

キリスト教思想と国家・政治論 近代/ポスト近代とキリスト教研究会
2009年3月 43～58頁

トレルチの時代診断と『歴史主義』の接点
—事実性の重視と理念への志向を総合する試み—

小柳敦史

1. はじめに

トレルチのベルリン時代は（未完の）大著『歴史主義とその諸問題』¹を遺した時期として知られるが、その一方でこの時期には『傍観者＝書簡』²に代表される時代診断の論考も数多く書き残されている。本稿では、一見すると抽象的な歴史哲学を展開していると思われがちな『歴史主義とその諸問題』³と具体的な時代診断の橋渡しをするものとして、「コンサバティブとリベラル」⁴という論考に注目する。この論考に注目するのは第一に、そこに含まれるトレルチの同時代の思想状況の分析自体が興味深いものであるからである。その内容は、1910年代後半のドイツ及びヨーロッパの思想状況の一端を知らせるものである。また第二に、『歴史主義とその諸問題』には「コンサバティブとリベラル」への参照注がある⁵ことが示している通り、「コンサバティブとリベラル」は『歴史主義とその諸問題』の問題意識を検討する際に有意義な内容を含んでいるからである。この論考を通して我々は、トレルチの歴史哲学が具体的な時代診断に基づいており、トレルチが自らの思想を時代の趨

¹ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922), in: *Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe Band 16(1-2)*, Walter de Gruyter, 2008. 以下では KGA16 と略す。

² Ernst Troeltsch: *Spektator-Briefe: Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918/22*, Scientia-Verl., 1966.

³ このような印象は、『歴史主義とその諸問題』が形式的歴史哲学のみを扱った第一巻だけしか遺されず、実質的歴史哲学を論ずると予告された第二巻が書かれなかったことによるところが大きい。本稿の主題は書かれなかった『歴史主義とその諸問題』第二巻の内容を考えることにも繋がるものであるが、この問題には立ち入らない。

Cf. Friedrich Wilhelm Graf: Einleitung, in: KGA16(1), S. 71-82

⁴ Ernst Troeltsch: Konservativ und Liberal, in: *Die Christliche Welt* 30 (1916), Sp. 647-651, Sp. 659-666, Sp. 678-683. 本論のタイトルとしては、当然『保守と革新』と訳すことも考えられるが、本稿で明らかになる通り、トレルチはかなり広い意味で Konservativ と Liberal という語を用いているので、本稿では「コンサバティブとリベラル」とカタカナで表記することとした。

⁵ KGA16(2), S.1083

勢の中でとらえていたこと、そして時代診断から伺えるトレルチの政治的態度―それはコンサバティブとリベラルの総合を目指すことであったのであるが―が歴史主義的思考と密接に関わるものであったことを理解することが出来るだろう。

この「あまり注目されることない、学術的ではない場所に発表された文章」⁶に注目し、『歴史主義とその諸問題』の末尾に現れる謎めいた表現(=「歴史により歴史を克服する」⁷)の解釈を試みたのはトルツ・レントルフである。レントルフは「コンサバティブとリベラル」を、トレルチの歴史哲学と宗教哲学の関連を論じるための傍証として用いており、具体的には全三部から成る「コンサバティブとリベラル」の第三部を重点的に取り上げている。しかし、第一部・第二部にはトレルチの社会主義理解、同時代のユダヤ思想の分析など興味深い論述が含まれており、これらの具体例を通じてトレルチの立場がより明確になると期待される。そこで、本稿では「コンサバティブとリベラル」の全体を紹介したい。その後、レントルフの議論を参照しながら、「コンサバティブとリベラル」が『歴史主義とその諸問題』とどのように関連するのかを検討することとする。

2. 「コンサバティブとリベラル」の概要

2-1. 社会主義と共産主義

トレルチは「コンサバティブとリベラル」という定式をユリウス・シュタール (Julius Stahl) から借用している。19 世紀の精神的な対立を「コンサバティブとリベラル」と特徴づけたシュタールの見解をトレルチは高く評価する。ただし、その具体的な現れ方は、シュタールの分析の対象である 19 世紀と、トレルチの生きる 20 世紀初頭では異なっていた。シュタールにとって問題であったのは権威に対する個人のありかたであったが、トレルチの時代に特徴的な議論としては社会主義を巡る議論があった。ここで言う社会主義とはマルクス主義のこと(だけ)を指しているわけではない。当時、社会主義については様々な立場から、実に幅広い議論が交わされていた。

「社会主義はひとたび宣告されると、自らへと様々な助力を引き寄せる。キリスト教的な愛の共同体の倫理的＝宗教的な助力、有機的な国家観の身分的＝保守的な助力、労働者の労働組合及び階級的＝組合的な運動、国家による生産計画と国家の介入という商業的＝国家社会主義的な新たな理念。」⁸

こういった数ある社会主義の中でマルクス主義は、自然主義的な発展の思想と結びついた一つの形態であるにすぎなかった。トレルチは、さしあたりは個人に対して社会をその

⁶ Trutz Rendtorff: Geschichte durch Geschichte überwinden, in: *Troeltsch-Studien Neue Folge 1*, Gütersloher Verlaghaus, 2006, S. 314

⁷ KGA16(2), S. 1098

⁸ Konservativ und Liberal, Sp.648

上位に置く思想全般を社会主義と呼ぶが、こうした幅の広い概念である社会主義をなんらかの概念の下にまとめるのは困難である。個人主義と社会主義の対立は時代を特徴づけるものではあるが、内容的には曖昧で「コンサバティブとリベラル」の対立を表現するには不十分であった。

「個人主義に対する社会主義というスローガンとして時代の対立は表されたが、そのようにしても対立は十分にも正しくも定式化されなかった。このことは既に次のことにおいて示されていた。それは、社会主義は実に様々な解釈を許すのであって、時には保守的な原理として、また時には極端に革命的な原理として現れるということである。」⁹

