であるのである。

したがって，世界内存在の意識と世界と共存している意識として，われわれの自己意識は，自由感情と依存感情とに分割された一つの系列である。しかし《絶対依存の感情》(schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl)，すなわち，同一のともに規定するものに関係する自由の感情を伴わないもの，あるいは《絶対自由の感情》(schlechthiniges Freiheitsgefühl)，すなわち同一のともに規定するものに関係する依存の感情を伴わないものは，この全領域のなかには存在しない。自然に対するわれわれの関係を考察しても，あるいは人間社会におけるわれわれの関係を考察しても，われわれは自由と依存がきわめてよく均衡を保っている多数の対象を見出すのであり，そしてこれらのものは交互作用において同等性の領域を構成している。他の諸対象は，われわれの自発的活動性がそれらに与える影響よりも，はるかに大きな影響をわれわれの受容性に対して与える。そしてその逆もまた同様であるので，この両者の一方が気づかれないほど小さいものに制限されていることはあり得るが，しかし両者の一方が完全に消滅することは決してないであろう。子どもたちの親に対する関係や，市民の祖国に対する関係において支配的なのは依存の感情であるが，しかしその関係を解消せずに，個人が祖国に対して反作用も指導的作用も及ぼすことがまた可能である。そして子供たちの親に対する依存は，まもなく次第に減少し消滅して

いくものと感じられるように，この依存にも，最初から親へと向けられた自発的活動性の混入がなかったわけではない。同様に，最も絶対的な独裁政治においてさえも，支配者にかすかな依存の感情が欠けてはいない。同じことは自然の側でも言えることであって，実際，われわれ自身は，自然がわれわれに作用するのと同じ意味において，自然の諸力のすべて ── 諸天体についても言い得ることであるが ── に対して，きわめて微細であっても反作用を及ぼすのである。その結果，世界もしくは世界の個々の部分に対するわれわれの自己意識の総体は，この限界内に包括されたままである。

3．したがって，絶対自由の感情はわれわれにとってはまったく存在し得ないのであって，そのようなものを所有すると主張する者は，自分自身を偽っているか，さもなければ，必然的に共属しているものを分離しているかのいずれかである。なぜなら，自由の感情がわれわれから発する自発的活動性を言い表わすとすれば，これは何らかの仕方でわれわれに与えられている対象をもたなければならないが，しかしこのことは，われわれの受容性に対するその対象の作用なしには生じ得なかったことである。したがって，すべてそのような場合には，自由の感情に属する依存の感情がともに措定されており，このようにして，前者〔自由の感情〕は後者〔依存の感情〕によって限定されているのである。この反対が起こり得るのは，対象が一般にわれわれの活動によってはじめて生じるような場合にかぎられているが，しかしこのことはつねに相対的にのみ言えることであって，決して絶対的には言えないことである。

しかし，もし自由の感情が内的な自己活動的な運動のみを言い表わすべきであるとすれば，個々のこのような運動はすべてわれわれの刺激された受容性と関連しているのみならず，われわれの内的な自由な運動の総体はまた，それを統一と見なしても，絶対自由の感情によって代表させることはできないのである。それは，われわれの全存在がわれわれの自発的活動性から生じたものとして，われわれに意識されないからである。それゆえ，いかなる時間的存在においても，絶対自由の感情はその場をもつことがで

きない。さて，われわれの命題が，それにもかかわらず，他方で絶対依存の感情を要求するとすれば，この感情は同じ根拠から，われわれに何らかの仕方で与えられるべき対象の作用から発することは決してあり得ない。なぜなら，そのような対象に対してはつねに反作用が起こるであろうし，またこれを自発的に放棄すると，つねに自由の感情をともに包含するようになるであろうから。それゆえ，絶対依存の感情も，厳密に考えれば，個々の瞬間そのもののうちにはあり得ない。それは，この個々の瞬間は，その全内容にしたがえば，つねに与えられたものによって，すなわち，われわれがそれによって自由の感情をもつ対象によって，規定されているからである。しかし，まさにわれわれの自発的活動性の総体に，そしてこの活動性は決してゼロではないのであるから，それゆえわれわれの全存在に随伴する，絶対自由の感情を否定する自己感情は，すでにそれ自体として絶対依存の感情の意識である。なぜなら，それはわれわれがそれとの関係で絶対自由の感情をもたなければならないようなものが，まったくわれわれから生じなければならないのと同じように，われわれの全自発的活動性が他のところからくるという意識だからである。しかしあらゆる自由の感情なくしては，絶対依存の感情は可能ではないであろう。

4．しかし絶対依存の感情と神との関係とが，われわれの命題において，同列に置かれるとすれば，このことは次のように理解されるべきである。すなわち，まさにこの自己意識のうちにともに措定されている，われわれの受容的かつ自発活動的な存在の《由来》(Woher)は，神という表現によって表示されるべきであり，そしてこのことがわれわれにとって，神という表現の真に根源的な意義だということである。

この場合，まず第一に，この《由来》は時間的存在の総体という意味での世界ではなく，ましてや世界のなんらかの個別的な部分ではないということが，およそ既述のことから想い起されなければならない。なぜなら，一つには世界の補完部分として，もう一つにはわれわれが世界の個々の部分にたえず作用を及ぼしつつあることによって，たとえどんなに限定されているにせよ，われわれが世界に関していだく自由の感情と，われわれに

