

聖書論はシュライアマハーの教義学体系においてどのような位置づけにあるのか。

岡田勇督

### 1. はじめに——聖書に対するシュライアマハーの二つの姿勢

伝統的なプロテスタント神学において、聖書は長いあいだ教義学の基礎とみなされてきた。宗教改革以来、教義学における諸命題を聖書の引用によって基礎づけるという方法論は一般的なものとして受容されてゆく。「正統主義の見解では、聖書と並ぶ他の啓示の源泉は存在していないので、神についての語りはただ聖書にのみ基礎づけられなければならないのである」<sup>1</sup>。このようにして、ルターによって提唱された聖書原理ないしは〈聖書のみ *sola scriptura*〉というキーワードは、プロテスタント神学における唯一の〈認識論〉という位置づけを獲得することになったのである。しかしながら近代においては、聖書学における歴史的・批判的方法の台頭をバックグラウンドとして、この聖書原理は批判されることになる<sup>2</sup>。聖書の〈真理〉がもはや近代的な歴史学における真理と同一視できないことが認められることによって、〈聖書による基礎づけ〉という方法論もまた、教義学における学問的手法としては衰退していったといえるであろう。神学者であるシュライアマハー(1768-1834)は、まさにこの転換点に立っている。神学史における画期的な教義学としての『信仰論』において、彼は教義学の学問的な体系を新しい形で構想しようとしたが、そこでは〈聖書による基礎づけ〉という方法論は採用されず、体系を展開する方法論は別の場所に見出されることになる。シュライアマハーが聖書をどのように扱ったのかについては、通常このような教科書的説明がなされることになっている<sup>3</sup>。

しかしながら、教義学の方法論におけるシュライアマハーの聖書の扱い方には一見一筋縄ではいかなぬような点が存在する。それは、シュライアマハーの聖書論において見出される二つの相反する方向性である。一方で上記のように、シュライアマハーが自らの教義学の方法論において聖書にほとんど位置づけを与えなかったことは確かに事実である。『神学通論』では、18世紀に一般的だった四部構成の神学学科構成(釈義、歴史、組織、適用)が<sup>4</sup>、哲学的神学、歴史神学、実践神学の三部構成に再編され、聖書を扱う

<sup>1</sup> Johann Anselm Steiger, „Schriftprinzip“ in Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7, 4. Auflage, Tübingen, 2004, 1008-9.

<sup>2</sup> この点については以下も参照。Wolfhart Pannenberg, „Die Krise des Schriftprinzips“ in *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 3. Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1979, S.11-21.

<sup>3</sup> 例えば、以下を参照。ダンツは聖書原理に代わるシュライアマハー以降の神学のパラダイムを宗教概念に見ている。Christian Danz, *Systematische Theologie*, A. Francke Verlag: Tübingen, 2016, S.70.

<sup>4</sup> Hans-Joachim Birkner, „Schleiermachers „Kurze Darstellung“ als theologisches Reformprogramm“ in *Schleiermacher-Studien*, De Gruyter: Berlin/New York, 1996, S.294. また同じく定評ある『神学通論』についての文献としては、Ulrich Barth, *Wissenschaftstheorie der Theologie: Ein Durchgang durch Schleiermachers Enzyklopädie in Kritischer Religionsdiskurs*, Mohr Siebeck: Tübingen, 2014, S.261-278. (ほぼ同じ内容が新たに以下と

「釈義神学」が歴史神学の一部へと吸収されることによって、聖書が歴史的・批判的方法に基づいて相対化され、超歴史的な妥当性を失うことになる。『信仰論』においても、聖書はプロレゴメナとしての序論から追い出されてしまっている。『信仰論』の体系において聖書論は教会論の一部に吸収され、「教会の本質的で不変の基本的特徴」(KGA I/13-2, 309; CG<sup>2</sup>§127)の一つとして提示されることになる<sup>5</sup>。それはもちろんキリスト教会とその信仰には不可欠な要素ではあるが、教義学における学的な基礎としての位置づけは与えられていないのである。しかしながら他方で、シュライアマハーが〈聖書による基礎づけ〉のような考え方をまだ持っていると考えられるような箇所もいくつか見つけることができる。『神学通論』における「教義学的神学 Die dogmatische Theologie」についての諸命題は、教義学とは何か、あるいはどのようにあるべきかというシュライアマハー自身によるある種のメタ教義学として見るができるが(KGA I/6, 209-221; KD<sup>2</sup>§196-231)、その中の命題のひとつでは次のように述べられている。

教義学の編成へと取り上げられるあらゆる命題は、それがどのようにして規定されるかを次のことによって証明 *bewähren* しなければならない。すなわち、一部はその命題の内容が直接的または間接的に新約聖書の正典へと遡及できること、また一部は同系統の命題の定式と学問的表現が調和していることである。(KGA I/6, 400; KD<sup>2</sup>§209)

この箇所では、教義学における命題は新約聖書による「証明 *Bewährung*」がなされなければならないことが論じられている<sup>6</sup>。たしかに、教義学の体系内部における他の命題との親和性によって証明するという別の方途があることは認められているが、その元の命題も他の命題に遡及するか聖書によって証明される必要があるので、少なくともこの命題を読む限りでは、教義学における命題は直接的にせよ間接的にせよ最終的には何らかの方法で新約聖書への遡及が可能でなければならないのである。このような発想は、シュライアマハー

---

して収録されている。Ulrich Barth, *Theorie der Theologie*, in Martin Ohst (hrsg.) *Schleiermacher Handbuch*, Mohr Siebeck: Tübingen, 2017, S.316-327)

