

E・トレルチの神学思想におけるヨーロッパ中心主義について

A study of the eurocentrism
in the theological thought of Ernst Troeltsch

金 承 哲

SEUNG CHUL KIM

1. はじめに

宗教史学派 (Die religionsgeschichtliche Schule) に属するドイツの神学者エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch 1865~1923) は、「20世紀の神学のもっとも根本的な問いと課題を形成した」¹⁾人物として評価されてきた。トレルチの著述活動は幅広い領域に渡って行なわれており、今もなお彼の未刊行の遺稿は全集として出版されつづけているが、とりわけ宗教史との取り組みによってキリスト教神学を構築しようとした彼の試みは、20世紀のキリスト教神学にパラダイム転換をもたらした方法論として注目を浴びてきたのである。たとえば、W・パネンベルクは、「宗教史の神学についての考察」という長文の論文の中で、宗教史を神学的な主題として取り扱った神学者としてP・ティリッヒ (Paul Tillich 1886~1965) の晩年の講演を取り上げ、そう

したティリッヒの神学こそトレルチからの影響によって形成されたと指摘する。トレルチは、いわゆる「宗教史の神学」の先駆けとして認められているのである。

周知のとおり、ティリッヒは、「組織神学者のための宗教史の意義」という講演の中で、宗教史がキリスト教について有する意義を強調した。すなわち、宗教史との関連してキリスト教を理解することによって、キリスト教の普遍的真理についての積極的な評価とともに批判的な評価も同時に行なわれるという。要するに、宗教史についての研究は、キリスト教の歴史性を暴露する。さらにティリッヒは、宗教史こそキリスト教の啓示の意味とその特殊性を明らかにすると考え、欧米の哲学的存在論に基づいて構築してきた自分の神学的体系を築きなおすことをも試みたのである。²⁾

さて、晩年のティリッヒを捕らえたキリスト教啓示の普遍性と歴史性というテーマは、実はティリッヒの師匠であったトレルチにまでさかのぼる。ティリッヒは、「エルンスト・トレルチ：精神的見地からする評価の試み」(1942年) というエッセイの中で、トレルチを「剛毅な精神をそなえた人物」として評価

1) Wolfhart Pannenberg, "Erwägungen zu einer Theologie der Religionswissenschaft" in : *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* 3. Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, S.253.

2) Paul Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologians" *The History of Religions. Essays on the Problem of Understanding* ed., Joseph M. Kitagawa, University of Chicago Press, 1967, p.245.

した上で、トレルチが抱えていた神学的かつ哲学的な課題の核心を次のように述べている。

それは、絶対的なものと相対的なものとのあいだの緊張関係においてであり、この緊張関係は、決定的なものとして認識され、かつ情熱的に経験されたものである。彼は、自らの思惟の動力学によって、これまでに到達した観点、すでに取り扱われた問題領域を越えてゆかざるをえなかった。この彼の思惟の動力学だけでなく、彼の運命たる自己内の葛藤もまた、彼の活動の源泉が、かの緊張関係のうちにあったことを証示している。彼はこの葛藤によって、絶対性希求の象徴としての神学と、あらゆる認識の制約製と無限性の表現である哲学とのあいだに立たされたのである。そしてさらに彼の運命が証示しているのは、この矛盾をめぐる葛藤において、重点は相対性の側におかれたということである。³⁾

トレルチにおける「絶対性と相対性のあいだの緊張関係」とは、神学と哲学の間の緊張関係であり、より詳しくは、いわゆる啓示宗教としてのキリスト教の絶対性と、そうしたキリスト教についての歴史的理解によって露呈されるキリスト教の相対性という、この二つの矛盾する事柄の間の緊張関係を示すのものである。トレルチは、ティリッヒが指摘したように、絶対性と相対性が争う場合、「重点は相対性の側に」置くべきであるとのことを見抜いたのである。ここに、神学者としてのトレルチの「剛毅な精神」が発揮されたのであろう。

さて、パンネンベルクによれば、宗教史の

重要性についてのティリッヒの自覚には、トレルチの神学思想とともに、M・ケーラー（Martin Kahler 1835~1912）の影響も著しく働いている。ケーラーは、歴史批評によって「史的イエス」と「聖書のキリスト」の間の乖離を明確にした神学者であった。とすれば、ケーラーにおいて問題として扱われたテーマも、信仰における絶対的存在としての「キリスト」と、歴史的な人物としての「イエス」の間の「緊張関係」であったといえる。そして、トレルチは、キリスト教の絶対性の教理を「教義学的」自明性から切り離し、徹底的に「歴史的」な方法を通じて見直そうとしたのである。両者の間の共通性は、歴史的認識に徹したところで見つけることができる。パンネンベルクは、20世紀を風靡した「弁証法的神学」（K・バルト、R・ブルトマン）は、キリスト教を宗教史との関連性のなかで理解する新しい神学的パラダイムによって切り換えられるべきと考え、その際、宗教史がキリスト教神学について有する意義について次のように述べている。

神学が、ケリュグマ（kerygma）そのものの真理性について問うことをまったくゆるしてはいかないという発想に縛られていなければいほど、そして、神学が、キリスト教を多数の宗教の中の一つとして問うという切迫な問い——誰よりも早くこの問いに取り組んだのはトレルチであるが——を拒否すればするほど、神学は、ケリュグマ的夢（kerygmatische Traume）から目覚めたとき、より大きな喪失感に包まれるだけである。⁴⁾

要するに、トレルチは、まさに「弁証法的神学」以後の神学的パラダイムの形成に貢献していると、パンネンベルクはトレルチを評

3) 『ティリッヒ著作集10』武藤一雄・片柳栄一訳、1978年、227頁。

4) Wolfhart Pannenberg, *ibid.*, S.253. (傍点は引用者による。)

