

トレルチにおける「神秘主義」類型の意義 —『社会教説』にみる同時代に対する認識—
岩澤 武

1. はじめに

本論では、エルンスト・トレルチによる『キリスト教教会および諸集団の社会教説』（以下『社会教説』）における「神秘主義 *Mystik*」類型に注目し、その「近代」に対する意義と類型に含まれる問題認識を確認したうえで、そこにトレルチと同時代との連関を指摘することを試みる。筆者の関心は神学者トレルチによるおもに晩年の政治活動—講演、時論を含む—にあり、そこでヴァイマル共和国の混乱状況に対して、彼が政策立案者として持っていた展望の歴史的な性格を明らかにしたいと考えている。本論はその予備的研究として、トレルチがおもに携わった文化政策の構想を基礎づけている文化史の内容を検討したい。

第2章では、まずトレルチのいわゆる文化史¹⁾における業績から、「近代」観、また特に近代「ドイツ」の問題に対する彼の認識を分析する。文化政策の対象とは同時代としての「近代」の「ドイツ」における問題であるから、トレルチが「近代」「ドイツ」における問題とそれに対する解決の展望をどのように認識していたかを明らかにする必要がある。その内容は、近代にいたるまでのドイツを含むヨーロッパにおけるキリスト教の「文化史」研究から構成される。そこで「文化史」研究をもとにする「近代」観を表明した『近代精神の本質』と『近代世界成立にとってのプロテスタンティズムの意義』を検討し、近代の性格とそれが抱える問題に対するトレルチの見解を明らかにする。

第3章では、近代成立にとって重要な意義を持つとされる「神秘主義」並びに「スピリチュアリズム」に対するトレルチの評価を検討する。「近代」に対するキリスト教、とくに「プロテスタンティズム」の意義が指摘されるなかで、トレルチにとって重要な役割を果たしたとされるのが「神秘主義」・「スピリチュアリズム」である。それは同時に、トレルチは宗教史学派の教義学者として目指した新しい神学・宗教哲学、神学の性格について「スピリチュアリズム的」と形容していることから、まさにトレルチ自身の立場にも重なるといえる²⁾。

この「神秘主義」や「スピリチュアリズム」が持つ近代における意義について論じたものとして『社会教説』が注目される。なぜなら、この研究において「教会」「ゼクテ」と並ぶ「神秘主義」類型が導入され、それが包括的に論じられているからである。興味深い点はそもそも「神秘主義」類型は『社会教説』執筆当初には想定されていなかったことで

ある。この導入された事実こそ「神秘主義」に対するトレルチの特別な関心を見て取ることができるように思われる³。

さらに『社会教説』の「神秘主義」についての叙述では、近代ドイツの特に「教養市民層」に典型的にみられる「教養人の秘密の宗教」とその問題が指摘されている。この指摘は「神秘主義」類型が同時代の動向との連関のなかで成立したことを示唆している。それを明らかにするため、近代の神秘主義・スピリチュアリズムスの現象としてあげられる「ロマン主義」に注目し、それが同時代における「神秘主義」的な思想やトレルチの学問的出自と関連していることを示したい。

2. 近代文化に対する「神秘主義」の意義

(1) 近代における「個人主義」と「神秘主義」

トレルチの活動が同時代の動向と関係をもっていたかをみる前に、彼の同時代認識が確認されなければならない。そもそもトレルチはなによりもまず時代の診断者として名高い⁴。当時迎えていた「近代」に対する評価こそ、後代に至るまで参照されてきた成果だった。そこで、以下では『近代精神の本質』（1907）にみる近代に固有な特徴のうち、「個人主義」の意味に注目しその特質と意義を指摘したい。

その前にまず確認されるべきは、トレルチにとって「近代精神」とはあくまでも同時代の文化を構成する一要素にすぎないということである。彼の見解によれば当時のヨーロッパ・アメリカの文化は「古代」「キリスト教」「ゲルマンの特殊な性質と力」そして「近代固有の精神世界」の4つから構成されている⁵。そこで近代はそれ以前の伝統から区別される固有の性格を有しつつも、前者3つの要素と絡み合い複雑な諸形態を示している。

その状況を前にして、近代精神が持つ固有な形態について政治、経済、法、科学、芸術といったそれぞれの文化諸領域に貫徹する原理を分析することで明らかにすることが試みられる。そうした原理は固定的な制度と柔軟な思想の間における相互作用のなかで形成される。それゆえに近代の統一的な原理を規定することは困難である。なぜなら相互作用のなかで複雑に絡み合う諸要素のなかで、どれが実質的なものであるか見極めがたいからである。近代の多面性は文化諸領域における「個人主義」の多様性が強調されている点から読み取れる。以下では、トレルチが各文化領域における「個人主義」に与えている評価をみていきたい⁶。

まず、トレルチは政治的領域における原理に関して述べているのは、政治的形成物のう

ちに近代の性格を有する「主権国家の理念」である。彼によれば近代国家は「教会との闘争の中で自身の世俗的な権力本性について特に鋭く高い意識を感じており、けれどもそこで同時に国家自らが生の充溢を果たすことができず、また許されないと感じている⁷⁾」のである。それゆえ近代国家は主権における「此岸性の原理」とそれを人間の知性が創造したことによる「合理主義」という二面性をもち、その意味で不合理な神の摂理に代わる、合理的・此岸的摂理である。

こうした政治的領域における個人主義は、国家との関係に応じて、「合理主義的個人主義」と「非合理主義的個人主義」とに分けられる⁸⁾。国家による積極的な平等の実現を求める前者とあくまでも国家からの個人の自由を求める後者は、いずれも「個人主義」でありながら互いに相いれない。そして民主主義が与える精神的影響として、人類の感情・思考全体の「個人化」が生じ、こうしてその他の文化領域にも「個人主義」は持ち込まれる。

経済的領域における資本主義の発展は、こうした「個人化」を背景に、個人の自由を尊重することを前提としながらも、その帰結は個人の「非人格化」とであるとされる。資本主義の発展によって人間総体の力の増大がもたらされ、人類の展望は楽観主義的性格を持つに至る。しかし発展に伴い機械化、人口の増大が進展することで、個人や人格が尊重されなくなる⁹⁾。

