

真理の多形性

——ドイツ文化プロテスタンティズムの今日的意義について——

フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフ

序

一九二六年に社会学者のフェルディナンド・テンニエスは、新しい文化プロテスタンティズムという形態においてのみプロテスタント・キリスト教にはまだ将来がある、と主張した。このような診断は、二十年代の神学において定式化された文化プロテスタンティズムに対する批判と著しい対比をなしている。「新プロテスタンティズムは……われわれの時代にはもはや生存権を有していない。新プロテスタンティズムは、宗教改革者たちのプロテスタンティズムを基準にしてはかると、もはや決してプロテスタンティズムと見なすことができない」。『転換期』という意味深長な表題をもったある神学雑誌には、一九二五年にこのように記されているのを読むことができる。文化プロテスタンティズムに関するそのような相対立する判断は、一七世紀後半ならびに一八世紀の啓蒙主義以降のドイツ・プロテスタンティズムの根本的抗争を反映している。福音主義教会とプロテスタント大学神学は、多元主義的な個性文化との対立においてのみ自らのアイデンティティを維持することができ、したがって生き延びるためには、近代性に批判的な社会的運動との同盟を模索しなければならないのであろうか。それとも近代文化にとっては、その歴史的発生と内的構

造からして、宗教改革ならびにプロテスタンティズムとの建設的な連関が主張されるべきであろうか。宗教改革者たちによつて新たに解明された「キリスト教的自由」(libertas christiana)と近代的な個々人の人権との間には、内的な構造的親和性が存在するのであるうか。福音主義の神学と教会は、それゆえ、社会的自由化と近代化という形成過程に積極的・建設的に関与することによつても、福音の使信を下支えしなければならないのであろうか。この種の問いはずでに一九世紀以来、ドイツのプロテスタンティズムにおいて激しく議論されているところである。

こうした問いをめぐる論争において、二十年代の神学的文化批判によつて追放された、一九世紀ならびに二〇世紀の文化プロテスタンティズムの神学は、一九七〇年代以降注目に値するルネサンスを体験した。一例を挙げると、一九八〇年から二十一世紀への転換までの間に、一九二三年二月の逝去から七〇年代の北米神学における「トレルチ・リバイバル」の開始までの六〇年間におけるよりも、はるかに多くの書物や論文がエルンスト・トレルチに關して出版された。それと並んで、マルティン・ラーデ、フリードリヒ・ニーバーガル、オットー・バウムガルテン、アドルフ・フォン・ハルナックといった他の「自由主義神学者たち」も、強められた仕方で関心を呼びおこした。トレルチはこの間に神学の限界を超えて国際的な解釈産業の対象となつた。彼は親しい友人であつたマックス・ヴェーバーや社会学者のゲオルク・ジンメルと並んで、一九〇〇年頃の歴史的文化科学の偉大な代表者の一人と見なされている。アドルフ・フォン・ハルナックの膨大な全著作についての研究も、いまや「大企業としての学問」という手段を用いて組織されている。いろいろな新しい版が存在し、大きな学術会議が開催され、そしていまや多くの勤勉な博士課程の学生たちが、学問的・政治的に最も大きな影響を及ぼした一九〇〇年頃のそのドイツ精神科学者の生涯と著作を探り出すという、研究作業に従事している。文化プロテスタンティズムの神学者に關する研究のこのような集中化と学

問史的専門化の傾向は、シュライアーマツハーを見ても、似たような仕方で観察されるところである。ここでも新しい歴史的に批判的な版が存在するが、この版は遺稿の中のこれまで知られていなかった数多くのテクストを高度の文献学的水準において解明し、シュライアーマツハーの哲学と神学についての、より洗練された像とより深い理解を獲得することに寄与している。ドイツにおいてもまた日本を含めた他の多くの国々でも、神学者や文化史家や学問史家たちがこれに比する集中力を傾けて、シュライアーマツハーからトルレルチにいたる自由主義プロテスタンティズムの神学史を研究したことはかつて一度もなかった。このように文化プロテスタンティズムは筆者の世代の神学者の中心的研究プロジェクトであるが、かかる文化プロテスタンティズムのルネサンスはどのように説明されるべきであろうか。

ドイツ文化プロテスタンティズムについての新しい神学的研究は、普遍的な文化科学的パースペクティヴにおいてそれを理解しようとするときにのみ、十全な仕方では理解されうるものである。他の文化科学や社会科学においても、八十年代以降、新しい歴史化の傾向が、とりわけ一九〇〇年頃の古典的近代の理論家たちに向けられた集中的取り組みが見てとれる。いまや文化科学者の注意が優先的に向けられているのは、もはや六十年代や七十年代の左翼の英雄、したがってマルクスと彼の弟子たちではなく、むしろとりわけ市民的自由主義の巨匠的思想家たちや、社会的近代化の危機の分析者たちや、ときにはメラニコリックに懐疑的ながらもときには屈託のない、価値と生活様式の近代的多元性に立脚した解釈者たちである。八十年代後半以降の資本主義的グローバリゼーションの徴候のなかで、世界のあらゆる部分において起こる急速な経済的、通信技術的、文化的な変化のプロセスに直面して、われわれは一九〇〇年頃の歴史的文化科学の古典的思想家たちのなかに、今日の文化的自己了解の基本的な根本問題に対する答えを期待し