価しているのである。果たして、トレルチの神学的思想は、神学が「ケーリュグマ的夢から目覚めたとき」、真の代替の神学的パラダイムとして用いられるだろうか。本稿は、トレルチについての以上のような評価を念頭に置きながら、上記の問いについての答えを求めるために、トレルチの「宗教史」についての理解を再検討してみたい。

2. 「歴史」と「宗教」

「私の認識意志は、ディルタイの場合と全く同様に、若い時から歴史的世界に向かっていた。」⁵⁾ こうしたトレルチの回想は、彼の全思索がまさに「歴史」という問題を中心軸にして行われたことを明確に示している。歴史学は、19世紀に入ってから、単なる古代への関心という水準を超え、厳密な学問として位置づけられるようになった。そのなか、ドイツの学界を中心に形成された「歴史主義」(Historismus)は、すべての歴史的事象の歴史性という立場に徹底するものであった。すなわち、歴史という地平の中で行なわれる歴史的现象は、個性性と相対性、そして未完結性を有するものであって、決して超歴史的範疇によって理解されるものではないという。こうした学問的な雰囲気の中で神学者として研鑽を積んだトレルチにとって、歴史主義の克服という課題は当然避けられないものであったといえよう。なぜなら、上記のような歴史

主義的な实在理解によれば、神の啓示としてのキリスト教宗教の究極性と絶対性という伝統的自己理解は、もはや成り立たなくなるからである。それゆえ、トレルチにとって「歴史」が問題になってくるのは、それが「キリスト教的観念の世界が崩壊し始めたところに隠されている本来的出発点」⁶⁾として受けとめられたからである。トレルチは、『キリスト教の絶対性と宗教史』のなかで、キリスト教が歴史主義によって直面した危機についてこうのべる。

教会の哲学と神学は、絶対的な奇跡によって創建され、回心と秘蹟の奇跡によって自らを維持する教会、すなわち、歴史のうちに存在するが歴史に由来しない超自然的な制度としての教会という概念を完成した。(中略) この弁証論的な思想構造に対して、近代の歴史研究は、根本的に、完全に解体させる方向に作用した。⁷⁾

言い換えれば、トレルチにとって「歴史」が問題視されたのは、「歴史」と「歴史」を超えるもの、すなわち、「歴史」と「形而上学」との間の緊張関係が彼の関心を引いたということの意味する。それゆえ、すべての歴史は、トレルチにとって「結局、宗教的・形而上学的な知覚の核心にわけ入るための手段」⁸⁾になるのである。そうであれば、歴史主義がキリスト教に投げかける課題は、歴史主義的なチーフに徹底することによって克服しなければならない。それゆえトレルチは、歴史主義がキリスト教にもたらした問題を、「教義学的」方法ではなく、「歴史学的」方法によって乗り越えようとしたのである。

ここでトレルチが着目したのは、キリスト教の宗教を「歴史」の範疇の中に置き、キリスト教の絶対性という問いを宗教史と関連づ

5) Ernst Troeltsch, *Meine Bücher* (1922) in: *Gesammelte Schriften Band IV. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* hg.v. Hans Baron, J.C.B.Mohr Verlag, 1925, S.3 (荒木康彦訳)『私の著書』創元社, 1982年, 5頁。

6) Ernst Troeltsch, "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie" in: *Gesammelte Schriften Band II.* J.C.B.Mohr Verlag, 1922, S.730.

7) Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* J.C.B. Mohr, 1902 (森田雄三郎・高野晃兆訳)『キリスト教の絶対性と宗教史』(現代キリスト教叢書2)白水社, 1974年, 12頁。

8) 『私の著書』7頁。

けて答える方法であった。トレルチは、歴史主義によって疑問視されたキリスト教の絶対性という問題を、キリスト教を宗教史との関連性の中で把握することによって答えようとしたのである。たとえキリスト教の絶対性を「教理学的」に主張することが不可能であるにしても、宗教史比較論的な研究を通じてキリスト教を他の宗教と比較する道は閉鎖されていない。こうした道は、歴史学的範疇を逸脱しないまま可能である。「宗教の本質、宗教史におけるこの本質の発展、絶対的宗教としてのキリスト教、この三つの関連概念は、このとき以来、いわゆる近代神学もしくは自由主義神学の弁証論の基礎となった。」⁹⁾

トレルチは、『キリスト教の絶対性と宗教史』の中で、啓示宗教としてのキリスト教の絶対性を歴史学的方法によって検討しようとした。こうした比較研究によってトレルチが到達した結論は、キリスト教の絶対性は「個人的確信」(die persönliche Überzeugung)として主張できるものの、キリスト教は宗教史の「収斂点」(Konvergenzpunkt)であるということであった。トレルチは、歴史主義が唱えるあらゆる価値の相対性と非終結性という原理を、歴史的现象を考察することによって克服する方法をとる。まず、歴史主義的立場によると、歴史の中には無限に多くの価値が争い合うようにな印象を与えるが、「価値」とは宗教的価値であり、人類の歴史には制限された数の宗教的価値だけが存在する。そのような価値基準としては、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教、ブラフマン教、仏教などがあるが、トレルチは、これらの宗教を「預言者的・キリスト教的・プラトンの・ストア的」宗教と、「仏教的・東洋的」宗教に分類している。また、歴史主義によれば、歴史の

