

タイトル	エルンスト・トレルチの＜文化史＞概念
著者	塩濱，健児；SHIOHAMA, Kenji
引用	年報新入文学(8)：138-170
発行日	2011-12-22

エルンスト・トレルチの〈文化史〉概念

塩濱 健児

はじめに

近年、文化人類学の隆盛を受けて夥しい量の文化史 (cultural histories) に関する著作が出版されている。ありとあらゆることが題材にされ、文化史が対象とするものは数え切れないほどである。ところが、「文化史」(Kulturgeschichte) という概念は、生みだされて間もない頃、すなわち、一九世紀から二〇世紀初頭には幾分異なる意味を有していた。イギリスの文化史家ピーター・バークにしたがえば、この頃は文化史の「古典的な時代」にあたるが、その対象となったのは、美術、文学、哲学、音楽などのいわゆる高尚な文化であった⁽¹⁾。この時期の代表的な「文化史」家としては、一八六〇年に出版された『イタリア・ルネサンスの文化』を著したブルクハルト (Jacob Burckhardt, 1818-1897) と一九一九年に発表された『中世の秋』を著したホイジンガ (Johan Huizinga, 1872-1945) が挙げられる。彼ら

は美術愛好家であり、芸術作品を歴史的文脈に置くことによって理解しようとしたといわれる。とりわけ、「時代精神」(Zeitgeist)との関係から、多様な芸術作品の間に見られる関連性を論じようとした。つまり、古典的「文化史」は、美術史ないし芸術史的な傾向が前面に出ていたといえよう。この古典的な「文化史」概念は、時代と共に変容を遂げ、現代の文化史へと姿を変えたのである⁽²⁾。

古典的「文化史」の時代に生を受けながらも、神学者エルンスト・トレルチ(Ernst Troeltsch, 1865-1923)は当時の「文化史」の方法に飽き足らず、独自の〈文化史〉概念を展開した。彼の研究は神学だけにとどまらず、宗教学、宗教哲学、倫理学、歴史哲学、宗教史、文化史、宗教社会学、政治学などの幅広い分野において数々の業績を残した。多岐にわたる研究のなかでも、とりわけ歴史研究において彼は優れた研究を遺している。トレルチはブルクハルトを「卓越した精神の人」(ein überlegener Geist)⁽³⁾として高く評価するが、一方で芸術史・美術史的な色彩が濃い古典的「文化史」に対しては、「美術史的に不可能なことも、それでも文化史的には示唆されうる」⁽⁴⁾としている。また、トレルチは当時ベストセラーになっていたシュペングラー(Oswald Spengler, 1880-1936)の『西洋の没落』の書評でも次のように述べている。シュペングラーの著作において「優位を占めているのは芸術史や美学関係の文献であり、芸術作品から精神史を、それと同時に歴史一般を書き記し、あるいは推測するというまったく一面的な傾向である」⁽⁵⁾。このようにトレルチは、芸術史・美術史的にのみ歴史を綴る方法に対して批判を加えるのである。一方で、彼が扱う領域は現代の文化史のように何でもありというわけではなく、どちらかと言えば古典的「文化史」が取り上げる内容に近い。簡潔に言えば、「文化史」との相違点は、その素材の調理方法にある。つまり、トレルチの〈文化史〉概念は、古典的「文化史」とも、現代

において人口に膾炙している文化史とも異なる意味合いを有している。そこで本稿は、トレルチの思想に即しつつ、当時の思想史的コンテクストを考慮しながら、トレルチの〈文化史〉概念について考察したい。そこからはトレルチの方法論だけではなく、当時の学問的な状況や宗教、とりわけキリスト教を取り巻く状況をもうかがい知ることができるだろう。これを考察するにあたって、われわれは最初にトレルチの思想のなかで〈文化史〉概念が重要な位置を占めていたことを確認し（第一章）、次に、トレルチがいかなる〈文化史〉的方法を展開したのかについて検証し（第二章）、さらに、〈文化史〉的方法から描き出されるヨーロッパの〈文化史〉像をトレルチの著作に即して再構成する（第三章）ことを通して、トレルチの思想の一局面を炙り出してみたい。

第一章 トレルチにおける〈文化史〉概念の重要性

一 トレルチにおける〈文化史〉概念

トレルチの〈文化史〉概念は、先行研究においてもその重要性については指摘されてきたが、本格的には検討されてこなかった。たとえば、F・W・グラーフは〈文化史〉概念を「トレルチが特に神学において伝統的に支配的な研究実践に対して、自分の歴史記述法の特殊性をそこにおいて打ち出す諸概念の一つである」⁽⁶⁾として、トレルチの歴史研究を「キリスト教の文化史」と捉えるが、トレルチの〈文化史〉概念の内実までは明らかにしていない。過去の研究でトレルチの〈文化史〉概念がほとんどその

俎上にのせられなかったのは、トレルチが〈文化史〉概念ないし〈文化史〉的方法について明確な形では示さなかったからかもしれないが、〈文化史〉概念は彼の思想および方法論を形づくる重要な一面である。たとえば、トレルチが初期のころから〈文化史〉的方法をみずからの研究方法としていたことは、学生時代からの友人で聖書学者のブッセ (Wilhelm Bousset, 1865-1920) に宛てた一八九五年の書簡から容易に見て取れる。そこでトレルチは、「わたしは目下のところ近代神学をしかも自分の方法にしたがって、つまり書誌分析の総和としてではなく、教会史的ならびに文化史的に研究しています」⁽⁷⁾と綴っている。また、彼の主要な歴史研究はおよそ〈文化史〉研究とみなすことができるが、magnum opus たる『キリスト教教会と諸集団の社会教説』⁽⁸⁾は、〈文化史〉研究の集大成と呼びうるものである。さらに『社会教説』では扱いきれなかったアウグスティヌスについての一九一五年の著作『アウグスティヌス——キリスト教的古代と中世』には、「宗教史的方法は、およそ歴史生活をその現象全体のなかで十分に理解しようとするならばつねに、まさに社会史的方法を取り入れた文化史的方法でなければならぬ」⁽⁹⁾という表明があり、トレルチが晩年にも〈文化史〉的方法を重視していたことが理解されよう。さらに最晩年の大著『歴史主義とその諸問題』は、トレルチの急逝により未完のトルソーと化してしまったものの、そのなかの最後の章は「ヨーロッパ文化史の建設について」(Ueber den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte)と題され、さらに〈文化史〉はかの「現在の文化総合」(die gegenwärtige Kultursynthese)の担い手という重要な役割を与えられていることから、非常に重要なものとして捉えられていることがわかるだろう。

二 トレルチにおける〈文化史〉の用例

次に、具体的にトレルチがどのように〈文化史〉という言葉⁽¹⁰⁾を用いているのかを確認してみたい。その用例は最初からトレルチの著作に見いだすことができる。一八九一年に出版された処女作『ヨハン・ゲルハルトとメラニヒトンにおける理性と啓示』のなかにはすでに二つの用例が見られるが、どちらの用例からもトレルチの〈文化史〉概念は読み取れない。しかしながら、グラフもいうように、『理性と啓示』は一種の〈文化史〉的な著作である⁽¹¹⁾。たとえば、「世俗的教養と宗教的真理の両者が両立しうるかどうか、またいかにして両立しうるかという問題は、教義学の本来的な中枢的問題である」⁽¹²⁾という言説からは、世俗的教養、すなわち学問一般との兼ね合いを考慮に入れようとする姿勢が見られる。また、以下の引用からは、トレルチが一般的な文化的諸条件を考慮していて、さらに従来支配的な教会史の枠に囚われない視点を有していることが読み取れる。