ているように思われる。近代の文化的特殊性とは何だろうか。生活様式と価値態度がますます広範に多元化してゆく条件下で、異なった考え方や生き方をしている人々が平和に共生するための規則は、いかにして見いだされるのだろうか。急速に加速する資本主義的グローバルゼーションのプロセスのなかで、われわれの宗教的伝承はいかなる役割を演ずるのだろうか。宗教的に刻印された態度（ハビトゥス）（ないしは生活態度の様式）と経済的な目的合理性との間に連関があるとすれば、いかなる連関が認められうるのだろうか。グローバルな貨幣・金融市場において成功裡に自己主張できるための文化的前提とは何なのだろうか。サミュエル・ハンチントンが主要文化圏の宗教的ならびに文化的な対立の分析に基づいて推測したように、文明の衝突という事態に逢着するのだろうか。それとも諸宗教は、継続的な政治的緊張にもかかわらず、あるいは先鋭化した経済的分配闘争や利害対立にもかかわらず、まったく異なった文化の人々の間にも、調停と了解のための象徴的資本を用意することができるだろうか。現代文化のこうした大きな問いこそは、一九〇〇年頃の近代的な社会科学ならびに文化科学の古典的思想家たちに新たに関心を寄せるよう導いた当のものである。というのは、その時々々の文化的状況は多くの点で類似しているように見えるからである。すなわち、急速な経済的・技術的変化ゆえの不安定感、新しい品質の個別化を押し進める力と古い共同体の絆の解消、多元性によって与えられた抗争を制限し、そしてまったく異なった宗教的ないしその他の態度を有する人々の共生の実用的規則を可能にするための、倫理的規範の探究といったことは、当時も見られたし今日も見られる。

新しい文化プロテスタンティズム研究は、神学にとって歴史的文化科学ならびに社会科学の設問に対する開放を意味する。前世紀二〇年代の反自由主義的な神学、なかんずくカール・バルトの魅惑的に閉鎖的な教義学的な教會的神学は、強調された意味において、純粹神学に他ならなかった。弁証法神学にとってはまさに神学のアイデンティティ

を純粹に内的に、神学的教義学によつて、そして（他の）精神科学との鋭い対比において、基礎づけることが肝要であつた。神学的論議を他の諸科学の問いや概念に開放することは、弁証法神学にとつては神学の明瞭な輪郭を拡散することを意味し、神学的アイデンティティを裏切ることを意味した。それにひきかえ、文化プロテスタンティズムに對する新しい関心にとつては、学際性への断固たる意志が特徴的である。文化プロテスタンティズムの伝統の想起は、神学の文化分析的な解釈能力を強めようとする意図において生じている。福音主義神学は、現代の多くの新しい根本的問いに直面して方向づけの手助けをすることのできるような、キリスト教文化科学 (Kulturwissenschaft des Christentums) として再び基礎づけられるべきである。「キリスト教学」(Christian Studies) はそれ自体のためにはなく、規範的意図において、キリスト教的方向づけの妥当力を強めるために営まれるべきである。まさしくそのためには、文化プロテスタンティズムの神学的古典派に立ち返る必要がある。なぜなら、(いづれにせよ——筆者にとつて——最も重要な人物のみを挙げるなら) シュライアーマツハー、ハルナック、そしてトルルチは彼らの時代に、それぞれ個別の仕方で、われわれにとつてもなお提起される問いをめぐつて労苦したからである。シュライアーマツハーの有名な定式を修正して言えば、いかにすればキリスト教が野蠻と提携し、したがつてまさに教養あるエリートたちに対するその文化的レリヴァンスが失われるという事態を阻止することができるだろうか。キリスト教的人格主義の伝承は、人間が自分自身と人間らしくつき合うのを強めるために、いかにして当然のものとして要求され、また現代に即応したものにされるだろうか。しかしわれわれが「人間性」とか、「人間が自分自身と人間らしくつき合う」こととか、「人間の尊厳性」とか、あるいは「人間の自由」とかについて語るとき、何が意味されているだろうか。現代の知的標識は、多くの「ポストモダン」の思考の地平においては、以下のことによつても特徴づけられている。すなわち、われ

われにはもとなる物語 (master narratives) が失われてしまっており、古代ヨーロッパならびに近代西洋文化の指導的概念、したがって自由、人格、人間の尊厳といった概念は、かつてのいわば自明的な妥当性を喪失してしまった、ということである。一例として、医学倫理ならびに生命倫理の領域において世界中で行なわれている最近の論争を、ちよっとだけ参照しておこう。誰がまた何が「人格」であるのか、そしていかなる基準にしたがってわれわれが人間に人格性ないし人格の尊厳性を付与すべきかということに関して、もはやわれわれにはいかなるコンセンサスもない。まさしく西欧の近代的な多元主義的社会においても、非常に古い、「西洋」の宗教的深層に基礎づけられた、倫理的伝統は妥当力を失ってしまった。伝来の中心的な道德的規範は信頼性を喪失しているように見えるが、それは近代生物学、とりわけ遺伝学が、人間の生命の始めと終わりについてまったく新しい行為チャンスを開いたからである。そのような状況においては、もてるかぎりの体系的明敏さと文化史的な解釈能力を駆使して、キリスト教的伝承資産の今日的な「文化的意義」を証明しようと努力した、文化神学者ないし神学的文化倫理学者を想起することは大いに助けになるであろう。