中で影響力を与える価値とは常に変化し、ある一つの価値とはただ一定の期間だけ影響力を及ぼすにとどまる。これに対してトレルチは、宗教的価値は現在においても相変わらず拘束力を維持しているという厳然たる事実をもって論駁する。さらに、歴史主義的な考え方によれば、ある一つの価値を他の価値と比較し、価値の間の優劣を測ることはできない。すべての価値はそれぞれ「異なる啓示」であり、それらの価値は、高次的なかつ超世界的な生を提示するものである。それゆえ、こうした価値らを比較させる絶対的な基準が客観的に存在するわけではない。複数の価値の中である一つの価値を優先視するのは、「主体的な」「個人的確信」、すなわち、「比較考量るよって得られた、人格的な、倫理的=宗教的な確信」によって行なわれる。¹⁰⁾

けれども、トレルチによると、様々な宗教的価値の中で、キリスト教的な価値が最も卓越した価値であり、より優れた道徳的・宗教的力と深さを与える。なぜならば、キリスト教の神は、「意志的な存在」(der Willende)、「行動するもの」(der Handelnde)、人格的なものとして表象されるからである。他方、キリスト教以外の宗教で語られる最高の存在は、「純粹な至高の存在」(das reine, höchste Sein)、「単なる存在者」(bloss Seiende)、「最高の世界秩序」(die oberste Weltordnung)、「存在者に対する抽象の極め」(die letzte Abstraktion des Seienden)にすぎない。こうした意味でトレルチは、キリスト教こそ世界のあらゆる宗教の「収斂点」(Konvergenzpunkt)であるという結論に至る。キリスト教以外の諸宗教は、「瞑想と修行による自力救済」(Selbsterlösung)であり、「意志の断絶と正しい認識による自力救済」である。ここでは「より高い世界」の真理と力と生が欠けていると、トレルチは判断

9) 『キリスト教の絶対性と宗教史』15頁。

10) 同上, 66頁。

したのである。以下の長い引用は、トレルチが宗教史の中でキリスト教をどのように位置づけたのかを十分窺わせる。

キリスト教は、事実、大宗教のうちで、人格的な宗教心をもっとも強力に、最も集中的に示す啓示である (die stärkste und gesammelteste Offenbarung der personalistischen Religiosität)。いや、それ以上のものである。キリスト教はまったく独特の位置を占める。なぜなら、キリスト教のみが、高次の世界と低次の世界の断絶をあらゆるところで感得することを、根本的に遂行したからである。(中略) キリスト教は、自然宗教の限界および制約から完全に断絶した唯一の宗教であり、高次の世界を無限に価値のある生とし示し、また、いっさいのほかのものをまず第一に制約し形成する人格的生として提示する。キリスト教は世界を否定する。ただし、皮相は自然的な意味が世界に付着し、悪がこの世界のなかで力をふるうようになったときにかぎって、否定するのである。キリスト教はこの世界を肯定する。ただしそれは、世界が神と敬虔な人びとによって、神に由来し神に帰るものとして感得されるときである。そして否定と肯定が一つになって、そのほかの宗教では経験されたいように力と自立性によって、それは真の高次の世界を現わすのである。(中略) かかる宗教は、その本質的性格のゆえに、世界構成の経験的考察に関してひじょうにむずかしい問題を提起するけれども、また、その決断にまったく純粹に宗教的な確信の事柄であるけれども、この決断をたんなる恣意からまぬがれさせるいっそう普遍的な根拠を欠いてい

るわけで七位。いずれにしても、宗教史の考察が示すところによれば、キリスト教は、以上に示したすべてのことによって、原理上独自の立場をとるだけではない。キリスト教では、この独自の立場は、同時にまた、個々の萌芽と暗示を共通の目標へ向けて総括する。われわれがこの目標を感得するのは、一般に諸宗教を追感しながら、そこに啓示される力を検討し、内的な確信の必然性に駆りたてられて高次のいっそう深みのある段階にういて語るところである。(中略) かくて、キリスト教は最高点であるのみならず、宗教のあらゆる認識可能な発展方向の収斂点 (Konvergenzpunkt) とみなされねばならない。それゆえ、ほかの宗教と比較されるときに、諸宗教を総括する中心点として、原理上新しい生の開始として示されることができよう。それが、抽象によって取りだされた宗教の普遍概念の実現と同義ではないことは、くり返して語る必要もない。キリスト教は、まさにその特殊性のゆえに、そしてまた、宗教の目標をそこからはじめて決定的に新しい性質のものとして経験させる顕著な特徴のゆえに、最高点に立つ。¹¹⁾

3. 「神学」としての「宗教学」

そもそも宗教についてのトレルチの関心は、形而上学と歴史学が出会う際に生じる摩擦と葛藤を、近代精神の産物としての歴史学的精神に徹底する形で克服しようとする試みとして生まれた。トレルチ自身の言葉で言うならば、「超自然的な教会の神学の解体と宗教哲学による教義学の代用とから生じたような近代的問題状況」¹²⁾ について、トレルチはキリスト教が危機に直面したと診断し、その打開策を宗教一般との連帯の中で模索したのである。「錯綜した近代のすべての自然主義に対

11) 同上, 83~88頁。

12) 『私の著書』13頁。

して宗教的生の位置の権利を求める実践的生の問題がおのずとなおいっそ私には重要であった。（中略）問題はかくて一般的生に根づくという基盤の上にたった宗教的精神の発展史と、この普遍的な発展の中でのキリスト教の特別の位置と評価になった。」¹³⁾ それゆえに、トレルチにとって宗教への関心は、神学への関心と等根源性をもつものにならざるを得なかったのである。「超自然的な教会の神学の解体と宗教哲学による教義学の代用とから生じたような近代の問題状況」が投げかける問題点の中心は、「キリスト教の排他的かつ絶対的価値要求の正当性に対する問い」として受けとめなければならなかった。トレルチが述べるとおりである。「私は『キリスト教の絶対性と宗教史』（1902年）という本で、それに答えた。ここにおいて、歴史的相対性と即事的絶対性の対決に、それゆえに私が厳密な歴史学的研究から理解するようになったようなすべての歴史哲学の主要問題に到達せねばならなかった。その本は以後のすべてのものの芽である。そこでおのずと、今日一般にキリスト教と称され得るものに関する以後の研究は、非常な歴史の変動と精神上的危機に直面しつつも、それに続かねばならなかった。」¹⁴⁾

