

Fr・シュライアマハーにおける 教義学の特有性と共通性

— K・バルトの批判に触れながら —

**The Peculiarity and Commonality of Dogmatics
in Schleiermacher:
With Relation to K. Barth's Criticism of His Theology**

崔 弘徳
Hong-Duk Choi

キーワード

教義学、特有性、共通性、キリスト教の本質、信仰様式

KEY WORDS

Dogmatics, Peculiarity, Commonality, The Essence of Christianity, The Form of Faith

要旨

今日、学問としての〈神学〉が細分化されていくなかで、とりわけ〈組織神学〉はその名の下で様々な諸学と結合して営まれる傾向を帯びている。その結果、たとえば宗教哲学的神学やキリスト教文化学あるいはキリスト教社会学とでも称しうる諸学科があらわれている。しかしそのような傾向に伴って、キリスト教の教説内容およびその関連を明確にすべき組織神学本来の課題がますます希薄になる傾向は否定できない。

ここに伝統的に受け継がれてきた、キリスト教の本質を表現する教説とその相互関連を徹底して取り扱う〈教義学〉の性格およびその本来の課題に注目しなおす必要がある。多様な教義学の構想のなかでも、特に東アジアにおけるキリスト教の展開を考慮すれば、シュライアマハーの神学的思惟に基づいた構想がことさら有効性をもっていると思われる。彼の教義学には、— ドイツ・プロテスタント正統主義や K・バルトの教義学と違って — キリスト教のアイデンティティーを確保する特有性と、諸宗教や諸文化の遺産との関連のなかで営まれる共通性とが絡み合って共存しているからである。

こうした観点から、本稿では、シュライアマハーの『信仰論』（第一版）「序論」においてあらわれている教義学の性格に関する諸内容を抜き出し、それに関する分析的考察を通して彼の教義学における特有性と共通性との関連を明らかにすることを試みる。この研究によって、シュライアマハーの教義学に対するバルトの批判を再検討するだけでなく、更には東アジアという非キリスト教的宗教文化の世界に有効な教義学の性格についても一定の示唆を得ることができると思われる。

SUMMARY

Today, 'Theology' as a science is being subdivided. 'Systematic Theology,' in particular, has a tendency to be combined with other various studies in its name. As a result, for example, various disciplines that can be called Theology of the Philosophy of Religion, Christian Culturology, and Christian Sociology have appeared.

However, from a critical point of view, it cannot be denied that the original task of Systematic Theology, which should clarify the Christian doctrinal texts and their relationships, is becoming increasingly diffuse. In this respect, I think it is necessary to emphasize 'Dogmatics,' which has been traditionally handed down in studies. This is because it deals with the doctrinal issues based on the essence of Christianity and the relationships among such issues.

Particularly in the situation of East Asia, it can be said that the Dogmatics based on Schleiermacher's thought has more usefulness. Consequently, in contrast to the Dogmatics in Protestant Orthodoxy and K. Barth, its peculiarity and commonality appear to be inseparable. From this point of view, in this paper, I analytically examine Schleiermacher's *The Christian Faith* (*Der christliche Glaube*, 1st edition) to clearly demonstrate the relationship between the peculiarity and commonality in his Dogmatics. Through this study, it is possible not only to re-examine Barth's criticisms of Schleiermacher but also to suggest the characteristics of the type of Dogmatics that should be carried out in East Asia.

問題の所在

今日において学問としての〈神学〉(wissenschaftliche 'Theologie')は、ますます細分化されていく傾向を帯びている。とりわけ〈組織神学〉に目を向けると、これは大きく三つの下位学科に分類され、それぞれ独立して研究される傾向が強い。その下位学科として、伝統的には弁証学と教義学、そして倫理学が挙げられてきた。同時に

近年の傾向として、——特に英米や東アジアにおいて——キリスト教の教義内容をこれらの学科以外の一般諸学と関連づけて広範囲に扱う傾向があらわれている。この例として、教義学上の主題を宗教哲学や文化学あるいは社会学などとの関連で営むことを指摘することができよう¹。ここで注目すべきは、それらの学問的作業も広い意味で〈組織神学〉という名の下で行われている点である。このような作業は、しかし、組織神学というよりむしろ宗教哲学的神学やキリスト教文化学やキリスト教社会学とでも称しうるものであり、その結果、こうした新しい学問的領域における営みにおいては教義学上の諸主題を深層において取り扱うことがない故に、組織神学が伝統的に担ってきた課題や領域に向けた焦点が不明瞭になってきているように思われる。つまり、組織神学において本来提示されるべきキリスト教の本質やその固有の教説内容およびそれら相互の関連が適切に叙述されないか、もしくは希薄になってしまうくらいが内在しているのである²。

以上の事態を踏まえると、キリスト教の本質、特にプロテスタント・キリスト教の本質やその固有の教説の内容を一層明らかにするため、〈教義学〉(Dogmatik)という学科の課題を再度確認する必要があると考えられる。重要なことは、如何なる性格の教義学が求められるべきなのかを問うことである。本論の課題は、東アジアという、キリスト教以外の諸宗教また非キリスト教的な精神や文化が支配的となっている状況を念頭に置いて作業することである。このような観点を考慮する際、たとえば17世紀のドイツ・プロテスタント正統主義やK・バルト(Karl Barth)における教義学の性格はキリスト教世界あるいはキリスト教会の内部にのみその視線が向けられたものであって、非キリスト教的世界に向けられた伝達の機能においては必ずしも有効とは思われない。そこでわれわれは、F・D・E・シュライアマハー(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)の教義学理解の持つ視界に注目してみたい。なぜなら、シュライアマハーは教義学の性格をキリスト教内部においてのみでなく、外部においてもその有効性や説得力を有すべきものと理解しており、そういう面では東アジアにおけるキリスト教教義学の在り方にも重要な示唆を提供してくれるからである。

しかし残念ながら特に東アジアにおいては、一般的に言って、シュライアマハーの教義学の構想を十全に吸収・把握、批評しておらず、むしろ彼の神学に対する一部の神学者たちの批判に依拠して単に否定的にのみ捉える傾向が従来は強かったと言える。その批判の源泉としてはK・バルトの存在を挙げることができる³。ここでは、特に二点の問題を指摘しておきたい。一つは、シュライアマハーの神学を人間の自己意識に基づいた「信仰の神学」⁴、いわゆる人間学であると批判したことである⁵。このようなバルトの理解は、たとえば佐藤敏夫にもあらわれる⁶。佐藤によれば、シュライアマハーの教義学は個々人のキリスト教的宗教経験における意識そのものを分析して言

