

## <前回> ドイツ古典的哲学の宗教論

0. 近代キリスト教の偉大な思想運動：イギリスの理神論とドイツ古典的哲学の宗教論

1. 信仰論：信仰義認、客観性、主体性、合理性

3. 古典的議論

(1) 「宗教(信仰)とは、蓋然的な知識・認識の問題である」、「真の宗教は合理的な神概念を前提にすべきである」 → 宗教は認識である。

(2) 「宗教は倫理的実践の問題である」、「信仰は意志の決断の事柄である」 → 宗教は決断である。

(3) 「宗教は感情あるいは情動の問題である」、「信仰は絶対的依存感情である」、「信仰は主観的な気分の問題である」 → 宗教は感情である。

### (1) 波多野精一からカントへ

0. 近代以降の思想状況(啓蒙主義、近代科学、宗教批判、世俗化)において、宗教はなお哲学的思索の対象であり得るか。宗教と近代的合理性との関係という問い。

1. 波多野精一宗教哲学：

・合理主義は、神を直接の理論的な認識対象とする哲学、その意味で、神の学である。伝統的な自然神学はこのカントの批判哲学により批判されることによって近代以降の知的状況においてその妥当性を失った、神の存在論証は論証ではなく人間における宗教的問いの表現である。

・正しき宗教哲学は、神自体を理論論証の対象とする哲学ではなく、人間の事柄としての宗教、人間の生における宗教の可能性と現実性を論じる哲学。

### (2) カントと宗教哲学

・人間の精神的諸活動についてその「事実問題ではなく権利問題」を問うということ、つまり、「その理性における根拠、その各に一定の意味、一定の価値を与える原理を研究する」と先に述べた批判主義の精神にはかならない。

・理論理性を超えて「普遍妥当なる価値」を認めうるすべての領域を含むこと。「理性とはあらゆる種類の普遍妥当的価値の全体の謂い」(同書、282頁)だからである。理論理性に理性を限定する主知主義(合理主義)に対して、宗教にも理性を根底にもった固有の価値を認めることが、正しき宗教哲学を可能にする哲学的根拠とされる。

6. カント哲学がキリスト教思想に対してどのような位置を占めるかは、研究者によって大きく意見が別れる。カント哲学研究の分裂・分節状況。

・『純粹理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』『たんなる理性の限界内の宗教』(宗教論)のいずれを解釈の基点とするか。あるいは全体としてのカント。

### (3) カントとキリスト教神学

8. 「第一編 悪の原理が善の原理とならび住むことについて、あるいは人間本性のうちなる根元悪について」。カントはたんなる楽観主義的な啓蒙的な近代主義者・理神論者ではない。

・「根元悪」：人間は生来悪である(悪の性癖(Hang))。

その起源は？ 「理性起源はあくまでも究めがたい」(57)

cf. 「アダムにおいてすべての人が罪を犯した」「時間的はじまりに関して見た悪の説明」

・人間の「根源的素質」は「善への素質(Anlage)なのである」。

↓

聖書的人間理解の伝統、神話的語り

神の像/墮罪(原罪)

9. 道徳律の意識は「理性の事実」であり、この事実性は善の理念の実践的な実在性を示している。しかし、道徳律による確証に加えて、その範例・例示をカントは認めている。

・イエス=道徳的な理想としての一個の人格 → 道徳的主体としての自覚をもってイエスを模倣する。福音書読解の意義。

・神の国と教会=イエス・キリストに合致しようとする人間の集団としての道徳的共同体

道徳哲学な見地から見た教会の純粋な理想像

#### (4) ヘーゲルと歴史という問い

3. ティリッヒ「われわれの時代の根本問題としての歴史」(1939)『著作集 8』白水社  
「この問いの統一が歴史のなかの一時代に性格を与える」、「その歴史的状况がもっている根本的問い」、「何がわれわれの時代の問題そのものであるのかというすべてを包括する問い」、「この問いに対する私の答えは、それは歴史である」、「それはわれわれの歴史的事実である」(218-219)。