さて、トレルチがキリスト教の危機を宗教との連帯によって克服しようとしたことは、彼にとって宗教史および宗教学への関心が神学的事柄として終始一貫したことを意味する。そればかりか、トレルチにとって宗教学的知識は、神学的に還元されてしまうともいえる。こうしたことは、次のようなトレルチの言明によって裏付けられる。

当時神学には、形而上学へ到るほとんど唯一の道ときわめて緊張した歴史的問題どが時にあった。そして、形而上学と歴史、これらは元来同時にかつ関係し合って私を魅了したところの確か二つの緊張に富んだ問題であった。それが全くおのずと終極的には、密接な相互関係にある二つの問題を包含しているところの宗教学へと示唆したのであった。しかし、宗教学は神学であった」(Religionswissenschaft aber war Theologie.)¹⁵⁾

「宗教学は神学であった」というトレルチの言明は、欧米における宗教学と神学の関係についての考察を呼び出すものでもある。欧米において「宗教学」(Religionswissenschaft)が一つの独自の学問領域として誕生して以来、宗教学とキリスト教神学との関係はつねに議論の対象になってきた。このことは、宗教学の誕生にキリスト教神学が深くかかわっていたという歴史的事情に因ることでもある。ヨーロッパの大学において宗教学講座が開設され始めた際の様相を一瞥するだけで、宗教学とキリスト教神学の生来的関係を窺えるであろう。初めて宗教学概論の講座が開設されたのは、1873年、ジュネーブ大学の神学部においてであった。その4年後、アムステルダムで信仰告白とは関係なしに宗教学講座が設けられたが、その講座を担当したのは、神学者のC・P・ティーレ(Cornelis Petrus Tiele 1830~1902)とP・D・シャンテピー・ドゥ・ラ・ソセイェ(Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye 1848~1920)であった。また、ドイツではベルリン大学(1910年)とライプツィヒ大学(1912年)などで次々宗教学講座が開設されたが、第2次世界大戦後まで、ボン大学の場合を除いては、すべてが神学部において開設

13) 同上, 8~9頁。

14) 同上, 14頁。

15) 同上, 6~7頁。(傍点は引用者による。)

された。今日においても、ドイツ語圏の大学の場合、宗教学の講座はいぜんとして神学部の中に編成されている。¹⁶⁾こうしたことは、宗教学の誕生にはキリスト教が抱えていた一種の危機意識が働いているという歴史的事実によっても裏付けられる。¹⁷⁾

むしろ宗教学の内部には、神学との関係をどうもつべきなのかをめぐって錯綜した見解が存している。宗教学と神学の関係についての考え方は、両者を「相補的・協力的関係」として把握する立場を始め、両者の関係を「対決」か「独立」した単位として考える立場が共存し、決して一義的なものではない。¹⁸⁾

さて、「宗教学は神学であった」というトレルチの言明は、ドイツの宗教学者F・ハイラー（189～1967）が宗教学と神学の関係について述べた見解にも酷似している。ハイラーにとっても、宗教学は神学に収斂される。「宗教において大事なものは、人間に啓示され、人間を圧倒する究極的実在である。神、啓示、永遠の生というのは、宗教的人間にとってはリアリティーである。宗教学が宗教のことを心理学的な、また歴史的な現象としてかか

わるのではなく、彼方のリアルティに対する経験として扱うかぎり、すべての宗教学は結局は神学である（Alle Religionswissenschaft ist letztlich Theologie）。宗教は確かに精神的生、精神の文化の一部であり、しかもこうした精神的生は究極的には形而上学的根源から理解できるのである。」¹⁹⁾

宗教学を神学に還元させる態度は、スウェーデンのルター派神学者であり宗教学者でもあったN・ゼーデルブロム（Nathan Söderblom 1866～1931）において顕著である。ゼーデルブロムにとって宗教学は自然神学（theologia naturalis）が担っていた役割を果たすのであり、それゆえ宗教史は神の普遍的存在と活動を現す場所に他ならない。彼は確信を持って次のように述べる。「私は神が生きておられるということを知っている。私は、そうした事実を、宗教史に頼って証明できる。」²⁰⁾

トレルチにとってキリスト教は、「自然宗教」と「律法宗教」の段階を超えた「救済宗教」であり、宗教史の収斂点に達している宗教である。こうしたことは、キリスト教を宗教史の中に位置づけることによって主張された。トレルチにとって宗教史は、キリスト教の啓示の絶対性が証明される場としての意味を有すると言えるだろう。

4. ヨーロッパ文化へに集中

トレルチが述べるように、『キリスト教の絶対性と宗教史』という著書は、その「以後のすべてのものの芽」であった。また、トレルチが自身が語るように、こうした芽は、「世界の諸宗教の中でのキリスト教の位置」（The Place of Christianity among the World Religions; *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*）

16) Axel Michaels, "Einleitung" *idem* (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* 2.Aufl., C.H.Beck, 2004, S.7.

17) 磯前順一「宗教研究とポストコロニアル状況」磯前順一・タラル・アサド編『宗教を語りなおす——近代のカテゴリーの再考』みすず書房, 2006年, 7頁。

18) Sigurd Hjelde, "Religionswissenschaft und Theologie: Die Frage nach ihrer gegenseitigen Abgrenzung in historischer Perspektive" *Studia Theologica* 52(1998) S.85ff.

19) Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* W.Kohlhammer Verlag, 1961, S.17. (傍点は原著者による。)

20) Edgar Almen, "Nathan Söderblom as a pioneer of religious studies, as a theologian and as an archbishop of the Church of Sweden" <http://www.liu.se/irk/religion/texter/EA/EA99omSoderblom.htm> (2010年4月22日) トレルチは、『ヨーロッパ文化史の建設について』という論文の中で、ゼーデルブロムの『地上の諸宗教』（*Die Religionen der Erde*）(J.C.B.Mohr, 1919)を参考文献としての紹介している。

(1923年)という講演原稿において、花を咲かせたともいえる。この講演は、キリスト教と世界の宗教的伝統の関係についてのトレルチの先行研究としての『キリスト教の絶対性と宗教史』の更なる進展であった。すなわち、『キリスト教の絶対性と宗教史』が「歴史的相対性と即事的絶対性の対決に、それゆえに私が厳密な歴史学的研究から理解するようになったようなすべての歴史哲学の主要問題に到達せねばならなかった」²¹⁾ という問題意識のもとで執筆されたとすれば、「世界の諸宗教の中のキリスト教の位置」は、そうした「歴史的相対性と即事的絶対性の対決」をさらに自己批判的に追求した結果であった。これは、トレルチ自らも認めるように、『キリスト教の絶対性』という「二十年ばかり昔の私の書物の結論」について「理論的には今日ではどうしても幾つかのことを修正せねばならない」という意識から書かれたものである。

²²⁾ トレルチは、この論文において、「自分の学問上の仕事の中核でもあり出発点でもある問題」、また、彼の「本来の関心と近代の精神的状況に関する問題」としての「キリスト教の絶対性」という問題を最終的な形で扱っている。トレルチはこの講演を次のように締めくくっている。「神の生命はわれわれ地上の人間の経験のなかでは『一つのもの』ではなく、『多くのもの』なのです。そして『多くのもの』のなかにひそむ『一つのもの』を予感すること、これが愛というものの本質なのであります。」²³⁾ ヴォン・ヒューゲルは、トレルチの遺稿集の英語版に載せた「序文」で、この講演の内容について以下のようにほ

めている。「『世界の諸宗教の中のキリスト教の位置』に関する講演には、いっさいの浅薄な自由思想を超越した好ましき普遍人道的精神がみなぎり、キリスト教以外の世界宗教に対して謙虚に耳を傾けようとする気持ちが感銘深く脈打っている。これはルネサンス時代のドイツの枢機卿ニコラウス・クサーヌスが、無信仰と懐疑とに対してキリスト教と回教とが同盟すべきことを提議した、あの気持ちを想起させるものである。」²⁴⁾

本稿の関心は、トレルチが「世界の諸宗教の中のキリスト教の位置」という論文の中で展開する神学的論理そのものではない。むしろ、「多の中で一を予想する」とトレルチが言う際、その「一」というものをどのように受け止めるべきかということである。キリスト教は世界の諸宗教の「収斂点」というトレルチの主張は、キリスト教と世界の諸宗教の関係を「一と多」として把握した立場とどのように関係するのであろうか。世界の諸宗教の究極的「収斂的」としてのキリスト教と、世界の諸宗教と「一と多」の関係の中にあるキリスト教、この二つのキリスト教理解は、トレルチの思想の中でどのように媒介されているのか。言い換えれば、「世界の諸宗教の中でのキリスト教の位置」は、『キリスト教の絶対性と宗教史』から進展したものなのか。それとも、二つの論文は一つのコインの両面に当たるものであろうか。これは、トレルチ解釈において重大な問題であるといわざるを得ない。しかも、「一と多」の論理は、彼の遺稿の中で極めて暗示的に表明されただけで、詳細な展開は残念ながら答えられず残されている。この問題は、トレルチの思想を全般的に考察することによって答えられるものであろう。それゆえ、言うまでもないが、本稿のような分量の論文においては、そうした問題に着手するための予備的考察に

21) 『私の著書』14頁。

22) Ernst Troeltsch, "Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen" 「世界宗教のなかでのキリスト教の位置」『歴史主義とその克服』大坪重明訳、理想社、1968年、124～125頁。

23) 同上、139頁。

24) 同上、8頁。

とどまらざるをえない。

こうした観点からトレルチを再読しようとするとき浮かび上がるのは、彼の『ヨーロッパ文化史の建設について』(Über den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte) (1922年)という長い論文である。なぜならば、「世界の諸宗教の中でのキリスト教の位置」という講演は、トレルチがヨーロッパの統一性をよび求めようとした一連の試みの中で行なわれる予定されたものであり、「ヨーロッパ文化史の建設」こそ、トレルチが求めていたヨーロッパの統一性の核心だからである。

トレルチは、1923年、イギリスのオクスフォード大学の招聘を受け、一連の講演を行なう予定であった。トレルチは、特に第一次世界大戦の終了と共に、ドイツとヨーロッパの間の亀裂を癒し乗り越えることを目指したが、こうしたトレルチの意図は、彼の講演原稿の中に瞭然と現われる。トレルチが用意した五つの講演とは、「人格性および良心の道徳」(Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral)、「文化価値の倫理」(Die Ethik der Kulturwerte)、「共通精神」(Der Gemeingeist)、「世界の諸宗教の中でのキリスト教の位置」(Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen)、「政治、愛国心、宗教」(Politik, Patriotismus, Religion)であった。

