

「倫理学の根本問題」 におけるトレルチの思想体系

小柳 敦史

はじめに——「倫理学の根本問題」の意義

多岐に亘る学問領域で業績を残した思想家について、それらの業績をつなぐ体系性を想定し、その思想体系を解明することは後の研究者の中心的な課題であるだろう。思想家自身が自らの思想の体系性をほのめかしながら、それを明確に論述することがなかった場合にはなおさらである。

エルンスト・トレルチはまさにそのような思想家の一人であり、トレルチの思想に一貫するモチーフとは何なのか、といういわゆる「トレルチ問題」〔*Roelisch problem*〕¹はいまだに研究者が取り組むべき課題であり続けている。本稿ではこの問題に取り組む出発点として、トレルチの論文「倫理学の根本問題」を中心にトレルチ思想の体系性について検討したい。

「倫理学の根本問題」は、『キリスト教の絶対性と宗教史』、『キリスト教会と諸集団の社会教説』、『歴史主義とその諸問題』といったトレルチの名著と目される著作と比べれば言及されることの少ない論文である。この状況は「倫理学の根本問題」発表

「倫理学の根本問題」におけるトレルチの思想体系（小柳）

時（一九〇二年）においても同様だった。トレルチは知人に宛てた書簡において、同年に出版された『キリスト教の絶対性と宗教史』が大きな反響を呼んだ一方で「倫理学の根本問題」には注目が払われていないことに不満を述べる。

そういうわけで私は、私の「倫理学の根本問題」についてまだ何も耳にしていないのです。これは実際のところ全体的な体系を含んでいるのですが²。

ここでトレルチは「倫理学の根本問題」に自らの思想体系が含まれることを明言している。この発言を受け本稿では、「倫理学の根本問題」の分析を通して、そこにはどのような意味で体系がふくまれているのかを検討する。

あらかじめ、本稿で用いるテキストについて述べておかねばならない。本稿では著作集第二巻（以下ではG2と略記）に収められたテキストを用いる。しかし現在の——具体的には八十年代以降の——トレルチ研究においては、著作集所収の論文使用は避けられることが多い。というのは、トレルチは自らの論文を著作集に収める際に多くの加筆・修正を加えているからである。したがって、著作集第二巻所収の「倫理学の根本問題」を用いて、先程の書簡に記された「体系」を素材に論じることが出来ないのである。それにも係らず本稿で著作集第二巻所収のテキストを用いるのには理由がある。それは、著作集第二巻に収められた他の論考によって「倫理学の根本問題」に含まれる体系を再構成することを目指すからである。本稿の結論を先

取りすれば、「倫理学の根本問題」に含まれる「体系」は断片的なものであり、その体系性を十分に考察するためには他の論考を参照する必要があるのである。ただし、本稿は紙幅が限られているので、「倫理学の根本問題」の記述の分析のみを課題とし、再構成は別の機会に試みることにする。

トレルチは著作集第二巻全体の序文においても、自らの思想に体系性があることを明言している。加筆・修正されて取められた様々な論文を結びつける体系的思考があると言っているのである。近年は軽視されがちな著作集所収のテキストであるが、著作集編集時のトレルチ思想の体系的な理解という観点からすれば、むしろ積極的な意義があるのではないだろうか。つまり、同じ時期に加筆・修正を受けていることから、初出年代は様々な論文を同一の体系内に位置づけられるものとして理解できるのである。もちろん、著作集第二巻に含まれているという「体系」と、先の書簡で述べられていた「体系」を同じものであると言ふことは出来ず、厳密に言えば、本稿で論じる「体系」は一九二二年当時の体系というべきものである。ではこの体系はどのようなものなのか。先程見た書簡でトレルチはこう続ける。

二つのものから、つまり宗教心理学および宗教の認識論と宗教の歴史哲学から私は宗教哲学を組み立てるつもりです。この宗教哲学においては思弁的な形而上学はただ控えめな脇役を演ずるに過ぎないでしょう。

