

パネンベルクによる シュライアマハー批判

岡田 勇 督

一 はじめに——パネンベルクによるシュライ アマハー批判の意義

本稿では、W・パネンベルクによるF・D・E・シュライアマハーへの批判を取り扱う。パネンベルクとシュライアマハーという二人の神学者の関係を問うと、そこには興味深い二面性があることが明らかとなる。一方で、シュライアマハーはパネンベルクの神学にとつての必要不可欠な前提を形成している。〈近代神学の父〉として新プロテスタントイズムの始まりとも見なされるシュライアマハーは、その『神学通論』において神学のエンツイクロペディヤを提示し、その中において神学が解釈学や歴史学など他の学問分野とどのように関わるのかという学問論の萌芽を描きだした。これはパネンベルクと現代にいたるまで神学の規範的な方法である歴史的・批判的方法の素地を作り出し

ている。また主著『信仰論』においては聖書を認識論的根拠とする古プロテスタントイズムの教義学の枠組みを解体し、〈敬虔〉という感情を土台に据えることによつて体系を構築することを試み、現代にいたるまでのプロテスタント組織神学におけるプロレゴメナの原型をうち立てることにした。このように、シュライアマハーは学問的神学の先駆けとしてパネンベルクに対して一種の前提を提供している重要な神学者である。しかしながら他方で、シュライアマハーはパネンベルクにとつての容赦なき批判対象でもある。本研究では、このパネンベルクによるシュライアマハー批判を二点に分けて明瞭な形で切り出してくることによつて、今日シュライアマハーを読む際の批判的視座を獲得することをめざすものである。

パネンベルクによるシュライアマハー批判は次の二点に分けることができる。まず第一に、その宗教思想の〈主観性〉、そして第二に、その神学の方向性がもつ〈実践性〉である。それぞれの論点が明らかにされたのちに両者はつながられ、パネンベルクの批判としてまとめられることになる。

二 主観性批判——神学の場合としての感情と自己意識？

パネンベルクによる批判の第一点は、シュライアマハールの宗教思想の主観性 *Subjektivität* ないしは主観主義 *Subjektivismus* に向けられている。理論や体系の中心を主観ないしは主体 *Subjekt* に求めるといふ傾向は、カントの影響に端を発する十九世紀の近代思想における大きなパラダイムと言えるが、シュライアマハールも当然その流れの中に棹さし、自らの宗教思想を形成している。二十世紀後半において神学を営むパネンベルクの指摘は、そのような意味で世紀をまたぐ象徴的な批判ともいふべき典型を形作っている。

シュライアマハールの宗教思想における主観性は一体どこに確認することができるのであろうか。ここでは彼の二大主著である『宗教論』と『信仰論』を軸にその内容を確認してゆこう。まず『宗教論』であるが、その第二講話においてシュライアマハールは〈宗教の本質〉について論ずる。彼によれば、宗教の本質を考えるさいには一つの大きな誤解を避けなければならない。それはすなわち、宗教を〈形而上学〉や〈道徳〉と取り違えてはならないということである。

ある。形而上学と道徳は〈思弁と実践〉〈思考と行為〉といった形で言いかえられつつ、シュライアマハールは次のような『宗教論』における中心的命題へと到達する。「その〔宗教の〕本質とは思考でも行為でもなく、直観と感情である」(KGAI/2, 211)。このようにしてシュライアマハールは、合理的推論によって神の存在などについての知を手に入れる形而上学でもなく、人間の行為における義務などの倫理性からアプローチを行う道徳でもなく、それに対する第三項において宗教の本質を求めることを試みる。

それでは、「直観と感情」という形で並列されたこの二つは一体何を意味しているのであろうか。この二つのうち、事柄において先行するのは「直観」の概念である。シュライアマハールは説明のなかで「万有の直観」という定式を導入し、これが「私〔シュライアマハール〕の講話全体の中軸 *Angel*」であると語っている (KGAI/2, 213)。ここで注意すべきは、シュライアマハールは直観という語を、能動的というよりも受動的な認識として捉えているということである。彼によれば、「あらゆる直観は、直観されるものから直観するものへの影響から出発する」(KGAI/2, 213)。すなわち、〈直観されるもの〉であるところの〈万有〉から〈直観するもの〉であるところの人間に対しては何らかの影響