法において前提される人間性、人間本性を通じて善が普遍的に備わっており個人の素質を完全に実現する社会理想の前提となる人間性という楽観主義的な思想もまた、美学的、古典主義的議論と結びつけば、「美的人間性」すなわち「豊かにして高貴なる個人の自己形成」という理想になり、「貴族的原理」になる¹⁰⁾。

科学、特に自然科学はその「方法に対する信仰」によって広範な影響を与えた。つまり、自然現象を原子化と因果法則を通して捉える方法が大きな成果を生み出したことで、あらゆる現象に適用されることになったのである。こうした合理主義の気分は同時に強力な個人主義をもたらす。自然科学はいかなる個人でも合理的認識に達することができることを証しているからである。しかしこうした自然科学における「個人主義」は政治的領域におけるそれとは異なり「貴族的な教養のうぬぼれ」に陥り、「通俗民主主義」と連合して、個人と原子の比較において力学的体系という世界観をもたらし、結果として平等主義＝合理主義的民主主義が助長させる¹¹⁾。

これに対して、近代芸術には二重の側面、すなわち「此岸的世界の再発見と栄光化」「自らの深みを感じ求める独創的個人の描出」を持つ。それは「高められて豊かな、そのため

に自由を求める人格の個人主義」である。その背後にある思想とは「内在の形而上学」である。「それはおよそ感覚的なものが精神的なもののなかに内在し、すべて有限が無限のなかに、あらゆる個別が調和のなかに、宇宙の生の統一がそれに与えられる形のなかに存在するという内在の形而上学である。¹²⁾」さらに、この形而上学は「スピリチュアリズムスの同時に此岸的な」と形容される。こうして近代芸術が持つ原理は政治、民主主義、合理主義的要素とは敵対的で、平等主義・抽象的合理主義・実証的敬虔主義に対する反動の出発点となる。そして、古典主義や芸術的自然主義は最終的にロマン主義に到達し、世界観の新たな形成、新しい宗教的・神秘主義的理念の道備えを成し遂げている¹³⁾。

このように各文化領域における近代の性格はまさに統一が困難であるほど多様であり、かつ相互に対立している。統一の困難を意識しながらも、トレルチはその役割を負うはずの宗教について詳細に論じている。そのなかで特に指摘したいのは近代における新たな統一に際して「神秘主義」的、「スピリチュアリズムス」的要素が重要だとしている点である。

近代における道德・倫理では、啓示にもとづいた教会が持つ伝統と権威が批判された以上、代わる体系が求められるのだが、近代の混乱においてそれは容易に得ることができない。その基礎づけのありかは不定であり此岸的、内在的・内面的という方向に求められるのだが、あり様は極めて多様であり最終的には道德そのものに対する懐疑をもたらす。混乱のなかでもトレルチはなお近代精神の支配的な主様相として「自律的で内面的基礎を持つ確信の道德」を挙げる。すなわち、自由としての人格形成と道德的人格相互の関係を目指した道德である。トレルチはこれをカント的定式と断りつつも、それは「プロテスタンティズムの精神、道德の基礎付けを完全に内面化することと此岸に内在する活動領域を第一にすることという働きかけを受けたキリスト教の精神」であると述べる¹⁴⁾。それはまた「近代世界の個人主義の全部」ともいうのである。その道德は内在的ではあるが同時に権威と必然性が主観に内在しており、此岸的でありながら同時に必然性と永遠性に高めるという目標を有している。

ここで近代精神の特質としてトレルチは広義の個人主義を指摘する。もちろん上述の通り、「個人主義」のみで近代を特徴づけることはできない。「近代」を進歩または解体の時代と一方に特徴づけることはいずれも不当である¹⁵⁾。なぜなら、近代精神とは中世における教会的な権威文化の終焉という消極的にしか規定できず、近代文化に統一された原理を求めることは困難だからである。個人主義は多様であり、そのうちには中世における統一文化を解体するものもある。それにもかかわらず古代との比較においてトレルチが強調す

るのは、近代の個人主義が持つ創造的意義である。

また同じく確かなのは、近代世界の最も偉大な業績が個人を独創的で自律的な想像力へと解放することでのみ可能であったこと、そして義務感情と自由な共同体へと倫理的に向上した個人主義、最高の生の価値に個人が出来る限り関与するように高められた共通感覚こそがとりわけあらゆる倫理学の根本要求だということである。¹⁶

そして、この根本的要求に応えうるものとして、キリスト教が近代に対して持つ意義について言及される。つまり、近代にはプラトン主義とストア主義の倫理的・宗教的力を伝える「キリスト教的な人格の形而上学」が、個人主義的な倫理を制御・純化することによって、文化解体の危険を避ける役割を持つというのである¹⁷。

(2) 近代文化とプロテスタンティズム

それでは、近代における「個人主義」の問題とその倫理的な基礎となるスピリチュアリズム的性格を持つ「キリスト教的な人格の形而上学」の関係について、プロテスタンティズムの歴史現象におけるトレルチの具体的把握を確認していきたい。それについて『近代世界成立に於けるプロテスタンティズムの意義』（1906/1911¹⁸）の叙述から論じる。

まず再び、近代文化の本質が中世文化との対比で論じられる。中世文化が絶対的直接的啓示と教育施設としての無謬の機関たる教会をもち、超自然的＝神的目標と自然的＝現世的＝人間的目標を結合させた統一文化であったのに対し、近代文化は常にその教会文化との闘争の中で生み出され、主に「自律的な文化理念」「個人主義」「楽天主義」によって特徴づけられる¹⁹。外面的な教会文化に反対して、近代文化における理念は現世それ自体に内在し無媒介に個人に対し確信を与えるという意味で自律的に形成される。その「自律性」からあらゆる思考の「個人主義」が生じる。中世では絶対的な神的權威を認めることから神の無謬性と不寛容が生じたのに対して、近代「個人主義」の相対的な人間的權威に基づく思考からは不断の分裂と対立が生じるため、人間の相対性と寛容が要請される。