ここでトレルチが宗教哲学を宗教心理学と宗教認識論、宗教の歴史哲学、(控えめな役回りではあるが)形而上学から構成されるものとして構想していることが見て取れる。そのように構成される宗教哲学が「倫理学の根本問題」にどのように含まれるのかという点に留意しながら、以下で「倫理学の根本問題」の論述を追っていきたい。

一 キリスト教倫理と近代

「倫理学の根本問題」は副題「ヘルマンの倫理学をきつかけとして論ずる」に明らかのように、ヴァイルヘルム・ヘルマンの著書「倫理学」を批判対象とすることで自らの考察を展開している。従って我々も、トレルチによるヘルマン批判を手がかりとしてトレルチの思想に迫りたい。なお、今回考察の対象となるのは、あくまでトレルチの論述を通じたヘルマンの倫理学であることは忘れられてはならないだろう。本稿では、トレルチのヘルマン理解が正当なものであるかどうかという問題はさしあたり留保し、ヘルマン批判を通してトレルチが自らの考えをどのように展開しているのかを考察する。トレルチは、キリスト教倫理学の歴史を概観した上でヘルマンの倫理学の歴史的意義を論ずる。この議論から、トレルチがヘルマンの倫理学の特徴をどこに見ているのかが明らかになる。トレルチは古代から論述を始めるが、トレルチとヘルマンの差異を明確化するために

は、近代以降のキリスト教教義学と倫理学の関連についての議論を確認すれば良いだろう。

トレルチは近代の始まりを啓蒙主義に認める。キリスト教と倫理学の関係もまた啓蒙主義において大きく転換したとトレルチは考える。啓蒙主義以前には、基本的に倫理学は教義学の支配下にあった。啓蒙主義においては初めて倫理学が教義学から独立することになったというのである。この転換の先鞭をつけたのはイギリスのモリスたちであった。彼らはロックの影響の下で心理学や認識論を用いて道德の普遍的理論を探索した。この結果として倫理学と教義学の関係は今や完全に反対になる。道德の支えと力としての非教義学的な、あるいは辛うじて二次的のみ教義学的な宗教、そして教義学を自らの内に含んだ基礎学問としての倫理、これが彼らの結論であり、このような探求の頂点にあるのがカントの考察である。カントは「道德的なものを自然的、相対的、合目的なもの束縛から切り離れた。そして倫理学を、主観的な意志のアプリオリに必然的な規定についての教説として表現し、倫理学における超経験的—観念的性格をこのように強調することによって、より決定的に宗教的思想をこの倫理学の前提に従属させた」(Toelrich, *Grundprobleme der Ethik*, in GS2, S. 564. なお、本書からの引用は以下頁数のみを記す)のである。しかし事態はさらに新たな考察の方向により変えられることになる。

この方向はシュライアマハ、ド・ヴェツテ、ヘーゲルに代

「倫理学の根本問題」におけるトレルチの思想体系(小柳)

表される。彼らは宗教的目的概念に行為の自立的、客観的規定を見出した。宗教的目的概念によって内容的に規定され、それにより道德的なものに対して独立している行為という概念が再び設定されたのである。それによって「道德的なものと倫理的なものとの普遍的な概念もまた同時に変わった。その課題は単に、主観的な意志の規定をその倫理的な性質と価値において捉えるということにおいてのみ見出されるものではなく、行為の客観的な諸価値と諸目的を決定することにある」(GS)。以上で近代の倫理学の二つの重要な潮流が揃ったことになる。「宗教的に承認し保証する世界観において完結する実践理性のアプリオリという形式的倫理学が、啓蒙の倫理学と宗教学の頂点を成すのなら、歴史的に方向付けられたシュライアマハの客観的財の倫理学はドイツイデアリスムの倫理の頂点を成している」(GS)であり、以降の倫理学はこの両者を改善し関係付けることで展開して行く。

しかしシュライアマハ自身の神学的倫理学は以上見たような哲学的に普遍的倫理学から体系的に引き出されたものではなかった。「シュライアマハは、自身の神学的倫理学を彼の普遍的倫理学の枠組みではなく、彼の信仰論によって到達された教会的立場との関連で展開した」(566)のである。つまりシュライアマハの神学的倫理学で問題となったのは「キリストによる救済によって、そして救済の共同体としての教会において、道德的な精神はどのようにして完全な力と純粋性に到達するの

