

タイトル	無前提な学問としての神学 : 「学問の無前提性」論争におけるトレルチ
著者	小柳, 敦史; KOYANAGI, Atsushi
引用	北海学園大学人文論集(69): 57-74
発行日	2020-08-31

無前提な学問としての神学

—「学問の無前提性」論争におけるトレルチ—

小柳敦史

1. はじめに

「宗教」という概念が、そしてこの概念に関する言説を生産してきた「宗教学」という学問が成立してくる過程についての批判的考察が蓄積されている現在では、「宗教学とは宗教という対象を無前提に研究する学問である」と述べることはあまりに素朴すぎるだろう。とはいえ、宗教学が、とりわけ神学——本稿ではキリスト教神学を指す——を自らに対置する時に、「宗教を信仰という前提なしに研究する学問」として自らを特徴付けてきたことは否定できない。他方で、神学の側では、宗教学という学問が独立した学問として成立してくると、自らの学としての営為が信仰を前提としたものであることを明言するようになる。つまり、「信仰という前提」を境界線として、宗教学と神学はそれぞれの持ち場を明確化したのである。

19世紀ドイツの神学が、近代的な学問性との緊張関係の中でどのように展開してきたかをたどる研究書を発表したザッハフバーは、その書物の結末部近くで、F・Ch・バウアーからA・リッチェルに至る19世紀の神学と、J・カフタンとK・バルトに代表される20世紀の神学の違いについて次のような仮説を提示する。

その（カフタンとバルトをバウアーとリッチェルから区別する根本的な分裂の：引用者注）最も明確なサインは、キリスト教神学の特殊な真理要求を一般的な哲学や歴史学の枠組みに統合しようとするいかなる試みも彼らが放棄したことである。比較宗教史の神学的な利用を差し控えようとする彼らの意欲において、少なくとも実践上、カフタン

とバルトは宗教の学術的な研究の正当性を、非神学的な前提条件に基づき非神学的な方法を利用する、神学とは別のものとしては承認していた。そして実際、そのような学問分野は、19世紀の終わりに発展を始め、非常に高まりつつあったその学術的な名声は、宗教現象に「前提なく」関わるというその意欲と能力を賭金とすることになった。それゆえにその学問分野は真の「宗教学」であると主張することができた。この新しい宗教学の生成と、それに並行して生じた学術的な神学の変容の間の知的な、あるいは制度的な繋がりはほとんど知られていない。しかし、少なくとも、リッチェル神学と、新しい宗教学の初期の支持者の何人かとの間の結びつきを示すものを私たちは見つけた。そして、おそらくこのことが示唆しているのは、2つの展開が関係しているということなのである。すなわち、世俗的な宗教学とキリスト教の決然とした「啓示の神学」は、観念論のプログラムの崩壊から生まれた双子の後継者だとみなされうる。非神学的な学問領域は、観念論のプログラムが持っていた、宗教の世界全体への科学的な関わりへの主張を相続した。一方で神学は、キリスト教を内部から説明する解釈学的理論としてその学術的な信任を確固としたものにしようと努めたのである。¹

この引用には、19世紀の観念論的キリスト教神学が、20世紀になると「世俗的な宗教学」と「啓示の神学」に分離したというストーリーが提示されている。「宗教学」を特徴づけるのは宗教現象に対して「前提なく」関わることであり、神学を特徴づけるのはキリスト教を内部から——すなわち信仰という前提をもって——解釈することであった。宗教学と神学が、一応は別のディシプリンとして成立している現在の視点から振り返って見るならば、ある程度の説得力を持った一つの見解であると言えるだろう。

しかし、ザッハフバーは2つのことに触れていない。1つ目は、ドイ

¹ Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, Oxford University Press, 2013, S. 292.