が発せられており、そのような「直観されるものの根源的にして独立した働きかけ Handed」が人間の側において「受けとられ、取りまとめられ、理解される」のである (KGA I/2, 213^a)。このようにシュライアマハーにおける直観とは、万有の側が主導権を持つて発するシグナルを人間が受け取ることとして理解されており、そこにおいて人間の側に求められているのは「⁽²⁾「⁽²⁾このもののような受動性」(KGA I/2, 211) である。

このような「直観」の規定は、宗教の本質規定の第二項である「感情」と密接につながっている。「……」あらゆる直観はその本性上、感情と結びついている」(KGA I/2, 218)。上述のように、万有はある種の影響を発しつつ、有限なものなみずからの片鱗を見せることによって人間に働きかけてくるのであるが、そのような直観は単なる無機質な認識行為ではなく、直観する主体の心の状態に変化をもたらし (KGA I/2, 218)。したがって、感情は直観の帰結として生じてくるものであるといえる。しかしながら、このように両者のあいだに事柄としての順序はたしかにあったとしても、だからといって直観に対して感情が何か二次的な地位を割り当てられているというわけではない。シュライアマハーはこの両者のあいだにある種の共属

とも言える関係を考えている。「感情なき直観は無であり、正しい出所も正しい力も持ち得ない。直観なき感情も無である。両者はただ根源的に一つであり分離できないときにのみ、そしてそうであるからこそ何ものかとなるのである」(KGA I/2, 221)。このように直観と感情は事柄における順序はあれども基本的に等根源的であり、シュライアマハーが論ずる宗教の本質にとつて重要な位置づけを有している。

さて、『宗教論』の核心となるこのような議論において、すでにシュライアマハーの宗教思想は〈主観性〉という場を中心として展開され始めている。推論における合理性を基礎として神的なものについて語る形而上学や、あらゆる理性的存在者に妥当する倫理から宗教へと接近する道徳を斥けつつ、シュライアマハーは〈心情 Gemüth〉という人間学的な基礎をもとにして人間の内面性において宗教について語る方向性を打ち出している。もちろん、「万有」というある種の外在的対象が設定されている点において、「直観」という契機が主観性への大きな転回に対するブレイキとして機能しているということは可能かもしれない。しかしすでに述べられたように、第一に「万有の直観」において問題になっているのは直観される対象としての「万有」

そのものではなく、そこからの影響を受けとる直観する主体としての人間である。また第二に、「直観」はそれ自体で自立している契機ではなく、主体の内面において生じる「感情」と不可分に結びついている。このような事実から、その議論の基礎が〈主観性〉という場にあるということは比較的容易に主張できるであろう。このような傾向は、一八〇六年に出版された『宗教論』の第二版においてさらに強まる。ここでは「直観」という語が全体的に後退し、代わりに「感情」「心情」「敬虔」といったより主観性に定位置した概念が前面に出てくるようになる。

このような主観性への傾きは、そのままシュライアマハールの後期における主著である『信仰論』へと引き継がれている。ここでは狙いが宗教の本質論からキリスト教信仰についての神学的体系構築へとシフトしているが、〈知〉と〈行為〉とは区別された第三項において宗教ないしは信仰のありかを求めるという構図自体は『宗教論』から変化することなく受け継がれている。変化しているのはその第三項の内容である。「直観と感情」であった第三項は「感情あるいは直接的自己意識の規定」としての「敬虔さ」として表現されることになる (CG: 83)。このように規定された「敬虔さ」は、そこから『信仰論』の体系が説明されてくる

基礎となる概念であり、シュライアマハール神学の立場を大きく規定している。

『信仰論』は独自の仕方において、「敬虔さ」が感情に属し、その感情が〈知〉と〈行為〉から区別されることを論じている。まずシュライアマハールによれば、「生は主体が内に留まること In sich bleiben と外へ出てくること Ausschier austrreten が交互に生じることとして理解されなければならぬ」(CG: 83: KGAL/13.1, 25)。このような生における二つの根源的な在り方は、ここで区別されることになる知、行為、感情のどれにも含まれるものである。しかし、この知、行為、感情のなかで〈内に留まること〉と〈外へ出てくること〉のどちらの契機が支配的になるかはそれぞれにおいて異なっている。第一に、本来的な意味における〈行為〉はもっぱら〈外へ出てくること〉によって成り立っている (CG: 83: KGAL/13.1, 25)。行為において人間は外部に働きかけ、自らの中に留まっている状態から外へ出てくるからである。第二に、〈知〉においては〈内に留まること〉と〈外へ出てくること〉の両方の契機が確認できる。というのも、人間の〈知〉としては認識したこと Erkenntnis と Erkennen という二種類があり、前者は認識した何かを自らのうちに保持しておくこととし

