

キリスト教と近代化の諸相 現代キリスト教思想研究会

2008年3月 49～62頁

合理性と不合理性の闘争の場としての近代 —エルンスト・トレルチの近代観—

小柳 敦史

はじめに

本稿の目的はエルンスト・トレルチにおいて近代がどのように理解されているかを確認することである。近代とはどのような時代なのか、そして近代においてキリスト教はどのような意味を持ちうるのか、それはトレルチの思索を貫くテーマであった。本発表では、近代の始まりについてのトレルチの議論を確認した上で、トレルチによる近代の基本的な性格付けを概観し、最後にトレルチが自らの生きる時代をどう捉え、その問題に対してどのような解決策を考えていたのかを検討する。

1. 「近代」の始まり——「近代」という時代設定

1 - 1. トレルチの思索の出発点

神学、宗教哲学、歴史哲学、宗教社会学などさまざまな分野に渡る業績を残したエルンスト・トレルチにとって、「近代」がいつ始まり、それはどのような時代なのか、という関心は単に数多くの彼の業績の一部に関わるのみならず、トレルチの思索の出発点を成しており、生涯を貫く課題としてトレルチの多くの論考に底流している。

トレルチの最初の著作（彼の学位論文を元にして）は『メランヒトンとヨハン・ゲルハルトにおける理性と啓示』と題された論考であるが、そこで支配的な問題関心は「近代的な状況とその諸問題の成立」¹であったという。しかしそこでの結論はまったく消極的なものであった。

1 Troeltsch, *Meine Bücher*(in GS4), 1922, S. 7

GS はドイツ語著作集の略である。本稿では以下の版を使用した。

GS2: *Gesammelte Schriften. Vol.2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. Tübingen: J.C.B.mohr (Paul Siebeck), 1913; reprint ed., Aalen: Scientia Verlag, 1962.

GS3: *Gesammelte Schriften. Vol.3: Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1922; reprint ed., Aalen: Scientia Verlag, 1961.

GS4: *Gesammelte Schriften. Vol.4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Edited by Friedrich von Hügel [Hans Baron]. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1922; reprint ed., Aalen: Scientia Verlag, 1966.

つまり、宗教改革者の思想は基本的にはいまだ中世的性格を帯びているというものである。そこからの思索の展開について、『私の著書』において自らの思索を振り返るトレルチ自身の言葉を聞こう。

「ここからさらなる問題設定が幕を開けた。というのはここから、では近代的な精神状況の全体はいつ成立したのか、自律的な世俗的教養や文化が神学的に基礎づけられた教養や文化に反して貫徹されたのはいつなのか、という問いが起こったからである。私の研究の答えはこうだ。それは啓蒙主義以降なのである。」²

現在でこそ啓蒙主義に近代の始まりを認めることはさほど奇異に感じられることは無いが、ブルクハルトの影響の下でルネサンスこそが近代の始まりであると見なされていた当時において³ルネサンスよりも宗教改革に大きな影響力を認め、かつまた宗教改革ではなく啓蒙主義に近代の始まりをみるトレルチの見解は二重に挑戦的なものであった。この問題を集中的に論じた論考が『ルネサンスと宗教改革』である。そこで次にこの論考の内容を確認する。

1 - 2 . ルネサンスに対する宗教改革の優位と中世的性格

『ルネサンスと宗教改革』はトレルチの死後に編集された著作集第 4 巻に収められた短い論考であるが、岩波文庫に収められた唯一のトレルチの著作であり、おそらくはトレルチの著作の中では日本で最もよく読まれ、よく知られたものであると言えるだろう⁴。この中でトレルチはルネサンスに対する宗教改革の重要性を主張する。それは、「ルネサンスが社会学的には全く非生産的である」のに対して「宗教改革の社会学的エネルギーはとても非凡なものである」からである⁵。これはプロテスタンティズムがローマ教皇権からの解放により新しい政治体制の組織化の必要性があり、そこではプロテスタントの精神が「職業的誠実、真面目さ、厳格さ、勤勉、官僚的責任、信仰の良心的自由」⁶として作用したということである。一方でルネサンスの理想とする人間像は「万能人vomo universale、紳士galantvomo、精神的自由人、教養人」であり、職業概念・政治概念を知らず、既存の権力に寄生する存在であるとトレルチはみなす。

従って、ルネサンスに新たな時代を生み出す力が無いことは明らかである。一方、宗教改革の社会学的生産力は国教会制度に再び生命力を吹き込むことに向けられる。宗教改革は「強制的教会制度Zwangskirchentum」を存続させたのであり、結局のところ宗教改革の成果とは「すで