トレルチの同時代に現れている「コンサバティブとリベラル」の対立を考察するためには社会主義内部での対立に目を向ける必要がある。そのためにトレルチはハインリヒ・ディーツェル（Heinrich Dietzel）の分析を援用し、「共産主義と社会主義」という対立軸を設定する。ここで社会主義という言葉が、共産主義も含む広い意味での社会主義と、共産主義と対立する狭い意味での（それでも内容的にはまだ多義的であるが）社会主義とに二重化されている。共産主義は合理的な個人概念の延長であり、社会を個人の上に置く本来の社会主義とは対立するということである。

「彼が示したのは、民主主義的社会主義が根本的には合理的かつ個人主義的、それゆえ自由主義的で民主主義的な思考の継続形成にすぎないということである。それは実際には、徹底的な個人主義の帰結としての“共産主義”である。生産手段の国有化が民主主義的社会主義の理論へと取り入れられたことが意味するのは単に、個人の保証なのである。」¹⁰

以下で見るように民主主義の内部にもトレルチは「コンサバティブとリベラル」の対立を見るので、単純にディーツェルの見解に同意する訳ではないが、共産主義のうちに合理主義的思考を認める見解はトレルチ自身の見解と一致する。トレルチは『歴史主義とその諸問題』においても、マルクス主義を自然主義的＝合理主義的思想であると批判している¹¹。そして、自然主義と結びついたことで共産主義の持つ発展理念が個々人の意志を越えた必然的な経過と見なされたことは「パラドクス」¹²であると言う。

それでは、共産主義に対置される社会主義とはどのようなものなのか。

「それとは反対に“社会主義”はその構成員の上位に共同体を置くこと、全体という理念に基づく共同体の組織的な相互関係、本質的な不平等性の原則的な承認、そして様々な能力と業績に応じて個々人を全体へと、あるいは個々人と全体との間に形成される中間的組織へと

⁹ Ibid. Sp.649

¹⁰ Ibid.

¹¹ KGA16(1). S. 556

¹² Konservativ und Liberal. Sp. 649

組み込むことである。しかし同時にそれはそれぞれの場所から全体へと向けて個々人が積極的に参与したり献身したりすることでもある。すると、しかしながら、全体というものはここでは単に漠然とした全体の利益という意味ではなく、理念や精神的な内実、精神的価値の担い手として理解される。」¹³

ここでも社会主義の内実について具体的に述べられている訳ではないが、同質・平等な個人概念に基づく共産主義の合理主義的思想に対して、本質的な不平等性や、個人を越えた全体が担う精神的価値といった「非合理」な要素が強調されていることが目をひく。トレルチは「共産主義と社会主義」の対立から「合理主義と非合理主義」というより深い思想的対立を取り出そうとするのである。

2-2. ゲゼルシャフトとゲマインシャフト

「合理主義と非合理主義」の対立を取り出すためにトレルチは次に、テニエス（Tönnies）のゲマインシャフトとゲゼルシャフトの区別を用いる。そして、近代の合理主義的な経済の進展によって社会集団は非合理的な由来—伝統や宗教理念など—によって結びついたゲマインシャフトから個人主義的なまとまりであるゲゼルシャフトへと転換したが、再びまたゲマインシャフトの形成へと歴史の趨勢は動いているというのである。「そこで今日ではスローガンはこうなる。ゲゼルシャフトに対するゲマインシャフト。その際、もちろん再びゲゼルシャフト理念の帰結の相対的な破綻が問題となりうる」。ここに至って、ゲゼルシャフトを支えている合理主義的＝個人主義的理念が疑われることになるので、対立は「形而上学的＝認識論的なもの」となるのである。この対立がすなわち「合理主義と非合理主義」の対立に他ならない¹⁴。ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの対立について、トレルチはこう言う。

「ゲゼルシャフトからゲマインシャフトへの世界の後退的变化は、我々においても他の人たちにおいても、戦争心理や政府の圧力の結果としてではなく、なによりも、ヨーロッパ的心情の内的な変化から生じている。」¹⁵

この内的な変化を敏感に感じ、その担い手となったのは「若い世代」であった。ニーチェからの強い影響の下に「学問における革命」¹⁶を起こそうとする彼らの欲求にトレルチは理

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid. Sp. 650

¹⁵ Ibid. Sp. 651

¹⁶ 「学問における革命」については以下の文献を参照のこと。ここではとりわけゲオルゲ・クライスについて集中的に論じられる。 Cf. Ernst Troeltsch: Die Revolution in der Wissenschaft, in Gesammelt Schriften IV, hrsg. von Hans Baron, Tübingen 1925, S. 653-657

解を示し、「ヨーロッパ精神はまた再びその深みにおいて変化しつつある。しかし、公的なドイツの学問はおそらくそのことにほとんど気付いていない」¹⁷ことを戒める。若い世代を中心として非合理主義への欲求が高まっていることに目を向け、その真理契機を汲み取らねばならないとトレルチは考えていたのである。

ゲゼルシャフトに対するゲマインシャフトの復興については『歴史主義とその諸問題』においても述べられており、それはまさしく「コンサーバティブとリベラル」への参照注が付されている段落に記されている。そこでの記述は、トレルチがゲゼルシャフトとゲマインシャフトの対立を単に現代という一時代に特殊なものではなく、ヨーロッパの歴史を通じて何度も現れる対立であるとみなしていたことを明確に物語っている。

「歴史的な生は、より実体的、伝統的な「ゲマインシャフト」と、より個人主義的で緩やかな「ゲゼルシャフト」の間のリズムの中で進行する。「ゲマインシャフト」においては全ての力は沈黙において、あるいは無意識に、そしてとりわけ持続的な支配層の指導の下に形成される。「ゲゼルシャフト」においては文化の内実が広められ、個人化され、ヒューマニズム化され、普遍化される。」¹⁸

社会的な集団の形成は、ゲマインシャフトの理念を中心とする時代とゲゼルシャフトの理念を中心とする時代を繰り返しており、近代はゲゼルシャフトの極へと進んでいたが、その運動は終焉を迎え、同時代にあってはゲマインシャフトの重要性が増しているというのがトレルチの認識であった。