<sup>5</sup> シュライアマハーの著作からの引用は De Gruyter(Berlin/New York)から出版されている批判版全集(KGA: *Kritische Gesamtausgabe*)を使用し、その部門/巻数、頁数を記す(例えば「KGA I/13-1, 309」は KGA 中の第一部(著作と草稿)、第十三巻第一分冊、三〇九頁)。また『神学通論 *Kurze Darstellung*』(KD)と『信仰論 *Der Christliche Glaube*』(CG)については命題番号を示すためにそれぞれの略号を用い、上付き数字で版数を、§で命題番号を記す(例えば「CG<sup>2</sup>§127」は『信仰論』第二版第一二七命題)。

<sup>6</sup> ここで、教義学命題の遡及先は聖書一般ではなく〈新約〉聖書という限定が付されている。これは本論の後半でも一部問題になるが、シュライアマハーにとって旧約聖書はユダヤ教の宗教文書であり、教義学命題のキリスト教性を保証するためには適切ではないことが理由として挙げられる。「それゆえ、旧約聖書は教義学にとってただ余分な権威であるようにしか思われない」(KGA I/13-1, 179; CG<sup>2</sup>§27.3)。ここからも分かるように、シュライアマハーにはキリスト教の前身としてのユダヤ教の価値を低く評価する傾向がある。より詳しくは CG<sup>2</sup>§12, §132 や以下の論集を参照。Roderich Barth/ Ulrich Barth/ Claus-Dieter Osthöven, *Christentum und Judentum: Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, De Gruyter: Berlin/Boston, 2012.

の教義学体系である『信仰論』の内部にも見出すことができるので、『神学通論』において偶然生じた考えとして無視することもできない。

プロテスタントの教理の総体において占める位置を要求するあらゆる命題は、次のことによって証明 *bewähren* されなければならない。すなわち、一部はプロテスタントの信条書、あるいはそれができない場合は新約聖書の文書を引き合いに出すこと、また一部にはすでに承認されている他の命題と密接な関係にあることを説明することである。(KGA I/13-1, 175; CG<sup>2</sup>§27)

ここでも、主に聖書による教義学命題の証明が扱われている。教義学の命題はまず(i)信条書に遡及できるかどうか問われ<sup>7</sup>、それができない場合は新約聖書に遡及できるかが問われる。あるいは『神学通論』においても述べられているのを確認したように(ii)すでに確保されている他の命題から導き出すことができるかどうか問われるのである。ここで、聖書よりも先に信条書へ遡及できるかどうか問題になるのは、単純に信条書の各条項はすでに聖書に遡及できるように作られているので、信条書へと遡及できることは間接的に聖書へと遡及できることを意味しているからである(KGA I/13-1, 175-7; CG<sup>2</sup>§27.1)。いずれにしても、このように教義学の命題は直接的あるいは間接的に新約聖書とのつながりを明らかにしなければならないという手続きについては、『信仰論』も同じ見解を示している。

このように、〈シュライアマハーの聖書論〉というテーマの一般的な理解に対して、一見するとシュライアマハーは教義学が聖書に基づくのを要求しているようにも思われる。本論では、矛盾しているかとも思われるこのような問題を一貫して解釈することによって、シュライアマハーの教義学体系において聖書がどのような位置を占めているのかを探求することを試みる。

〈シュライアマハーと聖書〉という観点においては、参照に値する先行研究をいくつか見出すことができるが、多くはより広い問題関心のなかの一部としてシュライアマハーの聖書論を扱う傾向が強い。ラウスターは現代プロテスタント神学において聖書がどのように扱われてきたかという浩瀚な歴史的叙述のなかの一部としてシュライアマハーを配置している<sup>8</sup>。シュローフナーは『信仰論』を中心としたシュライアマハーの教義学の構造を解明するなかで聖書論に対する言及を行っている<sup>9</sup>。シュレーダーはシュライアマハー解釈の起

---

<sup>7</sup> 信条集に遡及できるかどうかは『神学通論』においても別の命題で扱われている。「現在の時代特有の性格を明瞭に言い表している命題については、正典による証明の代わりに信条への遡及を行うことも可能である——もし〔信条が書かれた〕当時に通用していた解釈を自分たちのものとして同意できるならば」(KGA I/6, 401; KD<sup>2</sup>§211)

<sup>8</sup> Jörg Lauster, *Prinzip und Methode: Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Mohr Siebeck: Tübingen, 2004.

<sup>9</sup> Erich Schrofner, *Theologie als positive Wissenschaft: Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher*, Peter D. Lang: Frankfurt am Main, Bern, Cirencester, 1980.

点として「キリスト教の本質」という概念を取り上げ、その中における聖書の位置づけを扱っている<sup>10</sup>。このようなドイツの研究動向に対して、アメリカではシュライアマハーの聖書論というテーマそのものに特化している研究が比較的多い。カペツは論文でシュライアマハーが旧約聖書をどのように扱ったのかについて論じており<sup>11</sup>、ホルトンは博士論文でシュライアマハーが聖書について扱っている箇所を網羅的に幅広く分析している<sup>12</sup>。本研究は教義学の体系内部における聖書の機能・位置づけを問うという点で、シュローフナーと関心が近いが、彼の研究ではそのような意味での聖書論の分析は非常に限られたものとなっており、上述したようなシュライアマハーの聖書に対する一見矛盾したような二面性も指摘されていない<sup>13</sup>。このような研究状況のなかにおいて、本論はこのシュライアマハーの聖書に対する二面性を重視しつつ、これを解決するという形での新しい研究を提供することを試みる。

