

# 近藤勝彦著 『トレルチ研究』 上下

教文館, 1996年 上 322頁, 4100円 下 255+vi頁, 3800円

長山 道

昨年はエルンスト・トレルチ生誕百三十年に当たる年であった。彼は宗教史学派の代表的人物として知られるプロテスタント神学者であり、その影響はR・ニーバー、P・ティリッヒ、W・パネンベルクなどの現代神学にも及んでいる。同時に彼は哲学者であり歴史家でもあった。また日本では一般にM. ウェーバーの同僚としてよく知られている。

著者は東大で哲学を学んだ後、東京神学大学で神学を修め、1973-77年にチュービンゲン大学に留学し、神学博士号を取得したプロテスタント神学者である。彼のトレルチ研究はそのチュービンゲン大学留学中に本格的に開始された。本書はその後二十年の研究をまとめたものであり、トレルチの思想のほぼ全体をカバーするものである。トレルチの思想をカント、ヘーゲル、シュライエルマハー、ロツツェ、リッチェル、ディルタイなどの影響の下に見ることはもちろん可能であるし、そのこと自体は正当なことであるが、本書ではむしろトレルチの思想を他の思想家に還元することなく、彼独自のものとして把握することが狙いの一つとなっている。

本書の構成は以下のとおりである。

- 第一部 トレルチにおける歴史形成の神学
  - 第二部 トレルチの「信仰論」とその周辺
  - 第三部 トレルチにおける「文化総合」とデモクラシーの問題
  - 第四部 トレルチとウェーバー
- 暫定的終章—「神学的歴史主義」の道—

このうち第一部全体と第二部の前半、および第三部の第二章は著者のドイツ留学中に書かれた学位論文「エルンスト・トレルチにおける形成の神学」(Theologie der Gestaltung bei Ernst Troeltsch, 1977)によるものである。その他の部分はその後の著者のトレルチに関する講演や論文の大半を収録したものである。以下、本書の章立てに沿って内容を概観する。

基礎論的な内容を含む第一部では、まず第一章においてトレルチの近代世界理解について語られる。というのもトレルチは一貫して近代世界の運命に取り組んだ思想家であったし、実は著者自身のトレルチに対する関心も、もともと歴史的な問題意識から出発したもののなのである。トレルチの近代世界論を特徴づける根本テーゼは、近代世界とは「教会的権威文化からの断絶」であるというものである。しかしこの命題は近代世界をただ消極的・形式的に規定するにとどまるものであって、近代世界は積極的・内容的な統一的文化の原理を生み出していないということになる。近代世界はあらゆる文化構成要素と領域において深い分裂を呈しているが、このことは、教会的統一文化からの断絶によって錯綜を究めることとなった宗教という領域において特に顕著で

あるというのがトレルチの見解である。

近代世界をこの危機的な状況から救済するためのトレルチの試みは、著者によって「歴史形成の神学」と名付けられている。その具体的な内容を示すのに先立ち、第二章ではこの歴史形成理論が「キリスト教の本質」論をめぐって成立した経緯が明らかにされる。トレルチはキリスト教の本質について規定することを、歴史学に基づくことを前提とし、同時にその様々な現象に批判を加えながら、キリスト教の原形態とその後の継続的發展とを総合的に捉えることと理解した。このことによって、トレルチにおけるキリスト教の本質とはすでに完結したものではなく、過去と現在とが結び合わされて将来へと開かれたものとなった。したがってそこには本質規定をする人の現在のキリスト教理解と、将来のキリスト教に対する態度決定という主体的な要素が関連することになり、「本質規定は本質形成である」という結論に至るのである。

続く第三章では、この歴史形成理論の方法論的な問題が検討される。トレルチは中世的な排他的超自然主義を退けて歴史学的方法を取り入れたのであるが、それは純然たる歴史学を超えて歴史哲学へとつながっていく。なぜならトレルチの宗教史的な神学は、宗教史的認識と歴史的諸現象の比較とを通して理想的なものを発見する、つまり宗教史から規範を獲得する神学でなければならなかったからである。しかしそこにはやはりトレルチ自身の主体性が働いており、理想的なものをその歴史的形態のなかで認識しようとする一方で、その理想的なものにその時の状況の中で新しい形態を与えようとするというトレルチに特徴的な思想が生み出される。それは絶対者に現在可能な形態を帰すこととしてのキリスト教の本質形成であり、これが本書において歴史形成理論と呼ばれるものである。