与えられている，世界のすべての部分に作用を及ぼす可能性とは，ただ限定された依存の感情だけは承認するけれども，絶対依存の感情は排除するからである。その次に述べておかねばならないことは，われわれの命題は，この依存の感情自体はあたかも神についてのなんらかの先行する知識によって制約されている，という見解と戦おうとするものだということである。そしてこのことは，完全に把握された根源的な神の概念を，つまりあらゆる感情に依存しない神の概念を，確実に知っている多くの人が，絶対自由の感情にかなり近づいているかもしれぬこの高次の自己意識のなかで，まさしくわれわれがあらゆる敬虔の基本形式と見なすこの感情を，ほとんど人間以下のものとして撥ねつけるので，おそらくそれだけますます必要なことであろう。

さて，われわれの命題は他方で，そのような根源的知識を決して論難しようとするものではなく，むしろそれ自体は明らかに敬虔と直接関係していないので，われわれがキリスト教信仰論のなかで決して関わることのできないものとして，度外視しようとするにすぎないのである。

しかし，もし言葉はもともといたるところで表象と一つであり，したがって神という表現は一つの表象を前提しているとすれば，ただ次のように言われなければならない。すなわち，絶対依存の感情の表現にすぎないものにほかならないこの表象は，絶対依存の感情についての直接的反省であり，われわれがここで関わっている根源的な表象であって，あの根源的な本来の知識とはまったく無関係であり，そしてわれわれの絶対依存の感情によってのみ制約されている。したがって，神はわれわれにとってまずこの感情のなかでともに規定するところのもの，またわれわれのこの《本質存在》をそこへと帰趨せしめるものを意味するにすぎないが，しかしこの表象のそれ以外の内容はすべて，既述の根本内容からはじめて発展させられなければならない，ということである。

まさにこのことが，《自己を絶対的に依存していると感じること》(sich schlechthin abhängig fühlen) と，《自己自身を神との関係のうちにあるものとして意識すること》(sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott

bewußt sein）は同一のことである，という公式によってとくに意図されている。なぜなら，絶対的な依存性は，他のすべてのものを自身の包含していなければならない根本的関係だからである。この最後の表現は，同時に，自己意識と神意識の二つが，上記の議論に完全にしたがって，相互に分離されることができないような仕方で，神意識を自己意識のうちに包摂していることを示している。絶対依存の感情は，この表象が同時に生じることによってのみ，明瞭な自己意識となる。そのかぎりでは，神は感情において根源的な仕方でわれわれに与えられていると，おそらくひとは言うことができる。そしてひとが人間に対する，あるいは人間における，神の根源的啓示について語るとすれば，それによって意味されることはまさに，人間には，人間に劣らずすべての有限な存在に付随している絶対的な依存性とともに，絶対依存性の，神意識になりつつある直接的な自己意識が与えられているということである。

さて，一人格の時間的経過の間に，このようなことが実際にどの程度起こるかというまさにその度合いにおいて，われわれは敬虔を個人に帰すのである。これに反して，神が何らかの仕方で与えられているということは，すべて完全に排除されている。なぜなら，すべて外的に与えられたものは，つねにまたたとえどんなに小さくても，反作用の対象として与えられていなければならないからである。あの神の表象を何らかの知覚可能な対象に転化することは ── それを純粋に恣意的な象徴化として意識したり，また意識し続けたりするのでなければ ── つねに一つの頽落である。たとえそれが一時的な転化すなわち神の顕現であるにしても，あるいはまた，神が知覚可能な永続的な個体として表象される構成的な転化であるにしても。

第五項　既述したことが人間の自己意識の最高段階を形づくるが，しかしその最高段階は，現実に生起するにあたっては，決してその低い段階から分離されてはいない。そして低い段階と結合することによって契機の統一をはかり，快と不快の対立に関与する。

1．叙述された自己意識の二つの形態，つまり絶対依存の感情と，知覚可能な有限な存在との関係を表現しつつ，部分的な依存の感情と部分的な自由の感情とに分裂している自己意識とが，相互にいかに関係するかということは，われわれがさらに第三の形態を付け加えるときに，これをもっとも良く理解することができる。すなわち，われわれが人間の最初の，より茫漠とした人生の時期に立ち返るときである。するとわれわれは一般的にそこに，動物的生がほとんど独占的に支配しているが，精神的生はまだまったく抑圧されているのを見出す。したがって，われわれは人間の意識の状態もまた動物的なものに非常に類似的であると考えざるを得ない。たしかに，動物的な状態は本来的にわれわれにはまったく馴染みがなく，かつ隠されている。しかし一般的にこの動物的な状態においては，一方では本来的な認識だけでなく，分離された個々の瞬間を恒常的な生の統一へと結合する完全な自己意識も否定されるが，他方ではこうした個々の瞬間に完全な意識の欠如が帰されるわけではない。さて，こうした事態は，われわれが意識を次のような性質のものと仮定する以外には，調整するのが難しい。すなわち，対象的な意識と自己に還帰する意識，あるいは感情と直観は，然るべき仕方で互いに分離して立ち現れるのではなく，いまなお未発達なまま互いに混乱しているということである。子どもの意識，とりわけ言語能力を身につける前の子供の意識は，明らかにこの形態に接近している。しかしそれ以降，こうした状態はますます消失し，そして目覚めとまどろみとの間の移行を仲介する夢想的な瞬間へと撤退する。これに反して，意識が明るく覚めたときには，感情と直観は明確に互いに分離し，そしてそのようにして，その言葉の最広義において理解された感覚的な人間的生の充実した内容が形成されるのである。われわれはひたすら意識に留まり続けることによって，また本来的な行為を度外視することによって，この言葉〔感覚的な人間的生〕でもって，一方では，徐々に知覚によって充満されること ── これが言葉の最広義における経験の全領域を構成する ── を，同様に他方では，われわれが上で（第四項の２），絶対依存の感情に最も接近したものとして提示したものも含めて，自然ならびに人間との