て主体が〈内に留まること〉の様態であると考えられる一方で、後者は自分の外へと出て何かを知識として獲得してくるという一種の行為であり、その意味において〈外へ出てくること〉であると捉えることができる。第三にこのような〈知〉と〈行為〉に対して、〈感情〉は純粹な〈内に留まること〉として考えられなければならない。上述の『宗教論』における議論でも確認したように、外在的なある種の対象を求める〈直観〉に対して、〈感情〉はそこから生じる内的な揺れ動きである。『信仰論』でもシュライアマハールは〈感情〉を動かされたことと Bewegwordensin と動かされることと Bewegwerden の二つに分けて説明するが、そのどちらもが主体の中において生じることであり、感情は「感受性」として純粹な〈内に留まること〉として考えられることになるのである。

シュライアマハールはこの後、§4においてここから有名な〈端的に依存している感情〉の議論を展開してゆくが、議論の要旨としてはすでに表れているものからここでの結論を導き出すことができるだろう。すなわち、初期の『宗教論』第一版から晩年の『信仰論』第二版に至るまで、シュライアマハールの宗教思想は人間の内面性を中心とした主体ないしは主観という場において展開されているということ

である。実際に、彼の思想を〈主観性〉あるいは〈主観性理論 Subjektivitätstheorie〉という大枠において特徴づけるこの方向性は、専門研究のなかでもある程度共通見解として認識されており、またカント以降の近代における思想家としてシュライアマハールを捉えた際にも納得がゆく判断であるということができようであろう。

さて前置きが長くなってしまったが、ここでパネンベルクによる批判へと移る。パネンベルクは近代ドイツプロテスタント神学史を描く際に「主観性理論としてのシュライアマハールによる神学の新しい基礎づけ」というタイトルを与えて、シュライアマハールに一章を割いている。そこにおける叙述も、基本的には『宗教論』の第一版から『信仰論』への流れをたどってゆくという構成になっている。そこで、まずパネンベルクによる『宗教論』の評価を見てみよう。

『宗教論』のシュライアマハールはこのやり方において、キリスト教の普遍妥当性が人間の本性を完全な形で形成するため必要不可欠なことを示すことに成功した。第一に、彼は知と行為の他にも人間の「心情」の統一性にとって宗教が構成的な要素であることを指摘

した。彼はそれによつて、すでにゼムラーにおいてその道が開かれていたように、まさに各人の主観性を宗教の普遍妥当性要求の基礎と成したのであるが、近代社会において宗教の妥当性要求はその主観性へと制限されることになつたのである。第二に「以下略」。

パネンベルクにとつてここで——あるいは彼の神学全体においてといつても過言ではないかもしれないが——問題になつてゐるのは、キリスト教における普遍妥当性への間いである。聖書や教会の権威などによつてキリスト教の真理を容易に基礎づけられない近代という時代の初頭にあつて、その普遍妥当性を独自の仕方において示そうと試みたのがパネンベルクにとつてのシュライアマハーという思想家であつた。その方法とはすでに右記で確認したように、宗教概念を「心情」ないしは感情において求めるという人間学的な道であつた。すなわち、どのような人間も有しているであろう感情の存在を指摘し、それを宗教や信仰と結びつけることによつて、あらゆる人間にとつて宗教は関係し得る営みであることを示そうとしたのである。しかしながら、そのことによつて宗教の妥当性は近代において各個人の主観性にしか場を持ち得なくなつてしまつた。パネン