正統主義の学問は、徹底的に特有な、まずは自分自身からのみ理解されうる歴史的な形成物である。それ以外の諸学問の歴史も、一般的な文化的諸条件に依存せずに、たとえば思想の内在的運動に即してのみ経過するということが決しないとすれば、正統主義の学問はまったく特別な仕方、ドイツ領邦候国の文化事情と、考えうる限りでの最も密接な連関のうちに立っている。その文化事情というのは、帝国の崩壊の際に、そこでドイツ領邦候国が形成され、またザクセン候国のなかにその模範を見出したような文化事情のことである。⁽¹³⁾

同様のことは、「いわゆる教会史とキリスト教宗教の歴史は厳密に区別されるべきである。ただ後者のみが神学という学問との直接的な関係を有する」⁽¹⁴⁾という教授資格請求論文のテーゼからもうかがえる。トレルチは教会という狭い領域に定位せず、近代の学問として耐えうるより広い視点を重視しているといえよう。以上のことから、トレルチのなかに臚げなものはあるが、最初期の頃からすでに《文化史》概念の萌芽を垣間見ることができよう。

トレルチが徐々に意識的に、《文化史》概念に特別な意味を込めて使用するようになるのは、一八九三年から一八九六年にかけてのことである。一八九三年と一八九四年に続けて発表された論文「キリスト教的世界観とその対抗潮流」では、「一般文化史あるいは一般《文明史》の計画は、決して実現することのない夢である」⁽¹⁵⁾としている。これは「人類はまだ統一的な歴史的対象としては存在していない」⁽¹⁶⁾のであり、いまだ人類共通の文化的内実がもたらされていないために普遍史を企てることは不可能であるという、晩年の思想をすでに予兆している。一八九五年および一八九六年には、学術雑誌『神学および教会時報』*Zeitschrift für Theologie und Kirche* にトレルチの論文「宗教の自立性」が掲載される。この論文のなかにも《文化史》の用例が数例見られるが、そのなかでも、トレルチの《文化史》概念を理解するうえでとりわけ重要なのが次の文章である。

宗教がなければ文化史しか存在しない。文化史そのものにおいては、情勢や状況と、倫理的・美的な理想的直観が及ぼす広範な大衆的影響のみが効果を発揮する。その場合、文化史の根拠づけへの明確な反省が、超感覚的な世界との連関において必然的に生じてくることもなければ、どこからど

こへ〔起源と目標〕について、根拠のある思想が可能となることももちろんない。これに対して宗教においては、このような絡まり合いの内部にあって、あらゆる現実、あらゆる生の根拠と意味への個別的な関係が立ち現れてきて、次のような確信が獲得されるのである。すなわち、人間は事実上みずからのうちに潜んでいる理想的判断力の主体であるだけでなく、また文化のなかにある幅広いその形成物の産物にすぎないのでもなく、これらすべてのことによつて、みずからその核心において経験可能な超感覚的な世界へと関係づけられており、このような世界は人間の核心をみずから自身へと引き寄せ、またみずから自身のために形づくるべく活動している、という確信である。

……学問的な歴史叙述にとつては、文化史のそのような諸々の運動はより適切な、はるかに容易に統御することのできる対象であるが、しかし歴史一般の意味を信ずる信仰にとつては、あの例の宗教的な体験こそが基礎をなすものであつて、そこから人は力と新鮮さ、自立性と自我性を、大衆の伝統や時代の経過に対抗しながら獲得するのである。⁽¹⁷⁾

このようにトレルチは文化と宗教の関係ならびに相違について明確に述べている。また、この時期には既に引用した友人ブッセへの書簡もしたためられ、〈文化史〉がトレルチのなかで一定の地位を得ていたことがわかる。

トレルチの〈文化史〉概念が深みを増していくのは、論文「啓蒙主義」を執筆した一八九七年以降から、『社会教説』の執筆を始めた一九〇八年にかけてのことである⁽¹⁸⁾。この時期にトレルチは、大別すると三つの勢力と対峙しながら彼の思想を深め、〈文化史〉概念を醸成させると同時に、一般的な〈文

化史』の問題に照準を合わせて研究を進めていた⁽¹⁹⁾。彼が正面から取り組んだ三つの勢力とは、すなわち、歴史学、哲学、そして社会学である。

当時、歴史学の領域では方法論争が巻き起こっていた⁽²⁰⁾。トレルチはこの論争を「近代における哲学的無教養の哀れむべき記念碑」⁽²¹⁾とみなして、方法論争の渦中にいたランプレヒトやベーロなどに対して批判を加えた⁽²²⁾。ランプレヒトが主導した新たな試みに対しては、歴史をあらゆる価値判断から自由なものとして自然科学的ないし法則科学的に論じることによって、規範と歴史という問題から逃れようとしていると批判する⁽²³⁾。ベーロをはじめとする多くの歴史家はランプレヒトの反対陣営に加わったが、トレルチは比較的こちらの陣営に対しては好意的であった。しかしながら、トレルチは反ランプレヒト勢力に対しても不満を述べる。というのも、彼らが古いパラダイムに固執したままであり、歴史に偏った一面的なあり方、あるいは国家を優位に置く政治的な方向づけを固持しつづけていたからである⁽²⁴⁾。このように、批判の矛先は両陣営に向かつており、トレルチは「第三の立場」に身を置いていたといえるだろう。方法論争に平行して、トレルチは哲学の領域にも目を向けて、とりわけ西南学派のリックカート (Heinrich Rickert, 1863-1936) の思想には重点的に取り組んだ。そして、リックカートの『文化科学と自然科学』を一八九九年に批評し、「きわめて明瞭かつ思想豊かな」ものであると称賛しながらも、リックカートの主張全体の根底にある「純粋に内在的で、反形而上学的な出発点」を共有することはできないとしている⁽²⁵⁾。

さらに社会学的な研究への造詣を深めることで、トレルチは社会学的な着想を得て、彼独自の方法を編み出していく。トレルチが一九〇一年にP・ジーベック社に宛てた書簡から、着々と新たな構想を練

つていたことは明らかである。「わたしは大部の原理的な著作を執筆するつもりでいますが、これは文化史との連関において近代神学の特質と本質を論議し、そしてこれを古代キリスト教教義の成立以来の古い神学の全体と対比するものです。これはわたしのすべての研究の中核的思想であり、そしてこれをわたしは大きな研究において歴史的に論議するつもりです」⁽²⁶⁾。この構想が結実したのが、彼の第一の主著たる『社会教説』である。社会学的方法を取り込んだことについては、詳しくは次章で述べるが、トレルチの〈文化史〉的方法にとつて非常に重要な契機をなしている⁽²⁷⁾。その際、よく言われているようにヴェーバーとの出会いがこの上ない影響を与えた⁽²⁸⁾。トレルチがみずから告白するように、ヴェーバーの影響のもとに社会学的な着想を得たのは確かであるが、『社会教説』はキリスト教エートスを一般〈文化史〉との関連において叙述した、トレルチ独自の視点が色濃く反映されている著作である。トレルチの独自の視点は、後述する『社会教説』で展開された「自然法」論に見事に表れている。一九一一年に発表された論文「ストア的・キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」⁽²⁹⁾には、この「自然法」論に特化した記述がある。