か、という問題」(566)であった。シュライアマハの普遍的倫理学は、世俗的な倫理的諸価値をそれぞれ自立的なものと考へ、その諸価値相互の緊張を調停することにその課題があつた。しかし神学的倫理学においては「個々の目的は教会において支配し自己表現する精神の統一のうちには没し去つて、これらの様々な、そして少なくともさしあたりは相対的に自立している個々の目的相互の關係という問題は全く真剣に議論されていない。そして特殊にキリスト教的—宗教的に規定された行為と、この世的な諸目的によつて規定された行為との緊張はまったく感じられていない」(567)。こうしてシュライアマハは客觀的財の倫理学を神学的倫理学として展開することはなかつた。「シュライアマハの普遍的倫理学の根本概念は、キリスト教倫理を救済の奇跡へと基礎付けるといふ神学的図式によつて妨げられている」(568)のである。以上のようなシュライアマハの倫理学の理解はあまりに図式的すぎるであらう。しかしこの図式によつてトレルチとヘルマンの違いが明確になる。

二 ヘルマンの倫理学に対する批判

根本的な問題意識はトレルチとヘルマンにおいて異なるものではない。トレルチにとつて倫理学は「人間生活の究極的な目標と目的についての教説」(552)であつた。それゆゑ倫理学は「その枠組みの中に宗教学がはめ込まれるような上位の、そして

最も原理的な学問」であり、「今日我々は、自ら概念によつて世界の本質を明らかにする形而上学から宗教問題に接近することはない。むしろ、人間の生と行動の究極的な価値や目的についての普遍的な倫理的問題から、そこに含まれる宗教的—形而上学的思考へと到達し、この思考から再びより正確な倫理的評価を下す」(563)のである。このような倫理と宗教の關係はキリスト教にもあてはまる。そこで、神学的倫理学の課題は次のようになる。「神学的倫理学は、倫理学の今日の概念的基礎—一般を取り上げなくてはならない。そしてこの概念的基礎の中で初めて、キリスト教の固有な内容の本質を明確にしなくてはいけない」(564)。この問題意識はヘルマンにも共有されている。ヘルマンにとつて神学的倫理学の課題は「道徳的なものの普遍的な概念からどのようにしてキリスト教的—道徳的なものへの道が見出されるべきであり、見出され得るのか」(575)を示すことであつた。

さらに、その方法も両者は共通している。それは、普遍的な道徳性についてのカントの分析と、特殊にキリスト教的な道徳性についてのシュライアマハの分析を統合することである。しかしその内実が両者を分ける。ヘルマンはシュライアマハの神学的倫理学を、トレルチはシュライアマハの哲学的倫理学を受け継いだのである。トレルチはヘルマンの倫理学をこう評価する。

確かにヘルマンはシュライアマハの神秘主義的宗教学理

論の代わりにカントの倫理的宗教論を保持してはいるのだが、イエスにおいて奇跡的に為された普遍的道德法則の受肉の上に、そしてこの法則を實行するための力の救済的な告知の上にキリスト教的な道德性が基礎付けられていることに、倫理の特殊キリスト教的なものを見ることでシュライアマハーに従っている(612)。

ヘルマンはシュライアマハーの神学的倫理学に従う。その結果、ヘルマンの倫理学の内容を成すのはカント的な普遍的道德法則であり、その実行の力の付与がキリスト教倫理の課題となる。内容として普遍的道德法則に集中すること、キリスト教倫理の特殊性を倫理的行為の実行力の付与に見るといふ二点がトレルチにとってヘルマンの倫理学の特徴であり、批判の対象である。

トレルチも「倫理学は道德性の普遍的分析から始まるべきである」といふこと、そして、この分析においては第一に絶対的で必然的な、それ自身として価値があるような純粋に形式的な概念が生じるということ(615)を認める。しかし、倫理的な分析はそれだけに満足することは出来ないとしてトレルチは言う。