2 Ibid.

3 ヴィンデルバントの『近代哲学史』にあっても同様であったことをトレルチは指摘する。Troeltsch, *Renaissance und Reformation*(in GS4), S.262

4 このことは日本におけるトレルチの受容が近代の問題と結びついていたことを示しているかもしれない。

5 Ibid. S.276

6 Ibid. S.280

に克服されていた中世が三倍に増加して戻ってきたことを意味するように」⁷見えるものであった。一方カトリックにおいても対抗宗教改革として教会制度に新たな息吹が吹き込まれることになった。全体として宗教改革期は中世的な国教会制度の枠組みの中にあったのである。トレルチはこの時期のプロテスタンティズムを指して古プロテスタンティズムと呼び、後の個人主義的な新プロテスタンティズムと区別する。

1 - 3 . 西洋世界の二つの要素

以上ルネサンスと宗教改革とを比較してきたが、両者の関係はどのようなものなのだろうか。宗教改革をルネサンスの一部と見るようなトレルチの当時において支配的だった見方はルネサンスと宗教改革の親近性を前提としているのであるが、トレルチはこの見方にも異を唱える。両者は根本的に対立すると言うのである。それは、ルネサンスと宗教改革がヨーロッパ文化の主要構成要素への分裂であると理解されることによる。中世においては一つの体系を成していた異なる要素が宗教改革とルネサンスという二つの運動へと分裂したとトレルチは考える。従って、トレルチはルネサンスと宗教改革の中世的性格を強調するのではあるが、宗教改革期は単に中世の延長であるわけではなく、中世文化の分解の時期であり、近代への移行期である。

それでは中世において統一体をなしていたヨーロッパ世界の主要構成要素とは何なのか。それは「古代的 - 異教的契機とキリスト教的契機」である。中世はそれ以前の時代に現れた世界史的な契機を統一したという一種の発展史観をトレルチは採る。

「（しかし）〔ルネサンスと宗教改革という〕二つの運動をこのような発展史的な観点から理解するならば、二つの運動は、ヨーロッパ文化がその主要な構成要素へと分離したこと、つまりキリスト教的 - 超世界的 - 禁欲的要素が古代的 - 内世界的 - 人間的要素から分離したことであるように明らかにはっきりと思われる。」⁸

近代においてこの二つの要素が姿を変えて衝突することになる。トレルチにとっての近代はルネサンスと宗教改革において分離したヨーロッパ世界の二大構成要素を統一しようとする試みである。そうであればこそ、宗教改革期において近代の萌芽となった運動として、対抗宗教改革のカトリック文化やネーデルラントの人文主義的カルヴィニスト（グロティウス、コールンヘルト）が高く評価されるのである。なぜならそこでは宗教と文化との総合を図る試みがなされたからである。一方でドイツのルター派はルネサンスに対して最も消極的な態度をとったと見なされ、近代性の観点からは低く評価されることになる。

7 Ibid. S.286

8 Ibid. S.285

1 - 4 . 時代区分の意味

以上、『ルネサンスと宗教改革』から中世と近代の時代区分に関するトレルチの議論を見た。そこではもっぱらルネサンスと宗教改革の中世的性格が論じられるのみで、近代についての積極的な分析がなされているわけではない。トレルチの近代観を探るためには、近代そのものについてのトレルチの論述へと進むべきであるが、ここで一度、そもそもトレルチにとって時代を区分することがどのような意味を持っていたのかを確認したい。学究生活の初期や中期において歴史的な研究に集中していた最中にどれほど意識されていたかは定かでは無いが、時代の区分が必ずしも客観的なものでないことを、『私の著書』において自らの歩みを振り返るトレルチは明確に自覚していた。

『私の著書』と同年に出版された『歴史主義とその諸問題』によれば、近代の始まりを決定することには、時代区分一般についてまわる困難と、近代の始まりに特殊な困難がある。一点目については、トレルチは客観的な時代区分が不可能であるとは言わない。しかし、時代の切れ目を特定の年代や事件によって特定することが不確実性を帯びるという見解に賛成する。なぜなら、時代区分とは「出来事の内的な必然性や連続性を洞察することよりも、相互作用する巨大な複合体をつなげ、結びつけること」⁹であるからである。つまり、複合体を成す、一定の時代のまとまりがあるとしても、その移行は滑らかな一方通行のものではなく、行きつ戻りつする複雑な相互作用があるというのである。したがって、どこかの年代や特定の事件に変化の契機を定めるとしても、それは一つの象徴であり、問題となっている時代や変化を観察者がどのように把握しているのかに依存することになる。