「(我々の目の前にあるのは) 実体的なゲマインシャフトを、崩壊し、根拠を失ってしまったゲゼルシャフトから形成するということである。教会の形成は再建であり、農業的・封建的な形態へとゲゼルシャフトの全体を退行させることと手を携えて進行している。おそらく、何かこの種のことを現代の性格として特徴づけて良いだろう。現代はいずれにせよあらゆる種類の社会主義においてなんらかの復興を求めている。」¹⁹

新たなゲマインシャフトの形成という課題に際して、キリスト教の教会もその担い手の候補として姿を現す。とは言え、単純に中世的な意味での教会を形成することは、近代的なゲゼルシャフトにより一度は解体してしまった組織の再建であるにすぎず、そのような封建主義への文字通りの「退行」をトレルチが望んでいたとは考えにくい。一方でこの文章から明確に読み取れることは、社会主義の持つゲマインシャフト形成のポテンシャルにトレルチが望みを持っているということである。トレルチが当時ベルリンに複数存在した(宗教)社会主義者のサークルに関心を持ち、ティリッヒなど若い世代と接触を持っていたこ

¹⁷ Konservativ und Liberal, Sp. 651

¹⁸ KGA16(2), S. 1085

¹⁹ Ibid. S. 1086

とが知られている²⁰。世代の差からか関心の差からか積極的な関与は無かったようであるが、彼らの思想に一定の共感を覚えていたことは確かであろう。本稿ではこれ以上論じることが出来ないが、トレルチにとって社会主義がどのような意味を持っていたのかということはさらに探究すべきテーマであるだろう。

2-3. 非合理主義の意味するもの

共産主義と社会主義、ゲゼルシャフトとゲマインシャフトの対立から、合理主義と非合理主義というより根本的な対立図式を導いたトレルチは、次に合理主義と非合理主義という言葉が何を意味するのかを解説する。論者は以前に、近代を合理性と非合理性がせめぎあう場であると考えたトレルチの近代理解について報告したが²¹、「コンサーバティブとリベラル」は学術雑誌ではなく、一般誌に書かれた論文であるということもあり、トレルチにおける「合理主義」と「非合理主義」の意味がより分かりやすく論じられている。そこで、この内容を確認したい。

まず、合理主義についてトレルチは次のように言う。

「合理主義は以下のような見解を意味する。それは、理性の生得的な概念や秩序原則から、全ての思考に対して完全に強制的でそれゆえに人類的な普遍妥当性において、物体の性質の関連、人間の歴史の経過、社会的＝倫理的文化理念の構成を展開することである。」²²

この説明は特別なものではない。演繹的な思考方法を自然現象、歴史、倫理などの対象について遂行することである。このような思考方法は設定されている概念や法則が妥当する限りでは有効である。しかし逆に言えば、その有効範囲には限界があるということになる。

「意識に対して、経験や、様々な主体に共通の経験世界、心理学的な主体との結びつき、あるいは、それぞれの主体をともに含む諸事物の全体性を越えたものがどのように与えられるのかということは、全く把握不可能である。この経験内容がこの論理法則に従うということ、最終的にはそもそも何かがあるということ、この全てはまったく把握不可能である。すなわち、非合理的である。」²³

合理主義の限界は、認識論と心理学の境界、認識主体と認識対象の結びつきを考えると

²⁰ Alf Christophersen: Kairos, Mohr Siebeck, 2008, S. 16ff

²¹ 小柳敦史：「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―」、『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、49～62頁。

²² Konservativ und Liberal, Sp. 660

²³ Ibid. Sp. 661

き、あるいは端的な事実性に目が向けられる時にあらわになる。この限界への気づきが「非合理主義」に他ならない。

トレルチの言う非合理主義はこのように合理主義の限界の認識という消極的な定義なので、それは「美的なアナキズムや、徹底的な懐疑主義、根本的な厭世主義、神学的な超自然主義」などさまざまな形態をとって現れうる。しかし、非合理主義が意味するのはそういったさまざまな仕方で表現される内容ではなく、「非合理主義が意味しているのは端的に制約なのであって、純粋な合理主義はそこに突き当たる」ということをトレルチは強調する²⁴。合理主義が突き当たらざるをえない制約に目を向けることは、合理主義によっては捉えることの出来ない、より広くより深い現実の存在に目を向けることである。すなわち、非合理主義は「広く深い現実主義」であると言えることが出来る。

「非合理主義は再び力を与えられた、広く深い現実主義、事実に対するより生き生きとした直観的な感覚、未だ合理的に分析されていない生に対するより力のこもった献身、そもそも究極的な根拠や深みにおいてさえも分析や合理的な構成によっては生を把握することは不可能であるという感覚に他ならない。」²⁵

合理主義が解明することの出来る現実よりもさらに「広く深い現実」に気付いた時、その現実を把握するのは「直観的な感覚」によるほかはない。直観的な感覚を重視することで合理主義の限界の外側にある現実に注意を向けたこと、これが非合理主義の真理契機的第一点であると言える。この直観的に感得された現実がここでは「生」とも言われているが、非合理主義は生に対して力を込めて「献身」を行うことで、感得された生の継続的な形成に参与する積極的な原理となる。既に共産主義に対する社会主義の説明として、「個々人の積極的な参与と献身」²⁶が挙げられていたことも思い出される。合理主義が分析的な思考にとどまり、新たなものを産み出す力を欠いているのに対して、更なる生の形成への活力を持つことは、非合理主義の第二の真理契機である。

こういった感覚や欲求をトレルチは、学問に対する若い世代の反発として感じていたが、この動向は「ヨーロッパ精神の深み」に根ざすもので、他にも様々な分野で合理主義に対する非合理主義の対立が、すなわちリベラルに対するコンサーバティブの対立が現れていた。トレルチは三つの例を挙げる。それは同時代のユダヤ教の動向、ドイツ的思考のありかた、フランス的民主主義とアングロサクソンの民主主義の差異、の三つである。このうちドイツ的思考と民主主義の二類型については、トレルチの他の論考と重なる点も多く、論者は以前に『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