## 2. シュライアマハーにおける二つの異なった聖書使用——

教会論の一部としての聖書論から

上掲の問題を考えるにあたって、『神学通論』や『信仰論』の命題の解釈へと直接分け入っていく前に、まずは〈シュライアマハーの聖書論〉として一般的に知られている箇所への迂回路を取ることによって、解釈のためのヒントを取り出すことにしよう。すでに述べたように、『信仰論』の体系において聖書論はプロレゴメナから追放され教会論の一部として扱われるが(CG<sup>2</sup>§128-132)、そこではキリスト教信仰ないしは教義学における聖書使用について二つのものが区別されているのを読み取ることができる。それは第一に〈信仰の基礎づけ Begründung〉、そして第二に〈キリスト教の教えにとっての規範 Norm〉である

### 2.1. 信仰の〈基礎づけ Begründung〉

ここでいう〈信仰の基礎づけ〉とは、文字通り聖書あるいはその權威によって人間の信仰が基礎づけられるという事態を表している。しかしながら、シュライアマハーはこのような聖書による信仰の基礎づけを明確に拒否している。

聖書の權威はキリストに対する信仰を基礎づける(begründen)ことはできない。むしろ、聖書に対して特別な權威を認めるためにキリストに対する信仰がすでに前提されていなければならない。(KGA I/13-2, 316; CG<sup>2</sup>§128)

---

<sup>10</sup> Markus Schröder, *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums: Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion*, Mohr Siebeck: Tübingen, 1996

<sup>11</sup> Paul E. Capetz, "Friedrich Schleiermacher on the Old Testament" in *Harvard Theological Review*, 102(3), 2009, pp.297-326.

<sup>12</sup> Kerry W. Holton, *Schleiermacher's Doctrine of Biblical Authority: An Alternative to Content-Based/ Supernaturalist and Function-Based Rationalist Models*, Electronic Thesis and Dissertations, 1031 (Dissertation submitted to the University of Denver), 2015.

<sup>13</sup> 以下を参照。Schrofer, *Theologie als positive Wissenschaft*, S.121-124.

聖書の権威はキリスト教信仰を確立することはできない。むしろ逆に、キリスト教信仰があって初めて聖書の権威は承認されることになる。シュライアマハーはこれを一種の背理法によって説明している。もし聖書が信仰を基礎づけると仮定するならば、人が信仰に至るためには聖書を読んで、知性をもってそれを理解することができなければならない。しかしながらこの前提では二つの神学的不合理が生じてしまう。まず第一に、〈信仰者の階層化〉が挙げられる。もし聖書の権威が読解・理解するという知性の働きによって証明されるのであれば、すべての人が神学者や聖書学者のように知性を用いることができない以上、信仰者の中には直接信仰に至ることができない人も生じてくる。結果として、知性を持つより賢い人たちが聖書を読むことによって信仰を得て、聖書を理解することのできない他の人たちはこのより賢い人たちから間接的にあるいは「中古の *aus der zweiten Hand*」信仰を教授されることになり、結果として信者間の階層構造が生じることになってしまう(KGA I/13-2, 317; CG<sup>2</sup>§128.1)。しかしながらシュライアマハーによれば、このような階層構造は〈キリスト者の平等〉(ないしは万人祭司)という宗教改革の原則に反しており、むしろローマ・カトリック教会のような構造に近づいてしまうために到底受け入れることができない。これに対して、プロテスタントにおいてはすべての人間が平等に神の言葉と信仰に参加することができなければならないのである<sup>14</sup>。これに続いて第二に〈体験としての救いの欠落〉の問題が挙げられる。もし信仰を確立するためには聖書を読んで理解するという知性的な行為が必要とされているのならば、人間が自分の罪を自覚し、救済される必要性を自覚するという信仰者の宗教的主体性はここでは何の役にも立たなくなってしまう。そうすると、たとえ救いの必要性をまったく自覚していなかったとしても、聖書を読んで理解するという理性的活動だけで信仰を基礎づけることができってしまうであろうしかしながら、もちろんシュライアマハーはこれもまた無意味なことであると考えている。シュライアマハーによれば、それはキリストとの生ける交わりから生じてくる真の信仰ではないのである。これら二つの帰結から、聖書の権威がキリストへの信仰を基礎づけるという前提は否定されなければならない。

## 2.2. キリスト教の教えにとっての〈規範 Norm〉

上のように、シュライアマハーは聖書が〈キリスト教信仰の基礎づけ〉をすることができるという考えを否定したが、もう一つある種の〈基礎づけ〉として〈教義学命題の立証

---

<sup>14</sup> このように信仰は知的な行為に依存しないと考える方は、周知のとおりシュライアマハーの宗教思想の根本機軸を為している。シュライアマハーは信仰ないしは宗教のありかを、形而上学で代表される〈知〉でも、道徳で代表される〈行〉でもなく、第三項としての〈感情〉に求めたのであった。『宗教論』の有名な定式「その〔宗教の〕本質は思惟でも行為でもなく、直観と感情である」(KGA I/2, 211)、あるいは『信仰論』の命題「敬虔は〔…中略…〕純粹にそれ自体で見れば知でも行でもなく、感情あるいは直接的自己意識の規定である」を参照(KGA I/13-1, 19-20; CG<sup>2</sup>§3)

Nachweisung)がある。本論において問題になっているのは、シュライアマハーの教義学体系における聖書使用についての方法論的手続きであることから、本論では前節のものよりもこちらの方が重要なものになってくる。