二点目も一つめの一般的な困難と無関係では無い。近代は、それがまだ終わっていないということにより、客観的な特徴づけがより困難になるのである。トレルチにとって、近代はまさに自らが生きている時代であった。

「この時代はまだ完結していない。始まりを設定することは確かに、明らかに重大な転換点へと遡及することではある。しかしこの転換点の意義を評価することは、人がその後の進展を根本特長においてどのように考えるか、つまり、この時代に現れてきた新たな諸要素の力や意義や内実をどのように提示するかに依存することになるだろう。」¹⁰

問題となっている時代に対する見方がその始まりの設定を左右することは、どの時代を考える際にも同様である。しかし近代はまだ完結していないが故に、その特徴を考えること、その始まりを設定することは、近代の今後の展開を予測すること、あるいは望ましい展開を期待することにつながる。これが近代の始まりを検討する際に特殊な事情である。トレルチによれば、

9 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*(in GS3), S.756

10 Ibid. S. 702

これは必ずしも恣意的な判断であるわけではないが、「現代の闘い合う諸力の中で、一つの決定的な線、他のすべてを支配的に規定し、特定の結節点から出てくる線を認識しようとする構成的な洞察に対する証明不可能な信頼」¹¹に結びついている。近代を特徴付けることは、すでに経過した近代から今後展開する近代へとつながる発展の方向性を、近代を生きる観察者の立場から決定することであり、そこでは純粋に客観的な判断はありえないのである。客観的な歴史叙述と、主観的・構成的な歴史観の関係は『歴史主義とその諸問題』の全体を貫く巨大な問題であり、本論で詳述することは出来ないが、以下で見ていくトレルチの近代観が単に傍観者的な分析ではなく、そこには将来の歴史の進展のための土台を探求しようとするトレルチ自身の意図が込められていることに留意する必要がある。

2. 「近代」の構成要素——合理性と不合理性の闘争

いまだその展開の途上にある近代を、統一的な視点のもとで体系的に整理することはトレルチには出来ない。そこで「争いあう諸力」を描きだし、その中から有力な線を把握することが試みられる。トレルチによるこのような試みを、『近代精神の本質』から確認したい。ここではルネサンスと宗教改革において分裂した「キリスト教的・超世界的・禁欲的要素」と「古代的・内世界的・人間的要素」が、「非合理性」と「合理性」へと姿を変え、争い合っている様子が論じられている。トレルチ自身は「合理性」という概念を「古代的・内世界的・人間的」なこと、あるいは他の言葉で言えば「自然主義」的なことに限定して捉えていたわけではなかった¹²。しかし近代世界は「合理性」という言葉の意味を切り詰め、内世界的な価値観や自然主義的な因果関係で把握できないものを「非合理的」なものとレッテルを貼ったのである。トレルチはさしあたりこのレッテルの使用にのっとり議論をすすめる。

ただし、近代において「非合理的」なものが一方的に排除されていたわけではなかった。もしそうであれば、近代世界の統一的な理解は容易であっただろう。その時には「近代」は「合理的」なものの支配の時代として把握され、キリスト教についても「合理主義」的な見方に合致するように改変することだけが求められればよいだろう。しかしトレルチのみどころ、実態はそうではなかった。近代世界の様々な場面で「合理性」と「非合理性」が衝突していたのである。その様子をいくつかの局面に分けて見ていきたい。

2 - 1. 近代国家と個人

宗教改革の中世的性格が最も明確に現れているのが国教会体制の保持であったように、近代

11 Ibid. S. 703

12 トレルチは「合理的」という言葉で、(アプリアリに根ざした)認識の妥当性を問題にする。それにより、トレルチは「合理性」を宗教や芸術に対しても論じることが出来た。Cf. Troeltsch, *Zur Frage des religiösen Apriori*(in GS2), S. 762f

世界をさしあたり特徴付けるのは、国家と教会の分離である。教会と切り離されることで、近代国家は現世性Diesseitigkeitと合理主義の原理となった。しかしそうであればこそ、教会がしていたように各個人を宗教的な教説でもって精神面から支配することを放棄せねばならなかった。「全ての合理的な文化を国家へと組み入れることにいたるような生活の徹底的な合理化」に対して「無数の非合理的な力でもって個人的＝人格的なこと、宗教的なこと、精神的なことの尊厳を主張する権利への感情」が同時に生じてきたが¹³、国家はこのような個人の—国家から見れば国民の—感情を完全にコントロールすることが出来なかったのである。ここからトレルチは近代国家を次のように特徴付ける。