このような近代文化の性格から生じた新しい形成物として、「国民国家」「経済生活の可能性の拡大」「科学の発達」そして「個人主義の根源としてのキリスト教的理念」が挙げら

れる。4 番目に指摘された「キリスト教的理念」とは、古代の個人主義（新プラトン主義、後期ストア派）との相違において特徴づけられる、個人主義のキリスト教的な形而上学的基礎づけである。

近代個人主義の基礎は……すべての個人生活の源であると同時に世界の源である神への飛躍によって、人間を完成された人格にすることを定めるキリスト教的理念そのものにある。……ここにふくまれている絶対的人格主義の形而上学こそ、われわれの全世界に直接間接に浸透し、自由・人格・自律的自己といった思想に形而上学的な基礎を与えるものである。²⁰

プロテスタンティズムはその宗教的個人主義の形成によって近代文化成立に対して意義を持ち、さらに近代文化から影響を受け新たなプロテスタンティズムを形成する。ここに有名な「古プロテスタンティズム」と「新プロテスタンティズム」の区別が導入される。

トレルチは近代の成立が「古プロテスタンティズム」の内部にその起源をもちつつも、その形成物とは明瞭に区別されることを強調する。古プロテスタンティズムとは超自然的な啓示を基準とした教会文化であり、自然法と神の律法とが同一化されている。こうした教会文化は「直接・厳格に限定された・現世から区別された権威」に基づくのみならず、「聖書のもつ奇跡の力、神の受肉のプロテスタント的永続化」によってカトリシズムに比べてより内面化されている²¹。それに対して「新プロテスタンティズム」は神の立法と自然法を分離して 17 世紀末以来、国家内における諸宗派の並存を認め、自発性や個人的確信によって教団を形成し、国家との分離を果たしていた。

こうしたプロテスタンティズムの展開過程において、「古プロテスタンティズム」とは完全に分離されると同時に、近代における「新プロテスタンティズム」が採用しながらしかも内面的には区別される、近代文化成立に固有な影響を与えた歴史的形成物が 3 つ挙げられる。すなわち、「人文主義的な歴史的＝文献学的＝哲学的神学」、「自由教會的、ゼクテ的な再洗礼派」、そして「まったく個人主義的＝主観主義的なスピリチュアリズムス」である²²。これらは教会による宗教の強制を拒否する点で古プロテスタンティズムによって迫害された。またプロテスタンティズムとは近似しつつも区別される「近代世界成立にとってこの上なく高度な意義を有する」運動として、人文主義的＝文献学的＝神学（アル

ミニウス派、ソッチーニ派)、再洗礼派＝分派的諸集団、「孤独な、ないし個人的な教養愛好心をうむ神秘家やスピリチュアリスト」があげられる²³。これらを通じて主観主義が導入され、教会を権威にもつ統一文化は解体されたのである。

このようにトレルチは近代世界成立が「プロテスタンティズム」のみによるのではないこと、そもそもこのように多様な内容を持つものをひとつの抽象概念に収めることが困難であることに留保しながらも、そのなかで具体的に上に挙げた3つの要素が近代成立にとって意義を持つこと、さらに新プロテスタンティズムに取り込まれていることを指摘する。ここで本論の主題にとって重要なのは、「個人主義的」や「孤独な」と形容された「神秘主義」や「スピリチュアリズムス」である。歴史的にはこれらを介して近代世界の特質である「個人主義」が導入されていることが示されている。

(3) 近代文化と「神秘主義」・「スピリチュアリズムス」

それでは、「神秘主義」はどのように各文化領域において近代成立に貢献したのか。ここでもトレルチは『近代精神の本質』における叙述と同様に各文化領域における近代の特質を述べ、さらにそれに対するプロテスタンティズムの意義を論じている。その中でスピリチュアリズムスの貢献として論じられるのは、「人権と良心の自由」、「近代芸術」の成立についてである。

「人権と良心の自由」について、イエリネックが北米諸州の憲法、ピューリタニズムの原理をその起源としたのに対し、トレルチはさらにピューリタニズムが古いカルヴァン派の理念と融合した「再洗礼派的＝自由教会的理念」と、それと並んで「スピリチュアリスト的＝主観主義的理念」との総括概念であることを示す²⁴。この二つの契機こそが、クロムウェルによる革命とその後のキリスト教国家建設を経て、個人的自由が国家によって侵害されない、教会から自由な個人的文化を成立させたのである。そのうち「神秘主義的スピリチュアリズムス」は国教会の解体および良心の自由の要求を呼び起こし、さらに一部は宗教の領域を超えて個人主義的合理主義を招いた²⁵。

「近代芸術」についてトレルチは「神秘主義的＝スピリチュアリスト的仲間」に近いとして特にレンブラントを取り上げている。カトリシズムと結びつくルネサンス芸術が持つ公共性に対比される形で、レンブラントの芸術が持つ性格は「気の置けない・個人的な・個性的なもの」を追求することで新しい内面生活を開いている点で、近代芸術の原理の始まりと位置づけられている²⁶。これはルター派が持つ固有な性格とともに神秘主義的スピ

リチュアリストの性格に基づいているのである。

以上、近代文化の成立にとって「神秘主義」または「スピリチュアリズム」がもつ意義をトレルチが言及していることが明らかになった。さらにここで強調したいのは、その言及がのちに改めて付加されたという事実である。本論で取り上げた『近代世界成立についてのプロテスタンティズムの意義』には1906年の初版と1911年の第2版という二つの版が存在し、第2版出版に際して改訂がなされている。そこで中心的な変更点となったのは、初版では再洗礼派の一部に過ぎなかった神秘主義・スピリチュアリズムを独自の意義を持つ運動として扱ったことである²⁷。そしてこの変更は改訂の間に執筆が進められた『社会教説』による成果であり、論文中でも多くの点で参照されている²⁸。次いで、このような「神秘主義」・「スピリチュアリズム」観を基礎づけた『社会教説』を検討したい。

