

共同体論の基礎としての「宗教的アプリアリ」

小柳 敦史

一 はじめに

一九一〇年頃のドイツでは「宗教的アプリアリ」という概念が神学・宗教哲学の一大テーマとなっていた。それは、経験的な宗教研究や厳密な歴史研究の成果を受けて疑わしいものとなりつつあるドグマティックな信仰の基礎づけに代わり、キリスト教信仰や宗教経験の根拠を人間理性の構造に求めようとした一連の試みであったと言える。とはいえこの試みは必ずしも、もっぱら個人の内面に宗教の本質を求め、宗教現象において教会などの制度が持つ意義を否定したわけではなかった。宗教における共同体の積極的な意味を認識しつつ宗教的アプリアリを論じる立場がありえたのである。そして、宗教的アプリアリをめぐる論争における中心的な人物であるエルンスト・トレルチもそのような立場に立っていた。

そこで本稿では、トレルチの宗教的アプリアリ論と彼のキリスト教共同体論の関連を考察する。具体的には、彼の宗教的アプリアリ論と、『キリスト教会と諸団体の社会教説』（以下、『社

共同体論の基礎としての「宗教的アプリアリ」(小柳)

会教説」と略記)における、いわゆる「社会学的三類型」との関連がその手引きとなる。「社会教説」においては、キリスト教の社会教説の客観的な分析が行われ社会学的三類型として整理されたのみならず、結論部においては三つの類型の「相互浸透」として、近代社会にふさわしいとトレルチが考えるキリスト教のありかたが提示されている。つまり、『社会教説』の結論部はトレルチのキリスト教共同体論の積極的な一部を成しているのである。トレルチのキリスト教共同体論に対してはその「神学的基礎づけの欠如」が指摘されるが、宗教的アプリアリをトレルチのキリスト教共同体論の基礎にあるものと理解できないだろうか。これが本稿の問題意識である。

二 トレルチにおける「宗教的アプリアリ」の意味

宗教的アプリアリという概念は「一九〇四年にカントの用語法との類比においてトレルチによって作り出された」とされており、その後の広範な議論の問題設定はまずトレルチによってなされたといえる。そこでまず、トレルチが宗教的アプリアリという概念によって表現した思想を概観しよう。

宗教的アプリアリという言葉がトレルチによって初めて用いられた一九〇四年のカント論において、それは何らかの定義を伴った術語として語られたわけではなかった。宗教的アプリアリの内容についてまとまった説明がなされるのは翌年の論考

『宗教学における心理学と認識論』においてである。この著作においてトレルチは、W・ジェームズに代表される宗教心理学が宗教経験の独自性と事実性を主張していることを高く評価する。しかし宗教心理学はあくまで経験的な事実の関連づけや類型化ができるのみであり、その経験の妥当性や真理内容を問うことはできない。宗教経験の合理性を認識論的な問題として考察する必要があると言う。そして宗教の認識論が考察の対象とするのが宗教的アプリアリ *das religiöse Apriori* である。

宗教性を持つことは理性のアプリアリの一部であって、そうであるなら理性は自覚の有無にかかわらずいつでもどこでも宗教的であることになる。さしあたり宗教的アプリアリは、理性のうちには他のものには還元できない宗教的な要素があるということ、すなわち宗教の自立性を主張するための概念となる。

当然、事実としての宗教経験と合理的な概念としての宗教的アプリアリは同じものではない。しかしあらゆる宗教経験には宗教的アプリアリが実現しているのだから、さまざまな形態をとって現れている具体的・個別的な宗教運動やそこで生じる各個人の宗教経験の根本には共通の宗教心理的状态が存するものとトレルチは想定する。「この(宗教的アプリアリの)現実化は完全に特殊な、そしてあらゆる相違にもかかわらず本質的には同質な心理学的経験と心理学的状態において成立する」と言うのである。そしてこの経験・状態こそが宗教心理学的な意味での「神秘主義」である。あらゆる宗教の基盤には神秘主義があ