倫理学は第一に経験を生み出すアプリオリな思想に基づくが、ただこのアプリオリな思想によつてのみ働くことは出来ない。そうではなく、倫理学はアプリオリな思想から生じてくる道德的な経験判断を集め、分類し、その正しさを出来るだけ適切な段階付けの体系へともたらさねばなら

「倫理学の根本問題」におけるトレルチの思想体系(小柳)

ない(622)。

もし、道德的諸目標の普遍妥当な性格と必然的性格だけが問題となるなら、「道德的なものは当然原理的に非歴史的になり、主要な特徴においてはどこでも同一である」(623)ことになる。しかしトレルチはあくまで歴史に対して開かれた思考を要求する。トレルチにとって倫理学とは「人間生活の究極的な目標と目的についての教説」(624)であったが、人間生活の目標と目的は具体的な財の構成として現れざるをえない。倫理学は道德的行為を可能にするアプリオリを想定するが、それは歴史の中の具体的な財から考察されねばならない。倫理学は「経験において行われる適用を追求し、主要な等級と原理へともたらさねばならない」、「歴史的な全経験からこの主要類型を獲得しなくてはならない」(622)のである。

それでは歴史的な経験からどのような類型が獲得されるのだろうか。トレルチは客観的な財を、歴史世界の中での実現が目指される内世界的な財と、それらの価値を否定し、歴史の彼方での実現を目指す超世界的な財とに区別する。そこで客観的倫理学は「時間の相の下 sub specie temporis」での倫理学と永遠の相の下 sub specie aeternitatis」での倫理学」(625)を持つとされるのである。具体的には、キリスト教世界にあつてこの二つは、文化と禁欲の対立として現れてきたとされる。形式的な道德性だけに注目すると、この対立を正当に評価することが出来ない。

また、キリスト教倫理の特殊性を道徳的行為の実践の力の付与、つまりヘルマンにとっては救済の付与、と考えるヘルマンの構成も否定される。ヘルマンにおいてはイエスによる救済なしには道徳的行為の実行能力を持つことが出来ないため、救済概念が独断的な弁証論の役割を担ってしまう。この弁証論はキリスト教の妥当性をキリスト教と非キリスト教の間の絶対的な断絶を示すことによつて基礎付けることを試み、そして救済を唯一キリスト教にのみ認められる特徴として主張すること、すべての非キリスト教における救済の否定を主張することによつてこの断絶を証明しようとすることを伴っている」(658)のである。このような排他的な絶対性の主張はキリスト教にとつて必然的なものではない。歴史に開かれた態度を取れば、キリスト教倫理のみを真の宗教倫理と考えることは出来ない。キリスト教倫理は一つの宗教倫理として他の宗教倫理と比較可能なものであつて、キリスト教の倫理的価値は宗教的・倫理的思想一般の中で考察されねばならない。

三 倫理学と歴史哲学

宗教的な価値と内世界的な価値が対立するものであるなら、どのようにしてこの対立は調停され、具体的な人間の行為の指針が引き出されるのだろうか。宗教的財と内世界的財の間の緊張を、伝統的な教会の倫理学がしてきたように人間の罪の結

果と考えることは出来ない。「これは二つの教会(カトリックと宗教改革の教会)が持つていた古い教会的倫理のあまりに安易な逃げ道であつた。この二元論は実際にはむしろ、人間の形而上学的な構成に深く根ざしている」(665)とトレルチは言う。トレルチは人間の形而上学的な構成に「二極性 Polarity」を認め、「この二つの極に宗教的目的設定と内世界的目的設定という二つの主要類型は由来する」のであり、「この二極性に我々の生の豊かさや困難さは基づいている。しかしここからいつも新たに統一化への熱心な努力も生じてくる」(666)と考える。歴史世界に様々な財が存在することは倫理的価値の体系の統一化にとつては困難の源ではあるが、トレルチは財の多様性を生の豊かさとして積極的にも評価するのである。