3. 『社会教説』における「神秘主義」類型

(1) 「神秘主義」類型成立の事情

『社会教説』の結部においてトレルチは「教会」「ゼクテ」「神秘主義」の3類型が福音から導かれ著作全体を通じてその分化が跡付けられてきたと述べている²⁹。しかし、実際には初め『社会教説』が雑誌に連載された段階で「教会」と「ゼクテ」の2類型による叙述だったものが、のちに初めて「神秘主義」が加えられたことが明らかになっている³⁰。

「神秘主義」類型が公刊された最終版である著作集第1巻の出版に際して初めて追加されるに至った経緯については、すでに先行研究で明らかにされている。つまり、ヴェーバーとの協働のなかで見出されていた教会とゼクテという2つの類型に止まらない、独自の意義を有する「神秘主義」が原始キリスト教に由来することを明らかにして、神秘主義を否定的評価から救い出し新しい教会を活性化させる手段とすることが目指されていたのである。その修正過程の中でトレルチは当初「再洗礼派」と「スピリチュアリズム」を区別せずに論じていたが、「ゼクテ」の性格のなかから「神秘主義」を独立させて論じる必要を認識したことで、ゼクテとは区別される形でパウロからトレルチの同時代に至るまでの神秘主義の系譜の叙述が新たに加えられ、ひとつの類型として取り上げることになったのである。

「神秘主義」類型の成立過程を検討したモーレンダイクによれば、その外在的な要因として同時代における「神秘主義」的動向を指摘する。世紀転換期におけるドイツでは多くの「神秘主義」的言説が存在しており、その当時の状況が近代にいたるキリスト教の歴史

を描く際に「神秘主義」という用語を使うに至ったと考えられるのである。具体的には 1900 年前後におけるドイツの「神秘主義」流行とリッチェルとその学派による「神秘主義」に対する神学的批判を指している。

同時代の「神秘主義」的傾向について、モーレンダイクは RGG 初版におけるヴァルター・ホフマンが執筆した「神秘主義」の項目で、近代における特別な「新神秘主義」が宗教の権威を内的経験に置き換えて神の超越性が失われることに危惧を示す一方で、その肯定的な側面をも叙述していたことに注目し、トレルチもまたその神秘主義に一定の真理契機を認め、そこに世界のますます進行する合理化と機械化に対抗しうる絶対者が活性化する可能性を見ていたと指摘する³¹。例えばオイゲン・ディーデリヒスといった新たな宗教を模索する運動に対しては距離を置きつつも、キリスト教的もしくは非キリスト教的な神秘主義にみられる「宗教的個人主義」にトレルチは注目していた³²。

そうした神秘主義はしかし同時代の神学では非難されるものであった。リッチェルとその学派による批判がそれにあたる。彼によればキリスト教の実体を喪失させ、究極的に新プラトン主義やカトリシズムに陥らせるとして、神秘主義は拒絶されたのである³³。この問題について、19 世紀から論争が続いており、それが宗教改革の遺産であるか否かが争点となっていた。この点から、トレルチが同時代の動向について意識しながら「神秘主義」類型を形成したことが明らかになったとされる。

(2) トレルチによる「神秘主義」の定義

次にトレルチによる「神秘主義」と「スピリチュアリズム」の議論を検討していきたいが、まず「神秘主義」類型の叙述冒頭にてトレルチが注意を促すのは、プロテスタント領域におけるそれらの重要性である。「神秘主義」はのちにも触れられるとおり、中世においても登場していたが³⁴、プロテスタンティズムの叙述に至って初めて包括的に論じるのは、「神秘主義」がルターの根本思想と結びついておりプロテスタンティズムにおいて強力な支持を見出せるからである³⁵。ここからトレルチの関心がプロテスタンティズムにおける「神秘主義」「スピリチュアリズム」であり、そこから導かれる諸帰結もプロテスタンティズムの領域内で生じることであるといえる。そして、従来ゼクテと混同されてきた「神秘主義」について、宗教的本質とそれから導かれる社会学的な諸帰結によって明瞭に区別することができると主張される。

そして「神秘主義」の宗教的本質をめぐって、広義と狭義の「神秘主義」が論じられて

いる。二つの神秘主義はその内容が重なり合いながらも、区別されて用いられている³⁶。広義の神秘主義とは「宗教体験の直接性、内面性、宗教への衝動に他ならない³⁷」。それはあらゆる宗教においても見いだされる普遍的現象である。トレルチはこれが原始キリスト教においても見いだされることを指摘する。ただし、広義の神秘主義は、直接的な感情の必要に基づいていて本能的かつ突発的であるから、客観的宗教の形成や通常の祭儀や神話、教義といった宗教の客体化したものを否定するわけではなく、かえって調和するため、その宗教が持つ社会学的帰結には影響をもたらさない³⁸。

それに対して、狭義の神秘主義は具体的な宗教と対立またはそれを寓意的に再解釈することで原理的に自立する。

このような神秘主義は、自己を直接的な神との一体化の樹立として受けとめ、あらゆる具体的宗教に対し自立していることを自覚し、どのような宗教共同体に対してもそれに表面的には参加していようが、もしくはそれを根本的に拒否していようが、無関心にさせるところの、全く個人的な内的確信を持っている。それから、神との一体化、神格化、そして自己無化が宗教の本来的かつ唯一の主題になるに至る。³⁹

この狭義の神秘主義もまたさまざまな宗教においてみることができるが、原始キリスト教にはギリシアの新プラトン主義やグノーシス主義における学問的議論が相対的に受容されることになった。この受容はのちの神秘主義の存在意義を弁証することに貢献した。

神秘主義のなかで私たちにとり重要な働きは、むしろ以下の場合に初めて現れる。すなわち、宗教的プロセスの内面化・活性化への欲求が、神秘主義によってものにした段階行程という技術を手段に訴えるときである。そこでは、いかに魂が省察と自己否定から、成熟した認識と統一を経て、聖なる恍惚を享受するに至るか、かくして、いかに神とキリストとのキリスト教的合一をなんとか手に入れ、体験することができるのか記述されている。⁴⁰