4. ヘーゲル：絶対精神の自己実現と英雄。理性の狡知。→ 歴史における宗教  
「歴史的人物、世界史的個人とは、このような普遍をその目的の中に蔵しているような人々」(『歴史哲学 上』岩波文庫、96)、  
「神が世界を統治するのであって、その神の統治の内容、神の計画の遂行が世界史である。そうして哲学は、この計画をつかもうとする。というのは、この計画に基づいて実現されたもののみが現実性をもつのであり、それに外れたものは単に腐った実存(faule Existenz)にすぎないからである」(107)。

5. ヘーゲル哲学の魅力あるいは意義

- ・歴史意識に合致した包括的な論理体系(一貫性と包括性)
- ・伝統を統合し歴史を説明する能力、多産性

6. 三位一体論的哲学

7. 三位一体論は、19世紀のキリスト教神学(自由主義神学)においてよりも、むしろヘーゲル哲学において保持された。

→ ヘーゲル哲学のキリスト教思想としての意義。

## 8. シュライアマハー

### (1) シュライアマハー(Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834)の特徴

1. シュライアマハーとはいかなる思想家か

#### ①近代プロテスタント神学の父

啓蒙主義的な神学的合理主義と伝統主義との間・総合

同時に、近代的な宗教研究の広範な領域に対して、その起点となった。

近代解釈学の父、現代宗教学(宗教現象学)の父

宗教・信仰の直接的場(「感情」「直接意識」)

→ 人間の存在構造における宗教性

#### ②啓蒙思想とロマン主義の総合

カント・フィヒテ→

ヘルンフト兄弟団

ハレ大学神学部(宗教的懐疑)

1787(19)

ロマン主義運動→

1796(29)

ベルリン

『宗教論』(Reden)『モノローゲン』

体系構想(神学-哲学)

1810(42)

ベルリン大学神学部

#### ③解釈学・弁証法・倫理学、体系家 → 信仰論(『信仰論』(Glaubenslehre))の影響

Dogmatik から Glaubenslehre へ

自由主義神学

・人間性における宗教 → 弁証神学、宗教の本質概念(本質論から現象論へ)

・実定性 → 個別的で歴史的な諸宗教への定位 cf. 理神論

高次の實在論

説教者

↓

自由主義神学の父、しかし自由主義神学の枠には収まらない。

体系的哲学構想(『弁証法』)に裏打ちされた宗教論

方法論としての解釈学の構築

### (2) 『宗教論』の信仰概念

『宗教論』(筑摩書房)

第一講 弁明

宗教批判

第二講 宗教の本質について

宗教本質論

第三講 宗教へ導くための教育について

第四講 宗教における集団について あるいは教会と聖職について

第五講 さまざまの宗教について

宗教的多元性

「宗教がまっさきに心情に語りかけてくるもつとも内面的な深みへ、きみたちを案内したいのだ」(17)、「人間存在の内面へ」(18)、「きみたちが軽蔑しているこれらの体系の中には、宗教は見出されないのだ」(22)、「完全にそれ自体で独立していなければならない」(28)、「宗教はまったく独自の役目を果たさなければならない」(29)、「宗教は、人それぞれのすぐれた魂の内部から必然的に、おのずと湧き出てくるということ」(30)、「宗教は形而上学や道徳と区別すべきである」(35)、「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、一つの(いや、そればかりか二つの)人間生活に対する命令[道徳]のごた混ぜを、きみたちは宗教と名付けているわけだ」(37)、「宗教の本質は、思惟することでも行動することでもない。それは直観と感情である。宇宙を直観しようとするのである。宇宙の独自の、さまざまな表現、行動の中にひたって、うやうやしく宇宙に聴き入り、子供のように受け入れる態度で宇宙の直接の影響にとらえられるよう、宇宙に充たされよう、とする」(42)、「宗教は無限なものを受け入れる感性、趣味である」(44)、「高次の実在論」(45)、「直観するとは、直観されたものが直観するものへ及ぼす影響、すなわち、直観されたものの根源的、独立的な動きに基づいている」(46)、「すべての個体を全体の部分として受け取り、すべて制約されたものを無制約的なものの表現として受け取る、これが宗教である」(46)、「世界におけるすべての出来事を神の働きと考えること、これが宗教なのだ」(48)、「すべて存在するものは、宗教にとっては、真実な、それなしではすまされない無限なもの象徴なのだ」(54)、「あらゆる直観は、その本性から感情に結び付くのである」(54)