以上の三つの勢力との取り組みは、膨大な量の書評として残されている。これらの書評は、トレルチがいかに真摯にこれらの分野に立ち向かい、奮闘したかを物語っている。この取り組みが結実したのが、彼の数少ないみずからの方法論について述べた二つの論文「神学における歴史学的方法と教義学的方法について」(一九〇〇年)⁽³⁰⁾と『キリスト教の本質』とは何か(一九〇三年)⁽³¹⁾である。詳しくは後述するが、これらの論文のなかでトレルチは〈文化史〉をキリスト教の研究および評価の基準と考へ、キリスト教を〈文化史〉的に考察する必要性を主張している。

一九〇〇年以降は、トレルチの著作には、〈文化史〉と文学史、精神史、理念史、宗教史を併記していくような用例が多く、また「文化史一般」(die Kulturgeschichte überhaupt)、「一般文化史」(die allgemeine Kulturgeschichte)、「普遍的文化史」(die universale Kulturgeschichte)のような形で一般的・普遍的な〈文化史〉を想定していたことがうかがえる。そのなかでも、「真の歴史とはそのすべての連関における普遍的な文化史にほかならない。そして、どんな個々の叙述もこの連関の考慮を伴わねばならない」³²という一九〇五年のトレルチの言葉は、いよいよトレルチのなかで〈文化史〉が重要な意義を帯びてきたことを示している。以上の時期を経て、トレルチは総括する形で以下の定式化を行う。すなわち、キリスト教およびその教義の歴史についての視野を広げた理解を得るためには、「その対象となるもののかつてよりもはるかに強力な仕方で、一般文化史ないし精神史のなかに、そしてまた精神の現実的かつ物質的前提の歴史のなかに入れて考察したキリスト教の歴史でなければならぬ」³³。

一九一四年、すなわち第一次世界大戦の勃発以降、トレルチの〈文化史〉はそれまでとは異なる様相を帯びるようになる。ある意味でトレルチのハイデルベルク大学からベルリン大学への異動はこのことを象徴している。その兆しはすでに一九〇七年の論文「近代精神の本質」に表れているが、次第に〈文化史〉は「ドイツ文化史」(die deutsche Kulturgeschichte)、「ヨーロッパ文化史」(die europäische Kulturgeschichte)‘そして「西洋文化史」(die abendländische Kulturgeschichte)という形で使用されるようになる。トレルチは近代の本質を描き出す作業を行って以来、近代の原理のなかに含まれている分離の徴候を非常に強く感じるようになった。また、この頃にはドイツと西欧の間の対立も鮮明に現れてきていた。トレルチの命の結晶ともいえる最後の浩瀚な名著『歴史主義とその諸問題』の第四章は、既

に述べたように「ヨーロッパ文化史の建設について」と題され、最終的に〈文化史〉は「現在的文化総合」の担い手という重要な役割を与えられることになるのである。

このように、トレルチのなかで最初期にはぼやけていた〈文化史〉概念も、次第に明確な形をとって現れてくることがわかるだろう。そして、〈文化史〉的方法をみずからの方法として確立して前面に打ち出していったわけであるが、具体的にはいかなる方法を用いていたのだろうか。

第二章 トレルチの〈文化史〉的方法

一 歴史学的方法

第一に、トレルチの〈文化史〉的方法是、近代の「歴史学的方法」に立脚していたといわねばならないだろう。「歴史学的方法」を徹底的に遂行することによって、リツチュル (Albrecht Ritschl, 1822-1889) に代表されるような従来の教会史家・キリスト教史家と一線を画したのである。

トレルチは「歴史学的方法」を「自分の『神学的方法』」⁽³⁴⁾であるという。そこから「キリスト教と歴史」という問題が重要となるが、「歴史学的方法」は「キリスト教の理念世界を揺るがす、はるかに深く特殊な出発点」⁽³⁵⁾である。というのも、「歴史学的方法はひとたび聖書学や教会史に適用されると、あらゆるものを一変させ、そして遂には従来の神学的方法の形式全体を破裂させるパン種 (Sauerteig) となる」⁽³⁶⁾からである。ここで問題となる歴史学は、もちろん古い時代の「断片的な歴史

学」ではなく、「真の近代的な歴史学」である⁽³⁷⁾。

トレルチは、「歴史学的方法」には本質的な三つの原理があるという。すなわち、「歴史学的批判」(historische Kritik)・「類推」(Analogie)・ならびに「相関関係」(Korrelation)である。歴史の領域はつねに蓋然的であるため、「歴史学的批判」が必要となる。この「歴史学的批判」が宗教的伝承に適用されると、宗教的伝承も他のすべての伝承とまったく同様にして、つまり批判的に扱われねばならない。この「歴史学的批判」を可能にするのが「類推」である。われわれの眼前で起こることやわれわれの内になされる事柄から「類推」することが批判の鍵となる。われわれがその事態の状況や状態が正常であるとか通常のことであると証明できるならば、その出来事は起こりうるのだと判断できる。ただし、すべてを均質化する性質をもつ「類推」は、人間精神およびその歴史的活動一般の共通性と同質性があつてはじめて可能である⁽³⁸⁾。その結果として、人間の生におけるあらゆる現象の相互作用が与えられる。すべての出来事は継続的な「相関関係」にあり、必ず一つの流れを作り出して、そのなかで各々のものと全体との間でつじつまがあい、あらゆる出来事が他のものと関係している。独特なものと独立したものは、われわれの追感能力によつて人間に共通のものとして感受される。このような追感能力は歴史家の業である。歴史家にとつての究極的な問題とは、歴史的な連関の全体の本質と基礎についての問いであり、そのさまざまな歴史的形成物に下される価値判断についての問いである。「これらすべてのことから聖書学的研究は、古代の一般的な政治史、社会史、精神史へと引き入れられ、ついにはキリスト教の研究と評価は宗教史および文化史の枠内に引きずり込まれる」⁽³⁹⁾。この「歴史学的方法」に存している首尾一貫性は徹底的なものであることから、「それ〔すなわち歴史学的方法〕に小指

を与えたものは、腕全体を差し出さねばならなくなる」⁽⁴⁰⁾のである。「歴史学的方法」は近代の自然科学とならぶ、古代および中世に対する「われわれの思惟方式の完全なる革命」⁽⁴¹⁾である。このようにトレルチはキリスト教も宗教史および〈文化史〉のなかで考察するというスタンスで臨み、時代状況や文化状況といった場を考慮しなければならないという態度表明を行ったのである。