そして、「神秘主義」「スピリチュアリズム」章の冒頭にて、新約聖書から宗教改革期の神秘主義者、スピリチュアリストらに至るまでの系譜が明らかにされる。ここにキリスト教の本質に由来する「神秘主義」の正当性を主張するというトレルチの意図を読み取る

ことができる。トレルチの関心の中心となるのはプロテスタント的スピリチュアリズムスであるため、以降、神秘主義とスピリチュアリズムスは両者に厳密な区別がなされることなく叙述される⁴¹。

(2) 「神秘主義」がもたらす社会学的な帰結

次に、こうした「神秘主義」と「スピリチュアリズムス」の宗教的本質からトレルチによって導かれる社会学的帰結を確認したい。

まず「神秘主義」は社会学的特質として「ラディカルな個人主義」という性格を有している。それは「ゼクテ」における個人主義と比較して顕著な特徴である。「ゼクテ」では個々人の自発的意思が一致することで共同体を形成し、それを祭儀によって維持していたのに対して、「神秘主義」では人間と神の直接的な結びつきを中心に据え、「とくにスピリチュアリズムスはその直接性への窮迫で実際に歴史を解消し、そうしてキリスト教的祭儀しか集めることができなかった中心を排除する」ため、あらゆる歴史的、権威的、祭儀的なものをあわよくば不要としてしまう⁴²。ここから神秘主義・スピリチュアリズムスに特徴的な性格は「宗教的自発性の並行主義であり、それは由来たる神的生命根拠の共同性、愛の心情による共同性、そして神的霊による自由で不可視の業たる神との結合⁴³」である。個人主義はその基礎づけに応じて、静観主義から絶えざる活動性に至るまでさまざまである。しかし、敬虔を生み出す生の根拠の唯一性とすべての者を結び付ける目標の一体性がすでに前提とされており、それに応じて神秘主義もまた積極的な社会学的性格を有している。

それ（キリスト教的スピリチュアリズムス:引用者）は、……キリスト教的—預言者の神の思想の倫理的な意志性格がスピリチュアリズムスにも兄弟たちへの行動的な愛と自己告知を強要することをも意味する。この点から、スピリチュアリズムスに特に固有な共同体理念が明らかになる。それは神の眼だけが認識できる純粋に精神的な共同体たる、見えざる教会という理念である。人間はそれに対して気遣う必要はなく、むしろそれは不可視で外的なしるしや手段がないにもかかわらず、あらゆる人々を圧倒するのである。⁴⁴

神秘主義がもたらす「見えざる教会」の共同体理念は、体制内集団として現実化する。構成員相互に霊を介した内的な結びつきによって成り立っている「見えざる教会」は、み

ずから独立した組織を必ずしももたらすことはなく、「教会」への強制的な所属を退けることなしに教会内にとどまったまま形成されたのである。このことが、その類型に当てはまる現代ドイツの「教養人」「教養層」が典型的に持つ宗教観（「教養人の秘密の宗教」）がなんら社会問題に参加しえないことの精神的背景としても取り上げられている⁴⁵。つまり、上に述べられた体制内集団をトレルチは同時代のドイツ、なかでも教養人の行動にみているのである。

(3) 近代における意義 ロマン主義

『社会教説』では、宗教改革、オランダ、イングランドにおける神秘主義の系譜を取り上げたあと、大陸に目を移して、ドイツの宗教運動における神秘主義・スピリチュアリズムの現象を分析している。それは敬虔主義に始まり、ヘルンフト兄弟団、ドイツ観念論における宗教哲学、ロマン主義という現代にかけて続く具体的な現象に神秘主義そしてスピリチュアリズムを見出だしている。さらに近代における意義を指摘するに至る。

トレルチによれば近代は啓蒙主義から始まる。そこで新たに生じた近代文化における問題について再び論じられるなかで、スピリチュアリズムは近代との親和性を持ちうると述べる。

近代的思想が一般的世界法則もしくは全般的な世界の一体性という概念の影響下に至るその程度で、道德・宗教・芸術もまた人間の精神発展の一般的根本法則とみなさざるを得なくなり、この思考から宗教、そしてキリスト教に転じる架け橋、唯一の手段として示されたのが、スピリチュアリズム的神秘主義である。⁴⁶

近代における宗教に通じるための手段として重要視されるに至った「スピリチュアリズム的神秘主義」だが、そのうちでもっとも重要とされるのがロマン主義である。おもにシュライアマハーとノヴァーリスに代表されるロマン主義は近代的思想に特徴づけられながら、ヘルンフト兄弟団といったプロテスタント的スピリチュアリズムを引き継ぐものとして、これまでの神秘主義の系譜上に位置づけられる⁴⁷。

そこに見出される近代的思想に合わせた新しい特徴が二つ挙げられる。一つは徹底的に神的理想の内在という方向にロマン主義は思考することで、肉と霊の二元的対立が失われ禁欲的生の方向づけがなされないこと、もう一つは古代とは異なり、宗教的内面性と個性

が芸術家的な感情の多様化および審美的な個性概念と結びつき普遍的なものとの関係を失うことである⁴⁸。両者の性格はともに近代的思考の影響のもとに生じたのである。

この両特徴を兼ね備えた「ロマン主義的宗教性」に、教養層の近代ドイツ人がもつ宗教観である「教養人の秘密の宗教」が根差している。これは、ルター派の地盤の上において発展した。この宗教性から独特な集団形成がなされる。

流動的な集団形成、特に強力な指導者や預言者のまわりに群がるという集団形成は、信者を常に更新し入れ替えながら、彼らすべてに内在する感情の相互的な表出と覚醒のうちに信者たちを結び付ける。霊はキリスト教の歴史的共同体に結び付いたままではなく、それから超え出て、直接的で至るところにある同一の宗教的感情を、絶えず新しい具体的な集団と統合させることができる。⁴⁹