一 フリードリヒ・ダニエル・エルンスト・シュライアーマツハー、 あるいは自由社会と自由主義国家の宗教的基礎について

一九世紀の最も有名なこのドイツ神学者が存命中にいかに議論の余地があったかを明らかにしようとするような、一つの引用句でもって始めよう。「小生はこの機会にシュライアーマツハー教授の講義に対して貴下のご注意を促します。氏

の講義はおもに政治的傾向を有しており、かくたる益をもたらずことなしに、人心をそそのかし仲違いさせることに役立ちました。国王陛下はこれに関して何度も不満の意を表明されましたが、こういう事情では、氏の講義はこれ以上許諾されることは許されません。」この引用句は、プロイセンの首相ハルデンベルク侯爵がプロイセンの文部大臣カール・ジグムント・フランツことアルテンシュタインのシュタイン男爵に宛てた手紙から取られたものである。首相のメッセージははつきりしている。つまり、彼はシュライアーマツハーの講義を禁止するよう要求しているわけである。神学的研究ならびに学問的教説の原理的自由ということについて彼は知らない。ハルデンベルクはこの攻撃において、シュライアーマツハーが一八一七／一八年の冬学期に行なった、「国家についての教説」を引き合いに出した。批判的に編集されて数ヶ月前から初めて出版されているこの講義は、このベルリンの文化神学者の政治倫理学について魅惑的な洞察を提供する。ここで筆者はシュライアーマツハーを、有名な「宗教論——宗教を軽んずる教養人への講話」の著者としてでも、プラトンの翻訳者としてでも、あるいは一九世紀の最も影響力のある「信仰論」の執筆者としてでもなく、自由主義的な文化理論家として紹介したいと思う。すなわち、哲学と神学を媒介にして自由主義的な市民社会ならびに自由主義的な政治的共同体の規範的基礎を据えようと試みる人としてである。

伝記的な回顧をもつて始めることにしよう。すでに学生としてシュライアーマツハーは啓蒙主義者たちの自然法討論に従事していた。彼はスコットランドの社会哲学者にして経済学者のアダム・スミスをも熱心に学んだ。若きシュライアーマツハーの思惟は、個人の自由の要求は共同体の諸制度といかにして調停されるか、という問いのまわりを繰り返して回っていた。彼は、国家ないし政治的諸制度は国家に先立つ自由な個々人の意志から生まれるという、啓蒙主義的な社会契約説と詳細に取り組んだ。アリストテレスの『政治学』についての詳細な受容がそれに続いた。カ

ントの実践哲学と批判的に取り組んだ後、シュライアーマツハーは徳と財の倫理学のプログラムを発展させた。ジョーン・ロールズの意味での自由主義者たちとマイケル・ウォルツァーやチャールズ・テイラーの意味でのコミュニタリアンたちとの間で繰り広げられている現在の北米論争（しかしこれは決して単にアメリカ的なものではない）を一瞥して、次のように述べるのが許されると思う。シュライアーマツハーは、今日のコミュニタリアニンたちによって自由主義的個人主義の批判のために受け取られ、新しい拘束力をもった共同社会の古典的学者へと練り上げられるところの、あの客観的な文化価値ならびに超個人的な財のあらゆる理論家について徹底的に承知していたと。

一八一〇年にベルリン大学が創立されるさらにその以前に、シュライアーマツハーは一八〇八／〇九年日刊紙に誘われて国家論に関する私的な講義を行なった。この有名な神学教授はその講義によって一般市民の聴衆に達しようとした。教義学の講座に招聘された後、シュライアーマツハーはプロイセンの学術アカデミーの会員として哲学部でも講義することを許された。彼は一八一三年以降五学期にわたって「政治学」ないし「国家論」に関する講義を行なったが、これらの講義は「さまざまな国家形態の概念に関して」と「教育のための国家の使命に関して」という二つのアカデミー論文と密接な連関におかれている。一方では王の宮廷のまわりにいる保守的ないし反動的・復古的な、大部分は貴族の勢力と、他方では立憲的・初期自由主義的な市民的改革派との間で増大する分極化に直面して、シュライアーマツハーはいかなる無時間的に妥当する国家理想も発展させようとはしなかった。肝心なのは永遠に妥当する偉大な原理ではなく、原理的洞察を各々の特殊な具体的政治的・文化的状況に媒介することであった。彼が強調したように、普遍的なもののはかかる媒介を通してつねにまた修正されるのである。彼の文化理論にとって、歴史的・個性的なものに向けられた歴史的・解釈学的な思惟様式は特徴的である。

シュライアーマッハーはそれゆえ「国家の体制」、「国家の行政」ならびに「国家の維持」についての具体的な教説を展開しようとした。このような現実主義的な根本的方向性のお陰で、シュライアーマッハーは彼の政治学講義においては、さまざまな形式の国民議会から秘密警察や報道の自由を超えて国家財務、外交、ならびに軍事政策の詳細にまで及ぶ、広範かつ多様なテーマを扱った。彼はまた農民の解放を要求し、国民財産の公平な分配を支持した。中心的なテーマは市民の「政治的信念」であり、また国家の法と主観的道德との間に生じうる緊張ということであった。