関係から発展してくる自己意識のあらゆる様態を把握する。その結果，われわれは自己本位な感情に劣らず社会的かつ人倫的な感情をも，《感覚的》という表現のもとに理解するのであるが，それはそれらが全体として個別化されたものの領域に，それゆえ対立の領域に，その場をもっているからである。

さて，対象的意識に属する前者〔徐々に知覚によって充満されること〕については，われわれはこれをこの場での関心ではないものとして無視する。しかし，感覚的と表示されたこれらの感情の総体においては，そのなかでともに措定されかつともに規定しているもの，われわれがその都度の本質存在をそこへと遡源するところのものは，交互作用の領域に属するものであり，それゆえわれわれは，その際にわれわれをより依存するものとして意識しようと，あるいはより自由なものとして意識しようと，ある意味ではそれに対して等しくかつ向き合って立っているのであり，しかもわれわれは個として，あるいは他のより大きな個々のもののなかに捉えられたものとして，他の個々のものに対抗しているような仕方で，向き合って立っている。

さて，このことによって，これらの感情はいまや絶対依存の感情から最も判然と区別されるのである。なぜなら，絶対依存の感情においては本質的に（第四項の３）絶対的自由が否定されるとすれば，絶対依存の感情はたしかに自己意識の形式のもとで生起するが，しかし目下そうであり別様ではない個としてのわれわれについてではなく，ただ個々の有限的存在一般としてのわれわれについてのみ生起するのであって，したがって，われわれはここでは他のいかなる個々の存在にも対抗しておらず，むしろここにおいては一つの個と他の個との間のあらゆる対立は止揚されている。それゆえ，自己意識の三つの段階 ――（１）例の対立がまだ呼び起こされ得ない，最低の段階としての動物的に混乱した段階，（２）全面的にこの対立に基づいている，中間の段階としての感覚的自己意識，そして（３）そこにおいてこの対立がふたたび解消し，そして中間段階の主体がそれに対抗するすべてのものが，それと同一であると総括されるところの，最高の段階

としての絶対依存の感情 ── を区別することは，問題がないように思われる。

２．もし絶対自由の感情が存在するとすれば，この感情のなかでは上記の対立も止揚されているであろう。但し，そのような主体は断じて他の同類の主体と何らかの関係のうちに立つことはできず，むしろそのような主体に与えられているすべてのものは，ただ受容的な素材としてのみそれに与えられているといえる。しかし，すでにこのような理由からして，人間のうちにそのような主体は登場しないので，同じ段階における人間のうちには，既述された絶対依存の感情以外には，他のいかなる直接的な自己意識もまた成立しない。なぜなら，部分的な自由の感情と部分的な依存の感情とから合成されたあらゆる瞬間は，われわれを同じような他者と等置し，また対立させるからである。

さて，いまなお残る問題は，それと等置され得るような，他の直接的ではなく，何らかの仕方の知識ないし行為そのものに随伴する自己意識が，存在するかどうかということである。われわれが個人の行為ないし状態として，あらゆる下位に位置づけられた知識がそこで総括されている，最高の知識を思い浮かべるとすれば，この知識はもちろんその領域においては，同じくあらゆる対立を超越している。しかしその領域は客観的意識の領域である。いうまでもなくそれは，確かさないし確信を言い表す直接的な自己意識によって，随伴されるであろう。しかしこの自己意識が，知る者としての主体と対象としての知られたものとの関係にかかわることによって，最高の知識に随伴するこの自己意識も対立の領域に存在している。

同様に，われわれが最高の行為を，あらゆる後続のものがそのうちにすでに含まれている個々の既往の部分としてそこから発展してくるところの，自発的活動性の全領域を包括する決意の形式のもとに思い浮かべるとすれば，この自己意識は同様に，その領域ではあらゆる対立を超えて存在しており，そして同様に自己意識によって随伴される。しかしこれもまた行動するものとしての主体と彼の行動の対象であり得るものとの関係に関わり，したがって対立の内部にその場を有している。

さて，同様のことが，個別化された知識ないし行為に関係するあらゆる随伴する自己意識にも，明らかに負けず劣らず妥当しなければならないとすれば，あの対立を超越している自己意識は存在しないということ，むしろこうした性格はもっぱら絶対依存の感情に帰属するということが，帰結してくる。