ただし、そのようなロマン主義的宗教性に基づく独立した共同体は形成されることはなく、最終的に教会のうちにとどまることになる。それはシュライアマハーの『宗教論』から『キリスト教信仰』にかけての変化にも見出すことができるが、その原因として近代文化に特有の問題である「個人化」が解決されえないことが挙げられる。それに対してキリスト教が「教養人の秘密の宗教」にとどまらないのは、その本質に反しているからである。

そのような反動に何らかの形で至らしめたのは、キリスト教の本来の性質そのものであり、それは決して単に個人主義的な神秘主義ではなく、常に同時に倫理的な推進力であり、共同体と結びついた神的意志の認識であり、宗教としてただ生き生きとした祭儀によってのみ近づきうるものである。⁵⁰

このような評価において、トレルチは近代的思考と親和性があるロマン主義が個人性と内在性を特徴としつつも、組織形成力に欠くことを指摘している。

さて、本論の関心はそもそもトレルチ自らの同時代に対する展望に向けられていたが、それに関連してトレルチがおもに 18 世紀末から 19 世紀初めにかけての「ロマン主義」を論じる際に、同時に同時代の宗教的状況や運動にも言及している点が注目される。

ここで同時代の動向に関連して論じられているのは、パウル・ド・ラガルドについてである⁵¹。ラガルドは宗教史学派の成立に関係し、トレルチ自らもその影響を公言する東洋

学者である⁵²。トレルチはロマン主義における「ラディカルな個人主義」が持つ美的性格と内面的性格について言及する際に、それを指摘した先達としてキェルケゴールとともにラガルドの名を挙げている。

この個人主義の完成を、ノヴァーリスのようなカトリック的な考え方をするロマン主義的傾向に従って示したのが、『ドイツ書』*Deutsche Schriften* におけるパウル・ド・ラガルドである。その著作は、いくらかの突拍子もない思い付き（Schrullen）があるにもかかわらず、もっぱら近代の宗教状況について記述したもので最も重要なものに属する。ラガルドは状況全体を、パウロ以前の福音から更新され倫理的に深められたスピリチュアリズムを通しての、従来の教会の解体と新しい宗教のための準備だと見ていた。⁵³

反ユダヤ主義者であったラガルドに対して一定の留保をしながらも、その状況認識の正しさを認め、そのロマン主義的傾向から示される個人主義が引き起こす問題に対する対策に言及することで、教会からは独立して自律的な立場を持つに至った神秘主義的なドイツの教養人の思考を例示している。このように「ロマン主義」的思考がスピリチュアリズムに由来すること、その観点が近代において有効であることを認めることで、自らの問題意識に取り込んでいたのである⁵⁴。

5. 結論

本論ではトレルチの近代観を確認したうえでそれに対するプロテスタンティズムの意義、特に「神秘主義」「スピリチュアリズム」の伝統が重要な意義をもち、それが近代ドイツの教養層の問題を引き起こしていると同時に、近代に求められる倫理学の体系をもたらすものとしてトレルチが期待していること、さらにトレルチ自身も同時代の新ロマン主義的な動向には距離を保ちつつ、問題認識を共有していることを確認することができた。

ただし、残された課題は多い。本論ではトレルチによる「神秘主義」の定義にもっぱら従ったのみであり、その批判的検討には至っていない。また「文化史」における業績のみを分析対象としたが、宗教哲学における「神秘主義」の位置づけについては先行研究の内容を示唆するにとどまっている。またトレルチがあげる「教養層」の問題の背景としての

ルター派の地盤がもたらす帰結、つまりルターにおける「神秘主義」的要素、それから生じてきた「宗教的個人主義」の帰結についてまで論じるに至らなかった。さらに同時代との関連について、新ロマン主義などとの理論的な関係をつかむ必要がある。以後の研究の課題としたい。

¹ トレルチの「文化史」については以下を参照。Friedrich Wilhelm Graf, “Ernst Troeltsch. Kulturgeschichte des Christentum” in: *Troeltsch-Studien Neue Folge* 3, ed. by Reiner Anselm, Jörg Dierken, Friedrich W. Graf and, Georg Pfeleiderer, Walter de Gruyter, 2014.

² Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (=Gesammelte Schriften 1), 1912, S.936.

この点でアップフェルバッハーによる研究はその立場を「キリスト教的神秘主義」として規定した点で議論の嚆矢となった(Karl-Ernst Apfelbacher, *Wissenschaft und Frömmigkeit.: Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, Schöningh, 1978.). それに対してレントルフは『社会教説』の「神秘主義」には矛盾が多く内容として重視されているとは言えず、また晩年の『歴史主義とその諸問題』における「現在の文化総合」でもその役割を見出せないことから、トレルチの生涯全体の課題として取り上げるのは誤りだと Apfelbacher を批判する (Trutz Rendtorff, “»Meine eigene Theologie ist spiritualistisch« Zur Funktion der Mystik als Sozialform des modernen Christentums” in: *Troeltsch-Studien Bd.6*, ed. by Friedrich W. Graf and Trutz Rendtorff, Gütersloh, 1993, S.180-186.).

³ ここで、『社会教説』に関連して、方法的概念である「類型」もまたその未完の体系において位置づけられている点を指摘しておきたい。小柳によれば、『倫理学の根本問題』において見いだされる議論から「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るものではなく合理的な根拠をもつことが期待され、合理的概念は経験的思考によって獲得・修正される」こと (小柳敦史『トレルチにおける歴史と共同体』知泉書館、2015年、60頁)、そして『社会教説』における3類型はこの実践例であり、それが合理的概念である「宗教的アプリオリ」の二重の機能に照らして分類されていることが明らかになっている (小柳、2015、87-89頁)。

さらにこうした類型が同じくトレルチの「本質」論における「抽象」と「批判」という役割を果たしている。つまり、歴史現象としてのキリスト教の「本質」をめぐる、そこに見いだされるさまざまな運動体の経験的研究を通じて「抽象」した成果として「類型」を構成したうえで、「類型」が歴史現象に対する「批判」の機能を果たすことが期待されており、両者が「本質」における「発展概念」を考究する歴史哲学の前提として、またその「理想」としての本質を構成する素材となるのである (小柳、2015年、68-69頁)。

このように、1980年代以降盛んになった厳密な史料批判に基づく最近のトレルチ研究において注目されていることは、膨大な諸研究の背後にトレルチ独自の学問体系が存在している点である。宗教哲学は断片的、断続的に残されているにすぎないが、その再構成によって初めてその宗教理論の真意を明らかにできるとして重要視されている。Friedrich W. Graf, “Religion und Individualität: Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs” in: *Troeltsch-Studien Bd.3* ed. by Horst Renz and Friedrich W. Graf, Gütersloh, 1984, S.207-210 を参照。

⁴ Eric C. Kollmann, “Eine Diagnose der Weimarer Republik. : Ernst Troeltschs politische Anschauung”, in: *Historische Zeitschrift*, Bd.174, 1952, S.359-384.