語に表現し、更にはそれらの諸関連を体系的に叙述するもの、つまり、神学というよりもむしろ人間の宗教的経験の分析学であるというものである。もう一つの問題は、シュライアマハーの教義学は他の一般諸学との関連の中に位置づけられており、結果的には倫理学や宗教哲学などが神学に介入し、それに神学は従属しているという批判である⁷。結局のところ、バルトにとってシュライアマハーの教義学はただ単に信仰の主観的な側面に作業が傾いており、更には他の一般諸学との関連の故に神学自体が持つべき特有性を失ってしまったというのである。本論は、このようなバルトの批判の問題点を取り上げ、シュライアマハーの神学の特質を浮き彫りにし、その神学的構想が東アジアの宗教的文化にも資することを論じる。

さて、このような批判内容は、シュライアマハーの教義学には特有性 (Eigentümlichkeit) と共通性 (Gemeinsamkeit) という両側面が内在することを見過ごした結果として生じている。ここで特有性と共通性について、二つの側面を取り上げて言うならば、次のように説明することができよう。まずは宗教的な側面であるが、前者、すなわち特有性はキリスト教にのみ固有なもの、つまり根源的にはキリストにおける完全な神意識、そしてキリスト者のキリストとの関係に集中することであり、後者、すなわち共通性は人間の普遍的な敬虔意識、それに基づく諸信仰様式や敬虔な諸共同体の中にキリスト教を位置づけ、それと諸宗教に共通する側面を批判的に比較することである。そして学問的な事柄に関してであるが、前者は伝統的に哲学に分類されてきた一般諸学とは関係なしにただキリスト教の根源的な心情状態だけを分析的に考察し説明する中にキリスト教固有の教義学を見出すことであり、後者はキリスト教の教義学的作業を言語で叙述する際、人間の生得的能力たる理性の利用が不可欠であるが故に必然的に哲学的作業たる倫理学や宗教哲学といった諸学との関連の中に遂行することである。このような特有性と共通性がシュライアマハー教義学の特徴だと言えるが、バルトはシュライアマハーにおける共通性の次元のみを取り扱って批判的に対峙したのである。

以上の事態を踏まえて、本論は、シュライアマハーの『信仰論』(第一版)「序論」⁸における特有性と共通性に関連する諸内容を抜き出し、それらを分析的に考察する。この考察を通して、シュライアマハーの思想における特有性と共通性の特徴のみならず、バルトのシュライアマハー批判に介在する問題点を一層明らかにすることができるし、更には今日求められるべき健全な教義学、とりわけ東アジアという非キリスト教的宗教文化の世界に有効な教義学の性格についても一定の示唆を得ることができると思われる。

1. 教義学とキリスト教の本質

シュライアマハーの教義学においては、キリスト教の本質規定が根本問題として関わってくる⁹。というのは、キリスト教教義学はあくまでもキリスト教に固有なものだからである。シュライアマハーは、「哲学的神学」という学科を新しく提示し、それによってキリスト教の固有な本質を究明することを試みる。彼によれば、キリスト教の本質は単に「経験的に」もしくは「学問的に」のみ規定することはできず、むしろキリスト教に歴史的に与えられた事柄の比較対照を通じて、同時に人間精神の他の諸活動との関連における他の諸信仰様式や敬虔な諸共同体との比較対照を通じて規定される¹⁰。このような彼の見解をより具体的に分析するならば、キリスト教の中に歴史的に与えられた事柄にはキリスト教の信仰様式と様々な伝承が存在する¹¹。これらを通じてあらわれるのがキリスト教の特有性である。しかし他方、これらは他の諸信仰様式や敬虔な諸共同体との関わりの中で叙述されうる。ここにキリスト教の共通性があらわれる。このようにキリスト教の本質規定は、その方法論上、単に神学体系にのみならず、一般諸学に関わる哲学的体系にも関連する。こうした両側面は、教義学の構想や叙述においても不可欠なものとなる。以下に、このような彼の教義学における特有性を考察した後、特にキリスト教の信仰様式が他の諸信仰様式とどのような関連をもつのかを教義学の共通性の側面から論じる。

1.1. キリスト教の信仰様式と諸伝承

1.1.1. キリスト教の固有な信仰様式

シュライアマハーにとって諸信仰様式 — キリスト教の信仰様式を含め — は、歴史的に与えられたものである。これは、「敬虔な意識」は人間の普遍的な経験であるという彼の認識に基づいている。しかし彼は、決して諸信仰様式を中立的な立場から取り扱う教義学的叙述を行っていない。むしろキリスト者の立場から、その信仰様式がはたしてキリスト教的なものなのかという問題意識を常にもっている (CG¹, I § 18. 5, S. 68.)。それでキリスト教の個別的な敬虔の感動 (Erregungen) がどのように形成されたのか、またそれがどのように教説 (教義) として表現され総括されたのかということを確認に示すことにより、キリスト教の特有な信仰様式を抽出することに取り組む (CG¹, I § 24. 1, S. 91-92.)。このために、シュライアマハーはキリスト教の信仰様式と他の諸信仰様式とを比較する批判的分析的方法を用いるが、この際、キリスト教の特殊な立場について言及する (CG¹, I § 5. 4, S. 19-20.)。シュライアマハーは次のように主張する。「キリスト教的敬虔の本質の在り処を探り出すために、

われわれはキリスト教を超え出て、その上にわれわれの立場を取って、その本質を他の諸信仰様式と比較する必要がある¹²。もちろんこうした仕方は、諸信仰様式における普遍的な本質を導出した上でキリスト教の本質を究明する、言わば形而上学的アプローチとは異なるものである。シュライアマハーにとっては演繹的に行う学問的作業、すなわちア・プリオリ (a priori) な構成による作業はすべてが哲学 (Weltweisheit) に属するものにすぎないのである (CG¹, I § 6. 2, S. 21.)。

では、キリスト教固有の信仰様式とは何なのか。端的にいうと、それはキリスト者の「救贖者との関係」(die Beziehung auf den Erlöser) である (CG¹, I § 78. 2, S. 254.)。シュライアマハーは次のように明言する。「キリスト教は、その目的論的方向における敬虔の特有な形態である。この形態は、その中におけるすべての個人がナザレのイエスの位格 (Person) によって救贖の意識と関係づけられているという事実によって他のあらゆる敬虔の形態と異なる¹³。シュライアマハーにとってキリスト教信仰様式の特有性は、徹底的にイエス・キリストとの関係において見出されている。シュライアマハーによれば、キリスト教神学者はまさにこうしたキリスト教的敬虔に刺激された者である。それが故に彼は、決してキリスト教と非キリスト教との間で同じ重さをもって均等に振る舞うことができない。むしろキリスト教神学者は、キリスト教的なものに引きつけられる一方、非キリスト教的なものから離反することになる¹⁴。この作業を通してキリスト教神学者は、キリスト教により良い影響を及ぼす判断を遂行しなければならない。それが、すべての神学、その中でも教義学が目指すことなのである¹⁵。要するに、キリスト教神学者は確固たるキリスト教の立場に基づいて諸信仰様式における共通のものを総括したり、特有のものを分離したりすべきなのである (CG¹, I § 7 Satz, S. 23.)。バルトがシュライアマハーのこのような思惟を十分に把握せず、シュライアマハーは「…キリスト教に対する自分の立場、キリスト教啓示の真理あるいはさらに絶対性に関する自分の判断を一時停止する。…キリスト教を他の『敬虔なる共同体』と同列に置かれたものとして、…考察する」と批判したのは一方的にすぎると言える¹⁶。