ベルクはそのような宗教や神学の展開される場が主観性へと制限されることになつてしまつた要因としてシュライアマハーを批判するのである。

パネンベルクは『宗教論』と『信仰論』のあいだの（主観性）のあり方に差異を認めているものの、彼の『信仰論』に対する評価もおおむね同じラインをたどつてゐる。主観性を基礎とした（敬虔さ）の概念は『信仰論』の体系的土台を成しており、それゆえその上で論じられるさまざまな教義学的主題もその影響を受けることになる。パネンベルクの説明を整理すると、そこにおいて要となつてゐるのは救済 Erlösung の概念である。彼はシュライアマハーにおける救済概念が徹頭徹尾主観的な形で規定されてゐることを指摘する。キリスト教における敬虔な自己意識においては（罪の意識）と（恩恵の意識）があり、『信仰論』において救済は前者から後者へのある種の移行として捉えられ、そしてそれを可能にするのがキリストという存在である。このように、救済概念にはキリスト論や（罪の意識）と（恩恵の意識）という『信仰論』を構成する大きな枠組みなどの重要な要素が関わつてゐるが、この救済概念も（自己意識）という主観主義的な場において理解されてゐるのである。このような議論を概観しつゝ、パネンベルクは次のよ

うに述べる。

そこでもまたシュライアマハーの信仰論固有の主観主義が姿を現している。だが、この主観主義は信仰内容を恣意的に主張するといったものではなく、宗教一般と特にキリスト教が際立った場を占めている主観性理論の表現である。しかしながら、「…中略…」この主観性理論の構想には、確かな視野狭窄が結び付いてしまっているのである。

ここで、主観主義や主観性理論という語は一見シュライアマハー神学の中立的描写として理解することもできるかもしれない。しかし、そこからパネンベルク自身の立場へと視線を転じてみると、「主観性」という言葉遣いのなかに批判的な響きが確実に入り込んでいることが明らかとなる。この文脈におけるシュライアマハーとの対でいえば、パネンベルクの神学的立場はある種の「客観主義」として特徴づけることができる。彼のそもそもの神学的出自は、前世代の弁証法神学に対する徹底的な批判であった。「神の言葉」の概念を支柱としてキリスト教における信仰の真理を確保しようと試みるあまり、その議論を神学やキリス

ト教会の中へと内向きにしか示しえなかつたバルトやブルトマンに対して、パネンベルクは他の学問との対話可能性が開かれるプラットフォームとして「歴史」という場を設定し、外向きにも出てゆくことができる神学の構築をめざした。彼のそのような「歴史の神学」を特徴づける客観主義は、二十世紀におけるさまざまな他の思想潮流との対話をも含んだ厳密な学問的考察を経て、その神学の総決算ともなる「組織神学」においても基本的な路線として保持されている。パネンベルクはその「序論」において次のように語っている。

自分のもつ信仰が真理であるという個人的確信は、経験と反省によって実証され続けてゆくことをいぜんとして必要とする。そしてその際、その確信は論争の場において実証されることに對しても本性上開かれているのであるが、その論争にとつては信じられている真理がもつ普遍的な拘束力が問題となつているのである。

個人的確信は主観性においてははじめ保持されるものであるが、それはさまざまな側面からの批判や修正などによつ

て実証されることにより、真理としての地位を獲得してゆく。そのさい、単なる個人的確信であつたものは、拘束力を持つ真理として、それを抱いていた個人だけではなく万人に妥当するものとなる。パネンベルクはこの事態を次のように力強く定式化する。「いかなる真理も、単に主観的なものではありえない。〔…中略…〕私の真理は、単に私だけのものではありえない」。このように、真理はその本性上主観的なものではありえず、客観的な普遍妥当性を持つものであるというのが、パネンベルクの神学における客観主義の骨子であり、シュライアマハの主観主義に対する彼の批判はこのような独自の立場からはじめて理解することができるであろう。

三 実践性批判——「実定的な学」としての神学？

パネンベルクによるシュライアマハ批判の第二点は、彼の神学がもつ（実践的傾向）である。そのことは『神学通論』の冒頭における有名な命題において明らかとなる。ドイツの神学部には、神学の学生を対象として学科の全体像を概観するエンツィクロペディアの授業が入門として行われていたが、『神学通論』はその授業のためにシュライアマ

ハーが自ら書き下ろしたテキストである。神学の全体を概観するというその性質上、個々の学科の説明だけではなく、（神学とはそもそも何か）などといった大きな問いも必然的にそこでは扱われることになるが、その第一命題は「神学とは〔…中略…〕実定的な学 positive Wissenschaftである」（KD² S1:KGA I/6, 325）とどう神学の本質規定から始められている。それでは、ここにおける「実定的な学」とは何を意味しているのであるうか。シュライアマハはこれを次のように説明している。