⁵ Ernst Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes* (1906), in: *Kritische Gesamtausgabe Bd.6-1* ed. by Trutz Rendtorff and Katja Thörner, De Gruyter, 2014, S.435-436. 「近代精神の本質」 小林謙一

訳『トレルチ著作集 10』(以降、『著作集 10』) ヨルダン社、1981 年、12 頁。

⁶ Graf, 1984, S.213-215 も参照。

⁷ Troeltsch, 1906, S.439.『著作集 10』16 頁。本論文における引用について。邦訳のあるものはそれを参考にしたうえで筆者が訳し、引用元とともに邦訳における箇所を指示した。邦訳の指示がないものは、未邦訳文献または箇所からの筆者による試訳である。いずれの場合も訳の責任は筆者にある。

⁸ Ibid., S.443-444.『著作集 10』22 頁。

⁹ Ibid., S.445-448. またトレルチによる資本主義批判について、マルクス主義批判を含めて以下において論じられている。Graf, 1984, S.216-218.

¹⁰ Troeltsch, 1906, S.448-450.『著作集 10』28-29 頁。

¹¹ Ibid., S.452.『著作集 10』31-31 頁。

¹² Ibid., S.456.『著作集 10』37 頁。

¹³ Ibid., S.457.『著作集 10』38 頁。

¹⁴ Ibid., S.462-463.『著作集 10』44 頁。

¹⁵ Ibid., S.470.『著作集 10』54-55 頁。

¹⁶ Ibid.『著作集 10』55 頁。

¹⁷ Ibid., S.471.『著作集 10』56 頁。

¹⁸ 今回の引用では後述する理由から、初版から大幅に加筆・修正された 1911 年版を用いている。

¹⁹ Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: *Kritische Gesamtausgabe, Bd.8.* ed. by Trutz Rendtorff and Stefan Pautler, Walter de Gruyter, 2001, S.211-216. 「近代世界成立にとってのプロテスタンティズムの意義」堀孝彦訳『トレルチ著作集 8』(以降、『著作集 8』) ヨルダン社、1984 年、24-29 頁。

²⁰ Ibid., S.220-221.『著作集 8』34-33 頁。

²¹ Ibid., S.225-226.『著作集 8』40-41 頁。

²² Ibid., S.226-227.『著作集 8』42 頁。

²³ Ibid., S.227-228.『著作集 8』43-44 頁。

²⁴ Ibid., S.266.『著作集 8』90 頁。また、イエリネックとトレルチとの関係についてはグラフ、深井智朗編著『ヴェーバー・トレルチ・イエリネック』聖学院大学出版会、2001 年も参照。

²⁵ 『社会教説』においても神秘主義・スピリチュアリズムスが持つ近代的側面について、トレルチが特に言及するのは、寛容についてである。「こうして、スピリチュアリズムスと最終的に寛容が結び付く。それは洗礼派による寛容の要求をはるかに超えていて、単に自らが持つ唯一の真理を保持するに際して、暴力や同一化の否定を意味するだけではなく、現実それぞれにその信仰をそのままにして、あらゆる相対的なもののうちに絶対的なものが現在するという理由から相対主義的に受け入れるのである。(Troeltsch, 1912, S.872.)」

トレルチによれば、「教会」型による自由の保証や洗礼派などの「ゼクテ」による寛容の要求とは異なり、「神秘主義」型に特徴的なのは「真理概念の相対化」である。前者二つにおいては確かに寛容を要求するが、例えばゼクテであれば国家による強制に対する抵抗のなかで副次的に要求されているものであり、一方で真理概念が絶対的であり教会がその真理を決定するという点で、宗教共同体内部における個人に対する絶対的支配を裏付けている。それに対して「神秘主義」では相対的なものに真理が存することが基礎づけられているため、外在的要因によることなく、宗教共同体における良心の自由が保障されたのである。Troeltsch, 1912, S.872.芳賀力訳『トレルチ著作集 9』(以降、『著作集 9』) ヨルダン社、1985 年、88-89 頁。

²⁶ Troeltsch, 1906/1911, S.292-293.『著作集 8』121-122 頁。

²⁷ Yasukata Toshimasa, *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicality*, Atlanta, 1986 p.72. 注 94 を参照。

²⁸ 例えば 1911 年版の注 5 (『著作集 8』44-45 頁。) を参照。

²⁹ Troeltsch, 1912, S.967. 『著作集 9』186 頁。

³⁰ 近藤勝彦『トレルチ研究 下』教文館、1996 年、229-231 頁。

³¹ Arie L. Molendijk, “Troeltsch and Mysticism”, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 5(2019), pp.12-13.

³² Ibid. p.14.