3．さて，最低の動物的段階が次第に解消していくときに，中間的な段階は発展してくるが，しかし最高の段階は，それがまだ存在しないかぎり，決して発展することができないように，逆に，中間的な段階は，最高の段階がすでにその完全な発展に到達した時ですら，減少せずに持続しなければならない。最高の自己意識自体は，いまはわれわれに接することができるが，その後ふたたび接することができないような，外的に与えられるべき対象に決して依存しないので ── そしてそれは絶対依存の感情として，まったく単純なものでもあり，またあらゆる状態の変化にもかかわらず，つねに自己同一的であるので ──，それはある瞬間にはこうであり，また別の瞬間には異なるということはあり得ず，ましてやある瞬間には変化しながら存在し，また別の瞬間には存在しないということはあり得ない。そうではなく，それは決して存在しないか，あるいはおよそ存在するかぎり，つねに存在し，またつねに自己同一的であるか，そのいずれかである。

さて，もしこれが第三段階の自己意識と同じように第二段階の自己意識とも共存できないとすれば，それは時間的に一度も生じることができず，むしろ最低の段階が支配しているかぎり，そうであったのと同じ隠れた状態にとどまり続けているか，あるいは第二段階が駆逐されたのちに，唯一存在し，しかも変化することなく自己同一的であらざるを得ないか，そのいずれかである。ところで，後者はあらゆる経験によって反駁されるし，またわれわれの表象と行為が自己意識を完全になくした状態になるべきでないとすれば ── そうなれば，われわれの現実存在の連関はわれわれ自身にとって回復不能な仕方で破壊されるであろう ──，それはまた不可能であることがわかる。最高の自己意識が変わらずにとどまり続けるべきだとの要求は，最高の自己意識とともに，感覚的自己意識も同時に措定されて

いるという前提のもとでのみ，提起されることができる。しかしもちろん，この《同時に措定されているということ》は，両者の融合として考えられることはできない。もしそのように考えると，先に提起された両者の概念に完全に反することになるであろう。むしろこれによって意味されていることは，同一の瞬間に両者が《同時に存在すること》である。いうまでもなくこのことは，自我が分裂しているべきでないとすれば，みずからのうちに両者相互の関係を含んでいる。何人といえども，ある瞬間にはもっぱら対立におけるみずからの諸関係を意識し，また別の瞬間にはみずからの絶対依存それ自体を一般的に意識する，というようなことはできない。そうではなく，対立の領域においてこの瞬間にすでに一定の仕方で規定されたものとして，ひとはみずからの絶対依存を意識するのである。このように瞬間の統一性において，感覚的に規定された自己意識が高次の自己意識に関係づけられることは，自己意識が完成する点である。なぜなら，ひとたび敬虔を承認し，要求としてみずからの現実存在のなかへと受け入れた人にとって，たんに感覚的自己意識のすべての瞬間は，欠陥のある不完全な状態だからである。しかしたとえ絶対依存の感情が一般的に自己意識の一つの瞬間の全内容であるとしても，これは不完全な状態であろう。なぜなら，この状態には，感覚的自己意識の様態への関係から生ずる，制限と明瞭性とが欠けているからである。

しかしあの完成は，両方の要素の相互の関係であるので，また二重の仕方で叙述され得る。下から上への叙述はこうである。感覚的自己意識が動物的混沌性を完全に駆逐したときには，対立に対する高次の方向性が展開してくる。そして自己意識におけるこの方向性の表現は，絶対依存の感情である。いまや感覚的自己意識のあらゆる瞬間に，主体がみずからの部分的自由と部分的依存をもって，自己を同時に絶対依存的に措定すればするほど，主体はますます敬虔になる。しかし上から下への叙述はこうである。既述の方向性は，人間の霊魂に本源的かつ生来的なものとして，すでに最初から自己意識のうちで現れ出ようと努める。しかしこの方向性は，対立が依然として動物的混沌性のうちに解消されているかぎり，現れ出ること

はできない。だが，そののちこの方向性は現れ出，そして一つの瞬間も取り逃すことなく，一定の感覚的自己意識のあらゆる瞬間のうちに含むこと多ければ多いほど，したがって，人間がいかに部分的に自由で部分的に他の有限的なものに依存しているように感じようと，同時にそのように感じるすべての対象とともに，同じくまた絶対的に依存していると感じることが多ければ多いほど，その人はますます敬虔なのである。

4．感覚的に規定された自己意識は，その本性にしたがって，またおのずから，一連の内容に応じて異なった瞬間へと解体する。それは，他の存在に働きかけるわれわれの活動が時間的なものであり，そして他の存在がわれわれに及ぼす作用が同様に時間的なものだからである。これに反して，絶対依存の感情は，それ自体としてはつねに自己同一的なものとして，まさにそのように区別できる一連の瞬間を呼び起こさないであろう。そうではなく，もしまさに上述したような事態でないとしたら，それは決して現実的に時間に充足された意識となり得ないか，あるいは多様に変化しながら上昇したり下降したりする自己意識にいっさい関係することなく，自己意識と並んでユニゾンにともに響かざるを得ないか，そのいずれかであろう。