一方で、上の引用では聖書が信仰を基礎づけることはできないことを確認したが、他方でシュライアマハーは聖書のもつ別の機能を認め、聖書が教義学にとってまったく無用というわけではないことに譲歩している。

それにもかかわらず、信条書にせよ〔教義学の〕教科書にせよ、その序に聖書についての教説を持ってくるという方法は、次のような場合にはただそれ自体で非難されるべきものではない。すなわち、もし教理を聖書によって証明するということにおいて、そのように証拠づけられた命題が真正なキリスト教的敬虔の要素に出どころを持っていることを表現しているという立証 **Nachweisung** として理解される場合〔…中略…〕である。(KGA I/13-2, 319; CG<sup>2</sup>§128.3)

たとえ聖書がキリスト教信仰を基礎づけることができなかつたとしても、そこには教義学体系にとってのもう一つの機能がある。〈聖書による基礎づけ〉という教義学における伝統的な方法論は、その命題が「真正なキリスト教的敬虔の要素に出どころを持っている」かどうかを試験するかぎりにおいて認められるものである。シュライアマハーはこのような聖書の持つ機能をここでは「立証 **Nachweisung**」として規定する。これはその内容からして、『神学通論』や『信仰論』において述べられていた「証明 **Bewährung**」と近いものとして考えてよいであろう。それは聖書の權威によって教義学命題の真理性や合理性を〈基礎づける〉試みではなく、教義学命題が真正でキリスト教の起源から正しく由来するものであるかどうかの〈立証〉にのみ関係しているのである。

『信仰論』における続く命題において、シュライアマハーはこのような聖書の「立証」の機能をさらに詳しく説明している。

新約聖書の諸文書は一方で、成立以来続いているキリスト教信仰の表現の系列における第一の項である。他方で、新約聖書の文書はそれに続くすべての表現にとっての規範である。(KGA I/13-2, 320; CG<sup>2</sup>§129)

聖書(あるいは正確に言えば新約聖書)は、キリスト教の伝統の中において後へ後へと受け継がれていった信仰表現の「第一の項 **das erste Glied**」であり、またそのためにあらゆる他のキリスト教信仰の表現にとって「規範 **Norm**」としての位置づけを有する。シュライアマハーはここで、聖書が他の信仰表現の規範であることを説明するために「使徒の時代」を例に挙げるが(KGA I/13-2, 321; CG<sup>2</sup>§129.1)、それは彼の神学体系においては、聖書は何よりも初期キリスト教についての歴史的な文書の一つとみなされて、歴史神学の一部として扱われ

ているためである(KGA I/6, 358; KD<sup>2</sup>§84)。『信仰論』のこの命題の説明において、シュライアマハーはこの使徒時代における二つの要素、すなわちキリスト教信仰の表現における〈完全性〉と〈不完全性〉を区別し、それに対応する形で「正典的なもの」と「アポクリファ的なもの」の二つの概念を導入する<sup>15</sup>。「アポクリファ的なもの」とは、例えばここでは宗教としての歴史的前身であるユダヤ教がキリスト教に対して与えた影響のように、キリスト教にとって本来異質な要素として理解されている。これに対して、〈キリスト教の本質〉を表すものが「正典的なもの」と呼ばれることになる<sup>16</sup>。最初期のキリスト教である使徒時代には、この二つの要素が併存して見られるが、それらを区別して「正典的なもの」を取り出せば、「それはそれ自体で、どの時代にとっても規範的な尊厳を有する」のである(KGA I/13-2, 323; CG<sup>2</sup>§129.2)。「正典的なもの」は、信仰表現が本当にキリスト教独自のものから由来しているのか、そこにキリスト教以外の異質な要素が混じっていないかどうかを判断する基準となり、キリスト教信仰の表現にとっての規範となるのである。

新約聖書の文書が持つこのような〈規範〉としての機能について、シュライアマハーは二つの聖書の働きを区別することによって、さらに詳しい説明を加えている(KGA I/13-1, 334-6; CG<sup>2</sup>§131.2)。それはすなわち、規範としての聖書の〈構成的働き〉と〈批判的働き〉である。一方で〈構成的働き〉とは、聖書を読むことによって正当なキリスト教理解が構成されることを指している。聖書は聖霊によって靈感された書物であるため<sup>17</sup>、それはキリストと直接つながりがあった使徒たちを導いたように、聖書の読者も導くことができる。それゆえ、聖書を読んでそこから生み出されたキリスト教信仰の表現は、キリストとその働きに起源を有するものであって、「そのつどの時代と場所において共有される、正しいキリスト教の信仰心を構成する」のである(KGA I/13-1, 335; CG<sup>2</sup>§131.2)。他方で〈批判的働き〉とは、上ですでに述べられたような、教義学命題のキリスト教性を批判的に検証することを指している。キリスト教の教説として導入されたもののなかには、内容としては宗教的であったり、もともとの発想としてはキリスト教的ですらある思想であっても、間違っただけであったり異教的な起源をもっていたりするものがある。そのような教説は、キリスト教信仰の表現の規範である聖書に照らし合わせることによって批判的に吟味し、検証されなければならないのである。

---

<sup>15</sup> 〈正典的なもの〉と〈アポクリファ的なもの〉の規定については、例えば『神学通論』における以下の命題も参照。「ある正典時代のキリスト教文書について、規範的な価値が認められない場合、それはアポクリファという表現で呼ばれる。正典はこのアポクリファに対して完全に固定した線引きがなされているわけではない」(KGA I/6, 181; KD<sup>2</sup>§109)。このほかにも、解釈学に関する講義録における〈正典〉に関する議論も参照できる。