互いに厳しい競争関係にあったドイツとイギリスの間で懸け橋になろうとしたトレルチは、一連の講演を通じて新たな「精神的関係

の獲得」を目指した。この講演の目的は、「ヨーロッパ文化」(Europäertum)に新しい「共通の精神」(Gemeingeist)を注ぎ、戦後の秩序の再構築を実現するために、宗教的基盤の上で政治的倫理の基準を提供することである。しかしトレルチのこうした願望は、彼の予期されぬ急逝(1923年2月1日)によって実現されなかった。遺稿は、トレルチをイギリスの講演に招いたカトリック哲学者のヴォン・ヒューゲル(Friedrich von Hügel 1852~1952)の好意によって英訳され、1923年にオクスフォード大学出版局によって『キリスト教の思想：その歴史と適用』(Christian Thought: Its History and Application)というタイトルで出版された。この英語版は「宗教」というテーマに焦点を当てたものであり、トレルチがオクスフォード大学で行なう予定であった「世界の諸宗教の中でのキリスト教の位置」を一番前に配置した。ドイツ語版が出版されたのはその翌年の1924年のことで、今度は「歴史哲学」という概念に重点を置き、トレルチがオクスフォード大学で行なう予定であった三つの講演「倫理と歴史哲学」を一番前に配置した形になった。タイトルも、英語版とは異なる『歴史主義とその克服』というものとして出版された。このドイツ語版の遺稿集に『歴史主義とその克服』というタイトルをつけたのはトレルチの未亡人マリア・トレルチ(Maria Troeltsch)であったという。²⁵⁾

「ヨーロッパ文化史の建設について」は、トレルチの『歴史主義とその諸問題』(Der Historismus und seine Probleme) (1922年)に所収されている長編の論文である。トレルチは、「普遍的発展から明白にならざる建設」、すなわち、「われわれの文化圏の巨大な諸層の建設」という課題を意識しながら、「ヨーロッパ文化の建設」に励もうとし

25) Gangolf Hübinger u. Andreas Terwey (Hg.), *Ernst Troeltsch: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung*(1924) (Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe Band 17)Walter de Gruyter, 2006. S.1~2.

26) Ernst Troeltsch, "Über den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte" in: *Der Historismus und seine Probleme Gesammelte Schriften* Bd. I. J.C.B.Mohr, 1922, S.694~772. (近藤勝彦訳)「ヨーロッパ文化史の建設について」『歴史主義とその諸問題(下)』『トレルチ著作集6』ヨルダン社, 1988年, 342頁。(傍点は原著者による。)

ている。トレルチの言う「ヨーロッパ文化」とは、「我々が我々自身の実存を運ぶ歴史的関連性と意味の全体について問う時の意味の統一性（Sinneinheit）である。」²⁶⁾ギリシャのならばにヘブライ・キリスト教的根源から成り立つ西洋が全体としてもつその特徴的信仰とは、「われわれはあの未知の物事をただ既知の物事から思惟してさしつかえない、従ってあるいはあるかも知れない彼岸的なものすべては、もっぱら、まったく真剣に受けとられるべき地上的・此岸的、すなわち歴史的で文化的な営みの成果や結果として考えてさしつかえない」ということである。²⁷⁾トレルチは、プロテスタントがそうした自分の目的を保障してくれる唯一の道であると思ったので、イスラム世界は排除されるのは勿論、正教会的・スラヴ的な東ヨーロッパも排除されねばならなかった。ヨーロッパの文化圏からイスラムが排除されたのは、トレルチが第一次世界大戦後のヨーロッパの政治的秩序の再構築を狙ったという事情が背景にあったからである。²⁸⁾

「ヨーロッパ文化史の建設について」の中でトレルチが目指したのは、「文化総合」（Kultursynthese）と「普遍史」（Universalgeschichte）という二つのテーマである。「文化総合」が「普遍史における主体的前提であり理想」であるならば、「普遍史」は文化総合のための客観的の根拠になる。ここで注目されるのは、トレルチにとって「普遍史」の構想が徹底的に「ヨーロッパ世界」における「文化総合」を目指す中で試みられたということである。トレルチは、「歴史的対

象が存在するのは、ただ、認識可能な意味統一や文化統一によってつなぎ合わされる限りにおいてである」という前提の下で、「ただ西洋的、ヨーロッパ・アメリカ的な発展」だけが人々が身を委ねるに値するところであり、「そこにいる人間集団を人類と称し、その発展を世界史とか世界の発展とか称している」²⁹⁾と、考えている。いわば「西洋的、ヨーロッパ・アメリカ的な発展」に属しない他の文化圏について、トレルチはこう語る。

若干横目で（einige Seitenblicke）オリエントに、といっても主としてただ近東オリエントにだけであるが、目を向けるかもしれない。そしてヨーロッパの発展を人類学と結びつけるかもしれない。あるいはまた、生物学的な人類概念が重大ではなく、人類という理念や理想が重大であり、そしてこれは、まさしく西洋によって確定的に引き出され、発展させられてきか、あるいはもっと単純に言って、事実上、ただ西洋でだけ実現を見てきたといわれるかもしれない。しかしこうした主張はどれもみなまったく素朴な、あるいは手の込んだヨーロッパの高慢にすぎない、キリスト教的教義学のある種の問題、キリスト教の敵や、キリスト教を知らぬ人々の間でさえなおまことに強力であるキリスト教教義学の諸概念によって補助されているのである。パレスチナ、ローマ、ヴィッテンベルク、そしてジュネーブが、地球の中心点であり、そこから一人の羊飼いによる一つの群、絶対的真理と救済の王国が成立し、近代人はこの王国を唯一の文化、理性、科学の王国に変えた。ヨーロッパの思惟のすべてにわたって、征服者、植民地開拓者、それに伝道者が潜んでいる。これこそ、ヨーロッパの思惟が持っている実践的な力と実り豊かさの源泉であるが、

27) 同上、347頁。

28) Birgit Schäbler, "Historismus versus Orientalismus? Oder: Zur Geschichte einer Wahlverwandtschaft" in: Abbas Poya u. Maurus Reinkowski (Hrsg.), *Das Unbehagen in der Isalmwissenschaft* transcript Verlag, 2008, S.57.