ところが，われわれの敬虔な意識はいずれの形態もとらず，むしろ既述の如くである。すなわち，瞬間をともに構成するものとしての部分的な自由の感情と部分的な依存の感情のうちの，その瞬間に与えられたものに関係することを通して，それははじめて特殊な敬虔な感動になり，また別の瞬間には別の仕方で与えられたものに関係することで，別の敬虔な感動となるのである。しかしながら，その本質つまり絶対依存の感情は，両者において，そして全系列を通じて，同一である。そしてその相違は，同一のものが別の感覚的に規定された自己意識と関連して別の瞬間になるが，つねに高次の潜在力をもつ瞬間であるということからのみ生ずる。他方，敬虔がまるっきり存在しないところでは，感覚的自己意識は，同様に記述された仕方で，低次の潜在力をもつ一連の瞬間へと分かれるが，これに対して動物的混沌性の時期にあっては，主体そのものにとっての諸瞬間の一定

の分離と対立は起こらない。

われわれの命題の他の部分も同様の事情にある。つまり，感覚的自己意識はまた，その本性にしたがって，また独力で，快と不快あるいは乗り気と嫌気という対立へと分裂する。絶対依存の感情はその本性にしたがえば抑圧的であると，誤って考える人たちが前提していると思われるように，たとえばあたかも部分的な自由の感情はつねに乗り気であり，また部分的な依存の感情は嫌気であるという訳ではない。なぜなら，子どもはその両親に依存しているという意識において完全に上機嫌であり得るし，また有難いことに，臣下もお上との関係においてそうであり得る。同様に，別の者たちが，まさに両親やお上ですら，自由の意識において気分が悪いこともある。したがって，生がそれによって促進されるか阻止されるかに応じて，両者のいずれも乗り気にも嫌気にもなり得るのである。これに反して，高次の自己意識はみずからのうちにそのような対立を担っていない。高次の自己意識が最初に立ち現れるのは，いうまでもなく生の高揚によってであるが，これは自己意識に孤立した感覚的自己意識の状態との比較が現れるときに起こる。

しかしわれわれがそうしたものとの関係なしに，それを自己同一性において思い浮かべるとき，それはそのような対立を悉く排除する生の不変的な同一性のみを成し遂げる。さて，われわれは完全性の最高の頂点として，有限者の至福という表現のもとに，これを思い浮かべる。しかしわれわれが実際に見出すわれわれの敬虔な意識は，そのようなものではなく，それは変化に服している。というのは，ある敬虔な感動はより歓喜に接近し，別の敬虔な感動はより苦痛に接近するからである。それゆえ，このような対立は，ほかならぬ自己意識の二つの段階が瞬間の統一性のうちで相互に関わり合う仕方に関係する。それゆえ，すでに感覚的な感情のうちに措定されている快と不快が，あたかも絶対依存の感情にも同一の性格を分与するかのようなことは，断固あり得ない。むしろ同一の瞬間に相互にしばしば結びついて示されるのは ――〔自己意識の〕この二つの段階は，互いのうちに融解し合ったり，あるいは互いによって中和化されて，第三のものに

なってしまったりしているのではない，ということの明確なしるしとして――，低次の自己意識の苦痛と高次の自己意識の歓喜である。これは例えば，苦難の感情に神への信頼が結びついているところでは，どこでもそのようになっている。そうではなく，時間的になったり現象化したりするやり方のおかげで，この対立は高次の自己意識に付着している。つまり，高次の意識は他者に関連して一つの瞬間になるのである。すなわち，一般的にこの高次の自己意識の発現が生の高揚であるように，いまそれが快であれ不快であれ，一定の感覚的自己意識に関係づけられるための，高次の自己意識のその都度のかすかな発現は，あの高次の生のかすかな経過であり，そしてそれは，比較対照を通じて知覚へともたらされるとき，歓喜の特質を帯びるのである。そして高次の意識の消滅は，それが知覚され得るときには，生の減少を意味するであろうが，同じように高次の意識の発現が困難となれば，高次の意識の中止に接近し，それは高次の生の障害としてのみ感じら得る。

さて，このような変化が否定し難くあらゆる敬虔な生の感情の内実を形づくっており，それゆえ，この定式をまず事例によって具象化することが，まったく余計なことに思われるとすれば，さしあたりさらに問われ得るのは，この通常の経過が，もちろん以前に問題含みであっても，敬虔な生の最高の上昇として提示されたものと，いかなる関係にあるかということである。さて，個々の敬虔な感動には相対立した性格が濃厚にみられ，その結果，両者は入れ替わりながら感激にまで上昇することを，引き続き思い浮かべれば，このことは敬虔な生に，われわれが最高のものと見なすことのできない不安定性を与える。しかしこの困難性は次第に消滅し，したがって敬虔な高揚状態を一つの状態として持ち続けることは容易であること，同時に，感情の高次の段階が徐々に低次の段階に対して優位に立ち，その結果，直接的な自己意識のなかで，感覚的な様態が絶対依存の感情の時間的出現のきっかけになるということ，このことが感覚的自己意識そのものの内部における対立よりもより強力に立ち現れ，そしてそこからこの対立がむしろ単なる知覚へと移行するということ，われわれがこうしたことを