以上のような歴史の方法論を展開したトレルチであったが、初期の頃はヘーゲ尔的・思弁的な色彩が強かったのも事実である。トレルチの思想発展に伴い、トレルチの〈文化史〉的方法も変化していった。キリスト教の生成・発展をそのコンテクストから理解しようとする事、あるいはキリスト教を諸宗教のなかの一宗教として扱おうとする姿勢から、リッチュルやそれ以前に主流であった方法とは一線を画す態度が出てくるのである。トレルチはリッチュルなどのように、キリスト教をそれ自体として特別視するようなことはできないと考え、いままでなされてきた手法に問題を提起する。トレルチは教会史やキリスト教の枠内だけで捉える視点に教条主義的(dogmatisch)であるという判断を下し、より広く見渡すことのできる宗教史、あるいは〈文化史〉という観点に立つ。こういったことから、トレルチは宗教史を〈文化史〉のなかに埋没させてしまったといわれることがあるが、トレルチは超越的なものすべてを否定したのではない。トレルチは、宗教が文化現象の一つであるという側面をもつことを認める一方で、「宗教の自立性」についての一定の見解をもち、人間を超えたものとの出会いや聖なるものをも認めていたのである。ただし、学問の分野においては、一般性をもつすべてに適用可能な「歴史学的方法」を徹底することを求めた。トレルチは宗教を人間の営みから切り離すことはできないと考えていたが、宗教も「歴史学的方法」の影響から免れることはできない。そこから、「価値相対性」が生ま

れる。これはトレルチのいう「歴史主義」とほぼ同義の言葉である。学問（近代的な学問性）と信仰（伝統的なもの）とは相容れぬものなのか、それをトレルチは問い続けていたともいえる。分極化の時代にあつて、一方では世俗化が進行し、他方ではより保守的に守りの体制を固めていく。トレルチはフランス感覚が鋭く、多角的な視点をもっていた。それゆえ、徹底的に「歴史学的方法」を推進していくラディカルな側面をもちながら、一面的な結論を避けるという態度も取りえたのである。しかしこのような態度によつて、一方からは進歩的すぎると見なされ、また他方からは保守的であるという批判を受けたのである。

二 「社会学的方法」

第二に、当時多くの分野に影響を及ぼしつつあつた「社会学的方法」にも身を開くことで、トレルチはさらに視野を広げた。「社会学的方法」を導入することによつて、「歴史学的方法」には新たな視点が生じ、「相関関係」の理解はより複合的なものとなる。それゆえ、「宗教史的方法は、およそ歴史生活をその現象全体のなかで十分に理解しようとするならばつねに、まさに社会史的方法を取り入れた文化史的方法でなければならない」⁽⁴²⁾として、社会史的・社会学的な考察の必要性が説かれたのである。トレルチはすでに一八九八年には、歴史の進行全体をただ一つの推進力に解消しようとする「一元論的な観察方法」⁽⁴³⁾を拒んでいたが、彼が自叙伝的著作「わたしの著書」でみずから語るところによると、社会学的な研究によつて、精神史の問題は「まったく異なったもの、つまり際限なく非常に複雑かつ従属的な問題」⁽⁴⁴⁾であるように感じられた。社会学的な考察から生じた新たな観点は、ヘーゲルやデイルタイ

(Wilhelm Dilthey, 1833-1911) をもつばら観念的 (ideologisch) であると指摘し、ハルナック (Adolf von Harnack, 1851-1930) の著書に対して、次のような批判を加える基準にもなった。

とりわけ本質的に観念的なものに、すなわち信仰の思想発展のみに関心を抱くのではなく、社会的に、すなわち倫理的ならびに宗教的な思想を種々のキリスト教的共同体形成との密接な連関のなかで、また世俗的社会勢力との相互作用のなかで把握した叙述においては、キリスト教の本質はもはやハルナックがしたほど簡単には定式化されない。⁽⁴⁵⁾

このように新たに社会学的な視点を加えることによつて、トレルチは歴史現象をますます複合的に把握するようになった。

それでは、トレルチのいう「社会学的方法」とはいかなるものか。このことについては、『社会教説』が全集の第一巻として出版されてから間もなく発表された「宗教、経済および社会」という論文に簡潔な記述がある。トレルチは、従来、宗教の把握が純粹に観念的かつ教条主義的であつたことを指摘した上で、「社会生活との密接な関係、そして社会生活は大部分経済的根拠によつて条件付けられていることから経済生活との関係」⁽⁴⁶⁾ についても考慮に入れるべきだと主張する。また、実際の関係はひどく複雑なものであり、宗教思想も「現実の具体的な土台」(der realen und konkreten Unterlage)⁽⁴⁷⁾、すなわちその地方の経済段階や自然的・風土的状态とも結びついている。ただし、「単に宗教的なものの社会的なものへの依存だけでなく、逆に社会的なものへの宗教的なものへの依存をも含めた問題として」⁽⁴⁸⁾、

相互媒介的なものとして理解すべきであるというのがトレルチの立場である。一九一一年の論文「キリスト教社会哲学の諸時代および諸類型」では、次のように主張する。

近年の歴史研究の方法は社会学的思考様式の強い影響下にある。すなわち、あらゆる事象を社会的な状況との連関において理解するのだが、この社会的状況の方もまた大部分が経済的状況と政治的権力配置によって規定されている。これは因果関係の説明のなかに新たな一要素を導入するものであり、これによってわれわれは諸々の歴史的な形成および創造をその相互の連関から理解できるものにしようとするのである。この新たな要素は事象の理解にとってきわめて有益であることが明らかにされたために、もっぱらその要素だけを用いたり、優先して用いたりすることですべてを説明しつくそうと考える行きすぎもないわけではない。

この要素は宗教史において、そしてとりわけわれわれ自身の宗教たるキリスト教史においてその意義を示した。この場合にも、前述のような行きすぎが起こらないこともない。しかしながら、行きすぎていようがいまいが、社会的状況との連関という問題設定は啓発的なものであり、われわれに、キリスト教の成立史、形成ならびに文化史的影響を新たな光に照らして見ることを教えるものである。⁽⁴⁹⁾

このようにトレルチはあくまでも偏った一面的な歴史研究のあり方に警鐘を打ち鳴らし、多元的な歴史を構想する。

ところで、トレルチが「社会学的方法」に着目するきっかけとなり、そして大きな影響を与えたのはヴェーバーであったことは周知の通りである。さらにヴェーバーを通して「マルクスの下部構造・上部構造説が最大級の力でもって」⁽⁵⁰⁾トレルチの心をとらえたが、トレルチはこのマルクス主義的な理論を鵜呑みにはしなかった。つまり、トレルチは決して、下部構造が上部構造を規定するというマルクス主義的な、まさにイデオロギー的な思考に陥るのではなく、あくまでも上部構造と下部構造の相互連関を把握しようとした。このことは、「純粹に觀念的なものと社会的なものは、時には一方が、また時には他方が非常に優勢になることはあるが、絶えず相互に入り組んでいる」⁽⁵¹⁾というトレルチの言葉からも理解されよう。このような相互作用を主張した上で、觀念的なもの、すなわち上部構造の自立性についても主張するのである。トレルチは歴史における社会的な要素と觀念的な要素の關係について、以下の三つの認識を示している。

〔一〕すべての精神的な文化的内実は、一方で確かにその社会的な土台や前提に対する一定の依存關係のなかに成立しているが、しかしまたそれら文化的内実は、つまるところそれらが現にそうであるように、また偶然的、特殊的な起源から出て、一般的、人類的な有意義性へと育つていくように、それ自身の固有な起源からやがて離れて自立的な精神的原理ないし文化的原理に変化していく。⁽⁵²⁾