³³ idem. こうした神秘主義の拒絶はエーミル・ブルンナーやカール・バルトら弁証法神学によるトレルチやシュライアマハーら自由主義神学に対する批判と共通している。

³⁴ 例えば、Troeltsch, 1912, S.421. 高野晃兆訳『中世キリスト教の社会教説』、教文館、2014 年、290-291 頁。

³⁵ Ibid., S.848-850. 『著作集 9』61 頁。

³⁶ 小柳によれば、その区別は「宗教的アプリオリ」がもつ、宗教の独自性の保証と意識の調和における統一という二重の機能に応じてなされている。広義の「神秘主義」は理性のアプリオリとして普遍的に宗教性が備わっていることを基礎づける「宗教的アプリオリ」が各個人に共通の宗教経験として現実化している状態を指している。それに対して、狭義の「神秘主義」は、個人の意識を統一という機能が具体的歴史的宗教における現実化を通じて、歴史的社会的次元における価値の統一をもたらしている状態を示している。(小柳、2015、88 頁、注 27)

また小柳によれば、『社会教説』における 3 類型もまた、合理的な概念である「宗教的アプリオリ」の機能に応じた分類であることが指摘されている。つまり、「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」という機能から導かれた、「個人の主観的宗教性」の強弱と社会団体の包括性・社会への影響力」の強弱という基準によって分類されている。(小柳、2015、80-82、87-89 頁)

³⁷ Troeltsch, 1912, S.850. 『著作集 9』62 頁。

³⁸ Ibid., S.854. 『著作集 9』66 頁。

³⁹ Ibid. 『著作集 9』67 頁。

⁴⁰ Ibid., S.857. 『著作集 9』70-71 頁。

⁴¹ 再びモーレンダイクの研究によれば、トレルチは初期の著作において「スピリチュアリズム」が近代宗教哲学にとってもつ重要な意義を認めており、その点に注目して研究を続けた結果、プロテスタンティズムの、特に「再洗礼派」と「スピリチュアリズム的宗教改革者」が近代成立に貢献したことを主張するに至ったという。この見解は近代成立に対する「ゼクテ」の意義を強調するマックス・ヴェーバーの影響を受けたものであったが、さらに宗教の個人化と主観化さらに近代の良心の自由や寛容の要求を理解するために「神秘主義」を独立して論じる必要があったため、1910 年ごろに初めて類型化されたのである (Molendijk, 2019, pp.17-19.)。

このように形成された「神秘主義」について、さらなる問題はトレルチにおける「神秘主義」の意味もまた多様であることである。モーレンダイクによれば、トレルチにおける「神秘主義」は、先に挙げた歴史の分析概念としての役割と近代キリスト教に適応した宗教理論・哲学を形成するための規範概念としての役割で区別されている。そしてそれを踏まえると以下の 3 つの意味に分けられるという。一つ目は広義の神秘主義で「客観的宗教が前提とし、それによって世俗的性格を担うところの宗教的体験の直接性、内面性、現在性に対する窮迫」であり、二つ目は「技術的・宗教哲学的」意味で「(人間の魂の生活基盤としての神についての教説による) 神との一体化の理論を定式化」するものである。さらに 3 つ目に「キリスト教的もしくはいわゆるプロテスタントの意味」で「キリストの人格

によって歴史に関連するところの神秘主義」がある。前者二つが一般的・抽象的な意味を示すのに対して、3 つ目の意味は具体的に、キリスト教における要素として、限定的に社会学的帰結（「見えない教会」）をもたらす。(Arie L.Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie* (=Troeltsch-Studien Bd.9), Güterloh, 1996, S.72.)

⁴² Ibid., S.864. 『著作集 9』 79 頁。

⁴³ ibid., 同上。

⁴⁴ Ibid., S.865. 『著作集 9』 81 頁。

⁴⁵ かくして社会科学においてトレルチの「神秘主義」類型は関心の対象とされてこなかった。ルター派を地盤としたドイツの精神的・宗教的状况に対する自己批判的見地としてトレルチやヴェーバーの諸研究をとらえた柳父圀近は、ピューリタンにみられる新カルヴィニズムにおける「ゼクテ」形成に近代的自由の淵源をみたトレルチ『社会教説』の視点を評価する一方で、同じくなされている「神秘主義」に対する評価には特段に言及していない。柳父圀近『ヴェーバーとトレルチ』みすず書房、1986 年。

⁴⁶ Troeltsch, 1912, S.926 『著作集 9』 140 頁。

⁴⁷ Ibid., S.930. 『著作集 9』 144 頁。ここで名前を挙げた思想家は、「キリスト神秘主義」と呼ばれ、「キリストにおいてのみ、具体的に受肉した、あらゆるものが満ち溢れている神的生命力を直観すること」と特徴づけられている。

⁴⁸ Ibid., S.930-931. 『著作集 9』 144-145 頁。

⁴⁹ Ibid., S.929-930. 『著作集 9』 143 頁。

⁵⁰ Ibid., S.937.

⁵¹ ラガルドの生涯については、スターン、フリッツ『文化的絶望の政治』中島寿一訳、三嶺書房、1988 年、28-56 頁を参照。

⁵² トレルチとラガルドの関係については、佐藤真一『トレルチとその時代』創文社、1997 年、83-84 頁を参照。

⁵³ Troeltsch, 1912, S.932-933.

⁵⁴ とはいえ、トレルチはキリスト教に代わる、新たなゲルマン的宗教の創造というラガルドの議論には終始否定的である。例えば「教会外の宗教」についての評価については Troeltsch, 1906, S.464. 『著作集 10』、46 頁を参照。

また、ラガルドがパウロ以来の伝統を批判して、代わりにゲルマン的宗教という非キリスト教的伝統との総合を目指した理路はトレルチによって明らかにされている。神秘主義・スピリチュアリズムスがキリスト教的性格を有するかどうか判断は難しい。なぜならキリストの霊は遍在しており実際に他宗教のうちにも見出しうるからである。つまり、神秘主義・スピリチュアリズムスがキリストを歴史的な人格から離れたあらゆる内的な確信である敬虔に見出すことは、他宗教における宗教性をもキリスト教に取り込む可能性を意味していると同時に、キリスト教的照明いかによっては宗教間の区別を消滅させる可能性をも内包しているように思われる。それは以下において示される。

「それ（神秘主義：引用者）は、そうして普遍主義に導かれる。そこでは神と有限性との本質的な関係に由来するあらゆる具体的な実定宗教における根本的な事象が認識される。それは聖書を尊敬しながらも、諸宗教の差異を水平化してキリストを自らのうちにのみならず、非キリスト教宗教にも見出す。(Troeltsch, 1912, S.871. 『著作集 9』 87 頁。)」