この歴史形成理論は、トレルチの思想全体の中において宗教哲学、歴史的神学、教義学（信仰論）、倫理学の接点に位置を占めるものであるということが、第四章で明らかにされている。また第五章では、形成という創造的行為における主体的契機が意志と決断と行為とによるものであるということがいわれる。トレルチの神学的歴史主義の特徴は、キリスト教の本質形成においての真の創造者を人間ではなく神とし、神による形成を人間的形成の中に映し出すという人間の献身の意志が歴史的形成の行為として現実化されるということにある。この歴史的次元の問題については、第六章において述べられている。トレルチはキリスト教の本質を常に具体的な歴史的諸現象との関連において規定し形成しようと努めたわけだが、その歴史的研究の成果としてあの「教会型・ゼクテ型・神秘主義」の三類型が挙げられる。トレルチはこの三類型によって錯綜した歴史的諸形成を分析したのであるが、それは単なる歴史認識の獲得ということだけでなく、第七章において明らかにされるように絶対者との関わりという形而上学的次元を背景に持つ。歴史形成理論は相対的なものにおける絶対と相対との出会いという形而上学的根底に基礎づけられ、究極的には神思想に結合することとなったのである。しかし、このトレルチの形而上学は果たして完成にまでもたらされたのであろうか。著者はトレルチの信仰論につながる、このような問いをもってこの章を閉じている。

この問いを受け、第二部はトレルチの信仰論を中心として展開する。まず第一章ではトレルチの教義学が、彼自身の思想に即し「神」「世界」「魂」「高次の生への再生」という四つの概念を通して検討される。ここでいう「高次の生への再生」とは、魂が様々な経過を経て、ついには神との結合の中にある完成へと高められることであり、キリスト教を人格形成的救済宗教として表現

するものである。しかもトレルチにおいては神もまた生成のうちにあり、キリスト教の本質形成と人格の形成と神の成長とが互いに関連するものとして理解されている。

このような原理の理解に続いて、第二章ではより具体的に、共同体としてのキリスト教について述べられる。トレルチは先に挙げた三類型の融合形態を呈する宗教共同体の形成を目指した。その際、キリスト教の本質形成の構成的契機であった宗教的主観主義はこの共同体の共通精神を前提とすることとなる。この共同体はキリスト中心の祭儀共同体であって、トレルチはイエスの人格をキリスト教共同体の中心に位置すると同時にヨーロッパ文化総合の中心にも位置させ、宗教的価値のアナーキーを克服することを目指した。しかし、なぜ共同体の共通精神が主観に優越するのかということについてトレルチは明らかにしておらず、共通精神そのものの規定も不十分なままであるし、なぜほかならぬイエスの人格がその中心となるのかという疑問も残る。また、このキリスト教共同体形成に神学的基礎づけが欠如しているということも、ここで指摘されている。そこで著者はキリスト論的基礎づけによってトレルチの歴史神学を再考することが必要だと考え、第三章においてトレルチのキリスト論が考察されることになる。これはキリスト教的ドグマの決定的崩壊以後のキリスト論であるから、もはやキリストの絶対性を無前提に語ることはできない。そこでトレルチが構想したのは「歴史的・祭儀的キリスト論」と呼ばれるものであった。トレルチは共同体と祭儀の必要および創始者の人格を中心とする集結を、キリスト教に限らずあらゆる精神的宗教一般に見られる社会心理学的な一般法則であると考え、イエスがその共同体の中心となる必然性を、歴史的に認識されるイエスの人格の「法外な印象」に求めた。著者はこのようなトレルチのキリスト論に対し多々問題を感じつつも、第四章でトレルチの信仰論の現代的意味を明らかにする。それは、歴史と伝統の現在化における人格と自由との完成をもって、近代(そして現代)の文化総合を試みるという点にある。近代世界においてキリスト論的な文明の政策を自覚的に遂行したこの教義学は、著者によればトレルチ独自のものなのである。