すなわち、一般に実定的な学とは次のような学問的諸要素の総体である。つまり、学問の理念のゆえに学問的な組織の必然的な部分を形成しているのではなく、ただ実践的な課題を解決するために要求される、というような形で全体を形作っている諸要素である（KD² S1:KGA I/6, 326）。

実定的な学とは、たとえば哲学などのように学問の体系において必然的な位置を占めている学ではなく、法学・医学・神学のいわゆる「上級学部」が関わる、実践的な課題を解決するための学を意味している。ここでシュライアマ

ハーは、カント、フイヒテ、シュリングなどに見出される当時の学問論とそれに符合する大学における学部組織論を念頭においてこのような議論を行っている。

それでは、神学が実践的な課題を解決するために存在する実定的な学であるとは具体的にどのようなことを意味しているのだろうか。シュライアマハーは続けざまに、神学を学ぶ主体が一体誰であるべきかを規定する。すなわち「神学は、ある特定の教会に属する人すべてにとつてのものではなく、教会指導Kirchenleitungに関与している人だけのものである[……]」(KD² S3:KGA I/6, 327)。神学は信徒を含めたあらゆる人間を対象としているのではなく、もっぱら教会を指導する役割を担う人物に向けられた学問である。シュライアマハーは直後に、「教会指導」という表現を広い意味にとらなければならぬことをたしかに付け加えているが、しかしながらそこで主に意図されているのは牧師・教職の養成である。このように神学を学ぶ対象を規定したのち、シュライアマハーはあらためてキリスト教神学とは何かという本質を定式化しなおす。

したがってキリスト教神学とは、それを所有し使用することなしにはキリスト教教会の調和ある指導、すなわ

ちキリスト教会の統治Kirchenregimentが不可能であるような、学問的見識と技法規則の総体である(KD² S5:KGA I/6, 328)。

キリスト教神学は知識と技法を両方含むものであるが、その目的はあくまで教会指導、ないしは教会統治という実践的営みへと向けられている。このようにシュライアマハーは神学という学問全体を、それがどのような目的へと向けられたものであるかという機能的な側面から規定しようとしているのである。

シュライアマハーによる神学のこのような実践的理解に対してパネンベルクは批判を行うが、その内容は大きく二つに分けることができるであろう。第一に〈政治的・時代的前提の相違からの批判〉、第二に〈神学概念の内の一貫性からの批判〉である。

〈政治的・時代的前提の相違からの批判〉においては、シュライアマハーが活動していた当時の政治的・時代的前提とパネンベルクが生きる現代のそのあいだに大きな溝があるという外在的な批判がなされる。すでに見たように、シュライアマハーは神学を教会の実践的な課題の解決のために設定された「実定的な学」として性格づけ、それをベ

なつたような場合に登場してくる。⁽¹⁾

ルリン・フンボルト大学という新しい大学の一部へと組み込むことを成し遂げた。すなわち、教会のための実践的學問が公的な大学という組織において保持されていることになる。しかしながらこのような構図は、社会や国家という公的な共同体が、キリスト教神學という學問の実践的な機能に対して利用価値を見出しているという政治的・時代的前提があつて初めて成り立つものである。

シュライアマハーが代表するような神學の実定的見解は、社会生活の連関においてであれ、自らに基づく自重においてであれ、いずれにせよ、つねに必ず制度的に保護された教会の状況を前提としている。制度的に保証されて存在する教会だけが、神學を自律的に思索された教会の関心に基づかせることに、また神學を実定的・実践的視点のもとでのみ進展させることに、満足しうるのである。しかし、そうした事実上の制度的有効性に疑いが投げかけられれば、そのとたんに、神學の実定的・実践的見解はその存在を正当化するにはもはや十分なものはなくなるのである。そして、そのような疑いは、社会によつてであれ、教会によつてであれ、神學においてその伝統が過剰なほど知的に

教会における実践的課題を解決するための學としての神學を、社会や国家などの公的な共同体が保持するという構図は、後者が前者に何かしらの有用性や意義を見出しているシュライアマハーの時代には通用したかもしれないが、パネンベルクの現代にはもはや自明ではなくなつてしまつてゐる。パネンベルク自身はこれ以上踏み込んで論じてはいないが、このような状況を考え直すには、やはり教会における課題の解決という実践的な神學理解を理論的なものへと移行させる必要がある。その内実は、彼の批判の第二点における結論とも通じてゐる。