<sup>16</sup> 〈キリスト教の本質〉はシュライアマハーの神学における中心概念となっている。シュライアマハーの思想をこの概念を中心に再構成した研究として、前掲の Schröder, *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums*, 1996 を参照。

<sup>17</sup> シュライアマハーは自ら「靈感」という表現を用いているが、それが「啓示」と同一視されないように細心の注意を払っている(KGA I/13-1, 323; CG<sup>2</sup>§130)。

興味深いことに、このような規範としての聖書の二つの働きのうち、シュライアマハーは前者の〈構成的働き〉に積極的な意味を見出しており、そのことは「キリスト教信仰の学問的な表現」を目指す『信仰論』にとっても当てはまるという(KGA I/13-1, 336; CG<sup>2</sup>§131.2)。もし仮に〈批判的働き〉だけが用いられるとするのであれば、キリスト教的起源とは何も関係ないところから始めて教義学の体系を構築してしまい、あとで聖書を持ち出してそのいくつかの部分が聖書に適しているというふうの後付けの正当化が可能になってしまう。シュライアマハーはこのようなことに対して「懸念」を抱いているのである(KGA I/13-1, 336; CG<sup>2</sup>§131.2)。ここで、シュライアマハー自身の『信仰論』はそのような後付けの正当化に陥っていないのかという批判を行うことは可能であろう。しかしながらシュライアマハー自身は、自分が規範としての聖書の〈構成的働き〉によって養われており、そこから生み出された〈敬虔な自己意識〉などのキリスト教信仰の表現が規範に適う正当なものであるということを少なくとも疑ってはいない。シュライアマハーの自己理解においては、『信仰論』は〈規範的働き〉だけではなく〈構成的働き〉によっても聖書の規範の枠内に位置しているものなのである。

このような考察を経ることによって、本論の冒頭において提示された問題に対する答えはすでにある程度明らかになっている。シュライアマハーの神学において、一方で聖書論はプロレゴメナにおける教義学の方法論としての位置づけを失ったが、他方で『神学通論』と『信仰論』によれば、教義学の命題は聖書によって「証明 *bewähren*」されることが必要であった。これを念頭におきつつ、教会論の一部として位置づけられたシュライアマハーの聖書論を分析すると、聖書の機能はキリスト教信仰の表現にとっての「規範 *Norm*」を与えるという点が確認された。一方では、教義学命題のキリスト教性がそれに従って検証される必要がある(批判的働き)。これは「はじめに」において確認した『神学通論』と『信仰論』が述べている「証明 *bewähren*」により近いものといえるだろう。しかしその枠にとどまらず、教義学の著者の考え方が聖書によって養われている(構成的働き)ということも「規範」の要素として取り上げられ、シュライアマハーにとってはこちらのほうが重要視されていた。いずれにせよここにおいて聖書は、信仰を確立するという意味においても教義学命題の真理性を保証するという意味においても〈基礎づけ〉をすることはできず、〈構成的働き〉においても〈批判的働き〉においても命題や教説のキリスト教性を担保するという規範としてのみ機能するのである。

### 3. 『神学通論』と『信仰論』の再検討

#### 3.1. 「キリスト教的敬虔」の先行——「神学のエンツィクロペディ」から

教会論へと移された聖書論から解釈のヒントを取り出すという迂回路を経ることによって、「はじめに」において取り上げられた『神学通論』と『信仰論』の命題を理解するための手がかりが得られたので、それに従って改めてこの二つの著作に立ち返り、それぞれの命題をもう少し細かく分析しよう。まず『神学通論』の KD<sup>2</sup>§209 であるが、シュライアマハー



一がこの著作を教科書として用いていた「神学のエンツクロペディ」の講義録が近年出版されており(KGA II/2)、従来ではあまり明らかではなかった命題についてもより詳細な説明が見られるようになってきている。特に当該命題である KD<sup>2</sup>§209 については、その「補助命題 Zusatz」の解説に注目がなされるべきであろう。この補助命題は『神学通論』に記されているかぎりではどのように意味を取るべきなのかが不明瞭で解釈が困難であったが、「神学のエンツクロペディ」ではそこがより明瞭に解説されている。

教義学の命題は新約聖書か他の命題に遡及できなければならないというのが『神学通論』における当該命題の主張だったが、その補助命題ではそこにある種の留保が付け加わっている。新約聖書や他の命題へと遡及するという操作が要求される命題は、他のものに対して依存している位置づけにあるが、このような依存関係がない命題というものをシュライアマハーは取り上げ、「本源的な primär 命題」と名付ける。

さて本源的な命題とは、正典的、学問的、禁欲的表現のあいだの差異がもっとも少ないものである。というのも、このような命題はキリスト教的敬虔の根源的な要素へと直接遡及し、媒介を必要としないからである。それゆえ、キリスト教的敬虔の要素と〔命題の〕表現のあいだに直接的な連関があるところでは、〔聖書あるいは他の命題へ遡及するという〕あの操作は必要ない。なぜなら、どのような人であってもただちにこの教義学的表現を容認するからである。(KGA II/2, 474)