るし、神秘主義は宗教的アプリアリが現実化し具体的な宗教になる契機となる。

しかし宗教的アプリアリは他のアプリアリと無関係に現実化するわけではなく、宗教史とは神秘主義の歴史ではない。宗教的アプリアリは「意識の経緯 (*Ökonomie des Bewusstseins*) における有機的な配置」の中で中心に位置するものと考えられねばならない。トレルチはこう言う。

宗教的な理念の妥当性は、宗教的な理念が意識の調和に順応する度合いに依りて、そしてひよっとしたらこの調和における統率を引き受ける度合いに依りて高くもなれば低くもなるだろう。そしてここから、妥当性の基準が内的に動的なものであることが明らかになる。

トレルチにおいては宗教的アプリアリに対して、宗教の自立性を保障することのみならず、意識の調和における統一の機能も付与されている。宗教の評価のためには双方の機能が十全に働いていることが考察される必要があり、歴史上の宗教を評価するためには特に後者の役割が基準となるのである。その基準は歴史の内部で変化しうるものであって、宗教的アプリアリの純粋な現実化であるような絶対的な宗教を歴史のうちに認めることはできず、常に何らかの実体ある宗教において現実化しているものとして想定されるべきものとなる。そしてこの議論においては個人の意識の統一が問題になっているのみならず、歴史的・社会的次元での諸価値の統一もまた問題となっている。

すなわち、具体的な宗教運動において個々人の内的な宗教性が現れているか、そしてその運動の宗教的な理念が宗教以外の領域に対する影響力をどれほど持ち、社会的な統一をどれほど成し遂げているかが問われることになる。

三 「宗教的アプリアオリ」をめぐる論争状況

以上のような議論を通してトレルチにより神学へと投げ込まれた宗教的アプリアオリは、大きな反響を呼ぶこととなった。そこで生じてきた論争においてはトレルチとは異なる宗教的アプリアオリの理解が提示されたり、そもそも宗教的アプリアオリなるものを認めない立場からの反論がなされたりした。以下ではこの論争状況におけるトレルチの位置を確認したい。

宗教的アプリアオリという概念の流行を伝える証言は数多く残されているが、例えば一九一二年にマイアーは次のように述べている。

宗教的アプリアオリ！ この言葉にまとめられるプログラムが近代神学に携わる若者たちにどれほど評判になっているかは驚くべきものだ。(中略)彼らはそうして長い列をなして、いわば棍棒と松明を手に、「宗教的アプリアオリ」を探しに出かけていく。最近だけでもこの宗教的アプリアオリについて、いかに多くのことが神学の様々な傾向の代表者たちによって言われたり書かれたりしたことだろう。ヘーリン

グヤトラウプ、カフタン、ヘルマン、ヴォツパーミンと同様に、出エジプトを疑念なく見つめることの出来ない人たちに属していると私は自らを理解している。私はそういつたことを目の当たりにするとすぐに、息子が信頼あり実りある日々の活動を捨て、賢者の石を探しに出かけるのを見る父親の気持ちになつてしまふ。

以下ではここで言われている若者たち内部での議論と、それを不安げに見守る父親たち——この構図は世代的な差を表現しているわけではない——の見解を紹介する。

マイアーは宗教的アプリアオリを探しに出かける若者たちの背後に「トレルチのような重要かつ影響力ある神学者」の姿を認めたが、トレルチによる宗教的アプリアオリの理解が全員に共有されていたわけではない。宗教的アプリアオリを探究する立場には大きく分けて、トレルチのようにカント主義の改善という立場と、カントを心理学的に再解釈したフリースの議論を宗教に応用しようとする新フリース主義の立場があつた。後者を代表するのがルドルフ・オットーとヴィルヘルム・フセットである。彼らは宗教的アプリアオリによって宗教の、歴史の流転に巻き込まれることのない根拠を追求したのである。そのように考えるフセットにとつて、歴史のうちに宗教の自立性の根拠を求めるトレルチの見解は「楽観論」であつた。そのような見解では宗教が歴史相対主義 Historicismus に巻き込まれてしまうというのである。宗教の本質への問いは歴史性とは関係がない、とプ