1.1.2. キリスト教の諸伝承

シュライアマハーはキリスト教の敬虔な意識、すなわち個々人の信仰様式を論じることにとどまらず、キリスト教の諸伝承という客観的な契機についての考察も看過しない。彼は『神学通論』において〈教義学〉あるいは〈教義的神学〉(dogmatische Theologie) を〈歴史的神学〉の中に位置づけることにより、それをある特定の時代のキリスト教会や教派に妥当な教説を関連づける叙述であると定義する¹⁷。かくし

て、キリスト教における歴史的な所与性を重視し、そこでキリスト教における歴史的に特有なものとして聖書¹⁸と信仰告白諸文書〔諸信条書 (Bekennnißschriften)〕などを取り上げる。これらは、キリスト教内部における共通するものである。つまり歴史的にキリスト教の諸共同体は、これらに基づいて生まれ成長してきたのである (CG¹, I § 30. 1, S. 103.)。したがってシュライアマハーは、キリスト教教義学においては、聖書と諸信条 (Symbole) が一貫して顧慮されていなければならないと主張する (CG¹, I § 30. 3, S. 107.)。

まず聖書とは、神に向かう我々の心情状態をあらわす、整頓された表現の萌芽を包含しているものである (CG¹, I § 2. 1, S. 14.)。キリスト教、とりわけプロテスタント・キリスト教の中心命題はこの聖書に基づいている。しかしシュライアマハーは、いわゆるプロテスタント正統主義において通例であったように聖書の文言を教義学の命題に従属させる仕方を取り扱うことには嚴重に抗議する。言ってみれば、もともと聖書の内容は体系的でないにもかかわらず、聖書の様々な個所の内容を引き出して信条あるいは教義学の命題として総括的に表現したり、もしくは信条や教義学の命題を裏づけるために聖書個所を引き合いに出したりする仕方に対する抗議である。シュライアマハーにとって、このように特定の命題を前提した上でそれを根拠づけるために聖書の文言を用いることは非常に危険な、また絶対的に不十分な仕方なのである。なぜなら、神学の諸科解題の観点からすれば、教義学の命題は聖書を解釈する際の裁判官になってしまい、結果的には、教義学にも聖書解釈にも害となる他ないのである。それゆえに、教義学はあくまでも聖書解釈の理論を援用しつつその作業過程を経た上で遂行されねばならないことをシュライアマハーは強調しつつ¹⁹、正統主義的な聖書の取り扱い方をプロテスタント原理に矛盾するものだと批判の声を上げる (CG¹, I § 30. 2, S. 105-106.)²⁰。

次に、諸信条もキリスト教教義学に通ずるものであり、諸信仰様式と比較する中にキリスト教の固有性を浮き彫りにするものである。「共通のものを確定しようとする努力が信仰論にあらわれるのは、信仰告白諸文書 (諸信条書) を引き合いに出すことを通してである。信仰告白諸文書 (諸信条書) に十分にあらわれていない場合には、聖書を引き合いに出すことによって、また教説 (教義) の他の諸部分との関連を追求することによってそれは遂行されなければならない」 (CG¹, I § 30 Satz, S. 103.)。しかしながら前述したように、シュライアマハーは聖書を超えて信条というものを優先する姿勢には一線を引くのである。

そしてキリスト教の教会共同体も、キリスト教の伝承における客観的契機として挙げることができる²¹。なぜならばシュライアマハーは、キリスト教の敬虔はキリスト教会共同体においてのみ与えられると捉えているからである。根源的な意味では、キ

リストとキリスト教会共同体は相互に条件づけられているほど不可分の関係にあるのである²²。したがってキリスト教教義学の叙述においては、個々人の靈魂（Seele）に生じる敬虔の感動状態を見出すことにとどまらず、更には人々を敬虔な感動との関連において、すなわち緊密に結束された共同体において見出さなければならない。この際、共同体がある程度完全に形成されているならば、それは教會的なものと呼ばれる。他方、その敬虔な心情の感動が同一のキリスト者の教会共同体において結束されたものであれば、キリスト教信仰様式において特有なものが見出される（CG¹, I § 7. 4, S. 25.）。「敬虔は自己意識のあらわれにおける感動する力によって共同体に生み出される。しかし、何かある堅実な共同体としてあらわれるあらゆる共同体はまた制限された共同体としてもあらわれる」（CG¹, I § 12 Satz, S. 40.）。もちろんこの同一の教会共同体におけるすべての人に共通なものを叙述するのがキリスト教教義学の一課題でもある。それを看過してしまうならば、教会の統一性と同一性が教説においてあらわれることができないし、自らをある教派のキリスト者²³と呼ぶ人々の共属性をも保証することができないのである（CG¹, I § 29. 3, S. 102.）。プロテスタント教義学の特有なものの側面から言うならば、こうした叙述によってキリスト教の内部において歴史的に与えられたもの、とりわけ「教会更新の時代」（die Epoche der Kirchenverbesserung）に成されたものと関連をもつようになる。そうでなければ、教義学というのは単なる個人的な見解の集まりか、あるいは単なる体系であると見做されるだけである（CG¹, I § 29. 3, S. 102.）。このようなキリスト教教義学の叙述と関連して、シュライアマハーは、「異端的なもの」（das kezerische）を排除し、「教會的なもの」（das kirchliche）だけを保持しなければならないと強調する（CG¹, I § 24 Satz, S. 91.）。