思い浮かべるならば，高次の生の段階からあの対立がこのようにほとんど消滅する事態は，議論の余地がなく，高次の生の段階の最も強力な感情の内実を意味している。

5．さて，上記のことから同時に帰結してくることは，敬虔な感動の間断なき結果が要求として提起され得るということと，またいかなる意味において提起され得るかということである。まことに聖書もこの要求を実際に提起している通りである。そして敬虔な心の持ち主が神意識のまったく欠如している瞬間について嘆くことは，悉くこの要求の真なることを証明している。というのは，不可能と認識されたことがないからといって，そのことを嘆く人はいないからである。もちろんその際に，絶対依存の感情が感覚的に規定された自己意識との結合において，したがって感動として，また強度に従って分化せざるを得ないことは，自明の事柄である。まことに，そこにおいて絶対依存の感情は明確な仕方で直接的には意識されないが，しかしそれは死滅してしまったのではないということが，それについて間接的に証明されるような諸瞬間は，当然のことながら存在する。すなわち，一つの瞬間に別の瞬間が続き，そこにおいて同一の感情が強く立ち現れるときである。但し，その瞬間は以前とは異なる仕方で，またそれと明確に分離するような仕方で現れるのではなく，本質的には依然として自己同一的な状態の平静な結合および継続としてのみ感受される。

とはいえ，あの感情が明確に排除されていた瞬間が先行したときには，事情はまったく異なる。そして感覚的自己意識のさまざまな形態もまた，きわめて多種多様な仕方で自由の感情と依存の感情が混合するなかで，不均等であるように，それらは高次の自己意識が付け加わって現れるのを，多かれ少なかれ誘い出したり助長したりする。そしてこうした役目をあまり果たさない場合でも，高次の自己意識のより微かな発現は，高次の生の障害として感受されるべきではない。しかし高次の自己意識と相容れない直接的な感覚的自己意識の様態はないので，両者の一方がいつかあるとき中断されなければならないという必然性は，いずれの側からも起こらない。但し，両者が蔓延する意識の混沌性へと逆戻りする場合を除いての話であ

る。

補遺　さて，絶対依存の感情の直接的・内的表明は神意識であり，また絶対依存の感情は一定の明晰性に到達するたびに，そのような表明に随伴されるとすれば，しかしその場合に，絶対依存の感情はつねに感覚的自己意識と結びつき，これと関係づけられているとすれば，この途上で成立した神意識もまたそのあらゆる特殊的な形態において，感覚的自己意識が運動する対立の領域に属する諸規定を，みずからに担っているであろう。さらにこの神意識は，あらゆる神人同形論的なものの源泉である。神人同形論的なものは，この領域での神についての言表において不可避であり，またこの根本的前提を承認する人たちとそれを否定する人たちとの間でつねに繰り返される論争において，非常に重要な要点を形づくる。なぜなら，ほかから最高の存在についての一次的概念を享受するが，敬虔についていかなる経験をもたない人たちは，あの感情の表明はそのなかで作用しているものとして，彼らの一次的概念が述べるのと同じものを措定する，ということを認めようとしないからである。そして感情の神は虚構あるいは偶像にすぎないと主張しながら，彼らはそのような創作が多神教という形態のもとでのみなお保持され得るということを，おそらくまったく理解することができない。また，神の概念も神を表わす感情も認めようとしない人たちは，そのような言表から合成された表象 ── 神はそのなかで人間的に現れる ── が，いかにして止揚されるかということに執着している。一方，敬虔な人々は，言語においてのみ神人同型論的なものを避けることができないのであって，直接的意識においてはその対象を叙述形式から分離して保持している，ということを意識しており，そして論敵に対して，感情のこの完全性なくしては，対象的な意識および自己の外へ出ていく行動の最高の段階にとっても，いかなる確かさも存在しないこと，また論理上みずからがまったく低次の生の段階に制限されざるを得ないことを，示そうと努力するのである。

第六項　敬虔な自己意識は，人間本性のあらゆる本質的要素と同様，そ

の発展において必然的にまた共同体になる。しかも一方では不均等に流動的な共同体になり,他方では明確に限定された共同体すなわち教会になる。

1．神意識として自己を表現するような絶対依存の感情が，直接的な自己意識の最高の段階であるとすれば，それはまた人間的本性に本質的な要素である。個々のどの人間にとっても，絶対依存の感情がまだ見出せない時期が存在するということから，これに反論することはできない。なぜなら，これは一つには，まだ克服されていない意識の動物的な混沌性によって，もう一つには，同時にまたはじめて徐々に立ち現れてくる生の他の諸機能の発展によって認識されるような，生の不完全性の時期だからでもある。それは，この感情がまだ覚醒していない人間の社会が相変わらず存在する，ということからも反論されない。なぜなら，こうした社会は人間的本性の未発達な状態をまさに大まかに表現しているにすぎず，この状態はそうした社会の別の生の諸機能においても見出されるからである。

同様に，発展した宗教的生のただなかに身を置いていても，個々人はこれに参与しないということから，この感情の偶然性が帰結されもしない。なぜなら，彼らは次のように証言せざるを得ないだろうから。すなわち，たとえ彼らが自分たち自身に名誉をもたらさない名前でそれを表示するとしても，事柄そのものは，個々の瞬間にそのような感情に捕われたことがないといえるほど，彼らにとって馴染みがないものではないと。そうではなく，この感情が感覚的なものよりも高次の価値をもっていないか，あるいはその他にも同様の価値をもつ別のものが存在するか，そのいずれかを証明することができるときにのみ，ひとはそれを偶然的な形式と見なすことができる。この偶然的な形式はおそらくあらゆる時代に若干名の間で見出されるとしても，しかしすべての人のなかにある人間的本性の完全性に数えることはできない。