セツトは断言する。

これに対してトレルチの下でもオットーの下でも学んだカール・ボルンハウゼンは宗教について、「この基礎づけはどこに存するべきなのか。歴史にだろうか。心理学にだろうか。これがまさに問題なのである」という問いを立て、前者、すなわちトレルチの見解を支持した。ボルンハウゼンの理解に従えば、オットーやブセツトのように宗教的アブリオリを心理学的に追究する試みにおいては「歴史上の宗教やその倫理的理念との結びつきが欠落していることがはつきりと明らかになつてしまふ」。宗教的アブリオリの理解に関してトレルチに依拠するボルンハウゼンにとつて宗教哲学の課題は宗教の歴史的な形成力を倫理との関連から問うことにあり、フリース主義の宗教的アブリオリ理解はその目的に適うものではなかつたのである。

以上のように宗教的アブリオリの内容を問う議論が盛り上がる一方で、それを神学的な議論の対象とすること自体に批判の声が上がつた。先の引用でマイアーが言うところの若者たちに対する父たちの非難である。これは基本的に宗教史学派とリッテュル学派の間の論争であると言える。例えばリッテュル学派の一員であるトラウプは、トレルチの影響下にリッテュル学派を非難したズースキントに反論する。ズースキントはイエスにおける神の啓示にキリスト教の、ひいては宗教の真理性の根拠を据えることはキリスト教を他の宗教から隔離することであると非難していた。それに対してトラウプは、「キリスト教とい

う宗教の真理によつて、宗教の真理が我々に明らかになる」のであつて、キリスト教を隔離してはならず、キリスト教のうち立場を設定することで宗教全体へと「むしろ視野が広がる」と主張する。リッテュル学派にとつて宗教の根拠を人間性に普遍的なアブリオリに置くのか、啓示という端的な事実性に置くのかは二者択一であつて、前者の発想は宗教の不当な合理化であつた。やはり先にマイアーが宗教的アブリオリに懐疑的な人物として名前を挙げていたヴォッパミンは宗教心理学的な発想を重視した神学者として一般に知られているが、彼もまた、自分が探究する宗教心理的事実とは啓示の経験であつて、それを宗教的アブリオリによつて認識論的に基礎づけるプログラムを宗教の不当な合理化と見なすのである。

宗教の合理化に対する警戒心は共有されていても、トラウプとヴォッパミンでは批判の中心にある啓示の理解が異なつている。トラウプがイエスにおける一回的な啓示を重視するのに対し、ヴォッパミンは現在の啓示を心理学的に把握しようとする。一方、宗教的アブリオリを主張する側の内部にも異なる理解が存在する。オットー、ブセツトは他の文化領域から宗教を隔離し、その根拠に宗教的アブリオリを置いたが、トレルチに従う理解では宗教的アブリオリは実体ある歴史上の宗教の文化的形成力において見出されるべきものであつた。

四 宗教的アプリアリの形而上学的根拠

トレルチは宗教的アプリアリに個人の内面において各個人の宗教性を基礎づける役割のみならず、具体的な形をもつ宗教運動の倫理的・文化的な意義を基礎づける役割も与えているので、宗教的アプリアリについての議論は心理学・認識論の範囲だけではなく、宗教の歴史学的・社会学的研究の前提にもなる。トレルチは経験的な宗教心理学や歴史研究の成果を無視することなく、つねに事実の多様性に目を配り続けたのである。しかし他方で、多様な事実を探究する営為は人間理性の構造に根ざしており、体系性を志向することも強調する。このような、多様な事実の探究を促し、場合によってはその探究の結果として組み替えられる体系について述べることを、トレルチは形而上学的な議論として行つた。そこで以下ではトレルチにおける宗教的アプリアリの意味をさらに考察するために、形而上学的な議論を見ていきたい。なぜなら、宗教的アプリアリは人間理性の構造において中心的な場を占めているものと論じられ、それゆえトレルチの形而上学においてもとても重要な意味をもつものと考えられるからである。