〔二〕文化の内実がその起源にあった歴史的状況から分離可能なこと、また成熟した精神的生のな

かにこれら諸原理の衝撃的な格闘があるということは、その精神的生を強いて、これら文化的内実を繰り返し歴史的に現在化し、また歴史との取り組みによってこれら文化的内実を新しく秩序づけるようにさせる。その場合、これら内実の起源にあった社会学的な制約は繰り返し忘却されてよい。⁽⁵³⁾

そして、第三のものは、これら二つの命題の結合から生じ、観念的なものと社会学的なものとが分離されることなく両者は密接な連関において理解される。その場合、課題は二重になる。

「二」一方には現代の社会学的な生活秩序について、その前方へと駆り立てる推進力と、消滅したり持続したりする力、また、それが実際の・物質的關係や心理学に基づいている様子、要するにあらゆる個別的なものがその一部をなしているそれ特有の構造について、一つの明確な像を描き出すという課題がある。他方には、西洋の歴史がわれわれに手渡してくれた精神的・文化的内実を集中化させ、単純化させ、深化させるといふ課題がある。この精神的文化的内実とは、新しい完結性と統一性をもつて歴史主義のつぼから現われ出てこなければならない。これら二つの課題は……以下のような努力によって一つに結び合わされる。その努力とは、……観念的な内実のためには新しい社会学的な身体を造り、社会学的な身体に対しては、新しく新鮮な精神性を、つまり偉大な歴史的 inner 実の新しい総括、適応、改造を吹き込もうとする努力である。⁽⁵⁴⁾

このようにトレルチは二つの要素の自立性と相互媒介について述べている。以上のことから、トレルチの「社会学的方法」がただ単にマルクス主義的な思考を取り込んだものではなく、それを批判的に受け継いだ多元的な認識であることが理解されよう。

三 自然法の役割

以上の「歴史学的方法」と「社会学的方法」に立脚した〈文化史〉的方法によって、トレルチはキリスト教、さらにはヨーロッパの〈文化史〉を捉えた。その際にトレルチは「自然法」の概念に着目して歴史の進行を捉えた。

二つの法則、すなわち、自然法則と理念法則は、幾重にももつれあい相互に浸透しあつて文化史の進行を規定する。そして相対立するこの法則の相異なつた起源と相互関係とをその都度明らかにし、事態の推移からひき出して分析することは、文化史の理解にとってつねに一つの主要課題となっている。社会に内在する自然法則の純粹な展開史としての文化史というのは存在しないし、理念の純粹な展開史および弁証法としての文化史というのをもまた存在しない。歴史的理解とはすべてこの両者の働きの結合と対立において示される。⁽⁵⁵⁾

トレルチは「社会学的方法」において、社会学的な自然法則と、觀念諸力の理念法則との相違を明らかにせねばならないとする。前者は、社会学上のサークルの大きさと、その構成員の結合の仕方との関係

などにかかわるもので、社会心理学的な自然法則あるいは社会と文化の自然法則と呼ぶこともできる。後者は、道徳的、政治的、法的大きおよび宗教的思考を自己のうちから生みだすもので、人間の心的本性から生ずる集団形成および対立を制御・形成し、あるいはそれらを意のままにしたり、克服したりしようとするものである。これらの二つの法則は相互に作用し、浸透しあつて「文化史」の行方を決定する。このときにも、トレルチは相互性を強調する。「社会学的土台が理念形成を規定するように、逆に觀念的なものも現実の諸關係に關与する」⁵⁶。このときわれわれにとつて重要なのは、理念的法則の目的と、社会学的自然法則によつて描き出される生活諸条件との間に苛酷に立ち現れる矛盾、補完、妥協、あるいは放棄などを示すキリスト教的・宗教的理念から成立した社会理想である。

キリスト教的社会理想と社会的現実の間には対立があつた。まず、社会学的形成体である教団が生まれた。この教団はラディカルな個人主義とラディカルな宗教的社会主義との結合という社会学的理念を担つていた。それゆゑ周囲の古代末期社会における他の社会理念との闘争のみならず、そこにはまた多様な社会学的自然法則や社会的な生活の現實に生起する必要事との闘争が生じた。この対立を解決するにあつては、三つの主要類型が際立つてゐる。すなわち、教会類型、ゼクテ類型、そして神秘主義類型である。

教会は、社会生活が有する非キリスト教的な諸事実や諸理念との關係を、キリスト教的自然法という概念の形成を用いて克服しようとした。教会はストア派の自然法概念を取り入れた。キリスト者は、神の子の自由および無制限な愛の共同態というキリスト教的理念をストア派の絶對的自然法則と同一視する一方で、ストア派の相對的自然法則を取り入れて、嚴格なキリスト教と実生活との妥協を行つた。

ここからキリスト教的自然法という、著しく影響力の大きい概念が成立した。キリスト教的自然法の諸特質は、中世カトリックの教会類型において真に意義を発揮した。その学問的な姿は、聖トマス「恩寵は自然を前提とし、かつそれを完成する」(Gratia praesupponit ac perficit naturam)に表れている。ルター派においては、俗人を律する自然法則とキリスト者を律する法則とを並置することはできずに両者を融合するのだが、これを職業倫理の教説によつて達成する。また、ルター派の相対的自然法は極端に保守的である。カルヴィニズムにおいては、真にキリスト教的な社会という理想を打ちたてようとしたことにより、自然法をよりキリスト教的理念に、またキリスト教的要請をより自然法的な要請に接近させた。自然法がもつ合理的・批判的、かつ積極的・建設的な価値が強調され、やがては民主主義、民主権、そして諸個人による合理的な社会構成というラディカルな自然法を創りだした。次に、ゼクテ類型においては、教会的普遍文化、大衆的キリスト教という思想と闘い、成熟し自覚をもったキリスト者の自由意志による教団形成を目指した。それゆえ、相対的自然法という妥協手段をほとんど用いることができず、むしろ、絶対的自然法と、キリストの厳格な愛の律法とを同一視することが強調された。ところが、キリスト教的自然法と神秘主義との関係は希薄である。というのも、神秘主義は直接的な宗教体験に根ざす、ラディカルな無組織の個人主義であり、教会のように相対的自然法との妥協も、ゼクテのような絶対的な自然法への展望も必要としないからである。近代的自然法は、教会や宗教の公準から独立した世俗的なものではあるが、社会の現実的な諸自然法則やその諸性質とは、様々な意味でほとんどユートピア的なまでの対照をなしている。近代の自然法的理想は、古い封建的な諸拘束の崩壊と、自由な生活諸力の解放とともに高揚したが、また急速に社会の自然的な面における性格との対立をあら