「これ〔近代国家〕は教会との戦いの中で自らの世俗的な力という本性についてのとりわけ鋭く明瞭な意識を受け取るが、その時同時に自らは生の充実を成し遂げることは出来ないし、すべきではないということを感じる国家である。」¹⁴

近代国家は世俗的＝合理的な権力として国民を支配するが、個人の内面には関与しない。合理的な権力である国家に対し、個人が非合理的な存在として対置される。以下に見ていく他の局面においても、個人が非合理性の担い手として重要な意味を持つ。

2 - 2 . 人間性と民主主義

しかし個人をも合理的に把握しようとする試みも近代においてくり返さされた。その代表的は法律制度の整備に伴うものであったという。法の形成においては最高の社会理念として立ち現れてきた「人間性」の概念に注目が向けられる。人間性という概念もまた様々な背景から生じてきたものだが、最終的には個人には普遍的人間真理と善の衝動が生まれつき自然に備わっているという思想に至る。人間性は個としての人間の普遍的な性質を探求する自然主義的な概念である。しかしこの思想（理想）はその自然主義的な発想により、人口の増大とともに人間もまた生存競争に巻き込まれているという事実によって人間についての逆の見方へも反転する。

「今や人間性の理想は人口の少ない時代にのみ理解しうる理想であると思われる。そしてマルサス主義が暗澹たる循環を発見する。これはどんな文化も人口を増加させ、それゆえ人間をそれ自体として尊重するに違いないが、それに反してこうして生じた人口過剰が同時に反対向きにも使われた手段でもってどんな文化をも再び絶滅させざるを得ないという循環である。」¹⁵

13 Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes* (in GS4), 1907. S. 304

14 Ibid. S.302

15 Ibid. S.312f

人間性の概念は個人の理想化へも向かうし、あらゆる精神的価値に対する無関心へとも向かうのである。

合理主義の典型が自然主義にあることに明かなように、自然科学が近代の合理的思考の指導的な担い手である。そして自然科学の影響は細分化の一途を辿るその学問の内容ではなく、その形式的な思考方法にあると言う。誰もが科学的な能力を身につけさえすれば少なくとも原理的には世界を理解できると信じる事が出来るのである。

「この合理主義はそれゆえ同時に強力な個人主義、普遍的概念の平等性によってあらゆる個人から合理的な認識を生み出すことが出来る個人主義である。」¹⁶

自然科学により形式的＝普遍的に設定された人間性により合理的な個人主義が成立するのである。トレルチによれば「個人と力学体系の原子の比較ほど平等主義的－合理主義的個人主義を促進したものは無かった」¹⁷。しかしこのような個人主義と結びつくのはとても浅薄な seichteste 啓蒙主義であり、通俗的な populären 民主主義であると言う。トレルチは、自然主義的な人間性によって真の民主主義は基礎づけられないと考える。トレルチによれば、民主主義とそれと結びつく個人主義には合理的な発想と非合理的な発想の二つの種類のものがあるのである。それは「脱キリスト教化した自然法から生じた合理主義的個人主義と、国家の全能に対して信仰と文化についての自由を要求することから生じた非合理的個人主義」¹⁸である。前者は個人の平等を合理的に構成しようとする。そこで国家もまた個々人のために個人の生の目的を実現すべく努めるものとされる。一方後者においては国家に対して個人の生の非合理的な自由と運動が守られねばならないとする。したがってここでは個人の自由のために国家に対する規制が要求される。具体的にはルソー的民主主義と社会民主主義が前者、アングロ・サクソンの民主主義と古自由主義 Altliberalismus が後者にあたると分類される。近代民主主義には両立しがたい二つの種類が含まれるのである。

「近代の民主主義の展開は自らの内側で二つの根本的に異なる方向へと分裂している。すなわち、あらゆることを普遍的概念から導出する合理主義的－平等主義的方向と、不平等性の力に余地を与え、自由な調整に信頼を置く非合理主義的な方向に分裂しているのである。」¹⁹

前者の合理的な民主主義をトレルチが評価していないことは確認したとおりである。非合理的な民主主義、および非合理的な個人主義の基礎には合理的な人間性とは異なる人間理解が必