2. 信仰・宗教の規定：宗教の独自性—宗教学の基礎、宗教哲学

3. 形而上学・倫理学との区別

宗教の本質について(宗教本質論・第二講)→「直観・感情」(「本質—現象」の枠)

①形而上学と道徳から区別された「宗教」の固有性

②直観と感情 → 人間存在

③直観：有機体的な統一的な宇宙、スピノザ的

無限と有限という関連性 → 表現、象徴

④感情「それは多様性と個性とを象徴にした無限で生きた自然という根本感情」「無限に向かう憧れ、無限に対する畏れの心」「内なる本性の呼び掛け」

**(3)『信仰論』の意義**

4. 教義学の新しいスタイル

・経験から教義へ

・諸学の体系内における神学の位置づけの明確化

倫理学、宗教哲学、弁証学からの借用命題から神学本論へ

「神」という言葉の規定

5. 『信仰論』序説(Einleitung)

「§ 2 教義学は神学的学科であり、それゆえもつぱらキリスト教会と関係しているから、それが何であるかを説明することが可能になるのは、キリスト教会の概念について了解されている場合に限られる。」(Schleiermacher, 1830, 10)

「§ 3 すべての教会共同体の基礎である敬虔さは、それだけで純粹に考察される場合、知や行為ではなく、感情の、あるいは直接的自己意識の規定された形態なのである。」

(ibid., 14)

「§ 4 敬虔さの表出はたとえどんなに多様であっても、敬虔さを他のすべての感情から

区別することを可能にする敬虔さの諸表出すべてに共通なもの、つまり敬虔さの自己同一的な本質は、次の点に存する。すなわち、それは、我々が自らを絶対的に依存的であると意識していること、あるいは同じことであるが、我々が自らを神との関係性において意識しているということである。」(ibid., 23)

#### 6. シュライアマハーの議論のアウトライン

「教義学・教義→教会・信仰共同体→敬虔さ→感情・直接的自己意識→絶対的依存感情」

①教会概念、つまり敬虔さの分析は、倫理学からの借用命題によって行われる。

倫理学：自由な人間の行為によって成立する共同体、あるいは人間の生の全領域を対象とする学問

教会概念の分析：まず教会的諸共同体の基礎にある自己同一的なものと諸現象において可變的に振る舞うものとを分離し、次に多様な現象の全領域を諸現象間の類似性と段階に従って区分し、最後に歴史的に発見される個々の共同体（共同体の本質の個別的な形態化）が位置づけられるべき場を明らかにする

②教会共同体の概念は、敬虔さ (Frömmigkeit)、感情 (Gefühl)・直接的自己意識 (das unmittelbare Selbstbewußtsein) に帰着する。

・教会共同体の基礎 (教会共同体の自己同一的な本質) = 敬虔さ：感情という観点から規定される。感情とは意識の「状態」(Zustand)である。この意識的状态には「直接的」という規定が付与されている。

「直接性」：自己意識が表象 (自己イメージなど) によって媒介され対象化されたものではないということ (直接的自己意識)。

・生 (das Leben)：自己同一性の保持と自己変化の二重の運動の弁証法的統合 (ibid., S.18)  
認識：受動性 (触発) に基づく一つの行為 (認識行為)、「自己にとどまること」(Insichbleiben) と「自己から踏み出すこと」(Aussichheraustreten) という主観の二つの形式は密接に結合。

本来的な行為 (認識から区別された実践理性の事柄)：「自己の外に踏み出すこと」  
感情：「自己にとどまること」という契機。

↓

・感情 (直接的自己意識) は、生の弁証法において能動性がまだ現実化せず受動性のみが現れている状態、つまり、生の弁証法の起点であり、また生の運動が常にそこへ立ち戻る終点。「自己にとどまること」(自己同一性の保持) は、固有の意味においては感情に属している。認識や行為に対する感情の根源性。

③感情は自己・人格的統合の一要素である。

④認識、行為、感情は感情を基盤とした動的な相互連関において統合されている。

・敬虔さの固有の座としての感情：認識や行為から明確に区別され、認識や行為から導出されない (cf. 『宗教論』)。

・三者の構造的関係と動的関係の両面 (ibid., 19-23)：敬虔さは、知識と行為を媒介する自己意識の形態であって、これを介して知識から行為への、あるいは行為から知識への移行・運動が生成する (ibid., 23)。

⑤自己意識の現象学的記述と自己意識の「受動-能動」構造 (ibid., 24f.)