1.2. 他の諸信仰様式との関係

キリスト教教義学がキリスト教の本質に基づいて行われる学科であれば、それはもちろん哲学的神学と不可分の関係にあるということは改めて言う必要はない。シュライアマハーの哲学的神学においては、キリスト教は人間精神の他の諸活動との関連において、また他の諸信仰様式や教会に対する対立においてその一般的位置が規定される。それゆえ、キリスト教の本質を究明するにあたっては、形式論理上では、キリスト教を越えて、すなわち敬虔な共同体あるいは信仰共同体の普遍的概念においてその出発点があると言える。シュライアマハーのこうした哲学的神学を考慮してみれば、彼の教義学的理解においてもキリスト教の信仰様式を他の諸信仰様式と比較する中で論じるのは当然のことである。教義学的命題は「諸信仰様式」（Glaubensweisen）に関わるものであって、最高存在との直接的関係にある敬虔な心情状態を言語で表現し

たもの、すなわち教説〔教義〕である（CG¹, I § 1. 3, S. 11-12; CG¹, I § 2. 1, S. 14.）。ここでシュライアマハーは、キリスト教の信仰様式を含め諸信仰様式にあらわれる「敬虔な心情状態」を叙述することで教義学の共通性を見出そうとしていることがわかる。彼によれば、「敬虔そのものは知識でも行為でもなく、感情の傾向かつ確実性である」²⁴。彼の言葉をもって敷衍すれば、「あらゆる敬虔な感動の共通なもの、すなわち敬虔の本質はわれわれがわれわれ自らを絶対的に依存する者として意識すること、つまりわれわれがわれわれを神に対して依存的に感じることである」²⁵。ここで感情は直接的自己意識を言う（CG¹, I § 8 Anm., S. 26.）。

ところでシュライアマハーによれば、この敬虔な感情を自身の現存在に受容したすべての人は、自分の中に感覚的自己意識も不完全な状態で共存していることを認めざるを得ない。そこでシュライアマハーは「感情の完成」（die Vollendung des Gefühls）について二重の方式をもって論じる。すなわち「下から上方へ」（von unten herauf）の道と「上から下方へ」（von oben herab）の道とである。前者においては、直観と感情とがまだ分離されていない、言わば混乱の状態にある最低の意識から（CG¹, I § 10 Anm., S. 33-34; CG¹, I § 10. 5, S. 37.）直観と感情とが鋭く対立する、言わば他の有限なものとの間において依存感情と自由感情とがあらわれる「感覚的感情」（sinnliches Gefühl）の段階へと移行する（CG¹, I § 10. 1, S. 34; CG¹, I § 10. 2, S. 35.）。しかしこの段階における諸対立は止揚（Aufhebung）され、自己意識の中で神に依存的であると感じる最高の段階に至る（CG¹, I § 10. 2, S. 35.）。この段階の敬虔な感情の中に最高存在が共に規定されているのである。「…人間の靈魂に最高存在が共に与えられているという事実は、敬虔すべての根本前提である」（CG¹, I § 10 Zusatz, 3, S. 37-38.）。後者、すなわち「上から下方へ」の道においては、何よりもまず人間の靈魂の最高存在との交わり（Gemeinschaft）、すなわち最高存在への依存関係を自身の意識の中であらわすが、靈魂が現れ出ようとすることによって外部から発生する自己意識の感覚的確実性と融合するようになり、結局二つは共に一つの規定的な敬虔の感動となるのである（CG¹, I § 10. 5, S. 37.）。もちろんここで「感情の完成」、換言すれば敬虔な意識の最高の段階においては、神意識の完全な存在としてのイエス・キリストが前提されていることを見逃してはならない²⁶。そういう点で、シュライアマハーの神学においては人間のみが主題となっているというバルトの批判は当を得ていない²⁷。

上述した内容からすれば、シュライアマハーは敬虔な意識のキリストとの関係を通してキリスト教教義学における特有性を示そうとはしているが、他方では、すべての人に内在している普遍的な敬虔の意識を論じることにより、決して教義学の共通性を看過していないということがわかる。

2. 教義学と哲学

哲学的神学において、キリスト教に固有な本質が他の諸信仰様式との比較の中で取り扱われるのであれば、それは宗教哲学とも結びつく。その場合、教義学は一つの学問として哲学と如何なる関係にあるのかが問われる。シュライアマハーによれば、キリスト教教義学は哲学が客観化したものでも、その結果哲学に従属的なものでもない。哲学もやはり「神と神に対する人間の関係」を扱うのが事実であるが、しかし、それは「直接的に高等の学問性から由来したもの」である (CG¹, I § 2. 2, S. 15.)。しかし教義学は、「根源的な敬虔な心情状態の分析的考察」に基づいている (CG¹, I § 2. 2, S. 16.)。「信仰論は二種類に基づく。一方では、キリスト教的に敬虔な心情の感動を教説に叙述しようとする努力に起因し、他方では、教説として表現されたものを細心の連関のもとに置こうとする努力に起因する」 (CG¹, I § 3 Satz, S. 16.)。それゆえ彼は、教義学と哲学〔形而上学〕との混合を批判しつつ (CG¹, I § 34. 3, S. 120.)、ギリシアの教父時代から由来するこうした混合を解消するために力を尽くさなければならないと力説する。このような混合は、特に神の存在証明やそれらについての諸評価などに関する研究を教義学の中で取り扱う人々によって増大化されるようになったものである (CG¹, I § 38. 3, S. 128.)。この背景としては、宗教としてのキリスト教 (christliche Religion) とキリスト教神学とを区別する考えを指摘することができる。敷衍すれば、宗教はただ聖書から得られるが、神学は「理性と哲学という父」 (Väter der Vernunft und der Philosophie) から得られるという誤った認識根拠が問題となっているのである (CG¹, I § 38. 3, S. 128.)。

特にシュライアマハーは〈自然神学〉 (die natürliche Theologie) に注視する。彼によれば、この学問においては「神学的命題が哲学的命題に見なされうるし、哲学的命題が神学的命題に見なされうる混乱」が横たわっている (CG¹, I § 2. 2, S. 15.)²⁸。そこでシュライアマハーは、自然神学と教義学との課題の相違を明確に提示する。すなわち前者においては神の存在証明を遂行して信仰のない人から敬虔を導き出そうとするが、後者においては証明を目的にするのではなく、むしろ既に形成されている「神意識の内容」を叙述する。したがって教義学においては、敬虔の直接的な確実性と信仰を前提するのである (CG¹, I § 38. 2, S. 127-128.)²⁹。敷衍すればキリスト教教義学は、一般的にはキリスト教的生にあらわれる敬虔な心情状態を叙述することであるが、特に、前でも触れたように救贖者としてのキリストとの関係についての諸叙述を総括するものなのである (CG¹, I § 23 Satz, S. 90.)。ここで明らかにされるのは、自然神学においては理性の要求によってなされる哲学的神概念が見出されるが、キリスト教教義学においてはキリスト教的敬虔から生み出された宗教的神観念が見出される