16 Ibid. S.315

17 Ibid. S.315

18 Ibid. S.306

19 Ibid. S.308

要である。トレルチは「人格」にそれを見出した。

2 - 3 . 人格の危機

トレルチの考えによれば、人間に共通の普遍的な性質を人間性として取り出すだけでは、自然主義が反転して人間の尊厳を否定することに十分に抗うことが出来ない。そもそも人間性の概念は人間に共通の性質を抽象するものであるから、個々人の差異と尊厳を捉えることが出来ない。そういったものを認めるために人間を人格として理解する必要があるのである。近代の法律が合理的な人間理解に基づくようになった一方で、倫理が人格に目を止め、人間の内面性を重視する方向へ向かったとトレルチは分析する。中世においては融合していた法と慣習と道徳が解体し、道徳が権威と伝統から離れなくてはならなかった結果、道徳は独自の基礎づけを必要とすることになったのである。

「倫理は古い啓示とコモンセンスによる基礎づけの自明さを失い、新しい基礎づけを探索しなくてはならない。それを見付けるのは極めて難しい。」²⁰

外的な事柄に根拠を求めるのが困難な以上、もっとも有力なのは「自律的な、内的に根拠付けられた信念の道徳」である。しかし信念自体が内在的なものであろうとも、道徳的行為の形而上学的基礎付けという問題を考えると宗教の問題へと向かわざるを得ないとトレルチは言う。

しかし人格の道徳的行為の基礎となるべき宗教についても、近代は混沌とした状況を呈していた。カトリック、宗教改革の教会、増えつつある分派、これらが生き続けている。この現状から近代と中世を分かつ大きな特徴である政教分離が生じてきたのである。一つの国家に特定の宗教が結びつくことはもはや出来ない。

「おそらくは国家と教会の分離、あるいはそちらへの傾向を近代の宗教的状况を本質的に特徴付けるものだとしてよいだろう。しかしながらこのことが意味しているのは、近代の宗教の意義を完全に承認するには教会の中だけでは十分では無いということである。」

21

だからといって、いわゆる「教会外の宗教」にトレルチは積極的な意味を認めるわけではない。それらは恣意的なシンクレティズムであったり、流行のオカルトに過ぎないのである。トレルチの考える、教会だけで汲みつくされない宗教性とは、教会から自由になったキリスト教的心性であった。

20 Ibid. S.325

21 Ibid. S.328

「ここで近代世界は古い宗教的束縛を破壊する仕事を徹底的に成し遂げはしたが、何か実際に新しい力を生み出すことは無かった。その最大の長所は一つのキリスト教的心性なのである。つまり、神の啓示のただ内面的な確信に基礎づけられ、この確信を歴史によって養い、確立し、啓示への信仰において倫理的に深められ新しくされた個々人の人格性と集合的な人格性を成立させるキリスト教的心性である。」²²

キリスト教的心性を評価するにしても、宗教的な欲求を具体的な形で発現させる受け皿が必要である。しかし適切な選択肢を提示することが出来ない。これが近代の「深刻な宗教的危機」である。宗教が危機的状況にあるということは、それが支えるべき人格も危機に瀕しているということにほかならない。

人格の危機が最も端的に現れているのが、資本主義化が進んでいく近代の経済状況であった。

「資本主義は個々人を単に企業家と労働力としてのみ残存させる。そしてこの両者を「資本主義」という抽象物の仮借なき論理に屈服させる。この抽象物はその非人格性をあらゆるところへと広め、人格的なものとしては資本主義の大胆な傭兵隊長だけを残すのみである。」²³

資本主義は合理的発想の下に作り出された新たな隷属形態であるというのである。これは古代の奴隷制度や中世の隷属関係の類比物であるが、その大きな違いはその非人格性である。そしてまたその力は資本の性格上国際的なものである。従って、資本主義は非合理的な人格概念をもとに構築された非合理的な民主主義の理念とは根本的に相容れない。しかし本来は相容れない両者が共存しているのが近代世界の状況なのである²⁴。国家体制にしろ、経済にしろ、近代に

22 Ibid. S.328f

23 Ibid. S.310

24 近代世界において非合理性を擁護するものとして、トレルチは他に歴史学と芸術を挙げる。自然科学と並んで近代の学問を代表するのが歴史学である。歴史学の根本は「批判」の感覚、すなわちあらゆる伝統に対する不信の感覚である。この不信の感覚から相対主義も帰結する。あらゆる歴史的形成物は歴史的制約の下にあるものとして理解される。