ツにおいて宗教学が神学から独立してくる 20 世紀初頭において、学問の「無前提性（Voraussetzungslosigkeit）」という言葉が、特定の文脈の中で論争的概念として用いられていたということである。宗教学の「無前提」な性格を語るにしろ、神学の「前提」について語るにしろ、そこで言われている「（無）前提」とはどのような意味なのかを考えるためには、20 世紀初頭に学問の無前提性について繰り広げられた論争について理解しておかねばならない。

2 つ目は、この学問の無前提性をめぐる論争の中で、神学も無前提な学問であるという可能性も主張されたということである。ザッハフバーは「神学と宗教研究の分離は、振り返ってみると、必然的であり不可避だったように見える」と述べる²。しかしながら、「無前提な学問としての宗教学」と「前提ある学問としての神学」との二極化が初めから生じていたわけではない。学問の無前提性との関連の中で、宗教学と神学を分離するのは別の道も模索されていたのである。

本稿では、今日ではあまり注目されることのない、これら 2 つの論点を扱う。すなわち、学問の無前提性が問われることになった論争状況を確認した上で、E・トレルチの論考「無前提な学問」での議論を中心に、プロテスタント神学を無前提な学問として構想する試みについて考察する。この考察は 20 世紀神学史のより精緻な理解に資すると同時に、宗教学の成立とその後の展開についての反省的検討の一助ともなるだろう。

2. 「学問の無前提性」論争の前史

「学問（Wissenschaft）」という単語も、「無前提性（Voraussetzungslosigkeit）」という単語も、ともに専門的な術語というわけではなく、広く一般的に用いられるものであり、この 2 つの単語を繋げ

² Ibid.

た「学問の無前提性 (Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft)」という表現も、最初の用例を特定できるような特殊な表現ではない。この一般的な表現が論争的な概念として用いられるようになるのは、19 世紀の終わり頃であったようである。「この言葉は 19 世紀前半にはまだ論争的な調子がなく用いられていたのに対し、この言葉は 19 世紀の最後の 3 分の 1 にスローガンになり、その役割はとりわけ、学問性についてカトリック神学に異議を唱えることにあった」³。近代的な学問の場である大学において、ローマ・カトリック教会の権威を「前提」とするカトリック神学が営まれることに批判が向けられたのである⁴。

このようなカトリック批判に対して反論したのが、カトリックの信仰を持つ哲学者であり政治家でもあった G・v・ヘルトリック⁵であった。ヘルトリックは、教会の権威という前提を置くカトリック神学は学問性に欠けるという批判に対して、「無前提な学問というものは存在しない」と主張する⁶。つまり、学問の無前提性を素朴に要求するのではなく、学問における

³ Ernst-Lüder Sollte, *Theologie an der Universität. Staats- und Kirchenrechtliche Probleme der theologischen Fakultäten*, Claudius Verlag München, 1971, S. 15.

⁴ 「学問の無前提性」は大学以外の教育機関にも求められた。H・v・トライチュケは 1892 年に、「自由な、無前提な研究」を要求することによって、国民学校 (Volksschule) が教派別に運営されることに反対した。(Ibid.)

⁵ ゲオルク・フォン・ヘルトリック (Georg Freiherr von Hertling, 1843-1919) は後にバイエルン王国首相、ドイツ帝国宰相を歴任した。なお、ヘルトリックがドイツ帝国宰相に就任したのは 1917 年 10 月 31 日であり、宗教改革 400 周年記念のまさにその日だった。第一次世界大戦下にあつて、ルターをドイツの国家的な英雄だと位置付けていたプロテスタントの神学者や信者たちにとっては、ルターを記念する祝祭の日にドイツ帝国の宰相に初めてカトリックの政治家が就いたことは、少なからず動揺をもたらすものであったようである。宗教改革 400 周年記念がどのように祝われたかについては次の拙稿を参照：小柳敦史「宗教改革 400 周年記念再考」『基督教学研究』37 号, 2018 年, 17-36 頁。

「(無)前提」とは何を意味するのかを問うたのである。ヘルトリンクによるこの問題提起は、その後の「学問の無前提性」論争の論点を先取りするものであった。

当初はカトリック神学の学問性と大学における位置付けを問うていた「学問の無前提性」についての議論は、プロテスタント神学にも波及していく。一つの争点は、リッチェル学派の内部分裂、すなわち、啓示の真理性を前提としながら近代ドイツ社会の基盤となりうる道徳神学を構築しようとするリッチェル学派から、キリスト教の排他的な絶対性の主張を前提とせず、宗教史学の知見を大胆に取り入れることを訴える宗教史学派が分離していく動向であった。リッチェル学派と宗教史学派の間での「論争の核心は、神学は無前提な学問であると思われなければならないかどうかという問題であった」⁷のである。