ということである。それほど、キリスト教教義学の命題と哲学の命題における源泉的な由来は明確に区別される (CG¹, I § 23. 1, S. 90.)。

しかし教義学の叙述においては、哲学と不可分の関係にありうることが全く否定されてはいない。シュライアマハーによれば、教義学は常に他の諸分科よりも哲学に一層依存적であって (CG¹, I § 1. 5, S. 13.)、哲学的言語を用いる場合もあるのである (CG¹, I § 31. 4, S. 111.)。結局シュライアマハーは、キリスト教教義学の叙述的展開において言語および方法論などの形式的な側面では哲学と密接に関連づけられうることを受けている³⁰。

3. 教義学における二重の価値

シュライアマハーによれば、各々の教義学には二重の価値、すなわち完全性 (Vollkommenheit) と多面性 (Vielseitigkeit) とが存在する。完全性を通じては敬虔な感動の領域が表現されるが、これは教義学の教会的価値である。また、多面性を通じてはその他の諸部門を指示するが、これは教義学の学問的価値である (CG¹, I § 4. 1, S. 18.)³¹。以下では、この両側面にも教義学の特有性と共通性が明らかにされていることを論証する。

3.1. 教義学の教会的価値

教義学が敬虔な心情状態に関する表現および考察である限り、それに対して如何なる他の上位の神学も存在することはできない。キリスト教教義学に限って言うならば、それは徹底的にキリスト教会に帰属させられたものである。したがって教会的見解を無視して単に宗教的真理を産出し解明する、言わば上位の神学の必要性は退けられる (CG¹, I § 1. 4, S. 12.)。もしそのような仕方での上位の神学が認められるならば、「特有にキリスト教的なもの」は不完全なものとして普遍妥当な宗教理論 (Religionslehre) に解消されてしまうか、あるいは「最も特有にキリスト教的なもの」が一般理性から直接的に導出され立証されるものに転落してしまう (CG¹, I § 1. 3, S. 12.)。そして、もしそういう上位の神学というものが存在するならば、教義学はもはや「キリスト教的敬虔学 [信仰学 (Gottseligkeitswissenschaft)]」の構成要素としては存在することができない (CG¹, I § 1. 4, S. 12.)。こうした論理に基づいて考えるならば、バルトがシュライアマハーは教義学を倫理学や宗教哲学に従属させてしまったと批判したのは、学問理論においてあまりにも形式論理に集中してしまった結果であると言わざるを得ない。むしろ教会的価値の側面から、シュライアマハーは教義学を諸学体系の中に位置づけ、非キリスト者の読者たちを納得させる目的をもって

教義学的叙述を行うことは誤りであると批判したのである。というのは、その場合には、敬虔な心情状態に対する直接的な関係が無視されてしまうからである。根本的な意味において教義学は、ただ信者にのみその人の信仰を説明する学である (CG¹, I § 1. 3, S. 11-12.)。信仰のない人々から敬虔を導き出そうとする学ではないのである (CG¹, I § 38. 2, S. 127.)。

3.2. 教義学の学問的価値

しかし教義学の学問的価値の側面からすれば、キリスト教教義学は決して他の諸学と全く無関係なものではない。シュライアマハーは、上述からわかるように、諸信仰様式における共通性と特有性を見出すために、ここでは諸信仰様式を、全体の中でそれらの普遍的な関連を立証するだけでなく、歴史的現実中存在するそれらの関係、すなわち類似性や等級に従って総括している。もちろんこうした営みは、いわゆる宗教哲学や弁証学——あるいは哲学的神学——において遂行される。それによって敬虔一般に共通なものの関係と、キリスト教に特有なものが明らかにされるのである (CG¹, I § 7. 2, S. 24.)。もちろんシュライアマハーによれば、キリスト教の内的特性そのものは一般的な宗教哲学や弁証学においては証明されないが、しかしそれらの学の助けによってキリスト教の特有性がいっそう明らかにされるのである。

彼の理解において、キリスト教的なものは理性を通じて提示される。というのは、「キリストにおける神の啓示は、絶対的に超自然的なものであり得ないし、絶対的に超理性的なものでもあり得ない」(CG¹, I § 20 Satz, S. 77.)³²からである。シュライアマハーにとっては、キリスト教的諸命題が自己意識を意味すべきであるならば、ここではどこにも反理性的なものがあらわることができない。自己意識と対象的意識、すなわちあらゆる理性的なものの総体性は純粹に交互的に生じるが故である (CG¹, I § 20. 2, S. 81.)。このように教義学における理性の機能を肯定的に受けとめるシュライアマハーは、その学問的関連を論じる。「学問的な形態は、本質的に教義学の中に言語の弁証法的性格でまた配列の体系的なもので示されなければならない」(CG¹, I § 31 Satz, S. 108.)³³。彼によれば、教義学には宗教的伝達の総体的な領域において生じる混乱を解消する機能が存在している。というのは、完全に規定的かつ組織化されたものによってのみ、無規定的に形成されたものと不完全に形成されたものとが測定され評価され訂正されることができからである。こうした点で、教義学の学問的形態は不可欠である。もちろん教義学の学問性は、教理問答や説教の領域においては充足され得ない「弁証法的刺激」(dialektischer Reiz)を必然的に生み出すのである (CG¹, I § 31. 2, S. 109-110.)³⁴。こうしたシュライアマハーの論理は、彼を批判するバルトの神学理解と大いに異なる点である。バルトは、神学は他の学問に「気配り」

(Rücksicht) や弁明をする必要も、方法論的に他の学問から学ぶ必要もないと主張したのである³⁵。

したがって教義学にあらわれる諸表現は、教義学に固有な言語領域、すなわち敬虔な感動を多様化し収斂する「教訓的に宗教的なもの」(das didaktisch religiöse)を形成するのみならず、更には、教義学的な言語領域を心理学的・倫理的・形而上学的な言語領域と連関させるのである(CG¹, I § 31. 4, S. 111.)。そこでシュライアマハーは次のように教義学の根本的な命題は何なのかを明らかにする。「あらゆる教義学的命題は人間の状態に対する記述という事実以外に、神の属性の概念として、世界の状態(Beschaffenheiten)に関する陳述として二重の形態に述べられるし、教義学においてはこの三つの形態が常に併存してきたのである」(CG¹, I § 34 Satz, S. 119.)。この言明から見られるように、シュライアマハーは教義学の命題をただ神にのみ制限せず、人間と世界にまで拡大させている。もちろん、それらは相互に密接な関係の中に存するのである。「神学と人間学とに分けられる教義体系においては、神に関する理論全体が人間の状態に関する理論全体に先行し、したがって人間の状態と関係するすべての神の属性と意志は、人間の状態に対する知識なしでそれ自体では理解され得ない」(CG¹, I § 35. 2, S. 121.)。