29) 「ヨーロッパ文化史の建設について」351～352頁。

しかしこれはまた多くの理論的な誤謬と誇張の源泉でもある。³⁰⁾

さらにトレルチは、いわば「人類史」という概念の不可能性について次のように述べるが、ここにも彼のヨーロッパ中心主義的考え方が濃厚に表れている。

歴史的な対象は、それがたとえどんなに豊かで動的であるにせよ、なお統一できな、あるいは統一へと結合していく意味的内実があるならば、もっぱらそれによって適して気対象としてまとめられることが可能である。そして、この意味的内実、共通の体験や理解にとって近づくことがえきるのでなければならぬ。ところで、「人類」というのは、時間的ならびに、空間的な全体的広がりにおいてなお完全に貫徹されていず。理解されていないわけで、何ら共通の意味的ならびに文化的な内実が存在していない。西洋、比較的近くの東洋、はるか遠方の東洋、文化的諸民族、半文化的な諸民族、ならびに未開人など、非常に異なっており、今日の人類の共通の一つの文化的内実について語ることは、なおはるか遠いかなたにおいてである。³¹⁾

トレルチにとって世界史とはあくまでもヨーロッパ世界の世界史である。世界史について古い考え方は新しい形態にならなければならない。世の中には多様な文化圏がある。イスラム文化に属する近東の文化圏があり、エジプト、インド、中国、そして地中海的・ヨーロッパ的・アメリカ的文化圏がある。それぞれの文化圏においては、完全に固有かつ統一

的文化的結果が、また固有の発展の歴史がある。ゆえに、こうした多様な発展段階におかれている文化圏を全部精神的に支配することが完全に不可能である。ここで、他文化圏を理解することも不可能であり、そのように他文化圏を理解するのは自分の立場と肯定的文化の作業のためにも全く無用である。「ヨーロッパの本質の形成とヨーロッパの未来を作り上げるという至急かつ重要な課題」こうした課題のために、歴史こそ「歴史主義のため息や記憶の過大な荷重にもかかわらず、歴史は中心的哲学的意味のために役に立つ。文化の総合はただ与えられた対象に限られる。勿論、可能な範囲の中で、インドや中国、日本の歴史を記述することが可能であるが、そのような百科辞典的な作業は単に「製本上の総合」(Buchbindersynthese)か「学識上生産や協同といった分野に属するもの」に過ぎない。これをもってシェブラーは、「トレルチは『他者』の歴史との対話を試みてもいなかったし、『他者』についての知識ももっていなかった」と断言する。「もしそうではなかったとするならば、彼は、発展の思想はヨーロッパ的・大西洋的歴史においてのみ存在し、アラブの歴史はいつも説明するに尽くす研究の領域を乗り越えていないという、残念ながらもいつも提起される主張をしなかったであろう。」

³²⁾ トレルチは、ヨーロッパ世界の根幹がギリシャにあると主張したが、ギリシャ思想とオリエントとの密接な関係は、彼の言説の中ではいつの間にか消えてしまった。

イスラム学者のヨハンセンは、トレルチのことを意図的に「マックス・トレルチ」(Max Troeltsch)と表記し、マックス・ヴェーバーとトレルチの密接な関連性を強調しようとする。彼によると、トレルチはヨーロッパとアメリカ、アジアとアフリカの間に厳存した力関係を変容し、ヨーロッパとヨーロッパ

30) 同上、352頁。

31) 同上、350～351頁。

32) Birgit Schabler, *ibid.*, S.59～60.

以外の世界の間の「文化的、歴史的、政治的」関係に適用して一つの「文化圏理論」（Kulturkreistheorie）をつくりあげた。こうしたトレルチの理論は、ドイツのオリエンタリストであったベッカー（Carl Heinrich Becker 1876～1933）やシェーダー（Hans Heinrich Shaeder 1896～1957）に継承され、「歴史主義的オリエンタリズム」（historistischer Orientalismus）を形成したという。ジョンソンは、一見文化相対主義のようにみえるトレルチの考えが、彼のヨーロッパ中心主義と互いに矛盾になるとのことを辛辣に批判する。「こうしたタイプのオリエンタリズムについて理論的か Ideologischer 的権威を持っていたのは、ベッカーではなくトレルチであった。」

33)

ここで私が語るのは、神学者であり哲学者であったエルnst・トレルチのことである。トレルチは、文化圏という概念を洗練し、相違する文化圏の間の関係に基づいて世界史の記述を試みた。その際トレルチは、もっとも重要な文化圏として、インド、中国、エジプト、イスラム的西アジア、そして地中海・ヨーロッパ・アメリカ文化圏を引用する。これらの文化圏は、それぞれの意味の歴史と行動の感覚、そして文化的

に媒介された言葉をもっている。それゆえ、ある文化圏に属しない者にとっては、その文化圏によって生産された行動や言明の意味を理解することができない。こうした文化圏の中で、地中海・ヨーロッパ・アメリカ文化圏だけが文化について歴史的に思考しうる能力をもつ文化圏である。しかし、その文化圏の人々は、他の文化圏の意味について近づくことができない。したがって、彼らは、彼ら自身の文化の歴史を書くしかない。なぜなら、歴史的研究の対象は文化と意味の統一性によって把握される時のみに存在し、発展とは共通の意味と文化的精神がその根幹にある時のみ可能だからである。³⁴⁾