さらに、カトリック神学の学問性への疑義が大学におけるカトリック神学部の存在意義という制度上の議論と結びついていたように、プロテスタント神学における学問性に関する問いもまた、大学における神学部の存在の正当性に対する問題提起と結びついていた。宗教史学派に大きな影響を与えたP・ド・ラガルドは、「宗教一般についての知」として、そしてそれゆえに「歴史学的な学科」として定義されるような神学だけが、「学問の領域に」含まれるのであり、もっぱら「そのような神学が大学に属する」のだと論じた⁸のである。

⁶ Georg F. v. Hertling, *Das Prinzip des Katholicismus und die Wissenschaft*, Herder, 1899, S. 16.

⁷ Georg Pflleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, S. 18.

⁸ Ibid.

3. シュパーン事件と「学問の無前提性」論争

以上のような前史を背景として「学問の無前提性」についての論争が燃え上がり、その意味するところが整理されるきっかけとなったのは、1901年のいわゆる「シュパーン事件 (Der Fall Spahn)」であった。「シュパーン事件」とは、1901年に26歳の歴史家M・シュパーンが⁹、所属先となる哲学部の反対にもかかわらず、政府の指名によりシュトラスブルク大学の歴史学講座の正教授に任命されたことを指す。歴史学講座の教授にはプロテスタントの信仰を持つF・マイネッケの着任が決まっていたが、カトリックの人口が多い当地における教派的なバランスを取るために、カトリックの信仰を持った歴史家のためのポストがプロイセン政府により増設され、そこにシュパーンが着任したのである⁹。

プロイセン政府による人事への介入に対して、ベルリン大学の歴史家Th・モムゼンが1901年11月15日の『ミュンヘン新報 (Münchener Neuesten Nachrichten)』に「大学の授業と宗派 Universitätsunterricht und Konfession」というタイトルの論説を発表したことで、「学問の無前提性」についての集中的な議論が始まることになる。モムゼンは次のように主張する。

私たちの生命線は無前提な研究である。この研究は、目的に配慮したり考慮に入れることで見出されるべきものや、見出されうるもの、すなわち、学問の外に存する他の実践的な目標に貢献するものを発見することはない。そうではなくて、良心的な研究者にとって論理的かつ歴史的に正しいと思われるものを発見する。一言で要約すれば、真実性が大事なのである。¹⁰

⁹ シュパーン事件や当時のドイツの大学人事について日本語で読めるものとしては次の文献が詳しい。特にシュパーン事件については45頁と193頁を参照のこと：野崎敏郎著『ヴェーバー『職業としての学問』の研究(完全版)』晃洋書房、2016年。

モムゼンの考えるところでは、研究者——ここではさしあたり、歴史学者を想定すれば良いだろう——は、論理的な考察と歴史的な手続きによって明らかにできる学問的真理を追究するのだから、プロテスタントの歴史家であろうとカトリックの歴史家であろうとなすべき仕事は変わらない。したがって、研究者の所属する宗派を理由に、大学や学部の判断に反する人事を押し付けることは不必要な介入であり、大学に宗派の論理を持ち込むという過ちを犯すことなのである。それゆえモムゼンは、「神学部を別にすれば、宗派心というものは、大学制度の不倶戴天の敵である」¹¹と断言する。

ここで、「神学部を別にすれば」という但し書きがつけられていることから分かる通り、モムゼンの批判においては、神学部を大学という制度の中にどのように位置づけるか、という視点はない。また、すでにヘルトリックらが議論していたような、学問論として「学問の無前提性」をどのように理解するのかという考察もない。モムゼンの問題提起そのものは、神学以外の世俗的な学問であれば「前提なく」研究が可能なのはであると想定する、比較的素朴な議論であった。しかしこの論説をきっかけに、さまざまな方面での議論が生じる。

カトリックの立場からは、ヘルトリックが再び反論を発表し、これに対してモムゼンが再反論をする直接の論争となった¹²。プロテスタントの側からは、本稿でこれから見ていくトレルチの他にも O・バウムガルテンが論説を発表した¹³。さらに、神学以外の分野でも、人文・社会科学における

¹⁰ Theodor Mommsen, *Universitätsunterricht und Konfession*, in: *Reden und Aufsätze*, Weidmannsche Buchhandlung, 1905, S. 432. (初出は本文中に示した通り, Münchner Neuesten Nachrichten の 1901 年 11 月 15 日号である)

¹¹ Ibid.