・自己意識の記述・分析 (倫理学からの借用命題、内容的には、自己意識の現象学的記述) 感情あるいは直接的自己意識と生の統一性・動態との関わりから、「絶対的依存感情」へ。

・自己意識を構成する契機：

自己措定性 (Sichselbstsetzen)・存在すること (ein Sein) /

自己非措定性 (Sichselbstnichtsogesezthaben)・何らかの仕方で生成したこと (Irgendwiegewordensein)

↓

・意識の二重性：自らが現に存在していることを意識するとともに、他者に依存しつつ、他者と共に存在していること (Zusammensein) を意識。

主観における自発性 (Selbsttätigkeit) と受容性 (Empfänglichkeit) の二重性に対応。

・受動性の優位：自己はまず他なるものからの作用・触発によって自己として存立する。

⑥感情は、自由感情(Freiheitsgefühl)と依存感情(Abhängigkeitsgefühl)の両極性を持つ。

主観・自己において受容性を自発性よりもより根源的な要素として位置づけ、自己の存在とそれについての意識が他者との関係性を基盤にしていること。

cf. 近代的自我の能動性の強烈な自覚

(1)自由感情や依存感情は直接的自己意識に属している。

これらの感情は、自己像を介した自己の対象化に先立つ、自己の諸活動・諸機能の統合性における意識の動的生成のレベルの事柄。そのまま個別的な感情の前提。

シュライアマハーの絶対的依存感情を心理主義的に解釈するのは間違い。

(2)依存感情と自由感情は自己意識において両極を形成しており、相互に不可分である。

主観と他者(主観と共に措定された他者)との相互作用

→ 自由感情と依存感情との不可分性。

世界内には絶対的自由感情も絶対的依存感情も存在しない(ibid., S.26)。存在するのは、相対的自由感情と相対的依存感情にすぎない。

⑦自己意識の現象学は、他なるものとの関わりを介して、現存在の現象学へと展開される。

・自己意識の分析=世界の内における自己の存在の在り方、我々の現存在の分析へと至る。

自己意識の構造の現象学的記述から、世界内における現存在の現象学的記述へ。

・世界:

自己の存在は他から触発された受容性において成立し、常に他(人間的社会的関係や天体を含めた自然との関係)との相互作用の内に存在している。

もろもろの他なるものが一なるもの(Eines)として、つまり外部世界全体が我々自身と共にある一なるものとして措定されるとき、それは世界と呼ばれる(ibid., S.26)。

↓

我々の自己意識は世界の内における我々の存在の意識、あるいは我々と世界との共存在の意識として成立。

注意すべき点: 20世紀の現象学的存在論(シェーラー、ハイデッガー、ティリッヒらを含めた)と表面的に類似性。自己意識が「我々」の意識として説明されていること。個的自己の意識ではなく、共同体的自己の意識が論じられている。

↓

シュライアマハーの信仰論が彼の言語論やコミュニケーション論との関わりで理解されねばならない。cf. フッサールの意識の現象学

⑧自己との相関性において、自己の起源は神として定義される。

・世界内の他者との関係: ここには絶対的依存感情は存在しないこと。

・敬虔さ=絶対的依存感情: 自己と神との関係。

しかし、特定の神観念——たとえ人格神であろうと——を前提にしていない。

「我々の自己意識において共に措定された、我々の受容的で自発的な現存在の起源(Woher)は、神という表現によって言い表されねばならない」(ibid., S.28f.)。

まず、特定の神観念から、その神が現存在の起源であると主張するのではなく、むしろ反対に、現存在の起源の方が「神」と呼ばれるのである(神の定義)。

## <文献・参考文献>

0. Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe* (KGA), de Gruyter.

1. シュライエルマッハー『宗教論』岩波文庫、筑摩書房。

*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (PhB 255).

*On Religion. Speeches to its cultured despisers*

(translated by Richard Crouter, Cambridge University Press, 1988).