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. Sp. 648

Freiheit) 」²⁷からトレルチの見方を報告しており²⁸、内容として大きく異なるものではないので、後で今回の主旨であるコンサバティブとリベラルの対立とどのように関係するかという点を確認するにとどめ、以下ではトレルチによる同時代のユダヤ教の分析を確認したい。

2-4. ユダヤ教におけるコンサバティブとリベラル

トレルチは『歴史主義とその諸問題』においてヘルマン・コーエンを「現代のフィロン」²⁹、「メシア主義的数学主義」³⁰と印象深い言葉で特徴付けている。『歴史主義とその諸問題』における文脈としては、新カント派マールブルク学派の歴史哲学を分析する中に置かれており、哲学的見地からその自然主義及び合理主義が批判されることは理解しやすいものの、トレルチがこの箇所を力を入れてコーエン思想のユダヤ性を強調する意義は、『歴史主義とその諸問題』だけを読む限りではそれほど判然としない。しかし、「コンサバティブとリベラル」の記述を読むと、トレルチがコーエンを同時代のユダヤ思想における合理主義の代表者とみなしていたことが明らかになる。トレルチはコーエンとヨナス・コーン(Jonas Cohn)の名前を挙げながら次のように言う。

「ユダヤ教の鋭敏で高貴な頭脳はヨーロッパ的国民世界へのつながりを模索しながらも、当然ながらキリスト教的＝ヨーロッパ的世界の固有な国民感情には変化することが出来ない。そのような頭脳は好んで純粹かつ絶対的な合理主義を手にする。この合理主義とは、自然認識、歴史認識、そして倫理的な観念世界そのものを、人間性全体に調和する必然的なものとして組み立て、曖昧な本能とか情熱を消し去るものである。それによって、彼らが“宿主民族”の生活を純粹理性から形成する範囲、そして形成出来る範囲で、理性信仰をこの民族に結びつけることを合理主義が可能にする。」³¹

コーエンらの思想が持つ合理主義は、単に歴史哲学の議論や、西南学派とマールブルク学派の間でのカント解釈を巡る対立の文脈でのみ理解されるものではなく、ユダヤ教という彼らの宗教的背景の発露の形式でもあるとトレルチは捉えている。コーエンはマールブルク学派の合理主義者であると同時にユダヤ教の中での合理主義を代表する人物であり、その二つの側面は密接な関係にあったのである。

それでは一方、ユダヤ教の中で非合理主義を代表するものは何であったのだろうか。そ

²⁷ Ernst Troeltsch: Die deutsche Idee von der Freiheit, in *Duetscher Geist und Westeuropa*, herausgegeben von Hans Baron, Tübingen, 1925.

²⁸ 小柳敦史：「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―」

²⁹ KGA16 (2). S. 819

³⁰ Ibid. S. 824

³¹ Konservativ und Liberal, Sp. 662

れは、ユダヤ民族に端的な所与的事実として与えられている土地への結びつきを強調する立場、すなわちシオニズムである。

「シオニズムは、血の繋がり、歴史的運命、民族特有の精神性によって規定される生来の特殊性を、決して合理化されることの無い根本事実だと考える。なぜなら、どんな民族もその民族であり続けざるをえないし、繰り返しその民族にならざるをえないからである。…(略)…それゆえパレスチナ移住の計画が現れる。また、ヒューマニズム的自由主義と合理主義への拒絶が生じる。そしてさらに、言語、風習、共有財、伝統的な理念世界に対して比較的コンサバティブな態度が生じる。」³²

トレルチが否定的な意味合いでヒューマニズムという時、それは普遍的・理念的な人類概念に根ざす合理的な人間理解を意味している。シオニズムはそのような普遍的な人類概念には関心を向けず、自分たちがユダヤ民族であるという事実集中する。そしてそこにはユダヤ民族であるという事実と同時に、律法により規定された生の形式が存在し、その遵守も求められる。この具体例は、事実性への注目という非合理主義とコンサバティブな態度との関連を明確に示している。

既に我々は、トレルチが合理主義に対する非合理主義の真理契機を認めていたことを確認したが、だからと言ってトレルチは全面的に非合理主義を支持する訳ではない。「もし今日の若い世代が対極へと向かい、学問を軽視しようとするならば、彼らが学ばねばならないことは、この状況で重要なのは何かということ、すなわち、合理主義と非合理主義をその真の本質において理解し、その相互限定と相互承認を把握することである。このことは、今後哲学が活発に関わっていく問題となるだろう。しかし既に今日、事態の基本的な特徴は明らかである」³³と言い、非合理主義のあまりに学問の合理性を軽視する若い世代に対して、合理主義と非合理主義の関係への問いそれ自体が今後の学問／哲学の課題であると呼びかけ、すでにその動向は明らかになりつつあると言うのである。同時代のユダヤ教についても、合理主義的なユダヤ人哲学者たちに対してシオニズムの運動を全面的に高く評価したわけではない。トレルチ自身の立場に近い発想は、ユダヤ教という歴史的事実に根ざしながらも、合理的な思惟を放棄しない姿勢であった。そしてこのような立場をトレルチは、同時代のユダヤ教の中ではマルティン・ブーバーに認めた。

「マルティン・ブーバーはその著作において、この思考方法の普遍的・哲学的な基礎を展開しており、それには教えられるところがとても多い。すなわちそれは啓蒙の精神からの背離であり、近代的な国民国家的、現実主義的、非合理主義的運動との関連であり、つまりは今日

³² Ibid.