¹² モムゼンの再反論は前掲書 (*Reden und Aufsätze*) S.434-436 に収録されている。ヘルトリックのテキストは本論執筆時には参照できなかった。

¹³ Otto Baumgarten, *Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie*, Lipsius & Fischer, 1903.

「無前提性」の意味について問う複数の論考が書かれた¹⁴。また、少し変わったところでは、反ユダヤ主義者として知られる H・S・チェンバレンが『炬火 (Die Fackel)』誌上に、シュトラスブルクの人口構成からすると現在の哲学部の教授はプロテスタントとユダヤ人が多すぎるため、カトリックの学者を任命するのは何の問題もないと主張する論説を発表しているのが目を惹く¹⁵。

シュパーン事件がきっかけとなって生じた「学問の無前提性」論争は、M・ヴェーバーの講演『職業としての学問』の背景の一部でもある。ヴェーバーは学問の意義を論じる中で、次のように述べている。

今日しきりに「無前提の」科学について語られるのが習わしになっています。そんな代物があるのですか。この言葉がどう理解されているのかが問題です。どの科学研究にあっても、つねに論理と方法論との諸規則の——現世におけるわれわれ〔＝科学者：訳者注〕の方向づけのこの一般的基礎の——妥当性が前提とされています。さてこの前提は、すくなくともわれわれの特殊な問いにとってはほとんど疑うところがありません。しかもさらに、科学研究にさいして明らかになる事項が「知る価値がある」という意味で重要であることが前提とされています。そして、われわれの問題すべてがここに潜んでいることはやはり明らかです。というのは、この前提は、もうそれをふたたび俎上に載せて科学の手段で証明することができないからです。この前提は、科学の究極の意味を否応なしに指ししめすまでであり、このとき、

¹⁴ モムゼンの論説をきっかけとして、人文・社会科学における「無前提性」についてどのような議論が交わされたかについては次の文献を参照のこと：Eduard Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1929, (Quelle & Meyer, 1963).

¹⁵ H. S. Chamberlain, Der voraussetzungslose Mommsen, in: *Die Fackel*, Jg. III. Heft 87, 1901, S. 1-7.

各人は、それぞれ生^{せい}に向かうみずからの究極の立場決定にしたがって、この意味を拒絶するか受容するか決めなくてはなりません¹⁶。

ここでヴェーバーは、学問（科学）の営みが、一定の方法を前提としていただけではなく、学問的探求の対象として何かが選ばれるとき、そこに「知る価値がある」という前提が存在していることを指摘する。そして、後者の「前提」は、学問と生^{せい}の関係を問う、『職業としての学問』の主題へと接続していく。ヴェーバーの学問論は、若い世代からの反発を招き、学問における革命を求める声が高まることになる¹⁷。「学問の無前提性」をめぐる論争は、『職業としての学問』以降の学問論論争の前哨戦という性格も持っていた。

4. トレルチによる「無前提な学問」の擁護

ここから、モムゼンの問題提起をきっかけに、トレルチが「学問の無前提性」についてプロテスタント神学の学問性の観点から論じた論考「無前提な学問 (Voraussetzungslose Wissenschaft)」の内容を見ていきたい。トレルチの論考は、ヘルトリックからヴェーバーまで共有されている、「無前提な学問などあり得ない」という学問理解を踏まえた上で、「ある意味では無前提な学問は可能である」ことを主張している点で興味深い。トレルチがどのような意味で「無前提な学問は可能である」と主張するのかを確認しよう。