まず、少し遠回りではあるが、「信仰論」における神論から、トレルチにおける神と人間理性、そして歴史の意味を確認する。トレルチが神概念として第一に挙げるのは神が「全能の、創造的な意志」であるということである。そして「それゆえ神は常

に創造的で生き生きとした方である。神の本来的な告知は存在ではなく生成のうちに、自然ではなく歴史の内⁽¹⁾に存する」ことになる。一方で、神の意志には「永遠的本質」と呼ばれるべき統一性が想定される。トレルチにおいて歴史は生成の過程とされているが、神の意志に永遠の本質があるとすれば、この生成は行き当たりばつたりのものではなく、一つの目的に向かうものであると理解される。すなわち、歴史全体が神により創造されたものであるのみならず、歴史の中のあらゆる生成の契機に神の意図が及んでいるということである。「宗教的世界観はいたるところで、神的な生の連関の統一性と並んで、あるいはそのうちで、生き生きとした、新しいものを措定する、創造的な神の活動を我々に示す」のである。歴史は神の持続的な創造の現場である。

そして人間の自由とはこのような神の創造性に与ることとして説明される。歴史において生成してくる「新しいこと *Das Neue*」は神の生産的な力の流出であつて、新しいことが出来る人間の自由の根拠もまた神の創造性に由来するのである。つまり「被造物は自由なのではなく、自由たらしめられて」おり、「人間は新しい存在、つまり再生した存在としてのみ神の創造の力に算入される⁽²⁾」。したがつて、「キリスト教的な自律は同時に神律である」と言われる。

人間の自律がすなわち神律であるというトレルチの構想において、神の意志に適う行為が人間に可能であることはどのような

に説明されるのか。神の意志を人間はどのように受け取ることが出来るのだろうか。この点に宗教的アプリアオリが関わってくる。トレルチはシュライアマハの表現を借りて、人間理性のあらゆるアプリアオリの根拠には「宇宙の行為」があると云う。この宇宙の行為は「歴史哲学的に把握されるべき全ての運動の本来の根拠」である、すなわち「後者（有限精神の行為）の前者（絶対精神の行為）への献身を、絶対価値で満たされた人格性を意志の自由によって形成し獲得することによって要求する」ものであると述べているのである。

さらにあらゆるアプリアオリの中で宗教的アプリアオリは特別な意味を持つ。なぜなら人間の理性は「客観的な世界理性へのその結びつきと関連を、宗教を通してはじめて受け取る」からである。ここでは「世界理性」という言葉が用いられているが、やはり「絶対精神」やキリスト教で言う「神」にあたる対象の謂いであると理解して良いだろう。宗教的アプリアオリにより「有限精神」と「絶対精神」、あるいは人間と「神」との関連、後者への前者の献身が可能になる。そしてそれは意志の自由を持った人格的存在者としての人間に対して、その人格の中心にある宗教的アプリアオリを通じて要求される事柄であるとされるのである。ここから、宗教が個人々の内面に根ざす自由の根拠を与えることと、個人を超越した全体の中で各個人に位置を与え、歴史・社会を統御する役割を持つことが根拠づけられる。

五 『社会教説』における三類型と「宗教的アプリアオリ」

宗教的アプリアオリは歴史上の宗教現象において見出されるべきものだとトレルチが考えていたならば、トレルチによる宗教史の理解と宗教的アプリアオリの理解が関連していると想定するのはあながち無理なことではないだろう。そうであるなら、さらにその一部をなすキリスト教史についてもそう考えて良いはずである。トレルチは『社会教説』において歴史上のキリスト教的運動の社会に対する態度を分析することで、キリスト教の運動体を「教会」、「分派」、「神秘主義」のいわゆる「社会学的三類型」に整理した。この整理に宗教的アプリアオリに基づく宗教理解は反映されていないのだろうか。

三類型の特徴についての総論をまとめた箇所からトレルチの見解をまとめよう。教会とは「贖いの業の成果を備えた救済と恩寵の施設」である。そこで問題となるのは「客観的な恩寵と贖いの業績」であるため、その構成員一人一人の主観的な聖性のある程度は度外視することができる。そしてそれゆえに教会は宗教性としては様々な段階にある大衆を受け入れ、世界に順応することができる。