わにしている。

以上のように、「自然法」の概念に着目することによって、トレルチは独自の観点を打ち立てたのであった。

第三章 ヨーロッパの〈文化史〉

一 ヨーロッパの形成

それでは上記の〈文化史〉概念ないし〈文化史〉的方法によって、トレルチはいかなるヨーロッパの〈文化史〉像を描いたのだろうか。トレルチはヨーロッパを捉える際に、まず諸時代すべてが有していたいくつかの強大な全体精神を取り出して、時代の経過とともに引き起こされたそれらの融合や絡み合いを説明しようとする。ヨーロッパには、四つの「強大な基本的根本勢力」(die großen elementaren Grundgezeiten)⁽⁵⁷⁾が存在し、それらの相互作用がヨーロッパを形成してきた。「この根本勢力をその本来的な意味において、それが歴史的運動のなかから生い育つてくるところで理解すること、それによってわれわれの歴史的想起に決定的な強調点を置き、現代との関係のなかにそれを組み入れること、そして最後に近代世界の中で培われたこれら根本勢力相互の関係、またそれらと近代的な生との関係を把握すること」⁽⁵⁸⁾こそが、「ヨーロッパ文化史建設の理念」である。この根本勢力の第一のものは「ヘブライの預言者思想とヘブライ語聖書」(der hebräische Prophetismus und die hebräische Bibel)である。第

二と第三には、「古典ギリシア精神」(das klassische Griechentum) および「古代の帝国主義世界」(die Welt des antiken Imperialismus)が続く。そして第四の勢力として挙げられるのが、古代と近代との巨大な中間期に横たわる「われわれの西洋中世」(unser abendländisches Mittelalter)である。以上の四つの根本勢力は、「根本的な支柱として、また継続的に生産する力として近代世界を担い、一貫してそれに働きかけ、近代世界固有のものとして見渡しきれないほどに交差し混合している」⁽⁵⁹⁾。これらの「根本勢力」の混合を、トレルチは「キリスト教的自然法」の概念に着目しながら構成し、ヨーロッパの〈文化史〉を築き上げる。

「すべての法的社会的な規則や制度がそこから生ずるひとつの倫理的な自然法則」⁽⁶⁰⁾である「自然法」は、「世界すべてを司る一つの法則」⁽⁶¹⁾としてストア派が産み出した概念である。ヘブライの預言者宗教から出てきたキリスト教がギリシア・ローマ世界に入り込むと、ヘレニズムとヘブライズムという、いわゆる二つのHがぶつかりあうことになる。ここで教会は、キリスト教における十戒のエートスト、このストア的自然法を同一のものとして捉える。つまり、キリスト教理念は、ギリシア的な認識を神的に権威づけ、強固にしたのである。ストア的自然法とキリスト教的自然法は同一ではないものの、互いに似通っていて重なる部分がある。この二つが相互的に作用し、それぞれが創造的な総合を果たし、自己変容を遂げていく。両者が融合していくなかで、キリスト教によってさまざまなものがキリスト教化され、ついには、ローマの国教にまでのぼりつめる。そして、キリスト教はヨーロッパの運命を左右する最重要の契機となっていく。ゲルマン民族の侵入により、西ローマ帝国は滅びの道を歩むことになるが、そのような中で、ギリシア・ローマの文化、キリスト教を併せ持った、ストア的・キリスト教的

自然法がゲルマンのなかへ吸収される。そこから古代における対立が克服されてヨーロッパ文化の教会時代、宥和の時代ともいうべき、古代とは異なるヨーロッパ中世を生み出していくことになる。これには地理上における、地中海沿岸の南側から北側への重心の移動も伴っている。このようにして中世の統一文化が形成されていった。そして、ルネサンスおよび宗教改革という過渡期を経て、啓蒙主義が、教会や神学によって決定されていた従来の支配的文化に対立したことにより、ヨーロッパの〈文化史〉における厳密な意味での近代の開始を告げるのである。

二 ルネサンスと宗教改革

現代のアメリカの思想史家フランクリン・バウマー (Franklin Le Van Baumer, 1913-1990) は、西洋の中世から近代への移行という問題的な領域について、主としてブルクハルトが主張するような、その転換点をルネサンスにみる見解にはしたがわず、ルネサンスも宗教改革も「宗教の時代」(Age of Religion) には属するものの、中世ではないとする⁽⁶²⁾。バウマーのテーゼは、トレルチの近代の開始についての次の見解から多分に影響を受けている。すなわち、「一般的に中世と呼ばれている西洋のカトリック教会文化は、ルネサンスと宗教改革とをもつてその終りに達する」⁽⁶³⁾ものであるが、「啓蒙主義」がはじめて「教会や神学によって決定されていた従来の支配的文化に対立」したのであり、これが「ヨーロッパの文化と歴史における厳密な意味での近代の開始であり、基礎をなす」⁽⁶⁴⁾ものであるという見解である。トレルチのこのような見解は、彼自身の〈文化史〉的方法に基づいて導き出されたものである。トレルチは、ルネサンスや宗教改革を近代の開始の転換点とは捉えなかった。現代においては、ル

ネサンスあるいは宗教改革をもつて中世という時代は終焉を迎え、近代の幕は開くという見方にはかなりの修正が施されているが、トレルチの時代には市民権を得ていた説であった。しかしながら、トレルチはこのような通説には異議を唱えた。まず、トレルチはあえて中世とは何かということに言及しない。というのも、「中世」という言葉そのものが「ある種の非常に狭い視野から与えられた宿命的な名称」⁽⁶⁵⁾であるからだ。とはいえ、「いわゆる中世はたしかに教会文化の時代であるには相違ない」⁽⁶⁶⁾とする。このように、中世、近代という時代区分が曖昧であり、恣意的なものであることから、トレルチはあえて新たな枠組みを創造し、『近代世界の成立に対するプロテスタンティズムの意義』において以下のように定義する。「一六世紀と一七世紀はもはや中世ではないが、さりとて近代でもない。それらはヨーロッパ史の宗派〔対立〕時代 (das konfessionelle Zeitalter) である」⁽⁶⁷⁾。このような新たな時代区分を用いたのも、ルネサンスと宗教改革がまだ中世的な性格を残しており、「過渡期の諸現象」⁽⁶⁸⁾として捉えられるからであった。しかしながら、それらが近代世界の成立に対して何らかの意義をもっていたことは明白であると認めて、社会的な生産性という観点から、トレルチはとりわけプロテスタンティズムの意義を重視した。とはいえ、「プロテスタンティズムの教會的文化からは、教會の拘束なき近代文化に直通する道はない。近代文化にたいするプロテスタンティズムの一般に明らかな意義は、しばしば間接的な意義か、あるいは不本意な意義かでなければならぬ」⁽⁶⁹⁾、とプロテスタンティズムの直接的・意図的な関与を否定する。それでは、トレルチはルネサンスおよび宗教改革をそれぞれのように捉えたのか。

トレルチによると、ルネサンスはしばしば過大評価されている。ブルクハルトは近代的人間に対する

意義を誇張して、ルネサンスは新しい生命と思想の創造的原理であるといったが、それは限られた範囲内でのことにすぎなかった。確かにルネサンスは個人主義のためにしばらくは教会の拘束を解き放ち、また古代を蘇生させ文献学的批評を行うことによって、古代キリスト教やカトリックの伝説について種々の有効かつ適切な訂正を企てた。しかしながら、結局ルネサンスはイタリアの小さな諸王朝もしくは領邦国家との関係においてパラサイト的な性格をもち、パトロンが必須の文化になっていた。したがって、全体状況からみれば、古い諸関係、とりわけ教会と教会支配が原理的には古い状態のままに残っていたのである。ルネサンスは決して全体を内面から新たにしようとは志すことはなかった。ルネサンスは独自の生活原理をもたなかったため、教会の代わりになるような原理をおくことができなかった。このようにルネサンスが独自の積極的創造をなしえなかったのは、古代というものによりかかっていたからである。