以上で考察したとおりシュライアマハーは、キリスト教教義学の教会的価値と学問的価値を通じて、教義学にはその特有性と共通性とがまるでコインの両面のように密接に関わっていることを論じている。にもかかわらず、バルトは教義学の学問的価値のみを引き出して、シュライアマハーの百科全書的な(wissenschaftsenzyklopädisch)試みによって、「神学という特別な学問の特異性が見過ごされている」と、また「神学を一般的な学問概念の手に、妨害的あるいは破壊的な仕方引き渡して」しまったと批判した³⁶。しかしこのバルトの批判は、シュライアマハーにおける教義学(神学)は、形相的には実定的学問として分類されるが、質料的にはキリスト教に結び合わされたものだという両面性を見過ごすものである³⁷。

結び

シュライアマハーの教義学においては、その特有性と共通性とが密接に絡み合っている形で並存している。ここで信仰様式と学問との関連で改めてまとめておきたい。まず、教義学の土台となっているのは敬虔な意識という信仰様式である。シュライアマハーは、これを特殊的側面と普遍的側面で叙述する。その叙述のアプローチの仕方はどちらからでも可能であるが、注目に値するのは人間に普遍的な敬虔意識を分析することにとどまらず、「感情の完全」という根源的な次元ではイエス・キリストを前

提しているということである。このような論理に基づいて、シュライアマハーはイエス・キリストとの関係における意識という主観的契機のみならず、更にはそれに根差しているキリスト教会共同体における歴史的諸伝承という客観的契機をも重視することによって、教義学の特有性を示している。もちろん普遍的な信仰様式という点では、その共通性を示している。次に、キリスト教教義学はキリストへの敬虔な心情状態から生まれるものであり、キリスト教会共同体において信仰のある人にその信仰を説明する学であるという意味でその特有性を有している。この点では、キリスト教教義学は他の諸学に従属的ではない。しかし他方、キリスト教教義学はその叙式的形式においては、哲学的言語や方法論などを用いるがゆえに他の諸学と密接な関連を保つという意味でその共通性を有している。

こうした内容からバルトのシュライアマハー神学（教義学）への批判を再検討するならば、幾つかの問題点を指摘しなければならない。第一に、シュライアマハーの神学は〈信仰の神学〉なのか。以上でも十分に叙述したとおり、シュライアマハーは決して神学（教義学）をいわゆる〈教義の学〉から〈信仰の学〉に置き換えたのではない。むしろ伝統的に受け継がれてきた教義中心の神学に、キリスト者の信仰経験の契機を取り入れることにより、いわゆる〈信仰の学〉という性格を伝統的な教義学に付け加えたと言える。したがってシュライアマハー神学には、〈教義の学〉の性格と〈信仰の学〉の性格とが表裏一体のものとして共存しているという点を看過してはならない。この内容と関連して、シュライアマハーの神学においてはバルトが批判するように信仰の「客観的契機が主観的契機のなかに解消し消失せざるを得なく」なったのではない³⁸。すでに言及したように、シュライアマハーは聖書、信条、教会共同体などの教義学における客観的な契機も重視しているのである。したがってシュライアマハーは、キリスト教信仰における主観的側面 (*fides qua creditur*) と客観的側面 (*fides quae creditur*) の両者を認め、両者の不可分の関係を自明のものとしているのである。第二に、シュライアマハーの神学は〈人間学〉なのか。シュライアマハーにおけるキリスト教教義学の土台あるいは中心は、人間ではなくてむしろ〈神-人〉であるイエス・キリストである。彼によれば、キリスト教教義学は根源的にナザレのイエス・キリストの位格や救贖に基づいている。それ故に、「感情」(Gefühl)の完成についての叙述においても根源的には常にイエス・キリストの存在が前提されている。バルトはこの側面を見過ごした結果、ただ単に人間における普遍的な「感情」という段階的レベルの叙述のみを引き出し、シュライアマハーの神学は〈人間学〉であると批判しているのである。第三に、シュライアマハーの教義学は一般諸学に従属的なのか。キリスト教教義学の特有性においては、シュライアマハーは理性的陳述をなしつつも哲学との関連や如何なる上位学科も拒否する。彼にとっては、教義学においてい

わゆる上位学科が論じられるのは、教義学の他の人間精神や諸信仰形式との関連、更にはキリスト教の真理を一層明確に示すことができる限りにおいてのみである。つまり彼が倫理学や宗教哲学などについて言及するのは、あくまでも学問論における形相的側面であって、決して質料的側面ではないのである。

バルトのシュライアマハー神学への批判に対する再検討を通して、シュライアマハーのキリスト教教義学の特徴を明らかにすることを試みた。これを東アジアの宗教文化の視点から考えてみれば、シュライアマハーのキリスト教教義学の理解はキリスト教世界や教会共同体にのみ有効なものでなく、むしろ非キリスト教世界、換言すれば諸宗教が生きる状況においても直接的に適用可能な教義学の一つのモデルになりうるものであると言っても過言ではない。というのは、彼の教義学の叙述を通してみれば、キリスト教的敬虔から諸宗教を念頭に置いた敬虔一般へと、もしくは逆にその敬虔一般からキリスト教的敬虔へとアプローチすることができるからである。同時に、彼のキリスト教教義学の理解には、キリスト者たちにキリスト教の妥当な真理内容を伝達するという論争的 (polemisch) 側面のみならず、非キリスト者たちに弁明し説得するという弁証的 (apologetisch) 側面も本質的に認められるからである。

※本稿は、日本基督教学会近畿支部会（2018年3月26日、於：同志社大学）で行った研究発表を加筆修正したものである。

注

- 1 A・ティセルトン (Anthony C. Thiselton) は自著『組織神学』において組織神学の学的研究における聖書の研究や哲学的探求との関連を重要視しつつ、特に「発語内行為」理論 (Speech-Acts, illocutionary act theory)、「解釈学」(Hermeneutics)、「社会学」(Sociology)、「文芸理論」(Literary Theory) などのアプローチの必要性を強調する。その理由は、組織神学は人間の生や社会および文化などの状況を看過することができないという彼自身の見地に基づいている。Anthony C. Thiselton: *Systematic Theology*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2015, pp. 1-28. 特に18-28頁を参照せよ。こうしたアプローチによる組織神学的な研究の例としては、広い意味では、「解放の神学」、「フェミニスト神学」、「文化神学」などを挙げることができよう。このような研究にはそれなりの必要性があるとは言えるが、しかし人間の生や社会や文化などに基づいた諸学のアプローチに過度に偏向されてしまうおそれも全くないのではない。ちなみに、この立場とは違って、神学において人間の経験や文化的状況などを無視することはできないが、それらが御言葉や啓示や信仰よりも優先されたり、重要視されてはならないということを強調する立場もある。Donald G. Bloesch: *A Theology of Word & Spirit; Authority & Method in Theology*. Carlisle: The Paternoster Press. 1992. pp. 114ff. を参照せよ。
- 2 〈組織神学〉(Systematische Theologie) に対する批判は、すでにシュライアマハーにおいてもみられ