〈神學概念の内的一貫性からの批判〉においては、シュライアマハーが『神學通論』の内部において展開した神學概念を首尾一貫して解釈すると、その結果として「実定的な學」ではない違つた神學像が浮かび上がつてくるといふ内在的な批判がなされる。すでに論じたように、シュライアマハーによれば神學の諸學科を統一するものは教会指導という実践的な契機であつた。それに対してパネンベルクは、「キリスト教の本質」といふ概念こそがシュライアマハーにおける神學の諸學科を統一する要であると主張する。

シュライアマハーの『神学通論』は哲学的神学、歴史的神学、実践的神学の三つから成る学問の統一体であるが、そのなかで「神学研究の實質の本体 *Objekt*」である歴史的神学は、中間にあつて他の兩者を支える位置づけにある。一方で哲学的神学は「キリスト教の本質」——「キリスト教において歴史的に与えられたものや、敬虔な諸共同体がお互いを分かち得る対立を比較対照することによつて批判的にのみ規定される」理念 (KD² S33; KGA I/6, 336) ——を究明することを課題とするが、そのさい、比較対照されることになる素材は、とうぜん歴史的神学から与えられることになる。他方で歴史的神学はキリスト教の歴史における伝統のなかで何がどのように行われてきたのかという見識を今日における実践やその技法にも供給するがゆゑに、歴史的神学は実践的神学の「基礎づけ」である (KD² S27; KGA I/6, 336)。パネンベルクはこれを、歴史的神学から素材を得た哲学的神学におけるキリスト教の本質規定によつて初めて、キリスト教の教会という実践の場において何がなされるべきなのかを基礎づけられるという形で説明している。このように考えると、神学という学問の統一性だけではなく、教会指導や牧師養成という実践的課題そのものがキリスト教の本質から基礎づけられるべきものである

パネンベルクによるシュライアマハー批判 (岡田)

ることが明らかになつてくる。

ここにおいて、「教会指導」のための教職養成教育の必然性は、キリスト教という宗教の独自性によつて規定されているのであつて、その逆ではないということが明らかになる。神学的諸学科の統一性ということも、シュライアマハーにおいては、実のところ、教職養成教育の課題から発想されてはならず、事實上、彼のキリスト教概念によつて規定されている。いかなる知識がキリスト教共同体の指導にとつて必要であるかということは、キリスト教の本質から決定されなければならないのであり、事実、そこから決定されているのである。

このようにシュライアマハーによる説明を内在的に徹底すると、シュライアマハーとは別の結論へとたどり着くことが明らかとなる。すなわち「神学は事柄における統一をよく表現しており、その対象の統一性とはキリスト教である」。つまり、神学とはキリスト教についての学問であるという結論を導き出すことができるであろう。このように、パネンベルクは外在的な批判と内在的な批判の両方を

用いることによつて、神学が実践的課題の解決へと向かう「実定的な学」であるというシュライアマハーの主張を批判するのである。

四 むすび

本論では、今日においてシュライアマハーを論じ直す際のパネンベルクによる評価の重要性を念頭に置きつつ、彼のシュライアマハーに対する批判を〈主観性〉と〈実践性〉の二点に大別して分析した。第一に、シュライアマハーの思想は心情、感情、内面性、自己意識などさまざまなバリエーションはあれども一貫して人間の〈主観性〉をその基本的な場としており、そこから宗教哲学や神学を構築している。これに対してパネンベルクはその方向性を批判し、みずからの神学的立場として他の分野との学問論的対話が可能になるような客観性を追求した。第二に、シュライアマハーは神学を「実定的な学」として捉え、教会指導など実践的な課題を解決するための学問として理解した。これに対してパネンベルクは外的・内的な批判を加え、学としての理論性を損なわない神学の自己理解を強調した。

このようなまともによつて、パネンベルクによるシュラ

イアマハーへの批判の全体像が浮かび上がってくるという。一面的な誇張を恐れずに表現するのであれば、パネンベルクにとつてシュライアマハーは〈主観的実践主義〉（ないしは実践的主観主義）の神学者である。パネンベルクは新プロテスタンティズムの始まりであるシュライアマハーの遺産を多く受け継ぎつつそこに同意できない点を見出し批判することによつて、先駆者を乗り越えることを試みたのであつた。