国家論はシュライアーマッハーの哲学的倫理学に基づいているが、この哲学的倫理学は同時に文化倫理学でもある。これは古い身分的共同体から近代的な市民社会への移行期における魅惑的な社会理論に属している。この神学者にして文化哲学者は倫理学をそのあらゆる次元における人間的実践のマルティ・パスペクティヴな解釈として理解した。自然に対する理性の行為は、自然支配の増大と人倫的世界の形成として行なわれる、というのである。シュライアーマッハーは理性的行為の二つの根本的方向を区別する。すなわち、有機化(Organisieren)ないし形成的活動と象徴化(Symbolisieren)ないし表示的活動である。彼はこの区別を平等と相違、同一性と個別性という対立に結びつける。このようにして彼は人間のあらゆる行為を倫理的に判定することを許す四つの図式を獲得した。その際シュライアーマッハーにとっては、個々の文化領域の相対的自律性ということが肝要であった。政治的諸制度は同一の有機化の領域にその場所を有している。国家は他の領域の特殊性に介入することが許されない。かかる根本的区別のお陰で、シュライアーマッハーは「国家の活動が生の全体に及ぶこと」を拒否した。教会を古い身分的特権や無条件的な君主制の威のために手段化し、研究と教説の自由を拒否した復古主義の理論家たちに対して、この著名なベルリンの文化神学者は一八二九年にこう宣言した。「宗教と学問は断固として国家の領土主権から解放されて、それ自体の個別の領域に

委ねられるべきである。その場合、それらが自らを有機化するかどうかは国家には関わりがない」と。四つの自立した行為領域についてのシュライアマッハーの機能的分化は、個別的自由を促進しようとする関心を反映している。その講義を警察によって監視されたこの改革者は、自由な社交、学問、芸術、ならびに宗教に対する政治的なものの構成的限界を際立たせようとした。彼はそのため市民の強力な代表機関を備えた立憲君主制に賭けていた。

シュライアマッハーは国家を共通の「司法義務」と定義した。かくして彼は「市民的信念と名譽の成立」について論じなければならなかった。国家は市民のこの「共通精神」を自ら生み出すことはできない。「共通精神の内実」を促進するために、国家は道徳を頼みとしているが、かかる道徳は宗教と学問の媒介によってのみ生み出されるものである。国家と教会の制度的分離ないし宗教の原理的自立性は、宗教体系のうちで形成される道徳性が、二次的にはまた政治的にレリヴァントなものとして承認されることを、排除するものではない。法に忠実な市民からなるシュライアマッハーの国家は、これらの市民が自由な宗教的主体としてもまた自己を形成することを頼みの綱としている。国家は宗教を必要とする。「なぜなら、宗教は全体として道徳を、したがって個人々の国家に対する崇敬の念を規定する」からである。国家、経済、宗教、ならびに教育システムを機能的に区別し分類するシュライアマッハーの複合的モデルは、一種の自由主義的コミュニタリアニズム (ein liberaler Kommunitarismus) として叙述されるものである。宗教と教育を通じて、個人々の利己心が「公共の福祉」の方向に超越されるということ、このことよって文化の進歩が保証されるとシュライアマッハーは見たのである。彼は「国家と主要な倫理的機構との倫理的調和」、つまり教会と高等教育機関との調和を希望した。「宗教的共同体と学問的傾向とが自らの自立性を失うことなく、あらゆる仕方で国家を支えたとすれば、われわれはそれを完全な状態と見なさなければならぬ」と告白しなければならぬ。

い。「市民的エリートたちの新たな宗教的「無関心主義」のうちに、シュライアーマッハーはそれゆえ、「共同体」にとつての一つの危険を見た。宗教が崩壊するところでは、長期的にはいかなる道徳性も伝承されることができない。しかしながら、宗教的諸制度はシュライアーマッハーにとつて、公共的道徳を生み出すという政治的機能に解消されるものでは決してなかった。

筆者はシュライアーマッハーの理論構想を一種の自由主義的・コミュニティニズムとして特徴づけた。これはコミュニティニズムをめぐる北米論争を見ると逆説的な定式のように思える。けれども、この定式はシュライアーマッハーの自由理解の特別な特徴に合致している。自由な法治国家の諸制度は、市民の徳を抜きにしては機能することができない。国家はしかしそのような徳を自ら生み出すことが許されない。なぜなら、その場合には、それは市民に一定の道徳的理解を指図する、一種の信念国家になつてしまうからである。それゆえ、自由主義的な国家は政治的道徳と市民的徳性が社会において生み出されることを頼みにしている。その際、宗教的共同体に特別な重要性が与えられる。いづれにせよ、それが寛容の能力と多元性の承認をも促進する場合には、宗教的共同体に特別な重要性が与えられる。しかしながら、シュライアーマッハーにとつて、宗教には不可避免的に個人の自由な自己形成ということが結びついている。すでにシュライアーマッハーが『宗教論——宗教を軽んずる教養人への講話』において記しているように、この個人は自分の敬虔を次に他人に伝達する。シュライアーマッハーはそのような宗教的伝達の連関を、自由な個々人による支配から自由な自己伝達としてイメージしている。まさしくそこに彼の議論の自由主義的主眼点がある。宗教的共同体はきめられた社会性や強力な権威に基づいてではなく、厳密に敬虔かつ自由な個々人に基づいて規定されるものである。