³³ Ibid. Sp. 659f

的な思考の一般的な基本方向との一致である。」³⁴

ここでトレルチがブーバーのどの著書を念頭に置いて議論しているのかは明らかではないが、ブーバーは 1910 年代後半から「ヘブライ的人文主義」のプログラムに着手しており³⁵、これはトレルチの言う、ユダヤ教という事実性に根ざした哲学的思惟という姿勢に合致するように思われる。トレルチとブーバーはこれまでのところあまり比較の対象とはされてきていないが、少なくともトレルチの理解によれば 1910 年代後半の思想状況の中で合理主義と非合理主義の関係について同一の姿勢をもって思索を進めていたことになり、その思想の比較については今後研究を進める余地があるように思われる。また、当時のユダヤ教の動向の観察者としてのトレルチの分析を通じて、ユダヤ教内部での運動を、同時代のより広い思想動向と結びつけて論じる可能性もあるだろう。

2-5. 合理主義の必要性和その限界

ブーバーについて見たように、合理主義では捉えられない非合理的な事実から出発しながらも、可能な限りの普遍性を求める態度にトレルチは共感を寄せるが、そのような態度をトレルチはドイツ的思考とアングロサクソンの民主主義にも見いだした。前者については、「ドイツ的思考は、もちろんその強固な基礎においてのみであるが、止揚不可能で合理的に説明されるべきでも基礎づけられるべきでもない諸国民の根本的特徴、すなわち、意識や個人を超越した民族精神を信奉する。この民族精神は、血と土地、歴史と連続性、個別的な運命と個別的な状況に密接に結びついている」³⁶としながらも、これがドイツ的思考である限り、それは可能な限りの普遍性を目指すものであって、合理主義の真理契機を内部に含んでいると解釈する。それゆえ「これは純粹にドイツに特有の立場ではない。それはむしろ或る特徴的な思考方法一般について言えることなのである。その本質とはこうである。現実から理念的なものへと向かう方向へと、出来る限りの明確化と概念的な練り上げによって突き進むが、純粹理性による世界の救済という思想は断念することである」³⁷と言われ、ドイツ的思考も同時代に広まりつつある思考態度が、ドイツという一つの具体的事実に基づいて現れたものであると解される。

ここで、トレルチにとっての合理主義の重要性和限界が明らかになる。非合理主義が生

³⁴ Ibid. Sp. 662

³⁵ 堀川敏寛：「国民国家の形成と民族主義運動の勃興—同化と独立の狭間に立ったユダヤ人—」、『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、89～100 頁。

³⁶ Konservativ und Liberal, Sp. 663

³⁷ Ibid.

盲目的な服従となってはならず、可能な限り普遍性に則って形成へと向かわねばならない。生の非合理性のみが強調されると、歴史的な生において倫理的な価値・秩序を構築することは不可能になり「価値の無政府主義」に導かれてしまう。そうならないためには、非合理主義が感得した生の流れを、合理主義によって方向付ける努力をしなくてはならない。ここに合理主義と、その担い手である学問の意味がある。合理的な思考の批判能力を信頼し、その必要性を強調するトレルチの姿勢は、ここだけを見ればリベラルであると言える。しかし、その批判が向けられる対象は非合理的に直観される生の現実にはかならず、具体的な所与の現実へのこだわりというコンサバティブな態度に、リベラルな思考は根ざさなくてはならない。純粹理性は積極的な献身の対象とはなりえず、リベラルな思考と歴史的現実を結びつけるのは現実そのものの非合理的な力に他ならない。

民主主義を巡る議論においても、リベラルな思考がコンサバティブな姿勢と結びつかなくてはならないという主張が強調される。普遍的な人類概念に基づいた合理主義的発想から民主主義を演繹するフランスの発想とは異なり、アングロサクソンの民主主義はキリスト教という非合理的な原理からその力を得ていると言う。イギリス人やアメリカ人は神により世界に対して民主主義を広めるように託されたことに感謝し、自分たちがその宣教を実行する際の粗暴さに何の問題も感じない。トレルチによれば、自らの思想を世界に広めようとする粗暴さを宗教的に正当化する、こういった態度をトレルチは、「偽善」(Heuchelei)と呼ぶ。アングロサクソンが実際に遂行する偽善的な態度そのものは全面的に褒められたものではないかもしれない。しかしこの態度は、自分たちの固有の土台という非合理的な出発点と信仰という非合理的な動機から、そこに合理的な理念が含まれることを信じ、可能な限りの普遍化を目指すものであって、そこには非合理主義と合理主義の結びつきが現れている。「この偽善において、合理主義と非合理主義、リベラルのものとコンサバティブなもの、力と理性が特別な状況と前提によってとても密接に結びつく」³⁸のである。これが偽善と呼ばれうるのは、その普遍化の方法に問題があるからであろう。それは、非合理的な動機を具体的に方向付ける合理的思考の内容の問題であって、非合理主義と合理主義が結びついていることは非難されるべきではない。むしろ、偽善というかたちであるにしろ、非合理主義と合理主義が結びついているアングロサクソンの民主主義は、実践の力と理性を兼ね備えており、その実行力の点で、合理主義のみを原理とするフランスの民主主義に対して優位性をもっていると言う。

以上のように様々な領域で合理主義と非合理主義の対立と、その総合の試みが現れてきているが、それらの様々な総合の試みをさらに総合して統一的な世界像を構想することは可能なのだろうか。つまり、様々な総合の試みが共通して目指すべき目標は設定できるのだろうか。トレルチは「神の視点」を持たない我々は全体を把握し、最終的なものを構成することは出来ないと言う。人間の目には「この方向が目指す究極的な終末は常に隠されたま

³⁸ Ibid. Sp. 664

までである。つまり、いかなる理性によっても構成することはできない³⁹⁾のである。これまでの記述から明らかなように、トレルチは合理主義と非合理主義の総合を目指すことが同時代の思想状況に置いて求められることだと考えているし、実際に様々な領域でそれが現れてきていると感じている。具体的には、ユダヤ教においてはブーバーがその動向を代表していると、共感を持って語るのである。しかしだからと言って、キリスト教神学から出発して思索を進めるトレルチ自身と、ユダヤ教の土壌から発想するブーバーが同一の目標に進んでいるということを論理的に説明することをトレルチはしない。トレルチにとってそれは不可能なことである。そこで必要になるのは「深い意味での寛容」、「積極的な寛容」であると言う。