2．人間的本性のあらゆる本質的要素がまた共同体の基礎にもなるということは，学問的な倫理学の連関においてのみ完全に展開され得る。ここでわれわれは,一方ではこの成り行きの本質的契機を指し示すことができ,

他方ではそれを事実として承認することをすべての人に要求することができる。

さて，このことはすべての人間に内在している類の意識(Gattungsbewußtsein)によって要求されるが，この類の意識は自分自身の人格の枠から飛び出て，他者の人格の諸事実を自分自身の人格のうちに受け容れることにおいてのみ，その満足を見出すのである。それは，あらゆる内的なものが強さないし成熟を表す何らかの点で外的なものにもなり，そしてそのようなものとして他者に知覚可能となることによって，成し遂げられる。それゆえ，自己自身のうちに閉じられた心の様態としての感情は，他方では思考や行為へと移行するが ── しかしここではこのことは問題ではない ──，感情としても，そしてたんに類の意識によっても，もっぱら自分自身のために存在しようとはしない。そうではなく，感情は本源的に，そして明確な意図や関係なしに，顔の表情，身振り，声色によって，また間接的には言葉によって，外的なものとなり，そしてそのようにして他者に対して内的なものの啓示となるのである。

内面的な運動に全面的にくっついており，そしてあらゆる他のより多く身を引き離す行為 ── 感情も同様にそのなかへと移行する ── から，きわめて明確に自己を区別せしめる，感情のこのむきだしの表出は，たしかにさしあたりは他者のうちに，感情を表出する者の心情状態についての表象を掻き立てるにすぎない。だが，感情の表出は類の意識によって生ける模倣へと移行し，そして知覚者が一部は一般的にではあるが，一部は表出のより大きな躍動性とより親密な親近性ゆえに，同一の状態に移行することができればできるほど，この状態は模倣によってますます容易にもたらされる。各人は，表出者でありまた経験からの知覚者であるという両面からして，これを達成する全経過を意識していなければならない。そして自分が感情の多様な共同体のなかで，みずからの良心の同意のもとに，つねに自然に則した状態にあること，それゆえにまた，それがまだ存在しなかったとすれば，そのような共同体をともに打ち立てたであろうことを，認めなければならない。

しかしとくに絶対依存の感情に関しては，この感情は同様の仕方で，表出の伝達し惹起する力によって，まずみずからのうちで喚起されたものであることを，各人は知るであろう。

3．この共同体はなによりもまず不均等で流動的なものであると主張されるとすれば，このことはたったいま述べられたことから帰結する。なぜなら，個々人は一般的に，敬虔な感動の強さに関してだけでなく，感覚的自己意識の宗教 ── 各人の神意識はこれと最も容易に統一される ── との関係においても，不均等に類似しているように，各人の敬虔な感動も乙のそれよりも甲のそれとより親近性を有しており，それゆえ敬虔な感情の共同体は，当人にとって，乙よりも甲とともにより容易に進捗する。もし相違が大きい時には，各人は甲によって魅惑され，乙によって反感を感じるのを見出す。しかし，反感といっても本源的かつ絶対的なものではなく，したがって各人は乙との感情の共同体に断じて入って行けないのではなく，ただ甲により強く引きつけられるかぎりにおいてである。それゆえ，甲のような人々がいない場合には，あるいはとくにそれに近い状況下では，乙とも共同体をもつことができる。なぜなら，他者がその敬虔な心情状態をある程度自分に等しいと承認できないような人間，あるいは互いに相手をまったく感動させることができないと認識すべきであるような人間は，容易に存在しないからである。しかし共同体が安定的であればあるほど，つまり等しく感動させられた瞬間が前後に密接に連なれば連なるほど，またその感動の伝播が容易であればあるほど，それに参与することのできる人はますます少数となる。この両極端の点，つまり最も親密な共同体という点と最も困難な共同体という点を，われわれは任意に分離しているものとして思い浮かべることができる。したがって，敬虔な感動を最も少なく最も弱く経験する人は，同じように感動しにくい人々とのみ，最も厳密な共同体のうちに立つことができる。しかしそういう人は，敬虔な感動がある瞬間に成立しようとも，そこから自分自身に到来しなければ，感動を経験した人々の諸表出を模倣することはできない。同様の関係は，その敬虔がより純粋である人と ── というのは，こういう人は自己意識の敬虔な内

容を，それが関係づけられる感覚的なものから，あらゆる瞬間に明確に区別するからであるが ──，その敬虔がより不純である人，つまり感覚的なものによっていまなおより混沌としている人との間に生ずる。

しかしこれらの終点の間の隔たりは，それぞれ任意の多くの中間段階によって埋められていると考えることもできる。そしてまさにこのことが共同体の流動的な要素を意味するのである。

4．かくして，われわれが個別化された人間相互の関係について考えるとき，敬虔な自己意識の交換がわれわれに現れる。しかしわれわれが人間の現実の状態を見るとき，このような流動的で，かつまさにそれゆえに，厳密に考えて無限定な共同体のなかに，固定した関係もまた生ずる。すなわち，まず人間的発展がある程度のみ統御された所帯にまで成長するや否や，各々の家族はまたその内心において，敬虔な自己意識のそのような共同体を打ち立てるが，しかしこの共同体は外に向かっては明確に限定されている。それは，一つには家族の構成員が明確な帰属性と類縁性とによって特有の仕方で結びつけられているために，もう一つには宗教的な感動が結びつく誘因の均等性によって結びつけられているために，よそ者はそれに対して偶然的かつ一時的にのみ，したがってまた非常に不均等にしか関与できないからである。