二 アドルフ・フォン・ハルナツク、 あるいは人間靈魂の無限の価値

有名な教会史家のアドルフ・フォン・ハルナツクもまた宗教的な文化分析家であった。彼はキリスト教と近代文化の関係を繰り返し主題化した。その際彼は一九〇〇年頃の多くの悲觀主義的な文化解釈者たちに距離をおいた。彼らは近代の個人主義に苦しみ、増大する社会的多元主義を見て、倫理的相対主義、価値の無政府状態、全体の展望が得られなくなった新たな状態を嘆いていたからである。ハルナツクはそのような文化批判を拒絶した。彼はキリスト教信仰が建設的な現代形成の力と永続的に妥当する指針を開示することを、きわめて深く確信していた。ハルナツクは明瞭な、核心において全く単純な、悦ばしき使信を説いたが、それはナザレのイエスを頼りにする人は、進歩に倦み疲れ懷疑的になった近代にあつても悠然として世界に対して信頼を保つ、というものであつた。このような根元的なイエスに対する敬虔さは、このベルリンの神学者の広範に分岐した神学的、教會的、学会的、ならびに学界政治的活動の重心を形づくっていた。

ハルナツクはプロテスタント文化の一つのヴィジョンを代表していたが、その中心的な要素は研究と教説の自由(まさしく神学においても)、国家と社会に対する自由な個人の政治的責任、思想を異にする人々に対する寛容、そしてあらゆる文化領域に生き続けてきたキリスト教の精神がますます浸透することであつた。彼は神学が教会に対して果たす放棄しがたい批判的機能を力を込めて強調した。「福音主義神学は、福音ならびに宗教改革によつて基礎づけられたその更新を喜んで高く評価するという意味において、キリスト教宗教についての学問である。それゆえ、それは

福音主義教会の知的良心である。」

彼の神学的綱領は『教義史教本』において最もよく明らかになるが、一八八六年と一八八七年に出版されたこの書の最初の二巻は、この学者をあつという間に有名にした。ハルナツクは教義史家の課題についての徹底的に歴史主義的な理解を代表していた。彼は簡潔かつ明瞭な命題において、古代教会の教義形成についての批判的見解を展開した。彼はこの古代教会の教義形成を、歴史的にはたしかに説明がつくけれども、敬虔史的には致命的な原初的福音のギリシア化であるとして拒絶した。「イエスの本来の福音」は彼にとつて教義形成と教義の発展を判断し叙述する上で規範的な判断基準の役割を果たした。ハルナツクにとつて、各個人の信仰ないしキリスト者の世界に向けられた積極的な経験は、キリスト教の実質を形成するものであつた。彼は教會的教説や諸制度のうちに、敬虔な個人に開示される永遠的な宗教的核心内容の単に外的な、歴史的に過ぎゆく殻を見たのであつた。古代的教義の歴史的相対性を示すことは、彼の目から見ればそれゆえ、断じてキリスト教信仰一般に対する危険を意味するものではなかつた。それとは全く反対に、ハルナツクは伝統的な教會的教義の歴史的批判によつて、近代に相應した敬虔の自由な信仰的実践を促進しようとしたのである。批判的な歴史叙述は確固たる指針を仲介し、人間的な文化の継続発展のための無時間的に妥当する規範を説明するのを助けるはずのものであつた。

ハルナツクの方法的なやり方は、伝統資産についての批判的な歴史化として記述されうるものであるが、これはキリスト教宗教の超時代的に妥当する内実を説明することを意図している。ハルナツクの歴史主義は、そのかぎりでは、規範的な神学的前提を有している。すなわち、教會的伝承の歴史的批判を通じて、教會的教義によつて混ぜ合わされていないイエスの福音が解明されるはずである、という前提である。なるほどイエスの生涯は記述されることができ

ないと言われる。しかし無数の積義的な出版物は、新約聖書の伝承からイエスの独創的な宣教を際立たせることができる、という仮定を反映している。ハルナックはイエスを、彼の民族の豊かで深い普遍主義的倫理を具体的に体現したユダヤ人と見ている。一九〇〇年にベルリン大学で日本からきた留学生をも前にしてなされた『キリスト教の本質』に関する講義において、ハルナックはイエスの宗教的使信が有している超時代的に妥当する核心を、以下のような三つの主題群に要約した。「第一に、神の国とその到来、第二に、父なる神と人間靈魂の無限なる価値、第三に、より勝れたる義と愛の命令」である。ハルナック自身はわけても神的な父の愛に基礎づけられた「人間靈魂の無限なる価値」を説明しようと努めた。彼はイエスのうちに宗教的使信の代表者というよりもむしろ模範的な宗教的人格性を見た。純粹な、眞実に人間の宗教性——神に対する信頼、人間愛、神の国の希望——はイエスにおいてその完全な形態を見いだしたというのである。『教義史』において、ハルナックはこれを一つの定式に要約しているが、この定式はその間に古典的なものと見なされている。「イエスはいかなる新しい教説もたらさず、彼は自らの人格において神とともにある、また神の前での聖なる生を表現した。」ハルナックはそれゆえ正しく理解されたキリスト教の他宗教に対する優越性を主張した。なぜなら、イエスの宗教的人格性において純粹な宗教が彼に開示されているからである。彼はプロテスタンティズムをキリスト教的なもの次のような形態として解釈した。すなわち、そこにおいては宗教改革者たちによる源泉への立ち返りのお陰で、古代教会的実定性への拘束、たとえば信条書への拘束が、自立思考的キリスト者の成人性に有利になる仕方でも相対化されているような、そのような形態としてである。プロテスタンティズムはキリスト教の歴史的に最も成熟した形態であるとされるが、それはここでは神の子たちの自由な個性が認められ、教會的諸制度の原理とされているからだというのである。