Schleiermacher(1830): Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31, hrsg.v.Martin Redeker), de Gruyter 1960

2. ティリッヒ『キリスト教思想史Ⅱ』(『ティリッヒ著作集』別巻3)白水社。

3. 波多野精一『宗教哲学・宗教哲学序論』『時と永遠』岩波文庫。

4. 武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社。
5. プレーガー『シュライアーマッハーの哲学』玉川大学出版部。
6. 武安 宥『シュライエルマッハーの教育学研究』昭和堂。
7. 川島堅二『F・シュライアーマッハーにおける弁証法的思想の形成』本の風景社。
8. 大峰 顕編『神と無』(『叢書ドイツ観念論との対話』[5]) ミネルヴァ書房。
9. 芦名定道「ティリッヒとシュライアーマッハー」、『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会) 第2号、2001年、pp.1-17。

<https://sites.google.com/site/kyotochristianstudies/home/tillich/journal>

10. 川島堅二氏のサイト：<http://religion.sakura.ne.jp/schleiermacher/>  
 日本シュライアーマッハー協会：<http://www1.doshisha.ac.jp/~sgjapan/>  
 高森昭論集：<http://www1.doshisha.ac.jp/~sgjapan/archive/takamori.html>  
 水谷誠論集：<http://www1.doshisha.ac.jp/~sgjapan/archive/mizutani.html>

↓

11. シュライアーマッハー研究史 (高森昭)
  - ・「シュライエルマッハー研究史の視点より見たる近代プロテスタント神学の一断面」(『神学研究』19巻(関西学院大学神学部)、1972)
  - ・「最近のシュライエルマッハー研究書について(1)」(『神学研究』22巻(関西学院大学神学部)、1975)
  - ・「最近の「神学概論」について」(『神学研究』25巻(関西学院大学神学部)、1977)
  - ・「最近のシュライエルマッハー研究書について(2)」(『神学研究』30巻(関西学院大学神学部)、1982)
  - ・「日本におけるシュライエルマッハー研究の70年(1914～1984)」(『神学研究』33巻(関西学院大学神学部)、1985)
12. シュライアーマッハー研究史 (水谷誠)
  - ・「シュライエルマッハー「宗教論」受容の一形態——ディルタイ、リッチェル、オットーと石原謙との対論及び翻訳——」(『基督教研究』46巻1号(同志社大学神学部)、1984)
  - ・「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巻2号(同志社大学神学部)、2004)
13. エーバーハルト・ユンゲル「F.D.E.シュライアーマッハー」(RGG第4版より)、川島堅二訳。<http://religion.sakura.ne.jp/schleiermacher/jungel.htm>
14. *Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth*, Gütersloher Verlagshaus, 1968.

\* 書評：伊藤慶郎『シュライアーマッハーの対話的思考と神認識——もうひとつの弁証法』晃洋書房、2013年。(『宗教哲学研究』第32号、2015年)

本書は、著者が二〇一一年に同志社大学大学院神学研究科に提出し博士学位を授与された論文に加筆修正を行い出版したものであり、博士学位論文に相応しい充実した研究書である。書評者もシュライアーマッハーに関心をもってきた一人であり、本書の重要なポイントを紹介すると共に、私見を含む論評を行いたい。

本書の構成・概要は以下の通りである。まずシュライアーマッハー「弁証法」を詳細に分析するに先だって、前提となる考察がなされる。つまり、問題設定と方法論(序章)、先行研究の検討と現在の研究状況(第一章)、シュライアーマッハー「弁証法」のテキスト上の問題(第二章)、「弁証法」の成立過程とシュライアーマッハー思想における位置(第三章)、そして弁証法の思想史的背景(第四章)、についての考察である。ここまでは本書の序論的考察と言うべき部分であり、本論に当たるのが、第五、六、七章である。

まず序論的考察から紹介しよう。シュライアーマッハーは、近代社会における宗教について透徹した理論構築を行った思想家であり、その後の宗教研究の先駆者として高く評価されている。近代プロテスタント神学の父という称号はもちろん、宗教哲学、宗教現象学、解釈学の開拓者として、現在世界的に活発な研究が推進されつつある。しかし、ドイツ観念

論や弁証法神学などが思想界に支配的であった状況下で、長い間「必ずしも相応の評価を受けてこなかった」(2頁。以下引用は頁数のみを記載)。この研究状況が大きく転換するのは、一九八〇年代以降であり、それを象徴するのが、『シュライアマハー批判的全集』(KGA)の刊行開始と国際シュライアマハー学会の設立である。日本のシュライアマハー研究はこれまでこの世界的動向から取り残された感があったが、本書は、日本における本格的なシュライアマハー研究の開始を告げるものと言える。なぜなら、本書が主題とする「弁証法」はまさにシュライアマハーの哲学的基盤をなすものであり、新しいシュライアマハー研究の焦点だからである。