- る。彼は、組織神学は諸教説の関連をつけるという側面では正当であるが、他方、その学科の歴史的
性格や教会指導という目標を曖昧にし、更には事柄を損じている点では誤解されていると指摘する。
Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum behuf Einleitender
Vorlesungen (1830)*, hg. von Heinrich Scholz, Darmstadt 1993 [以下、KD²と略す], § 97, Anm., S. 41.
- 3 た例えば、L. ベルコフ (L. Berkhof) はシュライアマハーの神学を人間論に基づいていると捉える。
もちろんこれは初期バルトのシュライアマハーに対する批判に基づくものである。L. Berkhof:
Systematic Theology. Michigan: Grand Rapids. 1941, p. 20.
 - 4 バルトはシュライアマハーの神学を「信仰の神学」であると命名しつつ、それには御言葉が解消され
てしまっているという点で、「ちゃんとした聖霊の神学」とは言い難いものであって、むしろそれには
「単なる人間の宗教的意識が神学の主題になっている」と疑問を抱いている。Karl Barth: *Die
protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*; カール・バルト「十
九世紀のプロテスタント神学 下」『カール・バルト著作集13』、新教出版社、2007、69頁。
 - 5 「彼(シュライアマハー：筆者の注)にとって人間は、人間の自己意識は、…彼の神学的思惟の中心
的対象であった」、カール・バルト「十九世紀のプロテスタント神学 下」、52頁。「宗教改革者たち
が神から思考したのちがって、シュライエルマッハーはもとより人間から思考するので、…」同
書、53頁。
 - 6 佐藤敏夫『近代の神学』、新教出版社、1971、36頁；シュライアマハーは、「キリスト教的宗教経験の
学という新しい教義学の方法を確立して、…第三の方向に、教義学を再建しようとした」。
 - 7 カール・バルト「十九世紀のプロテスタント神学 下」、26頁；「彼が神学を学問論的にまさに倫理学
の下位に置いたということは、かかる事態の一つの表現に過ぎない。「宗教哲学と倫理学を通じて、
彼の手助けをした」。「その教義学を哲学的神学の上に、この哲学的神学を宗教哲学の上に、そしてこ
の宗教哲学を普遍的な精神科学としての倫理学の上に基礎づけることができると考えるかぎり…」。
以上は、同書、42頁。
 - 8 Fr. Schleiermacher. *KGA, I/7, I=Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen
Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22)*, Teilband 1, hg. v. Hermann Peiter, in: Fr.
Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe I. Abt. Band 7, 1.* hg. v. Hans-Joachim Birkner, Berlin/New
York 1980 (以下、CG¹と略す). Einleitung は § 1-35, S. 9-121である。
 - 9 シュライアマハーにとってキリスト教の本質は、第一には学問理論の構成原理として、第二は諸学科
解題の構造原理として、第三は教義学的叙述原理として、第四は神学の実践的な形成原理として考慮
されている。Martin Laube: *Das Wesen des Christentums als Organisationsprinzip der Theologie.
Überlegungen im Anschluss an die ‚Kurze Darstellung‘ Friedrich Schleiermachers*, in: Andreas Kubik,
Michael Murrmann-Kahl (Hrsg.): *Die Unübersichtlichkeit des theologischen Studiums heute; Eine Debatte
im Horizont von Schleiermachers theologischer Enzyklopädie*, [Beiträge zur rationalen Theologie, Bd. 21],
Frankfurt am Main 2013, 30.
 - 10 KD², § 21, S. 8-9, § 32, S. 13, § 23, S. 9を参照せよ。
 - 11 彼は、教義学構想においてもキリスト教的意識と、その妥当な教説とを明らかにしていく。この内容
に関しては、Hans-Joachim Birkner: *Beobachtungen zu Schleiermachers Programm der Dogmatik,
Schleiermacher-Studien*, hg. v. Hermann Fischer, Berlin/New York 1996, 109を参照せよ。
 - 12 CG¹, I § 6 Satz, S. 20. „Um auszumitteln, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe,
müssen wir über das Christentum hinausgehen, und unsern Standpunkt über demselben nehmen, um
es mit andern Glaubensarten zu vergleichen.“ CG¹, I § 6. 3, 4, S. 21-23参照；KD², § 33, S. 14によれば、