本源的な命題は「キリスト教的敬虔」によって直接保証されるので、聖書や他の命題へ遡及するという操作が必要とされない。KD<sup>2</sup>§209 の本文では直接的にせよ間接的にせよ新約聖書へと遡及できることが教義学命題に対して要求されていたにもかかわらず、その最終的な承認は「キリスト教的敬虔」によって行われるということがここでは述べられている。すなわち、シュライアマハーのなかでは〈聖書による証明〉に対して、〈キリスト教的敬虔〉が先行しているということがここから読み取ることができる。このことは、少なくとも今まで探求してきたことと矛盾はしていない。前節で確認したように、規範としての聖書にはキリスト教性を検証するという〈批判的働き〉の他に、教義学の著者の考え方を養う〈構成的働き〉が数えられていた。ここで述べられている「キリスト教的敬虔」ももちろんこのような〈構成的働き〉によって養われたものであり、その意味において〈聖書による証明〉が間接的には働くことになる。しかしながら実質的には、シュライアマハーは自らの教義学観において、〈キリスト教的敬虔〉を聖書に代わる審級として設定しているということができるであろう。

### 3.2. 聖書使用に応じた教義学の類型論——『信仰論』から

このことは、すでに引いた『信仰論』の命題(CG<sup>2</sup>§27)の説明からも見て取ることができる。これを確認するために、シュライアマハーによる教義学の類型論を見てみよう。すでに

分析したように、教会論に位置付けられた聖書論においては、聖書は教義学が〈キリスト教的〉であることを(批判的・構成的に)保証する規範として機能するものであった。このことは逆に言えば、その規範という枠組みにさえ収まっていれば、教義学における聖書の用い方には柔軟性が認められるということの意味している。シュライアマハーもこのことを認識しており、聖書論の比重によって教義学がいくつかのタイプに分類することができるというある種の類型論を行っている(KGA I/13-1, 180-182; CG<sup>2</sup>§27.4)。

シュライアマハーはさしあたり、このことを教義学における「言語使用 Sprachgebrauch」の問題として説明している。すでに見たように、新約聖書はキリスト教の伝統において受け継がれている信仰表現の第一の項であり、それゆえにある種の規範性を有するものである。しかしそれは、聖書における言語をそのまま教義学の命題として取り上げることができることを意味していない。教義学は〈学〉である以上、それにふさわしい概念性と厳密な言語使用が求められるが<sup>18</sup>、新約聖書にはそれにふさわしいといえる厳密な学問的言語使用において教義が語られているところはほとんどない。「それゆえ、個々の聖書箇所と教義学の命題の結びつきはいつもただ間接的なものでしかありえない[…中略…]」(KGA I/13-1, 180; CG<sup>2</sup>§27.3)。このような事情から、シュライアマハーは教義学の命題に「文脈から切り離された一つ一つの章句」をそのまま使うのではなく「聖句の大まかな使用」を行う必要があると考えている(KGA I/13-1, 180; CG<sup>2</sup>§27.3)。そしてこのように、教義学者は聖書の言葉を学問の言葉へとある意味翻訳する必要があるからこそ、そこには聖書が教義学でどれくらいの比重において用いられるのかについての柔軟性の余地があるのである。「したがって、この点についても大きな多様性の余地が存在しており、プロテスタントの教理体系がその教会性を失うことなく、きわめて様々な特色を持ちうるのである」(KGA I/13-1, 180; CG<sup>2</sup>§27.3)。シュライアマハーは、聖書にどれだけ依拠しているかという度合いに基づいて、以下のような教義学の分類が可能であると論じている。

1. 聖書的教義学 Schriftmäßige Dogmatik
2. 学問的教義学 Wissenschaftliche Dogmatik
3. 信条的教義学 Symbolische Dogmatik

1. 「すなわち、もしある教義学において信条書を引き合いに出したり、[ある命題から別の命題を] 類推したりすることが大幅に後退し、それに対して聖書を参照することが至ると

---

<sup>18</sup> シュライアマハーによれば、言語使用は『信仰論』の学問性にとって重要な要素のひとつである。「弁証法的 *dialektisch* な言語の性格と体系的配置 *Anordnung* は本質的な学問的型式を教義学に与える」(KGA I/13-1, 182; CG<sup>2</sup>§28)。「弁証法的という表現は、ここでも全く古代の意味において考えられている。それゆえ言語の弁証法的な性格とは、当該の認識を伝達したり修正したりといったやり取りにおいて用いられるような、専門的に形成された在り方に求められる」(KGA I/13-1, 183; CG<sup>2</sup>§28.1)。言語使用という点については CG<sup>2</sup>§15, 16 も参照。

ところで支配的な場合」、その教義学は「聖書の教義学」と呼ぶことができる (KGAI/13-1, 180; CG<sup>2</sup>§27.4)。それゆえに、シュライアマハー以前のプロテスタント教義学(ルター派正統主義など)のほとんどは、聖書による教義学命題の基礎づけという方法論を取っているという点において、聖書の教義学であると理解することができる。一方でこのような教義学の形式においては、その各命題がとうぜん聖書に基づいていることから、異教的ではなくキリスト教的な起源を持っているといえる。しかしながら、この聖書の教義学には二つの難点が指摘できる。まず第一に、キリスト教的であるということは必ずしもプロテスタント的であることを意味しない。「プロテスタント *evangelisch* 教会の原則に基づいて組織的に叙述された」という副題を持つ彼の『信仰論』は、単にキリスト教的であるだけでなくカトリックなどの他の教派とは区別されたプロテスタント特有の教義学を目指していた。第二に、言語使用の問題としてすでに確認したように、聖書を参照することが支配的になる場合は教義学にとって必要な学問的言語使用に支障をきたす恐れがある。このような点において、聖書の教義学はシュライアマハー自らの『信仰論』にとってのモデルになることはできないと言える。