分派は「嚴格で意識的なキリスト者の自由な結社」である。分派に所属するキリスト者たちは真に生まれ変わった者として集まり、世界から自らを切り離して小さなサークルを作る。そして教会類型が恩寵を強調したのに対し律法を強調し、来るべ

き神の国に至る道のために自分たちのサークルの中では多かれ少なかれ急進主義でもって愛のキリスト教的な生活秩序を築く。

神秘主義とは、「祭儀や教説において固定化された理念世界を、純粹に人格的・内面的な感情の所有へと内面化および直接化すること」である。そこでの集団形成は流動的なものであるか、完全に個人的なつながりに条件づけられたものとなる。その他の点で神秘主義においては祭儀、教義、歴史との関連は形を失う傾向がある。

以上の基本的な特徴づけは、結成される宗教的団体の包括性や社会への影響力の強さと、個人の主観的な宗教性の強さの二つの基準からなされていることが見て取れる。そしてこの二つの基準は、宗教的アプリアオリにトルルチが与えた二つの役割、すなわち個人的な宗教性の根拠と、宗教理念の他の文化領域に対する統制機能に対応するものであるように思える。教会類型においては前者が、神秘主義においては後者が現れている。分派は領域的には限定されたサークルであり、その内部では宗教性より倫理性に重きが置かれることで、二つの基準の両方が不十分に表現された形式であると考えることができる。大きな大衆的影響力を持ちうるのは教会だけであり、神秘主義は「大衆的影響力と生の全体的組織化の可能性を失う」のである。とりわけ、宗教的な生活の組織化の中心に位置する祭儀の担い手として、他の類型に対する教会類型の優位性は明白になる。他方

共同体論の基礎としての〈宗教的アプリアオリ〉(小柳)

でそれぞれの真理概念を見てみると、神秘主義はそれを各人の内面的な自由(1)に任せるのに対し、教会は普遍的真理を強制し、分派は外部に対しては自分たちの真理に対する寛容を求め、内部に対しては強制をもつてする。宗教的アプリアオリがトルルチにとつては宗教の原理であると同時に自由の原理でもあったことを思い出されたい。

このように考えると、三類型のいずれもが宗教的アプリアオリの十全な現実化という観点からは不十分なものであることになり、二つの役割のどちらか一方のみが現れているか、両方が不十分に現れているかのどちらかではないからである。そこで、宗教運動の課題として、具体的には近代のプロテスタントイズムの課題として「三つの社会学的基本形式の相互浸透」が要求されることになる。そしてそれは「強制や権力、国家宗教、および順応から生成した教会が、容器の *Container* になるという条件」でのみ可能になるといふ。

六 「自由キリスト教」の構想における国家と個人、および民族性

このような近代の課題としてのキリスト教のありかたは「社会教説」においては詳述されないが、トルルチは別の論考でこの構想を「自由キリスト教」と名付け、その内容を論じる。この記述を確認したい。

「自由キリスト教」の構想においてもトルエルチは祭儀の意義を強調する。なんとすれば、「祭儀を欠いた宗教、そして祭儀から発する、生活内容一般の活性化を欠いた宗教、すなわち祭儀によって感情と思想が集団心理学的に強化されることのない宗教とは救いがたく死に絶えつつある宗教であろう」からである。しかしその祭儀はかつての教会類型においてそうであつたように、教義によつてその意義が保証されるわけにはいかない。近代の教養層にとつては説得力を持ちえないからである。そこで形而上学的な確証が必要とされる。「実際、力強い連帯は形而上学的な確信の連帯があるところにのみ存するということに真実がある」とトルエルチは判断するのである。