ところで，われわれはまた諸々の家族が個別化されずに，集団のあり方で共通の言語と慣習によって明確に限定された結合を示し，親密な共通の由来を知ったり予感したりしているのを見出す。そしてそのようにして，宗教的な共同体も彼らの間で結ばれるが，それは一つには平等が個々の家族自体を支配するような形式でなされ，もう一つにはあらゆる世襲的祭司性の領域においてそうであるように，とくに敬虔な感動に覚醒した家族が，圧倒的に自己活動的な家族として支配し，爾余の家族はいわばほとんど未成熟な者として，受容性をのみ提供するような仕方による。あらゆるそのような相対的に閉じられた敬虔な共同体は，一定の限界内でつねに自己を更新する敬虔な自己意識の流れと，その限界内で秩序づけられ分化された敬虔な感動の伝播を形づくる。その結果，どの個人がそれに属し，どの個

人がそれに属さないかということについて，何らかの仕方で明確な承認が達成されるようになるが，これをわれわれは教会という表現でもって表示するのである。

補遺　宗教という表現はさまざまな意味で用いられるのが常であるが，ここはその用語法についてわれわれの見地から意思を疎通させておくのに最良の場である。とはいえ，われわれ自身はこの表現を，ただ入れ替わり用いられるだけのぞんざいな用法に至るまで，できるだけ沢山含める。

まず第一に，ひとが一つの規定された宗教（eine bestimmte Religion）について語るとき，このことはつねに一つの規定された教会との関係においてなされる。そしてひとは一般的にこれによって，そのような共同体の根底に存在し，その構成員たちにおいて認められている，同一的な敬虔な心情状態の全体を，その特殊な内容にしたがって理解する。例えば，敬虔な感動に関する心術とそれについての省察によって詳述され得るような内容である。これと関連しているのは，さまざまな度合いが認められるが，個人が例の共同体によって感動させられ得ることと，個人がこの共同体に影響を及ぼすこと，したがって，敬虔な感動の流れと伝播とに対する個人の関与が，宗教性（Religiosität）という表現で表示されることである。

さて，もしひとがキリスト教的宗教やイスラム教的宗教について語るのと同じように，自然宗教（natürliche Religion）についても語ろうとすれば，ひとは例の規則をふたたび見捨てて，言語の慣用を混乱させることになる。なぜかといえば，自然的教会（natürliche Kirche）なるものは存在しないし，したがって，自然宗教の要素をそのうちに探求できるような，明確な流れも存在しないからである。ひとが宗教そのもの（Religion schlechthin）という表現を用いるとすれば，それはまたしてもそのような全体を意味することはできない。そうではなく，それによって敬虔な感動の産出に向かう人間の心の方向性一般以外のものが正当に理解されることはあり得ない。しかしながら，それはつねにこのような敬虔な感動が外面化すること，したがって交わりを追求することと，結びつけて考えられている。これが個々の諸宗教の可能性を意味するのであるが，しかしその場合，流

動的な共同体と限定された共同体との間の区別は顧慮されていない。そのときには，例の方向性のみ，つまり個々の魂の敬虔な感動可能性一般が，宗教性そのものということになろう。

しかしこれらの表現が使用の際に適切に区別されることは稀である。

さて，個人の敬虔な心情状態の性質は，共同体において一様に承認されているものに完全に編入することはないので，そのかぎりではひとはこの純粋に個人的な要素を，その内容にしたがって考察されると，その共通要素は客観的宗教であるとはいえ，主観的宗教（die subjektive Religion）と呼ぶのが常である。しかしながら，このような言語の慣用も，目下われわれの間でそうであるように，その統一性を完全に放棄することなく，大きな教会が複数のより小さな教会共同体へと解体するや否や，きわめて居心地の悪いものになる。なぜなら，より小さな教会共同体に特有の要素も，そのときには，大きな教会において共通的と認められているものと比較すると，主観的宗教といえるであろうが，一方その個々の構成員における特有の要素と比較すると，それはたしかに客観的といえるであろうから。

最後に，もちろん敬虔な感動そのものにおいて，密接に連関し合っているとはいえ，自己意識の内的様態とそれの表出形式が区別されるように，ひとは共同体における敬虔の伝達的表出の構成を外的宗教（die äußere Religion）と呼ぶのが常であるが，しかしその場合，個々人のなかに実際に存在するような，敬虔な感動の内容の総体を内的宗教（die innere Religion）と呼ぶ。さて，このような規定が，非常に恣意的なさまざまな用法をそのもとで捉えるために，最善のものであるとしても，ここであらゆるものがいかに激しく揺れ動いているかを確信するためには，これらの表現をそれらの説明と比較してみるだけでよい。それゆえ，学問的用法としては，これらの表示をむしろ差し控えることがおそらくより好ましいであろう。とりわけ宗教という表現は，キリスト教の領域においては，われわれの言語では非常に新しいものだからである。