さて、本来であれば議論はここでは終わらない。このようなパネンベルクの批判を考慮に入れつつ、それがはたしてシュライアマハー神学の実像と合致しているのかどうか、あるいはその批判からシュライアマハーをどのように新しく読むことができるのかが問われなければならないであろう。この課題はシュライアマハーの専門研究へと委ねられることになる。批判を認めつつ古典を現代にのみがえらせるという必要性が、今シュライアマハー研究に対しても向けられている。

註

※シュライアマハーの全集については、以下の略号を用いた。

KGA: Schiemacher Kritische Gesamtausgabe, De Gruyter.

Berlin/New York, 1980 年) また、慣例として \$ を表記する著作については、KGA の頁数に加えて以下の略号を用いた。

CG²: Der Christliche Glaube: 2. Auflage (1830/31), KGA V/13-1, 2, KD¹: Kurze Darstellung des theologischen Studiums: 1. Auflage (1811), KGA V/6, S. 243-315; KD²: Kurze Darstellung des theologischen Studiums: 2. Auflage (1830), KGA V/6, S. 317-446.

- (1) 参照テキストとしては、それぞれ後世において特に頻繁に参照された版を用いる(『宗教論』は第一版一七九九年『信仰論』は第二版一八三〇一年)。しかし、この二つは、いわばシユライアマハ―思想の全体における出発点と終着点をなすものであり、当然そのあいだにおける思想の変化は分析の対象となされるべきであろう。特に、『宗教論』の改版については次の論考を参照。Friedrich Wilhelm Graf, Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koizidenz des Differenten: Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers »Reden über die Religion« in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 75. Jahrgang, 1978, S. 147-186.

(2) この二つでは省略されなければならないが、『宗教論』における「万有の直観」には二重構造が指摘されている。すなわち、一方では万有から発せられる働きかけを人間が受け取

るという受動性の説明がなされるが、他方では(全体と部分)図式を用いた解釈学的な説明がなされる。「あらゆる個々のものを全体の部分として、あらゆる制限されたものを無限なるものの表現として受けとる、それが宗教である」(KGA V/2, 214) という言葉からわかるように、自分の手じ届く範囲にあるものを、全体を予感する部分(この「als」)を見ることがこの二つは意図されている。Ulrich Barth, „Was heißt »Anschauung des Universums?« Spinozianische Hintergründe von Schleiermachers „Jugendsschrift“ in *Kritischer Religionsdikturs*, Mohr Siebeck: Tübingen, 2014, S. 222-244.

(3) この経緯にはシェリングの影響が関わっていることが一般的に指摘されている。一七九九年に『宗教論』が発表されたのち、シェリングは一八〇三年に『学問研究の方法について』という講義を出版し、その中で「直観」特に「知的直観 intellektuelle Anschauung」という言葉を哲学と密接に結びつけようとした。直観」という術語が哲学の界限において(知)へと回収されてゆくべきを、この「宗教」をそこから区別しようとするシユライアマハ―は「直観」の語そのものを避けるようになった。この経緯については、Panenbergs *Problemgeschichte*, S. 62-65)。シェリングのシユライアマハ―に對

する影響一般についてはスエーデンの研究が包括的だが (Hermann Siskind, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1909, Scientia Verlag, Aalen, 1983) の

最終関係の終点を導き出すの理解は以下の様に、*Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohr: Gütersloh, 1974) のペナルツマンの以下の言葉を終りとする (Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1996, S. 239)。

(4) シトトベントナーの『聖徳論』は宗教の歴史を歴史として schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl を理解し「聖徳依存の感情」を説くのである。たしかにシトトベントナー自身は、その自家田本では「schlechthingig を聖徳に absolut した」とするの書の内容を知らずとする (KGA V/13.1, 33) の、その註に彼が schlechthingig とするの語の引用が、この本誌のこの巻のシトトベントナーの註 (巻末註) とするの語を繋ぐべきである。 schlechthingig とするの語を引用し、この (KGA V/13.1, 33) の、巻末註と、この巻末註とを、この本誌の

〈絶対的〉とは違う語がわらわら用いられている事実をその著者が「たぬじ」の冒頭で schlechthingig とは「聖徳を」とするの語を述べた。

(5) このたぬじの解説と、この本誌の研究が代表的なこの本誌の取らざる。 Ulrich Barth, *Christentum und Selbstbewußtsein: Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhangs von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Göttingen, 1983.