さらにトレルチは、「歴史主義とその問題」の中で、発展という概念を規範的な範疇で用いて、文化的なアイデンティティーを歴史により高い水準に向かって発展していく連続体として把握している。すなわち、歴史主義が本来的に持っている歴史的な相対性という概念は放棄され、「歴史性を欠如する歴史主義」（ein Historismus ohne Historizität）に陥っていたのである。³⁵⁾その結果、トレルチの歴史理解は、極めてヨーロッパ中心的なものになってしまったのである。ブレンクナーの指摘によれば、トレルチの『ヨーロッパ文化史の建設について』は、当時の他の文献には珍しいほどの「好戦的なヨーロッパ中心主義」（kämpfersicher Europäismus）を標榜している。歴史と普遍史は「ヨーロッパ文化」に制限されている。

トレルチがヨーロッパ中心に歴史を理解したのは、彼がヨーロッパから世界を理解するのを試みたというところから起因するものではない。むしろ、トレルチのヨーロッパ中心主義は、彼が歴史と世界史の場所をヨーロッ

33) Baber Johansen, "Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany" in: Tareq Y. Ismael (Hg.) *Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art Praeger*, 1990. p.86. シェーラーは、トレルチが『歴史主義とその諸問題』（Der Historismus und seine Probleme, 1922）において構想していた「ヨーロッパ的文化史の構築」について触れ、「文化圏」という概念そのものは、すでにシュペングラー（Oswald Spengler）によって考案された概念であると指摘する。

34) Baber Johnson, "Islamic studies. The intellectual and political conditions of a discipline" <http://ifpo.revues.org/195> (2010年5月1日検索)

35) Reinhard Blankner, "Historische Kulturwissenschaften im Zeichen der Globalisierung" *Historische Anthropologie* vol.16, no.3(2008) S.353.

パに還元したところで、彼のヨーロッパ中心主義があり、その深刻性が増していくのである。言い換えれば、ヨーロッパを除いては、いわば「歴史的な民族」(geschichtliche Völker)は存在しない。「ただヨーロッパ精神だけが歴史的自己観察の欲求を発見した」のである。

こうした普遍史、歴史哲学、そして未来形成は、実のところ、自らのこのように生成してきた存在と自らの発展との、可能な限り統一的な自己理解になる。われわれにとって存在するのは、ただ、ヨーロッパ文化の普遍史のみである。このヨーロッパ文化の普遍史は、自己自身を理解し、また他の文化に対する自己の関係を理解するために、当然、実践的にも理論的にも異質な諸文化に対して、それらを比較考察する目を向けることを必要としている。しかしこの普遍史は、そのことによって他の文化の歴史といっしょになって、たとえば一般的な人類史の発展の中に合流していくことはできない。ただヨーロッパ人だけが、きわめて種々の文化的要素を累積させる時に、また、決してその知性を休ませず不断に自己形成の努力をする時に、彼の魂にとって批判的な研究活動の基盤に基づいてそうした普遍史敵な意識を必要としているが、それだけ一層、われわれの普遍史はヨーロッパ的ん自己理解なのである。ただヨーロッパ人だけが未来を合理的に企画しながら不断に建設し、またそのために歴史的な素材を必要とする。³⁶⁾

5. 結論の代わりに

確かに神学者としてのトレルチの貢献は、世界の諸宗教の中でキリスト教を位置づけ、歴史的方法によってキリスト教の啓示の意義を検討したというところにある。トレルチに対する今までの評価は、概ねこうした点に集中されている。しかしながら、こうしたことは、トレルチが露骨に披露したヨーロッパ中心主義に照らし合わせて考察するとき、どのように評価されるのか。

増澤が批判的に指摘するように、トレルチは、キリスト教が直面した危機を宗教一般の危機という問題意識に切り換えることによって、キリスト教と歴史主義という対立構図をキリスト教と宗教史、もしくは、キリスト教と世界の諸宗教という枠組みに置き換えたといえる。要するに、トレルチがキリスト教の絶対性という問題を宗教史との連関性の中で扱ったのは、キリスト教に寄せられていた歴史科学的批判の鋭鋒がキリスト教に集中することを避けるためであったともいえる。³⁷⁾こうしたトレルチの思惑は、「宗教学は神学であった」というトレルチの発言からも窺えることができる。彼にとって宗教史という「他者」に対する認識は、ヨーロッパ中心主義の枠の中でとどまっていたと言っても過言ではない。

トレルチにとっては、ヨーロッパ以外の世界とその歴史は、「横目で」おおまかに見るにしか値しない対象である。そのようにして「横目」に映った対象が、極めて歪んだものになるのは言うまでもない。こうした意味でトレルチは、ヘーゲル以来欧米の知識人の脳裏に根強く刻み込まれていたヨーロッパ中心主義的=オリエンタリズムの歴史理解を踏襲しているとといわざるを得ない。

トレルチは、「ヨーロッパ文化史の建設について」のなかで、「全体としての人類は、何ら

36) 「ヨーロッパ文化史の建設について」357頁。

37) Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* The University of Chicago Press, 2005.p.313.

精神的な統一を持っていないし、それゆえまた何ら統一的な発展を持っていない。」と述べている。もしそうであるならば、全体として宗教史からも何らかの「統一性」を期待することも不可能であろう。にもかかわらずトレルチは、「世界の諸宗教のなかのキリスト教の位置」という講演においては、「神の生命はわれわれ地上の人間の経験のなかでは『一つのもの』ではなく、『多くのもの』であると述べ、『多くのもの』のなかにひそむ『一つのもの』を予感すること、これが愛というものの本質なのであります」と強調している。人類の歴史の中で求められない「統一性」と、宗教史の中で「予感」される「一」、これらのことはトレルチの神学思想の中でどのように関連されるだろうか。こうした問いが現代の神学において重要な主題であるに違いないとするならば、トレルチについての研究はなおいっそう必要であろう。