¹⁶ 『職業としての学問』からの引用は、最も説得力ある訳文を提示していると思われる野崎敏郎の訳文にしたがった。この箇所は野崎敏郎前掲書 190 頁。なお、野崎が「科学」と訳している Wissenschaft を、本稿では「学問」と訳している。

¹⁷ 『職業としての学問』により生じた「学問における革命」への欲求については、拙著『トレルチにおける歴史と共同体』（知泉書館、2015 年）の第 6 章「学問における革命」に対する期待と懸念」を参照のこと。

「無前提な学問」は初め、雑誌『キリスト教世界 (*Christliche Welt*)』1901年50号に掲載され、後に『エルンスト・トレルチ著作集 第2巻 宗教状況、宗教哲学および倫理学について』(J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913; 以下ではGS2と略記)に加筆修正の上で再録された¹⁸。本稿では基本的にGS2から引用するが、初出時にしかない記述に言及する場合には『キリスト教世界』からも引用する。

トレルチはまず、シュパーン事件に端を発する問題状況を概観し、「シュトラスブルクの事件と、それに関連する闘争を先入観なく観察すれば明らかなのは、それが政治的—文化的な事件だということである。それは、国家と教会、より正確には、近代国家とカトリック教会との非常に古くからある非合理的な衝突である」¹⁹ことを確認する。そのような制度的な問題として考えるならば、「神学以外の学部の研究者が、教会制度の教義と前提に、露骨かつ公的に結びつくこと」は許容されないと述べ²⁰、モムゼンの問題提起の正当性がひとまず承認される。

しかし、「学問の無前提性」の問題は、国家と教会の衝突という制度上の問題に終始するものではない。「もしも学問の要求という観点の下でそれ自体として純粋に問題が立てられたとしたら、すなわち、学問的な方法と学問的な精神の形式的な根拠からのみ問題が明らかになるべきだとしたら、問題は全く異なり、はるかに難しいものになる」²¹。それは、すでに私たちもヘルトリンクやヴェーバーの指摘において確認したように、学問といえども何らかの前提から出発せざるをえず、文字どおりに全く前提のな

¹⁸ 「無前提な学問」がGS2に収録された際に、初出が1897年の『キリスト教世界』であるとする誤った情報が記されてしまった。この誤記により、GS2で「無前提な学問」を参照する後のテキスト(例えば、W・パネンベルクの『学問論と神学』など)では、シュパーン事件やモムゼンの問題提起の前にトレルチの論考が発表されたことになるという混乱が生じている。

¹⁹ GS2, S. 184.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., S. 185.

い学問などありえないからである。ヴェーバーはここから「学問の前提はどのようなものか」を明らかにする方向へと考察を進めたが、トレルチは「それでも学問の無前提性が主張されるとすれば、それはどのような意味を持ちうるのか」を検討して、次のように述べる。

そこで明らかに重要なのは、どのような意味で必要不可欠な無前提性が理解されるべきなのか、そして、どのような意味で不可避な前提拘束性が理解されるべきなのかを明確にすることである。両者は今や明らかに次のように一緒に考えられうる。後者の、さまざまな領域でその都度私たちの思考を規制する前提を、無前提かつ自由に設定することが重要であり、そして、そのように設定された前提はいずれの瞬間にもさらなる成果によって修正可能なままにされるということである。²²

学問は様々な前提を置いた上で遂行されざるを得ないが、どのような前提を選ぶかは「無前提に」検討されるべきであるし、選択された前提が妥当なものであるかを常に繰り返し検証することができるのである。現実には、学問を遂行する際の前提の選択も、選択された前提の検証も、完全に無前提に行われることは不可能だろう。しかし、学問が批判的な知的営為であろうとするなら、学問は自らの活動の前提を「無前提に」問い直す姿勢を保持すべきである。「学問の無前提性」論争を振り返ってE・シュプランガーも書いているように、「その無前提性についてはもはや語ることができないにもかかわらず、学問の一貫した意味が保たれるのは、単純に信じられるだけの教義学とは反対に、学問がその前提そのものを常に批判の対象にし、そうすることでその前提を常に点検することによってなのである」²³。「学問の無前提性」は、現実の学問のあり方として素朴に要求されるものでもなく、現実性のない概念として放棄されるものでもなく、完全には実現しないとしても常に追求されるべき理念という意味を持ちうるの

²² Ibid., S. 186.