(6) シトトベントナーのペナルツマンの著へは、この本誌の巻末の註を参照。 Jörg Dierken, “Transcendental Theories of Religion: Then and Now” in Brent W. Sockness / Wilhelm Grab (Hrsg.) *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*, Berlin/New York, 2010, S. 151–163. 44 45 46 47 Jörg Dierken, “Subjektivität als Paradigma modernen (Religions-) Denkens” in Jörg Dierken, Arnulf von Scheitha und Sarah Schmidt (Hrsg.) *Reformation and Moderne: Pluralität-Subjektivität- Kritik. Aktens des Internationalen Kongress der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2017*, Berlin/ Boston, 2018, S. 261–278.

- (7) Wolhart Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: Von Schliermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1997, S. 46-76. パネンベルクは、やはり新し以下の著作でも一部シュライアマナーが扱われているが、ドイツ観念論の哲学との関連がより詳細に扱われているという特徴のほかには、新しい論点はあまり見出されず。Wolhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, S. 239-256.
- (8) Pannenberg, *Problemggeschichte*, S. 58.
- (9) Pannenberg, *Problemggeschichte*, S. 74.
- (10) パネンベルクを参照。Wolhart Pannenberg (Hrsg.), in Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff, Offenbarung als Geschichte, Dritte Auflage, mit einem Nachwort, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965 (1961). (W・パネンベルク編著、大木英夫他訳『歴史と神の啓示』聖学院大学出版会、一九九四年)。
- (11) Wolhart Pannenberg, *Systematische Theologie: Gesamtausgabe Band 1*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2015, S. 60.
- (12) Pannenberg, *Systematische Theologie*, S. 60.
- (13) パネンベルクは後年になって、シュライアマナーの創造論についての短い批判も行っているが、そこは問題になっているのも本質的には彼の主観性理論である。シュライアマナーにおいては「創造」と「創造の保持」が同じものとして理解されていることを指摘しつつ、パネンベルクは問題の根を彼の主観性理論に求める。「それでは、創造思想を〔創造の〕保持概念へと解釈しなおしたのは、キリスト教の教理を再構築しようとするシュライアマナーの主観性理論的な試みの必然的な帰結なのであるか。シュライアマナー自身の議論をたどると、疑うなべのようになつた『59』。Wolhart Pannenberg, *Schliermachers Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsgedanken*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: München, 1996, S. 10.
- (14) Wolhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1977, S. 250-1; 濱崎雅孝・清水正・小柳敦史・佐藤貴史訳『学問論と神学』教文館、二〇一四年、二七二頁。本書の訳文については、この翻訳をそのまま使用した。
- (15) このような基礎づけの順序は別の形においても説明可能である。ビルクナーは『神学通論』の第一版に注目し、そこにおける植物としてのメタファーを指摘した。すなわち、しばしば指摘されるように実践的神学が「神学研究の

冠Krone」であるたけびなへ (KD¹ §31; KGAL/6, 253) 歴史的神学は「存 Körper」(KD¹ §36; KGAL/6, 254) 哲学的神学は「根 Wurzel」(KD¹ §26; KGAL/6, 253) という役割を与えられた。このちがひはメタファーからか、実践神学は歴史神学に、歴史神学は哲学的神学を基礎づけられてくるという順序が導き出せるであろう。ただし、この二冊の序文には、むしろ、ブルクナーのミットライアマンの解釈は、フネンベルクのものとは異なるというべきである。

Joachim Birkner, „Schleiermachers „Kurze Darstellung“ als theologisches Reformprogramm“ in Hermann Fischer (Hrsg.) *Hans-Joachim Birkner: Schleiermacher-Studien*, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1996, S. 296.

(16) Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 254
【神聖論と神学】二七五—二七六頁。

(17) Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 254
【神聖論と神学】二七六頁。

(18) ただし、これはフネンベルクによるシムライアマノ神学の修正である。フネンベルク自身は神学の対象としてキリスト教を設定はせず、それを含めた神の現実性ならしは神そのものを問題にするべき立場としている。たけびなへ Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 299 【神聖論と神学】三三三—三三四頁。