2. 「学問的教義学」とは、「いくつかの承認されている主要点から出発して、命題間のつながりから帰結を引き出していくことによって、諸部分の並行関係や個々の命題間の密接なつながりなどを解明し、そのさい聖書からの典拠付けと信条書の適用は当然おのずから後退している」ような教義学である(KGAI/13-1, 181; CG<sup>2</sup>§27.4)。このような教義学の形式においては、いくつかの原理に基づいて緊密に結び合わされた諸命題が組み立てられるという組織的・体系的な構成が必要とされている<sup>19</sup>。シュライアマハーは、ここにおいて言われている「主要点」が「プロテスタント的な精神において理解されるキリスト教の敬虔な自己意識という根本事実」(KGAI/13-1, 181; CG<sup>2</sup>§27.4)以外の何ものでもないことに即座に言及しているが、このことからこの学問的教義学はシュライアマハー自身の立場であることもすぐに理解されるだろう。聖書論や聖書による命題の基礎づけという方法論についていえば、それはこのような教義学の形式では大きく後退している。というのも、ここで重要になるのはその「主要点」から出発しそれに基づいて諸命題が説明されるという教義学の体系性であり<sup>20</sup>、「神学のエンツィクロペディ」において確認したように、教義学の著者が聖書

---

<sup>19</sup> 学問的教義学が少なくとも何らかの意味において哲学的体系とのつながりを有することはシュライアマハーにとって自明のことであった。これについては『神学通論』の以下の命題も参照。「厳密な教授法的 *didaktisch* 表現は、個々の定式を互いに緊密に結び合わせることによって教義学の手続きに学問的な姿勢を与えるものであるが、それは哲学の諸分野の置かれているその都度の状態に依存している」(KGAI/6, 401; KD<sup>2</sup>§213)。しかしながら、このことは、シュライアマハーの思想において神学と哲学がどのような関係にあるのかという大きな問題と関係している。Hans-Joachim Birkner, *Theologie und Philosophie: Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation in Schleiermacher-Studien*, De Gruyter: Berlin/ New York, 1996, S.157-192. この著作の研究史上の意義については以下の文献も参照。水谷誠「フリードリヒ・シュライエルマッハー——研究の現状と方法論的諸問題」『基督教研究』(65/2), 2004年, 66-86頁。

<sup>20</sup> ここにおいて、シュライアマハーは自らの著作である『信仰論』の体系性を重視しているにも関わらず、所与の時代において教会のなかで妥当している教説についての学問を〈組織神学〉ではなく〈教義学〉と名付けている点は興味深いといえる(KD<sup>2</sup>§97)。というのも、

によって養われるという構成的働きが必要ではあっても、教義学命題を承認する最終的な審級は聖書ではなく、キリスト教的敬虔の自己意識に他ならないからである。

3. 「最後に、もしある教義学が主にただ信条書に結びつき、そこからすべてを立証することに満足してあらゆるものを信条書に従属させ、個々の命題においては聖書に遡及することもせず、全体を正確な仕方と厳密な秩序によって結び合わせることもしない」のであれば、それは「信条的教義学」と呼ばれる(KGA I/13-1, 181; CG<sup>2</sup>§27.4)。この形式の教義学は基本的には各教派の信仰告白に基づいており、それに遡及することによって教義学の諸命題を説明・証明するものであるが、そのさい聖書への遡及と教義学の体系性という論点は比較的後退している。しかしながら、他のものと比較検討するまでもなくこの教義学の形式はシュライアマハーにとって選択肢とはなりえなかった。というのも、彼はこの『信仰論』をルター派と改革派という「二つのプロテスタント教会の統一を考慮して」書いたからである(KGA I/13-1, 4; CG<sup>2</sup> Vorrede)<sup>21</sup>。ルター派教会と改革派教会ではそれぞれ異なる信仰告白が使用されているため、それぞれに基づいて構築された信条的教義学は、プロテスタント教会にとっての統一的な教義学とはなりえない。このことは再び、学問的教義学という選択肢の可能性を指し示す。というのも、そこでは「敬虔な自己意識」というあらゆるキリスト教徒にとって共通の根本事実から出発することができるからである。

聖書使用の度合いに応じた教義学の類型論によって、シュライアマハーの教義学における聖書の役割という当初の問題に対する答えはさらに明確になった。初期キリスト教の歴史文書である〈聖書〉と、厳密な学問的叙述を目指す〈教義学〉の間では言語使用の性格に違いがあるため、前者から後者へある種の翻訳を行わなければならないのであるが、その橋渡しは一義的に固定されていない以上、聖書の要素をそこでどれだけ強調するかに応じて教義学の形式における多様性が生じることが分かった。また、シュライアマハー自身は聖書や信条書を出発点とするのではなく、「敬虔な自己意識」という原理を土台として展開される学問的教義学の形式を支持するということが改めて確認された。

#### 4. 結び

本論では、まず第一に聖書の使用についてのシュライアマハーの態度に矛盾があるのではないかと問題提起がなされた。一方では、彼は古プロテスタント的な聖書原理から離れた近代神学の父と呼ばれているが、他方では『信仰論』と『神学通論』において、教義学命題

---

シュライアマハーによれば〈組織神学〉という名称は、歴史神学の一部として構想され教会指導へと向けられている〈教義学〉の歴史的・実践的性格を覆い隠してしまうからである。ここでは〈理論的・哲学的〉〈事實的・歴史学的〉〈実践的・教會的〉という教義学における三つの性格づけのあいだの緊張を見て取ることができる。