ここでトレルチは、元来は歴史現象の観察の結果として導入した類型を、形而上学的な構成に根ざす二つの原理と見なしている。トレルチにおいて、経験的思考から得られた類型は歴史現象の整理のために任意に選ばれたものではなく合理的な根拠を持つことが期待され、合理的概念は経験的思考によつて獲得・修正される。トレルチの類型論が持つこのような性質は、「社会教説」などにおける社会学の三類型についても認めることが出来る。トレルチは歴史の多様性を類型論により整理した上で、その諸類型の総合を旨指す。

しかしながら財の多様性に形而上学的根拠があるとすると、それに統一をもたらすことは極めて困難になる。

この二重性は理論的にも実践的にも地上においては克服されないだろう。この二重性が形而上学的な根拠を持つていられるように、この二重性は形而上学的な解決だけを見出すことが出来る。そしてそれゆえこの二重性を前にして最終的な解決としてあるのは死の彼方の生という思想である(666)。

死後の生においてなら、内世界的な目的設定との妥協を考慮することなく純粹に超世界的な財の実現を想定することが出来るだろう。トレルチは、永遠の相の下での倫理学、時間の相の下での倫理学に対する永遠の相の下での倫理学の優位を想定する。そこから、時間の相の下でも諸財の統一化の可能性について考えることが可能になると考えるのである。

時間の相の下での倫理学に対する永遠の相の下での倫理学の優位性により、「統一化はいつも宗教的・道德的理念から生じなくてはならない」(658)ということが明らかになる。しかし同時に、時間の相の下での両者の緊張関係には形而上学的理由がある。「この課題は滞りなく解決されはしないし、滞りなく解決されることは出来ない」(667)ことも明らかである。トレルチの客観的倫理学の課題であるところの、諸財の統一的な体系化は、歴史の彼方での実現を目指しながらも、いつまでも暫時的な解決しか与えられない。それゆえ、キリスト教倫理の課題はこの緊張関係に最終的な解決を与えることではなく、時代状況にふさわしい解決を与えることとなる。

「倫理学の根本問題」におけるトレルチの思想体系(小柳)

しかし、近代にふさわしいエートスとしてどのような内容を考えているのかは「倫理学の根本問題」においてこれ以上明らかにされることはない。「倫理学の根本問題」はトレルチが重視する客観的倫理学にとつては予備的考察にとどまっている。ここで強調しなくてはならないことは、近代の状況にふさわしいエートスの生成が倫理学の課題となるということである。新たなエートスも、それが多様な財の総合を目指すものである以上、宗教的な目的設定から統一が与えられねばならない。倫理学が上位の学問として宗教の価値を決定するとき、キリスト教の価値は宗教的目的設定と内世界的目的設定との統一的なエートスの生成にどれほど貢献できるかにかかっている。この判断は様々な形態をとつてきたこれまでのキリスト教のあり方との比較によつて為されうる。そしてまた、宗教的な道德性はキリスト教に特殊なものではないと考えるトレルチにとつて、この比較は他の宗教にも開かれている。

それゆえ主要な問いは宗教的なものと道德的なものの、超世界的に動機付けられた生活態度への結びつきの様々な方法と段階の評価への問いとなる。そしてキリスト教の倫理的な意義はただこのより大きな連関の中でのみ確認される(671)。

ここから、トレルチの倫理学は歴史哲学へと移行する。トレルチ自身が「これによつて研究は私の他の著作が進んでいる道筋へと入ることになる」(672)と言うように、歴史哲学の具体

的な遂行も「倫理学の根本問題」の課題ではない。しかし、「このような〔歴史的な〕探求はまさにいつもとりわけこの種の倫理的な検討によって規定されているということ、そして倫理学は宗教哲学と同じくこの種の〔歴史哲学の〕道筋を探求しなくてはならないということ」(G72)にトレルチは注意を促す。トレルチは歴史哲学についてその生涯を通じて取り組んだが、少なくともこの時期のトレルチの歴史哲学の著作は、ヘルマンが著したような形式的道徳性のみ集中し、キリスト教の排他的な絶対性に固執する倫理学に反対するトレルチ独自の倫理学によって動機付けられているのである。