「歴史はその批判および再構成の能力への信頼により合理主義を支持するよう見え、あらゆる超自然的なものを自然的な出来事へと変えてしまうのだが、この〔相対主義の〕側面からするとこれに反して歴史は明らかに反合理主義的に作用する。歴史は際限ない多様性と個別性の領域、常に新しく形成されるものの果てしない流れの領域である。そこではあらゆるものが一度だけ存在し、何ものもそれと同じように、あるいは他のものと同じように存在したことは無い。」(Ibid. S.318)

歴史的思惟からもたらされる相対主義は、合理主義が追求するような普遍的真理や理念を否定する。これは合理主義の一面性を暴露するものではあるが、一方において人間の生の反合理的な多様性にたいする把握の困難さが強調され、最終的には諦念をもたらすことにもなるという。芸術についても、「近代的芸術」と言えるものがあるとトレルチは言う。近代的芸術はルーツを中世後期のリアリズムに持ち、古代的な様々な形式を用いながらも古代的な類型化に飽き足らず、個人的内容の表現へと向かった。「こうして近代的芸術も近代的個人主義のあらゆる諸

において教会に代わり支配力を振るうのは合理的な権力である。それに対して合理性では汲みつくせない人間の価値を擁護しようとする思想は「個」に、しかもその内面性、あるいは精神性へと向かった。しかし、この「個」を支えるべき宗教は力を失ってしまっている。これがトレルチの描く近代の状況である。

3. 「近代」の未来、あるいは克服——自由と人格を守るために

トレルチは合理的な発想や制度が人間の非合理的な性質を圧迫することに警戒心を抱いていた。しかし、だからといって、国教会制度を伴うような前近代的なあり方に戻ろうとするわけではない。人格、そして人格が持つ自由に目が向けられたことも近代の成果なのである。人格と自由という果実を産み出した近代が同時に、これらを抑圧しているということが近代の問題であり、近代にふさわしいやりかたで個々人の人格と自由を守ることがトレルチの課題であった。それではトレルチはどのようにして人格と自由を守ろうとしたのだろうか。

その課題の解決を図ることは、分離している合理性と非合理性を調停し、歴史の新たな建築の土台を築く試みであるだろう。新たに歴史を形成していくことでそのつどの問題を解決していくことは、トレルチの言葉で言えば、「歴史により歴史を克服すること」²⁵に他ならない。そこで、トレルチの学問と思想の根本が「近代精神の批判的受容」²⁶であるとしても、それは同時に「近代の克服」とも表現できるだろう。本稿の関心から言えば、トレルチが克服しようとしたのは、合理主義 - 自然主義的な思考により人格と自由が危機に晒されている状況であった²⁷。

力に合流した」(Ibid. S. 319)のである。しかし芸術の個人主義は政治的なものや経済的なものとは異なる。芸術は近代において自らの存在意義を問う必要に迫られ、芸術の文化的な意義について形而上学的な芸術理論を展開したのである。それは「あらゆる感性的なものは精神的なものに、あらゆる有限なものは無限なものに内在するという形而上学」(Ibid. S. 321)である。ここには非合理的個人主義を支える形而上学の、個人の内面における超越という性質が現れている。

25 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*(in GS3), S.772

26 佐藤真一『トレルチとその時代』創文社、1997年、372頁。

27 トレルチの発言から、近代における人格と自由の意味とその危機について明確に述べているものを引用する。

「自由の圧迫と退行という到来しつつある時代に残されているのはなによりも、構造全体に自らの力の良き部分を与えたもの、すなわち自由の宗教的形而上学と個人的信仰への確信の宗教的形而上学である。この形而上学が自由を、あまりに人間的過ぎる人間性によっては破壊されることの無いもの、すなわち自由と人格性を我々に与える力としての神への信仰の上に打ち立てる。これがプロテスタンティズムである。それゆえ私は一少なくとも状況についての私の個人的把握に従って一次の結論によって締めくくってよいだろう。すなわち、我々は自由の宗教的 - 形而上学的根拠を持ち続けよう。さもないと、自由と人格性はあっという間に駄目になってしまうだろう。たとえ我々が自由と人格性を、そしてそれらへの進歩を、声高に褒め称えとしても。」 Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. S.102f