敬虔なる個人の自由な信仰の実践ということで何が理解されるべきだろうか。ハルナツクは信仰の「純真さ」について語るのを好んだ。それによって彼は神に対する心からの献身を表示したが、かかる献身は有限的世界への拘束から解放し、人倫的世界支配への悠然たる自由を開示するはずである。福音書と並んで、彼は聖アウグスティヌスの『告白』とゲーテのテキストをそのような敬虔の証言として高く評価した。ここではそれぞれの場合に、いかにして人間が「世界の隸属状態から神における自由と自己自身に対する支配へと」到達するかが示されているという。

学問史家たちや神学者たちは、その間にハルナツクの宗教的に反省された歴史主義の特別の業績を、一九〇〇年頃の歴史的文化科学の文脈において規定しようと試みた。多くの文化科学者たちは当時、あらゆる伝承資産の歴史化の結果として現れる諸問題を、倫理的破滅をもたらすものであると書き記した。もし文化資産がその歴史性と歴史の相対性において見られるようになれば、それらに対してもはや時代を超越した、その都度アクチュアルな規範的意義を言い表すことができない。一九〇〇年頃に行なわれた、歴史主義とその結果として起こりうる相対主義的な諸問題をめぐる論争は、多くの点でわれわれが「ポストモダン」という標識のもとで知っており、また行なっている討論を思い起こさせる。ここでもかしく、徹底的な多元主義、あらゆる拘束力をもった倫理的な文化価値に対する信頼の揺らぎ、重要な物語の解体、原理的個人主義の放出といったものが問題である。往時も今日も、近代性の諸経験の多元主義的な急進化は、それゆえ多くの人々においては、憂鬱な危機の修辭学ないし諦め気味の懷疑主義と結びついている。

ハルナツクは歴史主義の相対主義的ダイナミズムを宗教的に制限しようとした。彼は歴史的研究を媒介にして、その都度の歴史的制約性の彼方を示す規範性の源泉を開示できると思っていた。とりわけ歴史上の偉大な宗教的人物た

ちは、彼らの宗教的・人倫的使信が現代に生きている人々の浄化に役立つような仕方、歴史家によって現在化されるべきだというのである。「悟性と良心は歴史の相対的判断を絶頂においては主観的・絶対的なものに変え、自分自身の確信の明瞭性と力強さによってそれを宣伝する。」純粹な宗教の原像たるイエスは、それを模範とする現代の宗教的天才が人間靈魂の無限なる価値についての逆説的使信を生きようと試みることによって、あらゆる歴史的なものとの相対性を超えるのである。各人はこれを個別的な仕方で行なうべきである。ハルナツクはそれゆえ非常に多様なさまざまなキリスト教の文化適応を前提にしていた。彼が繰り返し強調したことは、キリスト教的なものの文化的な刻印力は第一義的には教会によってではなく、キリスト者によって責任を負われるということである。日々の生活においてその信仰を生きようと試みるキリスト者は、ハルナツクにとつてキリスト教文化の決定的に重要な担い手である。キリスト者の世俗的職業という宗教改革者の意味において、彼は——ゲートに由来する概念を用いて——おのが責任において所与の世界を神の世界として承認し形成する、キリスト者の「世俗的敬虔」を強調した。

ハルナツクの神学がアクチュアルなのは、神学がここで知的な誠実さをもつて学問的合理性の適切な判定基準に対して義務づけられたからである。この意味ではハルナツクは自分自身を啓蒙主義者として理解していた。断固たる学問的神学のみが、責任を自覚し道徳的に敏感な仕方、学問的認識の多様な結果的問題を知覚するよう、他の学問に奉仕することができるというのである。ハルナツクは福音主義的神学を単に教会の知的良心としてではなく、同時に学問的倫理的反省機関として理解していた。そのような自由な神学は、キリスト教的伝承の資産の再定式化を通じて、倫理的な方向づけの知識を生み出すよう、近代の諸学問と社会に奉仕する。なぜなら、いろいろな個別科学は結果として多様な倫理的諸問題を生み出すが、こうした問題に対しては専門内部で、それぞれの学科の固有の論理においては、

十全な解能力が自由に使えないからである。それにつけ加えて、神学は成年に達した個々人に学問的合理性の限界を思い起こさせるべきである。「宗教、つまり神の愛と隣人愛は、生に意味を与える当のものである。学問はそれをなすことができない。」

三 エルンスト・トレルチ、

あるいはキリスト教の文化適応の正当な多様性

エルンスト・トレルチの神学と哲学もまた近代的歴史主義との対決によって決定的に刻印されていた。この自由主義的神学者はキリスト教信仰と近代的な歴史的思想との間の紛争を繰り返し分析した。宗教的信仰は永遠的で無時間的なもの、無制約的で超歴史的なものに向けられている。それは明晰な真理と確固たる規範に拘束されている。けれども、歴史的思维はあらゆる確固とした拘束性を解消する。それはあらゆる文化的形成物の生成と消滅を指し示すことによつて、相対主義的かつ解体的に作用する。キリスト教信仰の中心的形姿たるナザレのイエスですら、歴史化によつてその絶対性を剝奪される。歴史的意識にとつては、イエスは神の御子でも天才的な宗教的教祖でもなく、間違つたり誤りを犯すことのありうる巡回説教師であり、原始教団によつてはじめて救済者に練り上げられたものである、というのである。われわれに直接に語りかけることのできる、宗教的天才としてのイエスを歴史から際立たせるといふハルナツクの道を、トレルチはともに歩むことができなかった。彼はここでは歴史家としてハルナツクよりも急進的な考え方をした。