トルエルチの考える「自由キリスト教」とは、祭儀の持つ社会的な統合機能を重視しながら、人格性を保証することのできる形而上学によりその祭儀の働きを基礎づけることで、その構成員各人の自由を確保しようとするものであるといえる。「自由キリスト教」は「祭儀の必要性を再び感じる」一方で、「自由キリスト教」とその祭儀的共同体においては「自由に、宗教的に、形而上学的に確実なものとされた個人」が承認される。「そのとき、組織というものは、そのうちでのみそのような個人主義が育ち、自己主張することができるものとして理解されるだろう」とトルエルチは述べる。共同体と個人は互いに依存し合うものであるが、その関係づけには人格の自由を保証する宗教的的確信や形而上学が必要になるのである。

自由の形而上学が近代のキリスト教にとつて重要であること、トルエルチは様々な場所で訴える。たとえば「近代世界の成立に対するプロテスタンティズムの意義」の結論部でも「我々は自由の宗教的形而上学的根拠を持ち続けよう」と呼びかけている。宗教的アブリオリをめぐる論争において、リッチュル学派にとつてはキリスト教信仰を基礎づける啓示が事実として要求されていることを私たちは確認したが、トルエルチにとつて人間の宗教性の根拠、すなわち人格の自由とは事実として承認されるものではなく、形而上学的な思索の前提であり、その目標でもあつたのである。そして宗教性と自由の原理である宗教的アブリオリは、自由な個人の集合としての共同体を基礎づけるものであると言えるだろう。

それでは、「自由キリスト教」の担い手として、具体的にトルエルチはどのようなものを想定していたのだろうか。「社会教説」の結論部で「三つの社会学的根本形式の相互浸透」を、近代プロテスタンティズムにおいて成された「国家教会 Staatskirche から民衆教会 Volkskirche への移行の延長上に考えている。すなわち、民衆教会 Volkskirche がトルエルチの共同体論の担い手であると言つてよい。民衆教会 Volkskirche もまた複雑な概念であつて、本稿でその意味を詳論することはできないが、ここでトルエルチはシュライアマハーが「民衆教会 Volkskirche」という言葉を最初に用いたときに込めていた意味、すなわち所屬することが義務づけられる国家教会 Staatskirche や個人の選択

に基づき自由意志教会 *Freiwilligkeitskirche* との区別⁸³⁾がさしあたり意味されていると理解してよいだろう。つまり、ここではドイツ性やゲルマン性と直接的に結びついた民族的 *«*Nisch*»* なものとして民衆教会 *«*Volkskirche*»* が提示されているわけではない。しかし少なくとも第一次大戦中の一時期、トレルチは自身の自由理解を媒介にして、ゲルマン的な伝統とドイツ国家を緊密に結び付ける議論を展開する。その際には、個人の自発的な連帯によって自由キリスト教の成立が主張されたのと同じ理屈により、国家に対する国民の献身が「ドイツ的自由」として説かれることになる。

そのようなナシヨナリスティックな議論が宗教的アプリアオリを基礎とする彼の共同体論の必然的な帰結であるとすることはもちろん早計であろう。しかし、その内容の連続性を確認した私たちに、それを「大戦中」の「感情的反応」とみなすこともできない。トレルチの宗教的アプリアオリ理解、キリスト教共同体論、大戦期におけるドイツ性の擁護には一貫した論理が見出せるのである。

とは言え、この一貫性をトレルチの生涯全体へと拡げることには慎重でなければならぬだろう。「トレルチの政治的な立場については一貫したものがあつたと見るのはあまりに彼の思想と社会的な状況を単純化している」ことになりかねないからである。そしてベルリン時代には彼の共同体論にもおそらく変化が認められる。本稿で確認した範囲では教会や国家という全体

性と、その構成員である各個人の両極に議論が集中しているのに対し、彼の遺稿にあつては中間的諸団体の意義がはつきりと強調されるのである。しかし、宗教的アプリアオリに対しては、彼はベルリン時代の講義でも変わらずその意義を強調し続けたと言われている。そうであるなら、彼の宗教理解、共同体論、政治的立場の關係はどのように変化したのだろうか。あるいは、宗教的アプリアオリに込められた意味もまた変化したのだろうか。本稿で残されたこの問いはベルリン時代のトレルチの思想を読み解く大きな手がかりとなるだろう。