トレルチの「文化総合」とデモクラシーの問題を扱う第三部では、まず第一章で、著者がトレルチの思想の現代的意味を歴史形成とその中心の再発見ということに見いだしていることが確認されてから、第二章でトレルチの「文化総合」の構想について明らかにされる。それは歴史の目標であって、宗教的契機が諸価値を統合する中心的価値として確立されることによって遂行されるものである。ただしトレルチはその後期の思想において、この構想をヨーロッパ文化圏に限定した。そこで文化総合の中心はキリスト教ということになったのだが、彼は結局、超世界と世界、宗教と文化、超歴史と歴史の対立の構図を神学的に克服することができなかった。そしてその都度の具体的克服としてなされたのは、「創造的妥協」と呼ばれるものであった。しかし著者はこのように二律背反的緊張が創造的に働くところにむしろトレルチの思想の真骨頂を見ており、この文化総合の構想の継承と克服と新しい展開とを、後世に期待すべきものと捉えている。

第三章では、デモクラシーとキリスト教の関わりをめぐってトレルチにおける自然法の問題が検討される。トレルチによると、キリスト教はこの世での生活のためにストアの自然法思想を採用し、それを常に新たに修正してきた。そして彼のいう「新カルヴィニズム」と「禁欲的プロテスタンティズム」の自然法において、キリスト教はデモクラシーと結び付くことになる。(しかし残念ながら、このことについてのトレルチの叙述は明確さを欠いている。)近代世界に生きたトレルチは、かつてキリスト教倫理の軸であった自然法に代えて「文化総合の倫理学」を企て、キリ

スト教と社会との隔たりを認識しつつ新しい総合を模索し、それによる社会のキリスト教的形成や克服の道を考えたのである。

第四章はトレルチのダンテ論についての記述である。トレルチはダンテに学問も理論も越えた人生の救いを見いだしていた。彼はダンテの中に「浄化としての人生」という倫理を見たのである。それは人生が浄化、発展し、ついに死後の生において神と結合するという究極目標による文化価値の総合の倫理である。トレルチがダンテから得たこの地上の生からの救いの力が十分確かなものであるかどうかについてはなお疑問が残るところであるが、それでは一体われわれに世界の不幸からの脱出の道はあるのかという問いは、著者も述べているように、われわれ自身の問題でもある。

デモクラシーの問題に関して、第五章で著者はワイマール共和国成立時におけるトレルチとK・バルトの思想の比較を行い、バルトに対する高い評価とトレルチに対する評価とのバランスをとろうとする。ワイマール共和国に関するトレルチの思想は、左右両翼に対する「保守的デモクラシー」の立場であり「中道の形成」であった。ワイマール共和国は左右両極分裂の道を歩んだ末、トレルチの死後十年にして崩壊してしまうことになったのだが、その分裂こそトレルチが何よりも回避しようとしていたことであった。一方バルトがデモクラシーについて積極的に語り始めたのは1938年以降であって、当時ワイマール共和国に対しては、彼は「否定のより大きな力」あるいは「非一行動」という支持的傍観にとどまっていた。著者はワイマール共和国の神学者と呼ぶる神学者をただトレルチ一人であると結論し、今日のキリスト教会におけるデモクラシー論も、バルトだけでなくトレルチにも学ぶ必要があると説いている。

第四部は、トレルチと、ハイデルベルクでの彼の同僚M・ウェーバーとの比較である。まず第一章では、この両者におけるカルヴィニズムとデモクラシーについて検討される。二人に共通するのはカルヴィニズムの予定説に注目している点であるが、ウェーバーがそれを個人の内面的孤立化の中に見、そこからの不安による心理的力の喚起を想定するのに対し、トレルチは予定説を繰り返し神の主権的意志にもどして理解し、そこから共同体形成とその聖化、さらに全生活の聖化・形成への傾向を跡づけていく。またデモクラシーに関していえば、ウェーバーが議会によってでなく人民の投票による「指導者デモクラシー」を構想していたのに対し、トレルチが主張したのは人格的結社形成に最後の拠り所を求めた「保守的デモクラシー」であった。

第二章では預言者的宗教の理解をめぐる比較がなされる。その内容の把握に関して両者に共通するところは多い。しかしトレルチが「キリスト教の本質」論やヨーロッパ文化総合というコンテクストの下で、「文化無関心」あるいは「世界との対立」に預言者の宗教と倫理のエートスを見、かつイエスとの関連で預言者を問題とするのに対し、ウェーバーにおいては非魔術化や合理化をめぐる預言者の問題が語られている。トレルチも合理性について言及してはいるのだが、彼はウェーバーとは反対に、預言者の宗教や倫理と合理性とを対立的にのみ語っているのである。