「まさしくそれゆえに、近代世界は言葉の深い意味での寛容を必要としている。それは忍耐と同情の寛容、あるいは方向性の欠落と懐疑の寛容ではなく、個人の他人に対する、または一つの民族の他の民族に対する積極的な寛容であって、合理性を越えて他者を根本的に受け入れることの尊重から生じてくる。すなわち、完全に素朴で心のこもった寛容か、より深くより真剣な思慮つまり視野を最大限に広げた思慮から生じる寛容かのどちらかである。」⁴⁰⁾

このような意味での積極的な寛容が無いと近代世界は相互の誹謗中傷と信仰無き懐疑主義の地獄になってしまう、と言う。歴史のうちに生きる人間理性の有限性を、究極的な真理に対する限界と捉え、寛容の必要性を説くこのような記述は、レッシングの「三つの指輪の譬喩」を思い起こさせる⁴¹⁾。「三つの指輪の譬喩」がユダヤ教、キリスト教、イスラムのうちどれが真の宗教か、という問いに対して語られたものであったことと直接的な関係は無いだろうが、トレルチが自らの立場に近いものをブーバーに見たことに加え、「コンサバティブとリベラル」の最後に、トルコのシャリフと会った経験について、「彼もまた彼なりのコンサバティスムスに基づいてのリベラルであった」⁴²⁾との感想を述べ、イスラムの中にも同様の姿勢があることを指摘して論文を閉じていることは興味深い。トレルチはキリスト教、ユダヤ教、イスラムが共通の真理を保持しているとは言わない。それぞれの宗教の伝統に根ざすコンサバティブな前提から、一般化を目指してリベラルな思索を進める一方で、他の伝統においてなされている同様の試みについては、その試みの真理性を認めること、それがトレルチの考える積極的な寛容である。

³⁹⁾ Ibid. Sp. 665

⁴⁰⁾ Ibid. Sp. 666

⁴¹⁾ 「三つの指輪の譬喩」に代表されるレッシングの真理探究に関しては以下の文献を参照。 安酸敏眞：「レッシングにおける真理探究の問題」、『歴史と探究 レッシング・トレルチ・ニーバー』、聖学院大学出版会、2001年、29-49頁。また、レッシングとトレルチに共通する「真理の多形性」については同書の「序章」を参照のこと。

⁴²⁾ Konservativ und Liberal, Sp. 683

2-6. 神学と宣教

宗教について考える際にも当然、人は具体的・歴史的な生にその材料を持つ。そしてここでの歴史的な生とは各人にとって異物であるようなどこか見知らぬ土地の歴史ではない。そうではなく、この歴史的な生とは、思索を進める本人が共有する歴史的世界に他ならない。「探究者は、教派性を越えた意味で、この世界から出発したのであり、この世界が個人的かつ継承してきた現実性」であって、具体的に言えばトレルチにとっては、「これは我々全てにとっては西洋の宗教、すなわちもっとも一般的な意味でのキリスト教である」⁴³ことになる。このように西洋の宗教としてのキリスト教にその対象を限定した宗教研究がトレルチにとっての神学、もしくは組織神学に他ならない。その営みは西洋世界に対してキリスト教が啓示されたという非合理的な事実、この事実に対する研究者の信仰という、これもまた非合理的な決断に基づき、合理的な概念によって可能な限りの普遍性を求めるものとなる。

この観点から、他の宗教に対する態度についても一定の判断が下されう。トレルチは、「オリエントの諸民族」に対して改宗を求める宣教を問題視する。彼らは「偉大かつ内容豊かな宗教体系を持つ」のであって、そのような民族に対して改宗を迫ることは、「見込みが無いばかりか、不当でさえある」⁴⁴とはっきり反対する。ここで「オリエントの諸民族」が具体的に指す内容は明らかではないが、この直後に先に挙げたトルコのシャリフとの対話の例が述べられるので、イスラムが念頭にあると考えて良いだろう。ただしイスラムに限らず、（その判断基準は問題となりうるが）「偉大かつ内容豊かな宗教」を持つ民族に対してキリスト教の宣教を進めることにトレルチの議論は反対する。神学はキリスト教の伝統を共有する西洋社会の中でのみその課題を持つのであって、その外側に対しては、相互の承認と寛容が求められるのみである。

3. 歴史主義との関係

3-1. 「三つの重要な認識」と「歴史による歴史の克服」

以上、「コンサバティブとリベラル」において、トレルチがコンサバティブとリベラルの対立を非合理主義と合理主義との対立という、より一般的な思想的対立の現れとして把握する一方で、両者を総合する試みもまた時代の中に現れてきていると認識しており、トレルチ自身の立場もそこにあることを確認してきた。この問題はトレルチにとって、具体的な歴史現象から出発して、可能な限りの普遍性を持った理念を追求するという、歴史哲学の課題として考察が深められることになる。そしてこの課題は、トレルチの歴史哲学のまさしく中心的な課題であると言える。『歴史主義とその諸問題』の末尾において、我々はそのことを確認できる。もちろん周知の通り、『歴史主義とその諸問題』は未完の書であり、

⁴³ Ibid. Sp. 680

⁴⁴ Ibid. Sp. 682

ここで言う「末尾」とは「第一巻：歴史哲学の論理的問題」の末尾であるにすぎない。しかしそれでも、そこには次巻で展開されるはずだった現在の文化総合の前提をなす、歴史哲学の方法論についての「三つの重要な認識」⁴⁵が挙げられており、トレルチの歴史哲学の一つの到達点であると言って良い。そして、その最後の箇所に「歴史によって歴史を克服する」⁴⁶という「しばしば引用され、利用され、期待を抱かせる響きを持つけれども謎めいた定式」⁴⁷が現れる。レントルフによれば、この表現はこれまで様々な仕方で便利に引用されてきた。そして多くの場合、この定式は書かれることの無かった『歴史主義とその諸問題：第二巻』で展開されるはずだった文化総合のことを意味していると解されてきた。この解釈にレントルフは異議を唱える。この定式はあくまで、文化総合の土台を構成する「三つの重要な認識」の結論として記されているのであって、当然、文化総合と密接に関わるとは言え、文化総合そのものとは区別されねばならない⁴⁸。筆者もこのレントルフの見解に同意する。