トレルチは歴史主義のなかに単なる専門の歴史家の理解テクニクをはるかに超えたものを見た。歴史主義は人間の自己解釈と生活態度を根本的に変革した思惟の革命だというのである。ヤーコプ・ブルクハルトとともにトレルチは、歴史主義を時代の流動化とますます急速に変化するわれわれの文化的・生活世界とに対する知的応答として解釈した。歴史性を反省することによって、近代人はあらゆるものがますます急速に変化しているという、自らの根本経験を消化しようと努めるというのである。

トレルチは教義学と倫理学を教えた。これらの学問分野は歴史主義によって根本的に脅かされていた。歴史的思想は教義学者が建造した精巧な教理体系を破壊するように見えた。倫理学の領域では、それは「価値の無政府状態」と虚無主義的な無関心とをいまにも生み出しそうであった。歴史主義は懐疑を生み出し、人間を寄る辺ないものにするというのである。なぜなら、歴史的思想はあらゆるものが偶然的であり、全く違ったあり方も可能であるだろうことを知っているからだというのである。

一九〇二年にトレルチは『キリスト教の絶対性と宗教史』という小著を出版したが、これは彼のその後の歴史理論的研究の出発点を画するものである。彼はキリスト教信仰に絶対的真理が開示されているという要求を放棄した。けれども、キリスト教は他のこれまで知られている諸宗教よりもはるかに価値があるという。このようなキリスト教の「最高価値」は、それが「人格性の宗教」であるということに基づいている。それは「個々の靈魂の無限なる価値」を宣教したので、個人の自由に集中したヨーロッパの文化的伝統の核心を形成するといっているのである。

キリスト教的伝統のアクチュアルな「文化的意義」を、トレルチはまず近代文化の成立期における宗教的原動力を文化史的に分析することによって、指し示そうとした。彼は宗教と文化との間の抗争に満ちた交互作用を究明し、経

濟と政治に対する宗教的理念の刻印力を分析する宗教史的な文化科学を構想した。一九一二年に出版された『キリスト教会ならびに諸集團の社会教説』において、ならびに『近代世界の成立に対するプロテスタンティズムの意義』に関する数多くの研究において、彼は近・現代文化のキリスト教的根源を発掘することを試みた。ヨーロッパ的近代はそのキリスト教史的前史の解釈を媒介にしてのみ自己自身を意識できるようにするというのである。

トレルチは教会という公式のキリスト教と並んで、再洗礼派や分派の反抗的な急進的キリスト教や神秘主義者の靈魂信仰をも同等の権利をもつたものとして、彼の文化史叙述の中に編入した。彼の特別の注目は中世に向けられた。なぜなら、ここにおいてのみ「生活全体の内的統一性」、つまり宗教的な社会理想と他の生活勢力との相対的に緊張から解放された一致が到達されたからというのである。それにひきかえ近代は、かかる実質的統一の解消と、さまざまな敬虔形式と生活様式の広範な多元主義が解放されたことによつて特徴づけられている。一六世紀の宗教改革、近代的な領邦国家の成立、科学と技術の急速な意義の増大、ならびに教会から独立した世間の成立などによつて、中世にはその要求にしたがえばあらゆる文化の唯一の担い手であつた教会は、国家と社会に独占的に倫理的な方向づけを与える独占権を失つてしまった。遅くとも敬虔主義と啓蒙主義において、中世の相対的に一様な教會的文化は多元主義的な個性文化へと変化するが、かかる個性文化は信仰の自由と良心の自由、宗教と政治の結合の解除、ならびに教会に対する政治的なもの自立性などを受け容れることに基づいている。異質なキリスト教的伝統の多様性のうちに、トレルチは近代的多元主義が前もつて刻みつけられているのを見た。彼は教会、分派、そして神秘主義によつて、キリスト教的なもの社会的自己形成の三つの類型を区別したが、そのことによつて彼は、自らの時代の宗教的多元主義をも正当なものとして証明しようとした。信仰とは究極的な主観的確かさの別名的概念にすぎない。かくして伝統

的象徴や教理内実を個性化的に自分のものとすることは、キリスト教信仰の根本傾向に合致しているといふのである。キリスト教的伝統とのこのような自由な、経験に開かれたつき合い方のために、トレルチは神秘主義者たちを引き合ひに出したが、彼はまたカントやシュライアーマッハーといった文化プロテスタンティズムの古典的思想家をも引き合ひに出した。彼の特別な注目目はキリスト教的啓蒙主義の解釈に向けられた。