哲学的神学はその言葉の論理的な意味ではキリスト教を超えてのみ、すなわち敬虔な共同体あるいは信仰共同体の普遍的概念においてその出発点を取ることができる。

- 13 CG¹, I § 18 Satz, S. 61. „Das Christenthum ist eine eigenthümliche Gestaltung der Frömmigkeit in ihrer teleologischen Richtung, welche Gestaltung sich dadurch von allen andern unterscheidet, daß alles einzelne in ihr bezogen wird auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth.“
- 14 CG¹, I § 6. 3, S. 22. „Sind wir aber das, so können wir uns nicht gleichmäßig verhalten gegen das christliche und gegen das unchristliche, welches wir damit vergleichen wollen; sondern das christliche wird uns erfreuen und anziehen, und das unchristliche wird uns abstoßen und widerwärtig sein.“
- 15 CG¹, I § 6. 3. S. 22 „so sagen wir billig, daß wir unsern Standpunkt über dem Christenthum nehmen wollen; denn jeder steht über dem, was er beurtheilt. Wir wollen aber nur urtheilen zum Behuf des beseren Einwirkens auf das Christenthum; denn darauf zweckt alle Theologie ab und vor allen die dogmatische.“
- 16 カール・バルト「十九世紀のプロテスタント神学 下」、36頁。
- 17 KD² § 97, S. 41と § 196, Anm. を参照。Hans-Joachim Birkner: *Schleiermacher-Studien*, 106-107参照。シュライアマハーにとってキリスト教の本質は、「単に抽象的な観念でなくて…、むしろ歴史的現象に内在している力」なのである。Friedrich Schleiermacher: *Theologische Enzyklopädie (1831/32)*, hg. von Walter Sachs, Berlin/New York 1987, 37.
- 18 KD² § 47と § 47 Anm., S. 20において、シュライアマハーは正典 (Kanon) と聖礼典 (Sakurament) をキリスト教における本質的なものの不変性と関係がある事柄として提示する。前者は、表象 (Vorstellung) の産出において、後者は共同体の伝承においてその不変性をあらわす。
- 19 教義学は聖書についての知識と、歴史的経過についての知識と不可分の関係にある。これは、教義学はそれらに関連する二つの学科によって制約されるのみならず、それらが完成されてから教義学自体が完成されるものであるという意味である。しかし、それらの二つの学科は教義学に奉仕する限りにおいてのみ、教義学の補助学となるし、学科としての地位を獲得することができるのである。CG¹, I § 1. 5, S. 13.
- 20 信仰告白書 (信条書) より聖書の使用に頼っていけばいくほど聖書の教義学 (biblische Dogmatik) と呼ばれるし、逆に聖書使用と信仰告白書の個別的適用が退けられ、教理体系に推論と類比が優勢になればなるほど哲学的教義学 (philosophische Dogmatik) と呼ばれる。しかしこれが思弁的な設定にとどまってしまうならば、教義学ではない。CG¹, I § 30. 3, S. 107.
- 21 シュライアマハーは、哲学的神学においてはキリスト教の「特有の信仰様式」と「キリスト教共同体の形態」を叙述するという。KD², § 24, S. 9.
- 22 CG¹, I § 28. 2, S. 100. „Denn da uns die christliche Frömmigkeit nur in der Kirche gegeben ist: so ist ihr auch eben so wesentlich, daß sie in der Gemeinschaft festhält als daß sie an Christo festhält, und die Gemeinschaft ist eben so durch Christum bedingt als Christus selbst die Seligkeit der Seinigen durch die Gemeinschaft bedingt.“
- 23 ここで「ある教派のキリスト者」は、ドイツ語の原典では「プロテスタント教徒」(Protestanten) を指す。
- 24 CG¹, I § 8. S. 26. „Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls.“
- 25 CG¹, I § 9 Satz, S. 31. „Das gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, das heißt, daß wir uns

abhängig fühlen von Gott.“

- 26 シュライアマハーのイエス・キリストについての具体的な叙述は、筆者の次の論文を参照せよ。崔弘徳「イエス・キリストにおける〈神-人〉性についてのシュライアマハーの理解」『基督教研究』（第76巻第1号、2014年6月発行）、83-101頁。
- 27 カール・バルト「十九世紀のプロテスタント神学 下」、71頁。
- 28 シュライアマハーの自然神学に対する批判は、すでに彼の『宗教論』においてもあらわれている。それによれば、「理性的キリスト教」と呼ばれているのは、形而上学と道徳の諸断片が縫い合わせられたものである。Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), 7 Aufl. hg. von Rudolf Otto, Göttingen 1991, S. 25; 高橋英夫訳『宗教論：宗教を軽んずる教養人への講話』、筑摩書房、1991、21頁。これは決して宗教でなくて、単に「最高の存在者、あるいは世界についてのいろいろな意見〔形而上学〕と…人間生活に対する命令〔道徳〕のごた混ぜ」にすぎない。A. a. O., S. 44; 同書、37頁。シュライアマハーが目を向け批判しているのは、「自然的」(natürlich)、すなわち「理性的」なものである。なぜかという、それは歴史的に生成されたものでないからである。彼によれば、実定的-歴史的なものは抽象的-自然的なものに対立するのである。Hans-Joachim Birkner: *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie* [1961], *Schleiermacher-Studien*, hg. v. Hermann Fischer, Berlin/New York 1996, S. 12-13参照。
- 29 Michael Eckert: *Gott — Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers Philosophische Theologie*, Berlin/New York 1987, 138-141参照。特に S. 141によれば、シュライアマハーにとって自然神学は、宗教的反省の領域である。自然的、すなわち理性的によって必然的なものや普遍的なものを目標とする神学であって、それは普遍的理性的の諸原理に従う反省にのみ整理されうるものである。この自然神学の中には、もともと諸神観念の宗教的源泉は見出されない。
- 30 シュライアマハーは、学問的神学においては神の真理の適切な叙述形式のために、哲学的思惟が「教義学的思惟における仕方への監督を行う」必要があると認める。Michael Eckert: *Gott — Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers Philosophische Theologie*, 142-143. 哲学の伝統的な自然神学の主題群が、神学そのものの中に神学的学科として受け入れられたことについては、特に、『信仰論』の神論の部分においては哲学的な神概念を神学の中に入れたということについては、a. a. O., S. 143-144を参照。シュライアマハーにおいて伝統的な自然神学への批判・否定が哲学的な神学においては止揚されているという内容については、a. a. O., 139を参照。
- 31 『信仰論』(第二版)の§17においてシュライアマハーは、「教義学的諸命題は二重の価値、すなわち教会的価値と学問的価値とを有している。そしてその両者によって、またその両者の相互関係によって、その教義学的諸命題の完全性が規定される」という。Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), 7. Aufl., hg. v. Martin Redeker, [Erster Band], Berlin/New York 1999, I. § 17 Satz, 112.
- 32 もちろんシュライアマハーは、キリスト教の命題においては超理性的面と理性的面があるという。Fr. Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), I. § 13 Satz, 93.
- 33 シュライアマハーによれば、ここで「弁証法的」というのは純粹に古代的意味で用いられる。すなわちそれは、認識を表現した伝達することを目指す限りでは、言説における「技法にかんたったもの」(das kunstgerechte)を意味する。CG¹, I § 31 Anm., S. 109.
- 34 シュライアマハーは、「リュッケ宛の第二の手紙」においては、「教義学的言葉は、決して説教あるいは教理問答の大衆的な知らせに必ず移行することはできないのである」と述べている。Friedrich

- Schleiermacher: Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke (1829), in: *KGA I/10=Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*, hg. v. Hans-Friedrich Traulsen, Berlin/New York 1990, 378; ジェームズ・デューク、フランシス・S・フィオレンツァ『シュライエルマッハーの神学』(松井 睦、上田 彰共訳)、ヨベル、2008、147頁参照。
- 35 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*. Zürich 1944. S. 5-6; カール・バルト『神の言葉 I/1: 序説 / 教義学の基準としての神の言葉』(吉永正義訳)、新教出版社、1995、13-15頁参照。
- 36 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*. S. 8-9; カール・バルト『神の言葉 I/1: 序説 / 教義学の基準としての神の言葉』、19頁。
- 37 Martin Laube: Das Wesen des Christentums als Organisationsprinzip der Theologie. Überlegungen im Anschluss an die ‚Kurze Darstellung‘ Friedrich Schleiermachers, 32参照。
- 38 カール・バルト「十九世紀のプロテスタント神学 下」、69頁参照。