この「三つの重要な認識」の第一は、歴史に現れる文化的内実が「偶然的-個別的な起源」から離れ、「自立的な精神的あるいは文化的原理へと変化する」ということである⁴⁹。この文化的内実を歴史的原理として描き出すことが歴史学の課題の一つである。一般的な理念へと向かうこの傾向は、本稿での関心から見れば、歴史学のリベラルな方向性と呼ばれうるだろう。第二の認識は、「第一のものの逆」である。すなわち、現在存続しているものについて重要なのは、「なんらかの《主義》へとまとめられるべき価値や文化の内実ではなくてあまたある数多くの個別的なもの、そして論理的な体系化ではなくて実践的な体系化へと向かう、それら個別的なものの集合作用」である⁵⁰。第一のものがリベラルな態度に対応していたように、この第二の認識で述べられている歴史学の第二の課題はコンサバティブな態度に対応すると言える。最後に第三として言われるのは、第一と第二の総合である。トレルチは『歴史主義とその諸問題』において、普遍的・理念的なものに対して、現在の具体的な現象の観察として与えられる考察結果を「社会学的」なものと呼ぶ。すなわち、歴史研究のうち、事実的な連関の解明を目指すのが社会学的な考察であり、具体的な現象を越えた普遍的な理念を追究する歴史哲学と明確に区別される。理念的なものを求める第一の課題と、社会学的なものを求める第二の課題は、「現在と未来に対応したやりかたで相互に結びつけられる」。それはつまり、「理念的な内実に対しては新たな社会学的身体を創造し、社会学的身体に対しては新しく新鮮な精神性によって、すなわち偉大な歴史的な内実の新たな総括、適応、再編によって魂を吹き込む」ことである⁵¹。この課題をトレルチは「歴

⁴⁵ KGA16 (2), S. 1093

⁴⁶ Ibid. S. 1098

⁴⁷ Trutz Rendtorf: Geschichte durch Geschichte überwinden, S. 285

⁴⁸ Ibid. S. 287f

⁴⁹ KGA16 (2), S. 1093

⁵⁰ Ibid. S. 1096

⁵¹ Ibid. S. 1097f

史によって歴史を克服する」と表現するのである。

この表現を、コンサバティブとリベラルの総合というトレルチの意図から理解することが出来る。「コンサバティブとリベラル」においてトレルチが、自分の教説は「二重の顔」⁵²を持つ、と記していることにレントルフは注目する。レントルフは「二重の顔」という表現の意味を、『歴史主義とその諸問題』における文化総合の基礎となる認識と関連づけて次のように述べる。

「この“二重の顔”から明らかになるのは、“歴史的リアリズムと概念的理念の総合”という課題である。この総合の枠組みは事柄に即したものであり、宗教理論の視点においては、“文化総合”の理念の基礎にあるものである。」⁵³

文化総合の基礎にある認識を表現したものが「歴史によって歴史を克服する」という定式に他ならないから、この定式において「歴史」という語が二回現れることを、歴史研究の持つ相異なる二つの態度の現れとして理解することが出来る。そしてその克服とは、それら二つの態度、すなわち、個々の具体的な歴史現象に注目する歴史学のコンサバティブな態度と、歴史から普遍的な理念を取り出そうとするリベラルな態度の相互の克服、そしてその総合を求めることに他ならない。

3-2. ヨーロッパ主義

以上より、「コンサバティブとリベラル」において同時代の哲学の課題として取り出した合理性と非合理性の総合という課題が、『歴史主義とその諸問題』においてはトレルチ自身により歴史哲学の領域で深められていると言える。「コンサバティブとリベラル」では非合理的な事実性から出発し、可能な限りの普遍性を持った理念へと合理的な思索によって進むことが両者の総合を意味していたが、『歴史主義とその諸問題』では二つの要素のより複雑な相互作用に目が向けられている。この相互作用について検討するためには『歴史主義とその諸問題』のより精密な分析が必要になるため本稿ではこれ以上論じられないが、『歴史主義とその諸問題』においてもなお、非合理的な事実性から出発して可能な限りの普遍性を目指すという姿勢が基本的な枠組みとして保持されていることを指摘したい。その姿勢が示された用語が「ヨーロッパ主義」である。

トレルチは普遍史という概念をヨーロッパ文化に限定するが、このことが意味しているのは全世界を包括すべき普遍史がヨーロッパに限定されたということではなく、普遍史という、それ自体歴史性を持った概念が妥当する範囲を最大限に拡張した時、その範囲としてヨーロッパ文化を設定すべきだということである。普遍史を描くことは、トレルチにとっての「我々の歴史学」の問題であった。各人はそれぞれの立脚点を見捨てることは出来な

⁵² Konservativ und Liberal, Sp. 680

⁵³ Trutz Rendtorf: Geschichte durch Geschichte überwinden, S. 317f

い。なぜなら、「各人はその土台から最大の展望を手に入れることが出来るし、最高の高みを目指すことが出来る。そして人が考え、議論し、振る舞い、生み出すことが出来るのはやはりそれぞれの土台からだけである」からである⁵⁴。そこで問題になるのはトレルチが「我々」と呼びうる範囲、すなわち土台を同じくしていると見なしうる範囲がどこまでか、ということになる。その答えが「ヘブライの預言者宗教」、「古典的ギリシア文化」、「古代の帝国主義」、「西洋中世」を根本勢力として保持しているヨーロッパ⁵⁵なのである。

それぞれに事実として＝非合理的に与えられた土台から可能な限りの展望を得るというヨーロッパ主義の根本にある発想が、「コンサバティブとリベラル」で言われていたコンサバティブとリベラルの総合と同一のものであることは明らかである。したがって、「ヨーロッパ主義」もまたトレルチの立つ土台から可能な限りの一般性を目指して捉えられた、いわば有限な普遍的概念であることになる。そうであるなら、この概念は一般化の途上にあるのであって、その境界、ここではヨーロッパ／非ヨーロッパの境界は暫定的なものであることになろう。トレルチの「ヨーロッパ主義」は完全に西欧に閉ざされた思想ではなく、さらなる普遍性への開放性を帯びる。