トレルチは近代文化の無批判的な弁護者では決してなかつた。自律的な文化展相としての宗教と他の文化的運動力との間の緊張に満ちた関係についての彼の文化的な解釈は、近代の裂け目とか矛盾性に対して彼を敏感にした。トレルチは二〇世紀初頭の近代的産業社会に対して、根底にまで及ぶような危機の診断を下した。もともとは伝統的な依存状態から人々を解放するために演出された政治的・社会的な近代化は、いまにも個人の自由を再び破棄しそうだといふのである。資本主義経済、官僚主義的国家、ならびにそれ自体の法則に従つた技術は、個人的な運動の自由はそこにおいてますます制限される、「鉄の檻」へと自立化したといふのである。トレルチは古きヨーロッパの宗教的伝統を解釈することを通して、個人を強めるための力を開示することができると思つた。ユダヤ教とキリスト教のアクチュアルな「文化的意義」は、「近代の非人格化的傾向」に対して、個的なものの原理的な固有の権利が重んじられるようにする点に存しているといふのである。

そのためには、歴史的なものの総体から「意味のある選択」ができなければならなかつた。第一次世界大戦をトレルチはあらゆる倫理的義務の解消の劇的な劇化と解釈したが、そのような第一次世界大戦の印象のもとで、彼は新たに歴史における規範性を追求した。彼の突然の死の数週間前の一九二二年一月二日に出版された、歴史哲学的名著の『歴史主義とその諸問題』において、彼は「ヨーロッパ的文化総合」の構想を發展させた。すべての交戦国の知識人たち

によって演出されてしまった民族的記念式典を、彼は全ヨーロッパ的な文化的義務の建設的想起によって弁済しようとした。意味を問う方向で古きヨーロッパの中心的伝統をありありと思ひ浮かべることは、実践的な現代形成の「根本的な力」を開示しなければならなかった。ユダヤ的ならびにキリスト教的な人格性の理想は、彼には人間的な文化を保証するもの——しかし唯一のではない——と思われた。ワイマールのこの信念的な共和主義者は、一九二二年に断固たる政治的態度で、イタリアとドイツにおけるファツシヨ的運動に警鐘を鳴らした。こうした運動が近代的な個性文化の危機を政治と世界観を反多元主義的に統一することで克服しようとなつて来たからである。新しい統一文化は個的自由をテロで抑圧し思想を異にする者を除外することによってのみ貫徹されうる、と彼らは考えていた。

「ヨーロッパ的文化総合」によって、トレルチは近代社会の崩壊的傾向を制限しようとした。彼はその際、自らの立場の相対性についての知識に忠実であり続けた。「文化総合」はつねに歴史家の生活世界的経験に刻印された主観的想起の行為である。人類の普遍史も無時間的に妥当する文化理想も存在しないというのである。トレルチは多元主義的な現実理解に有利になるように、伝統的な一元論的真理概念を「真理の多形性」(Polymorphie der Wahrheit)に解消した。どの文化圏も独自の真理を有している。徹底的に異なるもの、異他なるものを理解することは不可能である。なぜなら、誰も自文化にとつて自明的な事柄の限界を踏み越えることができないからである。かくして、自由な人格性の理想は一般にヨーロッパ主義の地平においてのみ理解することができ、根拠づけることができるというのである。

トレルチは真理の要求を自らの文化圏に制限することによって、より新しい相対主義的文化人類学の開拓者となつた。しかしながら、彼は決して徹底的な相対主義を主張したのではなく、神学的に反省された批判的な自己制限の立

場を主張した。歴史的理解の限界を肝に銘じたこの哲学者は、新しい言語ゲームにおいて自らの古き自由主義神学的な信仰論を継続した。なぜなら、あらゆることを理解できるのはひとり神のみだからである。神のみがそのための力と時間を有している。人間はその有限性ゆえに、自分の所有物を理解することでもって、すでに十分に記憶力のいる仕事をしているのである。

トレルチの多元主義的な真理論の今日的意義はどこに存しているであろうか。ドイツからやってきた一人のヨーロッパ人にとってどこに存しているか、筆者は次のように言うことができる。すなわち、ヨーロッパ人が一七世紀以降暴力的手段を用いても普遍的に設定した西洋的合理性の限界に対して、それがわれわれを敏感にする点にある、と。トレルチの歴史的な思惟の特質は、諸文化の正当な相違を認識せしめるのに抜群に適しており、つねに紛争に満ちたかかる多様性を「文明の衝突」へと来たらせないための、論証の模範を準備するものである。シュライアーマツハーの自由主義的な共同体化の理論の意味において、ハルナツクの宗教的個人主義の意味において、トレルチの批判的な自己制限の意味において、筆者はドイツ文化プロテスタンティズムの今日的意義が日本人にとってどこに存するかを、あえて言わないことにする。これは日本の知識人が自ら決定しなければならないことである。われわれは文化的にも宗教的にも全く異なった特性を有しているにもかかわらず、次の点についてはお互いに合意できるであろう。すなわち、ヨーロッパ人もアジア人も、キリスト教徒も仏教徒あるいは神道の信者も、ドイツ人も日本人も、他者に対して指図できると思うような何らかの真理を、誰ひとりとして独占的に所有してはいないということである。

(安酸敏眞訳)

(訳注) 本稿は、二〇〇〇年五月一八日、京都大学大学院においてなされた講演原稿を、著者の許しを得て論文調に改めて訳出したものである。その際、実際の講演原稿にあつた儀礼的な挨拶や個人的な感想を述べた箇所は、訳者の判断で割愛することにした。しかし、それ以外の点ではドイツ語原文に手を加えることはなされていない。