²³ *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, S. 21.

である。

トレルチが、「無前提な学問は不可能であり、どんな学問も前提を置かざるを得ない」という諦めに留まることを良しとしないのは、その諦めが「それならばカトリックの教義を前提としても良いはずだ」という発想と紙一重であり、そのような開き直りに対して有効な反論ができないからである。「無制約な無前提性とは確かに、不可能な無限遡求ではあるだろう」とトレルチも認めるが、「そのような思考経路によって、ずっと修正される可能性のない、つまり、固有の事実上の必然性ではなく、教会の権威によって有効であるような公理との結びつきを基礎づけるのは詭弁」なのである²⁴。学問的探求の出発点として何らかの必然性があるのなら、キリスト教の教義を暫定的な前提とすることは可能だろう。しかし、その前提も批判的検討に付されなくてはならない。トレルチには、教会の権威を批判することのないカトリックの信仰は、近代的な学問の理念と衝突するものであるように思われた。

ここでトレルチはプロテスタントの神学者として、プロテスタンティズムと学問の関係へと目を向ける。「さてでは、プロテスタントの世界観は自由な学問との同様な衝突のうちにはないのだろうか」と問うのである²⁵。その答えは以下の通りである。

重要なのは、プロテスタントの信条に即した公理 (protestantisch-konfessionell Axiom) そのものが、修正され、自由に把握されねばならないということ、すなわち、その公理の産出はより広い普遍的な基礎へと遡り、直接の教会的な現実にはなるべく依存しないものにならなくてはいけないということである。その公理の把握は歴史学的な詳細な研究と、学問のより確かな成果に自由な空間を残し、絶えずこの作業から繰り返し新たに修正されうるものでなくてはならない。²⁶

²⁴ GS 2, S. 188.

²⁵ Ibid., S. 190.

プロテスタントの教会にも、現実にはドグマティックな教えや実践が存在するだろうが、そのような現実には縛られることなく、プロテスタント神学は自らの公理を、歴史学などの学問研究の成果を受けて修正していき、そうしなくてはいけないというのである。振り返ってみれば、プロテスタンティズムは、カトリック教会の権威によって擁護されていた教えに対し、人文学の知見を取り入れながらルターなどの改革者たちが異を唱えたことによって形成されてきた。トレルチによれば、その都度の前提を常に繰り返し批判するという意味での「前提なき学問」の理念は、プロテスタントの信仰にかなったものだと言えるのである。

5. 神学は前提なき学問たりうるか

以上から、トレルチの議論は結論へと向かう。結論部分は初出の『キリスト教世界』に掲載されたバージョンと、GS 2 に再録されたバージョンで全面的に異なっているので、両方のバージョンを確認したい。まず、初出時の結論は以下の通りである。

それゆえ、神学に対する学問の自由の要求は、神学部を、無前提に神を探求する者たちによる宗教史や宗教学の団体に解消することに導くものではない。そうではなくて、キリスト教の神信仰の妥当性についての自由に獲得された公理的前提の上にその研究を打ち立ててはいるが、決して個別の研究をあらかじめ拘束したりはせず、自らの研究からその必然性が生じてくる限りで、キリスト教に関して彼らが根底に置いている把握をいつでも見直す用意がある学者たちの統合へと導くのである²⁷。

モムゼンの問題提起に端を発する「学問の無前提論争」の最中に書かれ

²⁶ Ibid., S. 190-191.

²⁷ Ernst Troeltsch, Voraussetzungslose Wissenschaft, in: *Die Christliche Welt*, Jg. 11 (1901), Nr. 50, Sp. 1182.