四 「倫理学の根本問題」における体系

我々の関心は「倫理学の根本問題」に含まれるトレルチ思想の体系について考察することである。この体系は心理学と認識論、歴史哲学、形而上学からなるとされてきた。しかし、「倫理学の根本問題」の記述にこの体系が明確に現れているとは言い難い。

心理学と認識論については、倫理のアプリオリな根拠についての議論において考察されている。ここではヘルマンの議論が下敷きになっていたが、トレルチとヘルマンには大きな相違がある。ヘルマンの倫理学において、倫理のアプリオリは唯一の真の宗教であるキリスト教によって現実化されるものとされ

る。ここでは倫理のアプリオリと宗教キリスト教のアプリオリは区別されない。一方、トレルチは倫理学の内部に内世界的目的設定と宗教的目的設定の緊張を認め、それが人間の二極構造に由来すると考える。ここでは宗教のアプリオリが倫理のアプリオリと区別されることになる。そしてその際、宗教とキリスト教は明確に区別される。宗教はアプリオリな構造の一部をなすが、キリスト教は歴史上の宗教的財として考察されるべき対象である。このようなトレルチの議論は現実の倫理的財の経験的考察との関連からなされており、そこに心理学との関連を想定できるものの、その関連が明示されているわけではない。

歴史哲学については、客観的倫理学を重視するトレルチの立場から、歴史哲学と倫理学の密接な関係が指摘された。しかし、歴史哲学の議論が展開されることはないし、その考察の前提となるべき、倫理的財についての歴史的な研究や近代の状況を巡る研究も十分になされているとは言い難い。

形而上学は、先に挙げた書簡で言われていた通り、控えめな役回りに徹していると言える。主観的倫理学との関連で「形而上学的構成」として現れているが、人間の倫理的な目的設定に限定された議論であり、その形而上学の全体像については述べられない。それゆえ、客観的倫理学の内実をなす歴史哲学と形而上学の関連も不明である。

以上のように、「倫理学の根本問題」の記述は「体系」と呼ぶには断片的であり、あくまで体系への示唆にとどまっていると

判断せざるを得ない。しかし断片的ながらも、経験的な事実から出発する体系的な思考によって倫理的な価値の評価を目指すトレルチの意図は明らかになったであろう。そして、独断的に判断を下すのではなく、歴史世界に開かれた思考から考察すること、トレルチにとって真に倫理的な態度であった。それゆえ倫理学の根本問題を考察する際に、トレルチの思想体系が含まれることになったのである。

註

- (1) Yasukata, Toshimasa, *Ernst Troeltsch: Systematic Theologium of Radical Historicity*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1986, p. xiv.
- (2) Troeltsch, Ernst, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901-1923*, Mit einer Einleitung herausgegeben von Karl-Ernst Apfelbacher und Peter Neuner, Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn, 1974, S. 62f.
トレルチ思想の研究において倫理学は主要な主題の一つであつて、こゝで取り上げた書簡の文言を併目された。しかし、Gayhart のように「キリスト教の絶対性と宗教史」に対する「倫理学の根本問題」の優位性を一面的に強調することは、トレルチの思想発展を考慮に入れる際の障害になるように思う。というのも、トレルチは後年『私の著書』において、「キリスト教の絶対性と宗教史」を自分の思想展開やその「芽 Keim」と評す (Troeltsch, Ernst, *Meine Bücher*, GS4, S. 9)「歴史と規範を巡る思索の出発点として『キリスト教の絶対性と宗教史』を評価してゐるからである。従つて重要な問題は、「芽」が「体系」にどのような根を結ぶるか、つまり、歴史と規範を巡る問いが「倫理学の根本問題」に含まれるトレルチの思想体系全体とのどのような関係にあるのかを考察することである」。 Cf. Gayhart, Bryce A, *The Ethics of Ernst Troeltsch: A Commitment to Relevancy*, The Edwin Mellen Press, 1990, Chapter IV.
- (3) Troeltsch, Ernst, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913; reprint ed., Aalen, Scientia Verlag, 1962.
- (4) Troeltsch, Ernst, *Vorwort*, GS2, S. VIII.
- (5) Troeltsch, Ernst, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901-1923*, S. 62.
- (6) Hermann, Wilhelm, *Ethik*, J. C. B. Mohr, 1901.
- (7) 先の書簡の中でヘルマンからの再批判をトレルチは期待していたが、十年経つても期待したような本格的な反論はなかったようである。それまでに公にされたヘルマンのコメントはトレルチの意図を完全に汲み取つたものではなかった (62f.)。