本書のシュライアマハー解釈の方法論は、次のように説明されている。シュライアマハー受容史・研究史で画期的な意味を持っていたディルタイの方法論(伝記的時系列にシュライアマハーの活動を追い、関連する思想家と比較検討することにより、「いわば外から光を当ててシュライアマハー像を浮き彫りにする」)に対し、本書の立場は、KGA刊行によって利用可能になったテキスト自体からシュライアマハーの思想を読みとる(5)、というものである。KGA刊行はシュライアマハー研究を大きく前進されるものとなったが、特に「弁証法」研究に関して決定的だったのは、長年研究の進展の障害になっていたテキスト上の問題が解決されたことである。シュライアマハーが行った六回の講義のうち、「いずれを重視するかは研究者によって見解が分かれていた」(47)が、「弁証法」のKGA版刊行を受けて、著者は「弁証法の骨子ともいべき一八一四年の概説に加えて、一八一八―一九年講義の匿名ノートを二次資料として補足的に用いる」(52)という方針を立てる。それは、本書が、「「弁証法」の発展段階を追う」(7)のではなく、「弁証法の内容そのものを哲学的、宗教学的に解明すること」(25)を目指しているからである。著者は、「弁証法」の分析に入るに先立ち、「弁証法」講義のシュライアマハー内部における位置づけと、その思想史的な意味に、それぞれ一つの章を割いている。シュライアマハーの思想展開で注目すべきはシェリングの『学問論』への書評と『大学論』であり(58)、ここから「学問の基本的性格に対話を据える」(61)との論点が明らかになる。この対話を導く「思考交換の技法」(87)こそがシュライアマハーの弁証法であり、同時代のヘーゲルらのドイツ観念論の弁証法理解と一線を画する点なのである(84)。ここで、本書の方法論についてコメントしておきたい。本書では、ディルタイ的な研究方法に対して、テキスト自体からシュライアマハーの思想を読みとることが試みられるわけであるが、この二つの研究方法は決して二者択一的な関係ではなく、むしろ相補的な仕方に関係づけるべきである。実際、本書でも関連する思想家との比較が随所で行われており、同時代の思想家との比較抜きに本書の論述は成り立たないはずである。

以上の序論的考察に続いて、著者は、「弁証法」の内容へと議論を進めてゆく。まず、第五章「思考と知」では、「弁証法」の基本構造(第一部超越的部門)を中心に分析される。すなわち、「哲学的作業の技法論としての弁証学の課題」が論争状態から知(真理)へと思考を導くことであることを示し、この課題が知(真理)をめぐる「主観間相互の一致」「思考と対象との一致」という二つの観点から遂行されることが論じられる。そして、思考の二つの機能である「知的機能」と「有機的機能」へ、さらに知の形式である「概念」と「判断」へと論述は進められる。問題は根源的で生産的な行為としての「知の成立過程」(96)であり、シュライアマハーの基本的洞察は、知は一人の人間の思考によって獲得されるものではなく、他者との思想の交換という対話的思考においてのみ接近可能であるという点にある(99)。絶対的原理から知の体系を演繹的に導出するのではなく、多様な思考という「有限な現実」にとどまって「それらを統合していくという知の生成と連関」(101)の解明を目指す点に、「ドイツ観念論よりむしろハーバマスの「コミュニケーション行為論」と平行関係」(102)が確認できる。対話者の「合意」による「共通の世界」の成立、つまり、「対話遂行という言語を介した他者とのコミュニケーション」(「主観間相互の一致」)における私たちの世界の形成(107)は、確かにハーバマスの真理の合意説と近接する。もちろん、著者が指摘するように両者の間にはいくつかの相違点がある。これは、シュライアマハーが「主観間相互の一致」に満足せず、「言葉と対象との一致」という「真理のもう一つの条件」(108)、つまり古典的な真理の対応説を保持しようとしている点に認められ