トレルチは宗教改革についても近代の出発点であると安易に断定することはできないという。確かに、宗教改革は一個の強力な宗教的、道徳的運動として国民生活全体の革新を成し遂げたという点では、ルネサンスには見ることでできない社会学的な生産力をもっていた。教皇が中心であったヨーロッパを解放するという大事業を成し遂げもした。しかし、宗教改革は再び一つの教会文化をつくり出した。結果として、この文化は国民的諸国家や国民的社会的文化となった。このようにして国民国家と結びつくことによって、この教会文化は自由で独立した諸国民文化の諸力のために道を開いたのであるが、文化の領域のうえに精神生活の国民的・教會的・宗派的に拘束された一つの立場をつくりだしていたために、再びこの道を閉ざすことになる。つまり、外面的にはカトリック世界とさほど変わらなかったものである。トレルチは「むしろ新たな世界の出発点は、およそ教会によって束縛されたものに背を向

けた点にある」⁽⁷⁰⁾と考えると、それはどんなに現実政治的な要素や王位継承争いの要素がかかわっていたにせよ、ドイツ、オーストリア、フランス、オランダ、イギリスを舞台にした宗教戦争の成果であったとする。

むすびに

トレルチは「歴史学的方法」を徹底することにより、従来のような教会史・キリスト教史の方法とは袂を分かち、古典的「文化史」が対象とするようないわゆる高尚な文化に照準を定めながらも、「社会学的方法」を導入することによって、時代を形作る様々な構成物の相互連関を捉えようとした。そしてそのことが、トレルチに現象を多角的な視点でもって捉えることを可能にした。ただし、単純に古典的「文化史」との差異はこの「社会学的方法」によって生じたとはいえない。というのも、トレルチが論文「啓蒙主義」のテーゼを打ち立て、端的に言えば、ブルクハルトのような、ルネサンスを「世界と人間の発見」として捉えて近代の開始とすることに異議を唱えるのは、トレルチが社会学的なものの見方を本格的に取り入れる前である。また、最初期のころからトレルチはルターに中世的な性格を見出していた。とすると、トレルチとブルクハルトとの差異を生じさせているのは、社会学的な視点であるとは単純には言えないだろう。むしろ、トレルチの歴史事象・現象を複雑な相互連関のもとに捉えていく視点こそがその差異を生じさせていると見るほうが妥当であろう。トレルチがもつ多元的な思考に、さらに社会学的な視点が加味されることによって、彼の〈文化史〉概念はより一層多元性を帯びるようになる。

ったといえる。トレルチは「社会学的方法」を導入する以前においても、ブルクハルトのようにまさに高尚な、芸術的なものばかりをその対象としていたわけではなかった。それでもトレルチのいう〈文化史〉は、やはり精神的な、いわゆる高尚な文化を主たる対象とする傾向があつたが、トレルチは社会的な視点を取り入れたことによつて、単に精神性の高いものだけではなく、現実的な側面にも目を向けるという態度をとることができた。トレルチの〈文化史〉は、かつてブルクハルトが描いたような高尚な「文化史」とも、現代における文化史とも異なる視点を有していたが、観念的な要素をいまだに残していたといえるだろう。ちょうどトレルチが生きた時代が、かつての「文化史」から現代の文化史への移行期にあたるのが、これを示唆している。

近年、歴史学の分野ではますます細分化が進み、専門性が高まっている。ミクロ・ヒストリーと呼ばれる歴史学はその最たるものである。このミクロ・ヒストリーのように、非常に小さな領域のなかで歴史を復元していくという作業はこれからも行われていくだろうし、必要なこともあるだろう。しかしながら、このようにあまりに専門化してしまった歴史においては、どうしても大きな視点に立ち、さまざまな相互連関を捉え、大きな流れを捉えていくような歴史は生まれなくなる。細分化された歴史がバラバラに点在するばかりで、およそ歴史哲学のようなものは、現在ではほとんど論じられなくなっている。時代の流れに逆行することかもしれないが、そのように細分化された歴史を、再び大きな流れの中に統合していくような試みがなされる必要があるのではないか。歴史の問題に真摯に取り組む、歴史哲学の問題に真つ向から取り組んだトレルチの思想は、現代においても一つの道しるべになりうるものだろう。

(しおはま けんじ・英米文化専攻博士課程一年)

〔註〕

- (1) Peter Burke, *What is Cultural History?* (2d. rev. ed., Cambridge: Polity, 2009) : 長谷川貴彦訳『文化史とは何か』(第二版、法政大学出版局、二〇一〇)を参照のこと。
- (2) このような展開は「文化論的展開」(cultural turn)として捉えられるが、この背景には文化人類学の発展があると推察される。
- (3) Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 16, *Der Historismus und seine Probleme* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2008), 197 ; 近藤勝彦訳『トレルチ著作集第4巻：歴史主義とその諸問題(上)』(ヨルダン社、一九八〇) 48。以下、トレルチの『批判版全集』*Kritische Gesamtausgabe* (全21巻)はKGAと略記する。トレルチの著作から引用する場合、翻訳のあるものについては基本的にそれを参照したが、文章の統一のために部分的に変えて引用しているものもある。
- (4) Ernst Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, herausgegeben von Hans Baron (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925), 68 ; 西村貞一訳『ドイツ精神と西欧』(筑摩書房、一九七〇) 71。
- (5) Ernst Troeltsch, KGA 13, *Rezensionen und Kritiken (1915–1923)*, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2010), 449. シェンケンブラーに対する書評。
- (6) Friedrich Wilhelm Graf, „Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionsstheorie Ernst Troeltschs,“ in *Troeltsch-Studien*, Bd. 3 : *Protestantismus und Neuzeit* (Gütersloh, 1984), 213, Anm. 14 ; フリーヒ・ヴィルヘルム・グラーフ、深井智朗・安酸敏眞編訳『トレルチとドイツ文化プロテスタントイズム』(聖学院大学出版会、二〇〇一) 223、註14。
- (7) Ernst Troeltsch, „Briefe aus der Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset 1894–1914,“ herausgegeben von Erika Dinkler-von Schubert, in *Heidelberger Jahrbücher*, vol. 20 (Berlin, Heidelberg & New York: Springer Verlag, 1976), 30.
- (8) Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen : J. C. B. Mohr, 1912). 以下『社会教説』と略記する。また、かつつの『全集』*Gesammelte Schriften* (全4巻)はGSと