3 - 1 . ドイツ的自由の構想

ここで、自由もまた合理的にも非合理的にも理解されうる概念であるとトレルチが分析していたことに留意する必要がある。この自由についての分析から、合理性と非合理性を調停する試みの内容に迫ることが出来るだろう。トレルチは合理的に主張される自由をフランス的自由、非合理的に理解される自由をイギリス的自由と呼ぶ。そして、その両者とも区別される「ドイツ的自由」があり、それこそが自由の最高の形態であると言うのである。それでは「ドイツ的自由」とはどのようなものなのか。この点を『ドイツ精神と西欧』所収の論文「自由のドイツ的理念 Die deutscher Idee von der Freiheit」(1916 年)から確認したい。

フランスの自由思想とは「人間理性の平等とそこから引き出される、個人の認識、権利、要求に基礎づけられた合理主義」に基づいているという。それゆえこの自由は「人類理念 Menschheitsidee、人類理性 Menschheitsvernunft、世俗的な人間性、あらゆる超自然性にとって代わるべき普遍的な自然法則の表現」である²⁸。国家との関連から言えば、市民の平等と自由が合理的な法律体系により保障されることが要求される。これはイギリスの慣習法とは対極的である。

イギリスの自由思想は国家権力からの自由を求める非合理的な原理である。具体的には「個人人格の不可侵性と活動の自由」、「合目的的行為の主導権と責任」、「国家の強制からの信仰と意見の自由」、「政治的用件の指導者に対するコントロール」を生み出す。この自由はフランス的自由のように合理的な人間性に基礎づけられるものではない。しかしフランス的自由と同じように普遍性を主張するようにトレルチには思われた。イギリス的自由が「唯一の可能な、そして人間的なものとして至るところに広められる」と言うのである²⁹。

「イギリスはそこに自らの疑い得ない神的な世界的使命を持っている。そして全ての諸民族はイギリス的自由の保護の下で進歩したり幸福を感じるか、イギリス的自由にまだ与っていない間はそれを求めるに違いないということだけしか知らない。」³⁰

イギリス的な自由は非合理的なものであるから、その拡大の動機もまた非合理的な要素、つまりキリスト教的(ピューリタンの)な使命感である。その根拠が合理的なものであるにしる非合理的なものであるにしる、フランス的自由もイギリス的自由も外に対して強制的な性質を持つのである。

これらと比べてドイツにはドイツの自由があると言う。そして自由を強制的に個人へと押しつけるフランス的自由やイギリス的自由とは違い、ドイツ的自由はその自由にあずかることも

28 Troeltsch, *Duetscher Geist und Westeuropa*, herausgegeben von Hans Baron, Tübingen, 1925. S.90f.

29 Ibid. S.89f

30 Ibid. S.90

自由であって、それゆえドイツ的自由こそが「本物の真正な自由wahre und echte Freiheit」³¹であると判断を下す。その内容は次のようなものである。

「自由とは、それが国家意志の形成に対する形成的な協働である限り、個人の意志を集計することから支配の意志を生み出すことでは無いし、委任者を通して行政指導者をコントロールすることでも無い。そうではなく、歴史、国家、民族により既に存続している全体への自由で意識的な、かつ義務的な献身である。」³²

「個人の意志の集計」ということでフランス的自由が、「委任者を通したコントロール」ということでイギリス的自由が比較の対象とされている。両者と比べてドイツの自由思想の特徴は、自由を、現存する全体への自由な献身である点と考える点にある。ただしこれはドイツの自由の一面に過ぎず、人間の内面へと向かい人格の陶冶を目指す方向性もドイツの自由にはある。つまりドイツ的自由には二つの方向、つまり「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」³³があるのである。トレルチはこの方向を「国家社会主義と教養個人主義Staatssozialismus und Bildungsindividualismus」と呼ぶ。この両者が両立している状態、教養個人主義に根ざ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现者であることになるだろう。ここでは人間の内面に根ざした人格の自由を求める非合理主義と、合理的な支配体制としての国家が両立させられているのを確認することが出来る。

3 - 2 . トレルチの試みと挫折の意味

イギリス的自由と同じくドイツ的自由もその根拠を普遍的な人間性に求めるわけではない。イギリス的自由が神的な使命感を帯びていたように、トレルチがドイツ的自由を主張する根拠には宗教的な信念が存する。これが「自由の宗教的-形而上学的根拠」に他ならない。トレルチは『信仰論』において神と人間の類比を人格性と自由認め、神の意志に対する献身として人間の自由の行為を説明する³⁴。人間は内的な超越性によって神と結びつくことで、外的な歴史の流れに身をささげることが出来るのである。