た初出時の結論では、大学の神学部がどのような性格の学者集団であるべきかを述べるものとなっている。この時期、すでにスイスやオランダ、フランスでは「宗教学」の講座が大学に設置されていた。これらの「宗教学」にしても、文字通りの意味で全くの「無前提」であることは不可能であろう²⁸。それでも、モムゼンが世俗的な学問に要求するような、特定の教派の信仰を前提とした宗教理解からは自由であると主張できたし、そのように受け止められていた。トレルチは、神学部における学問はそのような意味での「無前提」とは異なる意味、すなわち、神学者各自の持つ信仰理解を考察の出発点としながらも、その信仰理解を常に繰り返し問い直し続ける姿勢を保つという意味で「無前提」に遂行されるべきだと主張するのである。

神学を宗教学と区別するトレルチのこのような発言は、プロテスト神学内での神学と宗教学の関係をめぐる論争の中にも位置付けられる。トレルチはこの時期、神学を宗教学の中に包摂しようと、あるいは宗教学に従属させようとしていると見なされ、批判の対象となっていたのである。「学問の無前提性」論争の前年の1900年にG・ヴォッバーミンは、「トレルチは(キリスト教の)神学を一般宗教学の中に、そして下にあるものだと認めたいのだ。それに対して私は、一般宗教学を(キリスト教の)神学の補助学科であるとみなしている」²⁹と述べている。ヴォッバーミンは1907年にジェイムズの『宗教的経験の諸相』をドイツ語訳するほどに、宗教心理

²⁸ 「宗教学」という学問の設立者の一人と目されるF・M・ミュラーにおいても、「宗教学」によってキリスト教の刷新が目指されていた。次の文献に付された久保田浩の「解題」、特に562-564頁を参照のこと。フリードリヒ・マックス・ミュラー『比較宗教学の誕生 宗教・神話・仏教(宗教学名著選第2巻)』松村一男・下田正弘監修、山田仁史・久保田浩・日野慧運訳、国書刊行会、2014年。

²⁹ Georg Wobbermin, Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaften, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 10Jg., 1900, S. 437.

学の受容に熱心な神学者であったが、ヴォッバーミンにとって、宗教心理学はあくまでキリスト教の啓示の経験の理解に資するべきものであった。トレルチもまたジェイムズの業績を高く評価していたが、宗教心理学の成果をさらに宗教的アプリオリという概念によって認識論的に基礎づけることを目指していた。ヴォッバーミンは、トレルチのこのようなプログラムを宗教の不当な合理化とみなした³⁰。

キリスト教思想史の流れの中に置くと、トレルチは宗教史学派、ヴォッバーミンはリッチェル学派の一員である。リッチェル学派の中でヴォッバーミンが宗教心理学の第一人者であると言えるように、宗教史的な考察の第一人者はA・ハルナックであると言えるだろう。ハルナックは「我々は、神学部がキリスト教という宗教の研究のための学部であり続けることを望む。なぜなら、キリスト教はその純粋な形態において、他の諸宗教と並ぶ一つの宗教（eine Religion）ではなく、唯一の宗教（die Religion）だからである」³¹と述べる。リッチェル学派にとって、宗教心理学も宗教史学も、キリスト教の絶対性を脅かさない範囲で参考にするべき補助学問であった。

このようなリッチェル学派の目から見ると、宗教史の方法論を徹底して神学に導入しようとする宗教史学派とその理論面での代表者であるトレルチの姿勢は、神学を宗教学の一部門にしてしまうものだと映った。トレルチはそのような批判を意識していたからこそ、「無前提な学問」の論考を『キリスト教世界』に執筆した際の結論において、「神学部が宗教学部になるわけではない」と神学の独立性を弁明したのだろう。神学は神学であり続けながら、キリスト教の排他的な絶対性の主張をも反省的な検討に付すこと

³⁰ Georg Wobbermin, *Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung*, in: *Weltanschauung*, hrsg. von Max Frischeisen-Köhler und Wilhelm Dilthey, Reichl & Co., 1911, S. 353.

³¹ Adolf Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1901, S. 16.