<sup>21</sup> プロイセンの教会統一においてシュライアマハーが果たした役割については、Kurt Nowak, *Schleiermacher :Leben, Werk und Wirkung*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2002, S.356-371 や、Albrecht Geck, „Schleiermacher als Kirchenpolitiker“ in Martin Ohst (hrsg.) *Schleiermacher Handbuch*, Mohr Siebeck: Tübingen, 2017, S.198-212.などを参照。

を聖書によって証明 *bewähren* する必要性があることを述べている。この問題状況を踏まえたうえで、本論ではシュライアマハーのテキスト分析により以下の 3 点が確認された。(1) 聖書はキリスト教信仰を確立したり、教義学命題の真理性をその権威によって基礎づけたりするものではない。しかし、教義学命題が異教的ではなくキリスト教的である、ないしはキリスト教的な起源を有しているということを証明するためには、(構成的働き)にせよ(批判的働き)にせよ、聖書という規範に照らし合わされる必要がある<sup>22</sup>。(2)シュライアマハーは前者の(構成的働き)を重視しており、結局それによって養われた(キリスト教的敬虔)を教義学命題にとっての最終的な審級と考えている。(3)規範としての聖書は教義学にとっての必要最低限な枠組みしか設定しないので、聖書使用にどれくらい比重を置くかの程度に応じて教義学の形式には多様性が存在する。シュライアマハー自身は(学問的教義学)を自らの立場としており、(構成的働きによって部分的に養われた)「敬虔な自己意識」という原理に基づいて他の諸命題が説明されることになるので、そこにおいて聖書は(少なくとも表面上は)ほとんど実質的な役割を有していない。このようにして、一見矛盾だと思われていた点は解決されたといえる。聖書は教義学命題がキリスト教的であるかどうかの試金石の役割を果たすが、教義学体系の構築には方法論的な役割を果たしていないのである。

本論では扱うことができなかったが、シュライアマハーの他の著作において聖書がどのように扱われているかは、本来このテーマにとっても重要な要素となる<sup>23</sup>。特に、設定するテーマにもよるが、『解釈学と批判についての講義録』(KGA II/4)における聖書の扱いは詳細な検討を要する。あるいは、シュライアマハーの神学における(源泉 *Quelle*)の問題としてこれを捉えるのであれば、聖書が源泉として大きな役割を担っていないという小局面が確認された反面、そこにおける(敬虔な自己意識)の役割という積極面が浮き彫りになったものの、そこには内容的に立ち入ることはできなかった<sup>24</sup>。このような展開をも含めて、(シ

---

<sup>22</sup> このことはルター派神学における「基礎づけの権威 *auctoritas causativa*」と「規範的権威 *auctoritas normativa*」の区別においても説明することが可能である。「基礎づけの権威」は、「それによって聖書が信仰内容に対する同意を人間理性のなかに生み出し、確固たるものにする」聖書の権威を意味している(Wilfrid Härle, *Dogmatik*, De Gruyter: Berlin/Boston 2012, S.115)。しかしながら、シュライアマハーはこれを CG2§128 において退けたのであった。それに対して「規範的権威」は、聖書が「キリスト教のあらゆる教えにとっての唯一の規則・基準」であるとする権威である(Härle, *Dogmatik*, S.115)。聖書が唯一の規則・基準であるということについては確実な断定はできないかもしれないが、「規範的権威」が教義学の命題のキリスト教性を問題にしていると理解されうるのであれば、シュライアマハーは部分的にはこれに同意するであろうと思われる。

<sup>23</sup> 初期の主著である『宗教論』にもごく一部分に聖書論が登場するが、ここでは『神学通論』や『信仰論』と同様の考えがより先鋭化した形で表現されている。聖書は死せる文字であって、宗教の本質としての(感情)がそれに対して先行し、より重視されるのである。「あらゆる聖なる書物は宗教の霊廟、記念碑でしかなく、偉大な精神がかつて存在していたが、いまはもう跡形もないということを示すだけである。[...] 聖なる書物を信じる者が宗教を持つのではなく、それを必要としないで自ら生み出すことすらできる者が宗教を持っているのである」(KGA I/2, 242)。『宗教論』はたびたび改版され、この聖書についての記述にも若干手が増えられているが、基本的な考えは全く変わっていない。

<sup>24</sup> ここで注意しなければならないのは、(キリスト教信仰)にとって(敬虔な自己意識)は認識論的源泉であるが、存在論的源泉は(イエス・キリスト)に求められなければならない

ユライアマハーの聖書論」というテーマには、深く掘り下げることのできる可能性がまだまだ残されているといえるだろう。

---

ないという区別である。キリスト教信仰の在り方を表現する『信仰論』にとって、それがどのようなものであるかを知らないしは認識する起点は〈敬虔な自己意識〉であるが、ユライアマハーが「リュッケ宛書簡」においてしばしば誤解を解かなければならなかったように(KGA I/10, 360 など)、〈敬虔な自己意識〉から〈キリスト教信仰〉が哲学的信仰として存在的に導出されるということではない。カントの『実践理性批判』における用語を借用するのであれば、〈キリスト教信仰〉にとって〈イエス・キリスト〉は存在根拠であるが、〈敬虔な自己意識〉は認識根拠であると表現することもできるであろう。〈イエス・キリスト〉がなければ〈キリスト教信仰〉は存在せず、〈敬虔な自己意識〉を通してでしか〈キリスト教信仰〉は認識されないのである。