この開放性は『歴史主義とその諸問題』におけるロシアに関する記述に読み取ることが出来る。トレルチの見解では、ロシア民族はかつては独自の世界を形成していた。しかし「ロシア民族は人種的にも、キリスト教によっても、最終的には政治と経済を通じても西欧と深く結びついているので、ロシア民族は西欧の重要な将来的な力の一つと見なされねばならない」⁵⁶。この見通しはヨーロッパ主義の拡張の一つの可能性である。ここで注目すべきは、ロシア民族が人種や宗教的な起源によりヨーロッパと結びつきうるというのみならず、現在政治と経済により新たに西欧と結びつきつつあるために西欧の一員となりうると論じられていることである。この議論を拡張すれば、ロシア以外の地域—もちろん東アジアを含めて—についても、政治、経済、宗教などを通じてヨーロッパ主義の四構成要素が共有されれば、そこは（地理的な意味ではなく）西欧の一部と見なされうることになる。当然、この議論は西欧の内部の視点に立ったものであって、西欧の一員と見なされる側からは異なって記述されるだろう。それは例えば、ロシア民族にとっては、ロシア民族の歴史を校正する主要要素にヨーロッパ主義の四要素が加わったこととして記述されるだろう。

翻って、ヨーロッパ主義を構成する四要素もまた、決定的なものとして挙げられているわけではない。それは現時点での主要な要素に過ぎないし、そのうちの三つ（「ヘブライの預言者宗教」、「古典的ギリシア文化」、「古代の帝国主義」）が狭い意味での西欧の外から受容されたものであることが示している通りに、ヨーロッパ主義の内実もまた、外部の文化との接触からその内容をより豊かなものにする可能性に開かれている。

⁵⁴ KGA16 (2), S. 1028

⁵⁵ Ibid. S. 1090ff

⁵⁶ Ibid. S. 1047

このように、「ヨーロッパ主義」と言われているものの内容は決して固定したものではなく、その意味についてはさらなる検討を要する。しかし、ヨーロッパ主義がヨーロッパという自らの土台から遊離することはしないというコンサバティブな傾向と、その範囲と内実はさらに普遍化されうる開放性を持つというリベラルな傾向の両面を持つことは明らかとなった。最後に、この両面性から導かれる、「弱さ」と「強さ」について最後に見ることにしたい。

4. 終わりに

トレルチは「コンサバティブとリベラル」において、非合理主義と合理主義の中間に立つ自らの立場が「中途半端」(Halbheit)だと非難されることを覚悟している⁵⁷。しかしトレルチにとってこの中途半端さは恥じるべきものではない。なぜなら、それは歴史の現実在即したありかたであるからである。

「この立場は単に宗教哲学にのみ妥当するものではなく、あらゆる人生態度や人生の形成一般に妥当するものである。《中途半端さ》は、常に所与である現実性の本質のうちに存する。また、いつも経験の現実性を前提する知の本質のうちに存する。知が経験の現実性の代わりをしたり、完全かつ変更不可能に構築したりすることはありえない。そして最後に、理念形成の本質のうちに存する。理念形成はいつも受け継がれてきた財から個人的かつ創造的に形成され、その客観性を、理念において実行される、生の神的な運動に巻き込まれていることに対する確信、すなわち信仰のうちにのみ持っている。」⁵⁸

ここで、トレルチが自らのものとする所与の事実から理念の形成へと向かう立場が、同時代の思想動向において求められているものであるのみならず、現実が、知が、そして理念形成とはそもそもそういうものであるということによって根拠づけられている。そして「中途半端さ」もそこに由来するというのである。理念形成の客観的な正当性は神的な運動への信仰によってのみ示されるのだから、この信仰には「中途半端さ」も同時に含まれることになる。非合理性と合理性、コンサバティブとリベラルの総合を目指すことは信仰の行為であり、それゆえ「中途半端さ」を引き受けざるを得ない。逆に言えば、信仰がコンサバティブとリベラルの中道を進む「中途半端さ」に耐える強さを与えるのである。

ここでトレルチにとってのキリスト教信仰の二つ目の意義が明らかになった。一つ目は、所与の事実として与えられている歴史現象としてのキリスト教であり、そこから可能な限り普遍的な理念が探究されるべき土台である。そしてここで明らかになった二つ目の意義は、探究者に探究の勇気を与えることである。しかし、探究によって目指されるべき理念の内容は与えられない。トレルチの議論にあっては、理念は現実から取り出されるもので

⁵⁷ Konservativ und Liberal, Sp. 681

⁵⁸ Ibid. Sp. 682

あって、それにより現実を反省的に検討することは出来ても、現実を追い越し、現実を導くものではない。

この議論が現実の社会問題に向けられた時、現存する規範を全面的に支持するわけでも、新たな変革のための理念を提示するわけでもないことになる。このことを実践に対する無力として非難することは可能であろう。しかし、トレルチ自身この非難を「中途半端さ」として自覚しているところであって、その弱みは信仰によって受け止められている。それゆえにトレルチの議論に対する批判はまず、その実践的な無力さではなく、トレルチが中途半端という非難を覚悟で選びとった、コンサバティブとリベラルの総合、すなわち非合理的なものの力を認めつつ合理的に思考するという立場の持つ、歴史的現実に対する批判機能がどれほど効果的に働くか、という点に向けられるべきである。

歴史的現実から出発する思索がいかにして歴史的現実を批判しうるのか。その理論的基礎付けはまさしく歴史主義の問題であって、歴史哲学の議論となる。一方、その実際的な批判の内容や妥当性を考察するためには、トレルチの政治的な発言や振る舞いを検証する必要がある。本稿ではそれぞれの課題に踏み込むことは出来なかったが、時代診断から導かれた、コンサバティブとリベラルの総合を目指す立場と、歴史によって歴史を克服するという歴史主義の問題が密接に関連しているということは明らかになっただろう。

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）