略記する。

- (9) Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift „De Civitate Dei“* (München & Berlin: Oldenbourg, 1915), V-VI; 西村貞「訳『アウグスティヌス——キリスト教的古代と中世』(新教新書 一九六五)」、2。
- (10) 主として検証したのは「Kulturgeschichte」「Culturgeschichte」「kulturgeschichtlich」および「culturgeschichtlich」という言葉とその変形であるが、「kulturhistorisch」「kulturelle Geschichte」という用例も見い出せた。
- (11) Friedrich Wilhelm Graf, „Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu >Max Weber und Ernst Troeltsch<, in Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schwenker (Hrsg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen* (Göttingen & Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 313-336; ヴォルフガング・モムゼン・ヴォルフガング・シュウェントカー編『マックス・ウェーバーとその同時代人群像』(ミネルヴァ書房、一九九四)、214—236。この論文において、グラーフはトレルチの博士学位論文でもある『理性と啓示』のことを、〈文化史〉的な志向のもとに二六世紀から一七世紀のルター派神学を論じたものと位置づけている。
- (12) Ernst Troeltsch, KGA 1, *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie* (1888–1902), herausgegeben von Christian Albrecht (Berling & New York: Walter de Gruyter, 2009), 86.
- (13) Ibid., 196.
- (14) Ibid., 70. 教授資格論文の提出の際に、トレルチは17項のテーゼを提示した。
- (15) Ernst Troeltsch, GS II, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1913), 314.
- (16) KGA 16, 1024; 近藤勝彦訳『トレルチ著作集第6巻：歴史主義とその諸問題(下)』(ヨルダン社、一九八八)、351。
- (17) KGA 1, 457-458.
- (18) 『社会教説』は、ウェーバー (Max Weber, 1864-1920) の編集する『社会科学および社会政策雑誌』*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* によって、一九〇八年から一九一〇年にかけて発表された一連の論文をもとにしている。

(19) 一八九八年八月五日にブッセに宛てた書簡のなかで、「啓蒙主義、理神論、ドイツ・イデアリスムス、すなわち一般文化史的な照準点にわたしは多大なる関心を向けています」と、トレルチは表明している。*Heidelberg Jahrbücher*, vol. 20, 35.

(20) 自然科学の方法を歴史学に持ち込もうとするランプレヒト(Karl Lamprecht, 1856-1915)に対して、ベロー(Georg von Below, 1858-1927)やマイネッケ(Friedrich Meinecke, 1862-1954)などの歴史家が批判して論争が起った。

(21) Ernst Troeltsch, KGA 4, *Rezensionen und Kritiken* (1901-1914), herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf (Berlin & New York: Walter de Gruyter 2004), 214. オットー・リッチュルに対する一九〇二年の書評。

(22) トレルチの方法論争への関与については、詳しくは、Friedrich Wilhelm Graf, „Ernst Troeltsch. Kulturgeschichte des Christentums“, in N. Hammerstein (Hrsg.), *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900* (Stuttgart: Steiner Franz Verlag, 1988), 136-142, あるいは佐藤真一『トレルチとその時代』(創文社、一九九七)、95-117を参照されたい。

(23) KGA 4, 361-362. アルフィット・グローテンフェルトに対する一九〇四年の書評。

(24) Ernst Troeltsch, KGA 2, *Rezensionen und Kritiken* (1894-1900), herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf (Berlin & New York: Walter de Gruyter 2007), 529-531. ベローに対する書評。

(25) KGA 2, 529-533. リッカートに対する書評。

(26) 一九〇一年八月一日付けのP・ジーベック宛の書簡。*Troeltsch-Studien*, Bd. 3, 213, Anm. 14; 『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』, 222-223, 註14。

(27) 日本を代表するトレルチ研究者の一人である近藤勝彦も次のように述べている。「社会学的方法が加味されることによって、歴史的神学の宗教史的、文化史的方法が一層内容豊かになった」。近藤勝彦『トレルチ研究 上』(教文館、一九九六)、104。

(28) トレルチとヴェーバーについては、ハイデルベルク大学時代に密接な交流があったことは周知の事実であるが、彼らが初めて会ったのがいつだったのかは、今日にいたるまでわかっていない。交際の開始については推測の域をでないが、少なくともトレルチとヴェーバーが親密な関係を結んだのは一九〇四年より少し前くらいだと考えるのが妥当かもしれない。というのも、この年にトレルチとヴェーバーは共にアメリカ旅行をしているからであ

80。

- (29) Ernst Troeltsch, GS IV, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, herausgegeben von Hans Baron (Tübingen : J. C. B. Mohr, 1925), 166–191.
- (30) GS II, 729–753.
- (31) Ibid., 386–451.
- (32) KGA 4, 383. ヘルマン・ボックに対する書評。
- (33) GS II, 390. 一九一三年にGSの第2巻に収められるときに加筆された箇所。
- (34) Ibid., 729.
- (35) Ibid., 730.
- (36) Ibid., 730.
- (37) Ibid., 731.
- (38) トレルチはあらゆる歴史的事象は原理的に同質であるという前提に基づいて、「類推」の全能性を主張するが、類推の全能性については批判が加えられることもある。ただし、類推の全能性に対する批判にも、たとえばパネンベルクの批判の場合、「イエスの復活」を例外的に扱おうとする護教的な意図を読み取ることができる。Wolffhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie* (2. Aufl., Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), 45–54.
- (39) GS II, 733.
- (40) Ibid., 734.
- (41) Ibid., 735.
- (42) *Augustin*, V–VI : 『アウグスティヌス』、2。
- (43) KGA 2, 352. パウル・バルトに対する書評。
- (44) GS IV 11 : 荒木康彦訳『私の著書』(創元社、一九八二)、16。
- (45) GS II, 449. 一九一三年における加筆箇所。
- (46) GS IV 23 : 『トレルチ著作集第7巻：キリスト教と社会思想』(ヨルダン社、一九八一)、33。

- (47) Ibid., 31; 同上, 43。
- (48) Ibid., 32; 同上, 45。
- (49) Ibid., 122; 同上, 187。
- (50) Ibid., 11; 『私の著書』, 16。
- (51) KGA 4, 712. ヴァルター・ケラーに対する書評。
- (52) KGA 16, 1093; 『トレルチ著作集第6巻』, 439—440。
- (53) Ibid., 1095; 同上, 442。
- (54) Ibid., 1097-1098; 同上, 444。
- (55) GS IV, 167; 『トレルチ著作集第7巻』, 240。
- (56) Ibid., 167; 同上, 241。
- (57) KGA 16, 1090; 『トレルチ著作集第6巻』, 436。建設の理念が求めるのはこの「根本勢力」を取り出すことだけである。トレルチはいう。引用に際して、原文で隔字体 (Gespett) ないしイタリックで強調されているところは、原文はすべてイタリックで表記し、訳文には傍点をふる。
- (58) Ibid., 1090; 同上, 436。
- (59) Ibid., 1093; 同上, 439。
- (60) GS IV 174; 『トレルチ著作集第7巻』, 250。
- (61) Ibid., 175; 同上, 251。
- (62) Franklin Baumer, *Main Currents of Western Thought: Readings in Western European Intellectual History from the Middle Ages to the Present* (4th ed., New Haven & London: Yale University, 1978)。
- (63) Ernst Troeltsch, KGA 8, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die modernen Welt* (1906-1913), herausgegeben von Fritz Rendtorff (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2001), 329; 内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』(岩波書店、一九五九)、13。
- (64) GS IV 338; 同上, 89。

- (65) Ibid., 834: 同上¹⁵⁵。
- (66) Ibid., 834: 同上¹⁵⁵。
- (67) KGA 8, 247: 西村貞二訳『近代世界とプロテスタンティズム』(新教出版社、一九六二)、59。
- (68) GS IV 204: 『トレルチ著作集第8巻…プロテスタンティズムと近代世界Ⅰ』(ヨルダン社、一九八四)、169。
- (69) KGA 8, 232-233: 『近代世界とプロテスタンティズム』、39。
- (70) GS IV 836: 『ルネサンスと宗教改革』、159。