結び

以上でトレルチの宗教的アプリアオリが個人の宗教性の拠り所となるばかりではなく、個人的人格から宗教的、あるいは社会的なある種の全体への献身を可能にすることで共同体形成の原理となつていることが了解されるだろう。また、本稿では個人と全体をつなぐ議論として形而上学的な根拠が必要になることを指摘した。その内容を十分に論じ尽くすことができたとは言いがたく、今後の課題が残ることとなつたが、トレルチの議論を理解する上で形而上学が欠くことのできない重要性を持つていること、そして形而上学にアプリアオリする糸口を宗教的アプリアオリ論から見いだすことができたことは本稿の成果である。

※本研究は平成二十二年度文部科学省社会科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

註

「カントの著作について」田嶋ユヰン『語学集』全四巻の4の引用はGSの監訳本と相違点も数点あり、現在『七中の改訂版全集』の引用はKGAの監訳本と相違点も数点あり、これを記す。

- (一) 沢藤謙道『カントを研究す』教文館、一九九六年、二二―二四頁。
- (二) Korsch, Dietrich: Apriori, religiöses, in: *RCG*⁴, Band 1, S. 660-662.
- (三) Troeltsch, Ernst: *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905, S. 17f.
- (四) Ibid. S. 46.
- (五) Ibid. S. 46.
- (六) Ibid. S. 47f.
- (七) Ibid. S. 43f.
- (八) Troeltsch, Ernst: *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, in: *GS2*, S. 495.

- (九) Mayer, Emil Walter.: Über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und deren Bedeutung für die Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 22, 1912, S. 59f.
- (一〇) Bousset, Wilhelm: Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, in: *Theologische Rundschau* 12, 1909, S. 429.
- (一一) Ibid. S. 435.
- (一二) Bornhausen, Karl: Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 139, 1910, S. 194.
- (一三) Bornhausen, Karl: Wider der Neofreianismus in der Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20, 1910, S. 387.
- (一四) Suskind, Hermann: Zur Theologie Troeltsch', in: *Theologische Rundschau* 17, 1914, S. 1-13 u. S. 53-62.
- (一五) Traub, Friedrich: Zur Frage des religiösen Apriori, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 24, 1914, S. 190.
- (一六) Wobbermin, Georg: *Psychologie und Erkenntnistheorie der religiösen Erfahrung*, in: *Weltanschauung*, hrsg. von Max Frischeisen-Köhler und Wilhelm Dilthey, Reichl & Co., 1911, S. 353.
- (一七) シムオン・ド・ベネディクト『カントの神学』

系構想の問題については、岩名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、一九九五年、とくに八六一—〇五頁を参照。

- (21) Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre*. Nach Heidelberg Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912 herausgegeben von Gertrud von le Fort, mit einem Vorwort von Marita Troeltsch, Duncker & Humblot, 1925, S. 139.
- (22) Ibid. S. 140.
- (23) Ibid. S. 344.
- (24) Ibid. S. 163.
- (25) Ibid. S. 201.
- (26) Troeltsch, Ernst: Zur Frage des religiösen Apriori, in GS2, S. 764.
- (27) Troeltsch, Ernst: *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, S. 43f.
- (28) 宗教的ア priori の現実化の場となる宗教心理学的な意味での「神秘主義」と、社会的な三類型のうちの「神秘主義」を区別される。この区別は『社会教義』における「神秘主義」と宗教哲學的な反省を経た「神秘主義」の区別と対応するものと思われる。Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in: GS1, 1911/1912, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 850f.

共同体論の基礎としての宗教的ア priori (小柳)

- (26) Ibid. S. 967.
- (27) Ibid. S. 974.
- (28) Ibid. S. 980.
- (29) Ibid. S. 970f.
- (30) Ibid. S. 982.
- (31) Troeltsch, Ernst: Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie, in: GS2, 1909, S. 839.
- (32) Ibid. S. 856.
- (33) Ibid. S. 858.
- (34) Ibid. S. 859.
- (35) Troeltsch, Ernst: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Historische Bibliothek* 24, R. Oldenburg, 1911, S. 103.
- (36) 一八一〇年代の「宗教的ア priori」論争は、その「宗教的ア priori」との問題を「自由」の問題とするのではなく、要諦を述べた。例としてその文脈を参照。Mundle, Wilhelm Friedrich: Das religiöse Apriori in der Religionsphilosophie Tröltchs in seinem Verhältnis zu Kant, in: *Theologische Studien und Kritiken* 89, 1916.
- (37) Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 982.
- (38) Vgl. Hein, Martin: Volkskirche. 1. Begriff, in: RGG⁴,

Bd. 8, S. 1183f.