一方、トレルチは「倫理学の根本問題」の初版から七年後の論文の中で、「私はこれまでこのころ、ヘルマンの著作の全体をその関連において正しく理解できていない。〔中略〕このように、私はヘルマンをあらゆる誤解の可能性と共に理解する」と告白している (Troeltsch, Ernst, *Zur Frage des religiösen Aporri*, GS2, S. 765f.)。つまり、ヘルマンとトレルチは互いの思想体系を完全に理解したうえで論争をしたのではなかった。この、両者が互いの立場を理解できなかったという事実が、両者がある根本的な差異を有していたことを示しているように思う。ソックネスは両者の差異を正しい弁証論のありかたを巡る論争として論じている。Cf. Sockness, Brent, W, *Against False Apologies: Wilhelm Herrmann and Ernst Troeltsch in Conflict*, J. C. B Mohr, 1998.

また、佐々木勝彦がヘルマン自身のトレルチに対する反論について以下の論文で論じている。佐々木勝彦「キリスト教倫理学における『主体性と客観性』の相剋——W. Herrmann と E. Troeltsch——」、『東北学院大学論集』第十号、一九七八年。

(8) このようなシュライアマハの不徹底さに不満を覚え、その哲学的倫理学の内容から自らの倫理学を構想したのがリヒャルト・ローテであった。すなわち、「このような考察が、リヒャルト・ローテをして、シュライアマハの神学

的倫理学との結びつきではなく、哲学的倫理学との結びつきにおいてシュライアマハの偉大で大胆な計画を實行せしめた」(569)のである。トレルチの意図はローテの倫理学を継承するものであると言える。

(9) トレルチは、倫理学を原理的な学問として捉える見方をドイツイデアリスムスの伝統の上に立つものと考えているが、直接的にはここにエアランゲン時代に講義を受けたグスタフ・クラース (Gustav Claß, 1836-1908) の影響が見られる(536)。Cf. Will, Herbert, *Ethik als allgemeine Theorie des geistigen Lebens: Troeltschs Erlanger Lehrer Gustav Claß, in: Troeltsch Studien: Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte*, Gütersloh, 1982, S. 175-202.

(10) ここではすでにヘルマンによってシュライアマハの救済論が修正されており、この引用箇所において、「そこにヘルマンに対するリッチェルの影響が見られることを、トレルチは指摘する。

(11) ここにトレルチにおけるシュライアマハの修正を認めることが出来る。なぜなら、シュライアマハの客観的財の構成は理性の本質から人工的に取り出されているが (523)、トレルチはこのような試みを拒絶し、歴史から客観的財を引き出すことを主張するからである (524)。

(12) なお、死後の生は単に倫理学から要請されるものではない

く、倫理学の背後にトレルチが持っている形而上学の一部を成すものである。トレルチにとって形而上学的事柄は論理的な言葉（ロゴス）で語り尽くせるものではなく、その表象のためには神話的な言葉（ミュトス）が必要とされる。「死後の生」という表現もまたミュトスの一つであると考えてよいだろう。トレルチにおける形而上学とロゴス・ミュトスの関連については以下の論考を参照。Troeltsch, Ernst, *Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie*, in GS2.

(13) トレルチ自身も「研究はもろろん固有の理解の積極的な展開によって本来の結論を見出す。しかしそのためには他ならぬ倫理学の独立した記述が必要である。ここではもちろんそのための可能性はない」(669)と述べる。