このような形而上学が、人間の内面に人間の尊厳や自由の根拠を求める近代の非合理主義の発想と響きあうのは明らかだろう。一方で、身をささげるべき外的な歴史が現存する国家や伝統と同一視される時には、個人よりも国家や民族を上位に置く発想にも基礎を与えることになる。実際、トレルチの「ドイツ的自由」の発想は両方の要素を持っているのである。しかも、た

31 Ibid. S.102

32 Ibid. S.94

33 Ibid. S.100

34 類比についてはTroeltsch, *Glaubenslehre*. S.144、神への献身についてはIbid. S.360 を参照。

だ二つの要素を並んで持っているのみならず、「人格」の「自由」によって個人と国家—非合理性と合理性—を強力に結びつけている。『信仰論』においては神の意志という無限なる対象だったものが、「ドイツ国家」や「ドイツ的なもの」という有限な対象へと転換されていることに違和感を覚えざるをえないし、その後のドイツの辿った道程を知る我々は、そのような発想に警戒心を抱かざるをえない³⁵。

トレルチは鋭敏な歴史感覚の持ち主であって、このような危険性をすでに察知していた。トレルチは「自由のドイツ的理念」に先立つ 1913 年に、同時代を診断して、「民主主義と帝国主義の不安定な混合によるある種の国家社会主義 Staatssozialismus が未来の運命に思える」³⁶と述べていた。「自由のドイツ的理念」の記述とは異なり、ここでは国家社会主義に対するいくらかの警戒心が見える。しかしトレルチの自由理解が、国家社会主義を支持するものとなるということもまた、明らかになった通りである。有限なものでしかない国家や教会が絶対視される状況、あるいは国家社会主義から国民社会主義 Nationalsozialismus へと滑り落ちることに対して有効な批判をすることは、本稿で確認した範囲のトレルチの議論からは難しいように思われる。

それではトレルチの議論は無意味なのだろうか。そうではないだろう。まず、近代世界に対する詳細な分析の価値は失われぬ。合理化していくように思える近代の中においても非合理的な思考がそれと平行して存在しているという見方は、スピリチュアリティが注目される現代においても傾聴すべき内容を含んでいるだろう。そして分析から導き出された問題に立ち向かい、現在と未来の形成に向かおうとする意志も否定されるべきものではない。しかし、問題の解決にあたり、トレルチは立ち向かうべき問題の枠組みに捕えられてしまっていた。近代において合理性と非合理性が闘っているとして、両者を調停するということはそもそも可能なのか。あるいは調停するとき用いられた神と人間に(類比的に)共通する人格性という概念は妥当なものであったのか。人格による自由な献身という発想を、トレルチがするようにドイツ的なものと見なしてよいのか。トレルチが自明なこととして論じている事柄を、我々は問い直す必要があるだろう。

トレルチが晩年、深い「挫折感」に囚われていたことが知られている³⁷。この挫折感の正体は明らかでは無いが、自らと世界に対する全面的な悲哀が漂っていたという。そうであるなら、近

35 ナチス期ドイツの農業史を研究している藤原辰史は「農業ロマン主義とテクノロジー信奉という水と油を無理矢理混合させて圧縮し、火を点けて爆発させたのがナチズムである」(「帝国収穫感謝祭後の丘を訪ねて」、『クォータリー a t 9 号』、太田出版、2007 年、91 頁)と述べる。ナチスの試みも、近代における非合理性と合理性のせめぎあいを(無理矢理に)解決しようとしたものであったと言えるのである。ナチス・ドイツの農業政策については同著者の『ナチス・ドイツの有機農業——「自然との共生」が生んだ「民族の絶滅」』、柏書房、2005 年、を参照。

36 Troeltsch, *Das Neunzehnte Jahrhundert*(in GS4), S. 640

37 トレルチの「挫折感」については、近藤勝彦『トレルチ研究 下』、教文館、1996 年、239 - 240 頁、を参照。

代世界を分析し、その問題の解決を図るというトレルチの中心的なテーマについても—中心的なテーマであればこそ—、挫折を感じていたと推測して良いだろう。トレルチに挫折を感じさせたものとは何だったのだろうか。我々はトレルチの挫折の意味を真剣に受け止めることで、トレルチ思想の限界と新たな意味を考えることが出来るのでは無いだろうか。かつての弁証法神学者のように「難破した神学者」とレッテルを貼るのではなく、正当な批判を加えることが、トレルチの生きた近代の後を生きる我々の課題であるだろう。

（こやなぎ・あつし 京都大学大学院文学研究科博士後期課程）