ができるというのが、神学を「前提なき学問」として構想するトレルチの主張だった。

6. 前提なき学問としての神学の限界と可能性

「学問の無前提性」論争に対する宗教史学派の神学者からの応答として書かれた初出時の結論では、神学を「無前提」に遂行する可能性が論じられていた。それに対して、GS 2 所収時の結論では、無前提な神学でも手放すことのできない「前提」があることが明らかにされる。

しかしながらそうすると、私たちの場合に最終的に手の届く前提とは、宗教的意識の批判と、それによる、歴史の中で豊富に枝分かれした宗教的生そのものという事実である。宗教とその歴史的発展についての普遍的理論によって確固たる拠り所を見つけることが肝要である。しかしながらこの理論そのものは、そちらの側では超越論的な意識理論に根差さざるを得ないだろうし、全ての学問的態度のこの最終的な拠り所から、すなわち、この最終的かつ正当な前提から、2つの問いに答えるものでなければならないだろう。それは、宗教一般の正当性への問いと、その歴史的形成物の価値の区別への問いである。それによって神学は宗教哲学へと導かれる。宗教哲学から神学は初めてキリスト教の本質と妥当性を、無前提性という現代の精神が満足するように構築することができる。最終的な前提は、超越論の哲学のうちにあるのである³²。

論考「無前提な学問」を最初に発表した1901年の翌年にすでに、「宗教心理学および宗教の認識論」と「歴史哲学」という2つのものから宗教哲学を構築するという見通しをトレルチは示しており³³、1913年に出版されたGS 2にはその成果となる論考群が収録された。論考「無前提な学問」の

³² GS 2., S. 192.

³³ Ernst Troeltsch, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901-1923*, Bonifacius, S. 62.

結論の書き換えは、この十数年にわたる思索の結果として、（新）カント主義の超越論哲学を自らの神学の「前提」とすることを宣言するものである。

この前提から帰結するトレルチの宗教哲学の限界があることは事実である。すなわち、カント主義の立場から遂行される宗教の認識論において認識の主体として、そして宗教の担い手として考えられる「人格」が、宗教史を考察する視点も拘束してしまうということである。トレルチはキリスト教の排他的な絶対性の主張を退けるが、「キリスト教は事実、偉大な諸宗教のうちで、人格主義的な宗教性の最も強く、最も集中した啓示である」³⁴と認める。このような主張は、キリスト教信仰を共有しない視点からは従来の独断的な絶対性の主張の代替物と見える一方で、リッチェル学派のようにキリスト教の絶対性を「最終的な前提」とする立場からはキリスト教の真理性の相対化と見えるだろう。

しかし、「カント主義という前提を持つ前提なき学問としての神学」というトレルチの構想が、視点の拘束性という限界をも自覚する優れた批判能力を持つことは積極的に評価できる。『キリスト教の絶対性と宗教史』（1902）や「〈キリスト教の本質〉とは何の謂いか」（1903）における「絶対性」や「本質」という概念そのものの批判的検討、『歴史主義とその諸問題』（1922）における近代の歴史意識そのものについての歴史的批判がその証左である。宗教学においては20世紀の終わり頃に、「宗教」という概念が帯びる歴史的負荷への反省がなされ、いわゆる「宗教概念批判」が生じた。GS2に収録された断片的な著作に留まらず、トレルチの構想する宗教哲学が本格的に展開されていれば³⁵、現代的な「宗教概念批判」を先取りする内

³⁴ Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Kritische Gesamtausgabe Bd. 5)*, de Gruyter, 1998, S. 195.

³⁵ 実際にトレルチは『歴史主義とその諸問題』を出版した後に、宗教哲学に取り組む意欲を示していたが、『歴史主義とその諸問題』を完結することなくこの世を去った。

容になりえた可能性は十分にありえたと思われる。

ただし、本稿の冒頭で紹介したザッハフバーがまとめている通り、現実には宗教に関する学問は、「宗教概念批判」が生じるまでは自分たちの言説の前提に無自覚であった宗教学と、キリスト教信仰という前提を持つことを意識的に宣言する神学とに分かれ、トレルチの構想するような「前提なき学問としての神学＝宗教哲学」は大きな流れとなることはなかった。ザッハフバーが仮説として提示する、「世俗的な宗教学」と「啓示の神学」の関連の解明はまだこれからの課題である。本稿で確認したような、その両者とも異なる神学の構想は、宗教学と神学の関係を照らし返す視点を提供するものとなるのではないだろうか。

* 本研究は JSPS 科研費 18K12217 の助成を受けたものである。