る。確かに、知が対応すべき「存在」とは素朴実在論における「実体」ではなく、「思考作用の産物」と解されねばならない。しかし、シュライアマハーは存在の実在性を思考作用に還元するという観念論とは明確に一線を画しており、「存在と思考とは異なり、思考の外の存在は知が成立する基本的条件」(111)であることを承認する。書評者の私見であるが、こうしたシュライアマハーの立場は、より後の時代の用語を使えば、批判的実在論（宗教論では高次の実在論）と表現できるように思われる。このシュライアマハーの弁証論の立場は、「思考は知的機能すなわち理性と、有機的機能から成り立っており、知は両機能の産物である」(113)という論点へと展開されることになる。理性的活動は合意形成に関わり、有機的活動は実在との対応に関わっている。なお著者が述べるように、「シュライアマハーに固有の概念は有機的機能」(117)に認められる。

続く第六章「知の超越的根拠としての神と世界」では、知（真理）を可能にする超越的根拠について考察がなされる。これは、「弁証法は思考の多様な差異性から出発し、対話を通じて普遍妥当的な知を目指す」(133)とあるように、実在の無際限の多様性・差異性を知にもたらす際的前提となる同一性・統一性の問いである。この同一性・統一性はたとえ現実においては不完全なものにとどまるとしても、「知の向かうべき目標」(135)として、「対話を導く動因となっているのである」(137)。ここにも、ハーバマスとの類似性が読み取られる(150)。詳細を紹介する余裕はないが、知の超越的根拠として神を位置づけるシュライアマハーの議論において特に注目すべきは次の点である。まず、シュライアマハーの弁証法で論じられる「神」は、「我々にとっての」神存在であって、神存在そのものではない(144)。神自体は超越的で超越論的な存在であり、神についての知は「イデーと良心」(143)において与えられるとしても、神は単独の神としてではなく、知のもう一つの超越的根拠としての「世界」との相関性においてのみ問われるのである——「神が質的無限であるのに対し、世界は量的無限である」(133)——。

第七章「感情について」では、感情が「知の前提かつ目標としての超越的根拠である」(157)点が論じられる。この超越的根拠として感情こそが、第六章で論じられた「知の超越的根拠」が同時に「意欲における私たちの確実性」であることを主題的に捉えるための場に他ならない。つまり、知の超越的根拠としての「神の確かさ」(161)が与えられるのが、「感情」(直接的自己意識)においてなのである。ここでも紹介すべき論点は多岐にわたるが、ヤコービとフィヒテらとの比較を通して、「シュライアマハーの「感情」は「統覚」をも含む、思考としての認識を超え、思考と意欲の同一性として、思考よりもさらに根源的な自己意識」(165)であると論じられる点に注目したい。著者が指摘するようにシュライアマハーの「感情」は、『キリスト教信仰』の絶対依存感情と同様に——両者は相違しているものの、「まったく異なる概念ではない」(187)——、「自己の統一作用である意識の根源」と捉えられる。ティリッヒは、これを「自己—世界」という人間存在の基礎構造あるいは関心と解している(芦名定道「ティリッヒとシュライアマハー」、現代キリスト教思想研究会『ティリッヒ研究』第二号、二〇〇一年、を参照)が、私見では、この感情は、本書で「有機的機能」「有機化」が現象学的な「志向性」と解釈されているように(120)、人間存在の志向的構造に関わっている。このように考えるならば、シュライアマハーの「弁証法」の中に、解釈学的方法と現象学的方法の双方を指摘するのも、的外れではないだろう。解釈学的方法は「主観間相互の一致」を可能にする言語活動とそこに生成するテキストに関わり、現象学的方法は「思考と対象との一致」を可能にする有機的機能を介して、「自己の統一作用である意識の根源」としての感情理解へと接続してゆく。では、この解釈学的方法と現象学的方法は「弁証法」の中でどのように接合されるのか。これが、さらに論究されるべき問題となる。

本書は、日本における本格的なシュライアマハー研究の基礎となるものであるが、「終章」で著者が指摘するように、「シュライアマハー思想の全貌」の解明は今後の研究課題として残されている(196)。つまり、「『キリスト教信仰』全体を視野に置いた議論」を行い、「すべての学の基礎として普遍的拘束力をもつ「弁証法」を、諸学との関係性で考察すること」(197)である。この課題をめぐる著者の研究の進展を書評者として期待したい。