第三章は、近代世界における「人格」と「宗教」について、トレルチを中心に考察される。前述のようにトレルチはキリスト教の本質を、「高次の生への再生」との関連から人格的救済宗教として規定した。また彼の倫理思想において根本的概念を構成しているのもこの「人格」概念である。合理化をキリスト教を局限化し文化を脱キリスト教化させるものとして、合理化を人類の根底的な問題として見るウェーバーに対し、トレルチはその合理化を契機として宗教的文化とキリ

スト教の人格的・倫理的形成が行われると考えたのである。

第四章では、トレルチの大著『キリスト教会と諸集団の社会教説』（1912）とウェーバーのプロテスタンティズム研究との比較を通してトレルチの方法論的独自性が明らかにされる。まず、エートス概念の使用についてはトレルチはウェーバーに先んじており、ウェーバーが宗教の実際的作用を問題として社会的な用い方をするのに対し、トレルチは宗教の教説を問題としているため、宗教の独自性としてのエートスに積極的に注目しているという点が指摘される。ほかにも「教会」型「ゼクテ」型と並ぶものとしての神秘主義の類型化、セオクラシーへの注目も彼をウェーバーから分かつものであるといえる。また自然法を「絶対的自然法」と「相対的自然法」とに区別するのもトレルチ独自の見方である。特にこの「相対的自然法」に代わるものとして、われわれがすでに見たように、トレルチは歴史形成を志向したのである。

最後に、著者は暫定的終章としてトレルチの「神学的歴史主義」の道を考察する。それによるとこの思想は、キリスト教と近現代世界との関係、倫理学の再建という問題の継承、歴史的存在の本質概念などにおいて今日的な意味を有している。その一方で、「文化圏」思想の時代的制約、モナド的形而上学の不十分さ、身体性・具体性の神学的根拠を欠く神学とシュペリチュアリズムとの親和性などの問題点も含むものである。著者はこうしたトレルチの思想から、歴史の解決や成就の断片の形成への象徴的参与を礼拝共同体の中に見るという「象徴的断片形成」の思想を打ち出して本書を締めくくる。

今日われわれが近代世界というものを考えるとき、そこにはやはり多少の距離感が生じるであろう。しかし、それがわれわれにとって近代がすでに過ぎ去ったものであるということの意味するのかというと、決してそうとは言えないのではないだろうか。トレルチが近代世界に見ていた問題——例えば内容的に独自の統一的原理を持たない文化を有することなど——は未だ過ぎ去ってはいないものではないだろうか。だとすれば、トレルチの問題意識とその克服への葛藤は現代においても見直されるべきものだと言えるであろう。

トレルチが扱った学問領域とその業績は膨大であったが、しかし実は彼にとってそれらは予備的なものに過ぎなかった。五十八歳の誕生日を目前にしての突然の死により、彼の思想は遂に完成にまではもたらされ得なかったのである。しかもトレルチ以後の二十世紀の神学においては、彼が抱いていた問題意識も失われ、彼に対する相応しい評価はなかなか与えられることがなかった。このようないきさは、全く不幸なことであったと言わなければならない。だが幸いなことに、近年トレルチの思想を継承し克服しようとする動きが世界でも、また日本でも出てきている。その中であって本書は、トレルチの思想における彼独自のものを明確に捉え、それを高く評価しようという試みに成功している。また、同時にその問題点をも率直に指摘しているところに、トレルチ研究に対する著者の誠実な姿勢を窺うことができるだろう。終章で示唆された「象徴的断片形成」の概念はいま一つ不明確なままであるが、この問題はおそらく今後の著者の研究に期待すべきものであろう。ただ、西村貞二氏が『トレルチの文化哲学』（1991）で述べているように、同時代の巨人であるウェーバーやマイネッケに比して、日本ではトレルチにあまり関心がもたれないということの理由の一つとしてトレルチが一般になじみのない神学者であることが挙げられるとするならば、神学を他の諸学問に解放したという彼の側面を取り出して検討することも考えられたのではないかとも思われる。しかしいづれにせよ、トレルチ自身の最大の課題であった近

代のキリスト教と文化の問題を一貫して認識し、常に現代に結び付けて捉えた本書の、トレルチを現代に生かしめるものとしての意義は大きい。現代においてキリスト教はどうあるべきか、文化に対して何をなし得るかということだけでなく、宗教というものがどうあるべきか、何をなし得るのか、どこに現代の問題があるのかということを考えるときにも、いまだトレルチの思想に学ぶところがあるということ本書から読み取ることができるであろう。