「レルチ」における民衆教会 Volkskirche の問題については以下の文献の特に第七章を参照。Fechner, Kristian: *Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche* (Troeltsch-Studien Bd. 8), Gütersloh, 1995.

同時代のルター派保守勢力の「民族教会 Volkskirche」理解については以下の文献が参考になる。ただし、そこで提示される、保守勢力の「民族教会 Volkskirche の理念」とリベナリスムの「国民教会 Nationalkirche の理念」の衝突という図式は過度の単純化であるように思われる。深井智朗「十九世紀のドイツ・プロテスタントイイズム ヴィルヘルム帝政期における神学の社会的機能についての研究」教文館、二〇〇九年、六六一―九一頁。

森田雄三郎はレルチの Volkskirche を「民族的民衆的教会」に訳語をあて、「民族と民衆はほとんど即時的同一的なものとして考えられているようである」と述べるが、レルチの Volk 理解を一貫してそのように理解できるかは疑問が残る。森田雄三郎「キリスト教の近代性」創文社、一九七二年、二四八頁。

また、チャップマンがこの関連で、英国国教会のありかたを『社会教説』の議論から特徴づけているのは興味深い。

今後レルチの英国国教会理解を再検討する必要があるだろう。Chapman, Mark: *Anglicanism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2006, p. 1 and p. 5. (35) トレルチは「イギリス的自由教会」フランス的自由と区別してドイツ的自由の優位性を主張した。ドイツ的自由は二つの方向、「上位の国家的、民族的全体への献身、及び個人の自由な学問的教養と精神的な内面性」があるという。これは「国家社会主義と教養個人主義 Staatssozialismus und Bildungsindividualismus」とも呼ばれる。この両者が両立している状態「教養個人主義に根拠した国家社会主義がトレルチの考えるドイツ的自由の内容となる。『ドイツ的自由』は真の自由であるから、真の自由はドイツ的であり、ドイツ国家は真の自由の体現者であることとなるだろう」(Troeltsch, Ernst: Die deutsche Idee von der Freiheit, in: *Deutscher Geist und Westeuropa*, herausgegeben von Hans Baron, Tübingen, 1925, S. 100.)。このようにドイツ的自由に基づき、トレルチは「中欧プロテクト」を形成する可能性をも探る。そのプロテクトはドイツの「政治的・軍事的」「科学的・技術的」のみならず、「倫理的・精神的」「文化の本質的な影響のもとに成立する」、脅かされ併呑された小さな勢力の緊密な結びつきである(Troeltsch, Ernst: Die Ideen von 1914, in: *Deutscher Geist und Westeuropa*, S. 52f.)。自由の理念に基づいた連帯という思

想が一貫したものであることが確認可能だろう。

- (40) 宗教的アプリアオリのトレルチの見解の代弁者であったホルンハウゼンが、後に民族主義思想の担い手となったことにも留意したい。ホルンハウゼンの生涯と思想、主要著作については以下の文献を参照。Margardt, Manfred: Karl Bornhausen, in: E. Herms/J. Ringleben (Hrsg.), *Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, S. 104-126.
- (41) 柳父圀近『ウェーバーとトレルチ——宗教と支配についての試論——』みすず書房、一九八三年、二二〇頁。
- (42) 深井、前掲書、二六〇頁。
- (43) Troeltsch, Ernst: *Ethik und Geschichtsphilosophie*, in: KGAT7, S. 99f.
- (44) 近藤、前掲書、一一五頁に引かれているル・フォールの証言による。