

Title	トレルチにおける「万有在神論の思想」
Author(s)	安酸, 敏眞,
Citation	聖学院大学論叢, 12(2): 183-199
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=540
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

トレルチにおける「万有在神論の思想」

安 酸 敏 眞

“The Idea of Panentheism” in Ernst Troeltsch *

Toshimasa YASUKATA

The purpose of this essay is to clarify “the idea of panentheism” in Ernst Troeltsch.

In his posthumous *Glaubenslehre* Troeltsch, who is regarded as the “the systematic theologian of the history-of-religions school,” developed his own dogmatic system, and in Part Two, §11 through §14, he discussed the Christian concept of God. He conceived of God in terms of the duality between “essence” (*Wesen*) and “will” (*Wille*), a duality that involves an inner tension within the concept of God. According to him, “God is the highest reality. As such he bears all tensions within himself. And the tensions are really there! Anything else is a false ideal.” His idea of God might therefore be called dynamic dipolar theism based on the prophetic-Christian personalistic view of God. In any event, he sought to defend his version of Christian theism and its personalistic idea of God against monistic pantheism that affirms the One-and-Allness of the Godhead and the entire universe.

But when he attempted a philosophical explanation of his personalistic dipolar view of God, he sought to incorporate it into his own theistic vision of God because he was compelled to acknowledge that there is some truth in pantheism. He boldly attempted to reconcile “what is true about theism and pantheism” (*die Wahrheitsmomente des Theismus und des Pantheismus*) by means of the idea of “God’s self-replication and self-enrichment” (*die Selbstvervielfältigung und Selbstbereicherung Gottes*).

What is interesting to me in this connection is, however, that Troeltsch acknowledges that the idea underlying his argument is “the idea of panentheism” (*der Gedanke des Panentheismus*). He says:

The whole of this motley existence is part of the immeasurable divine life, the primal mys-

Key words; God, Panentheism, Theism, Troeltsch

tery that finite things are of and in God in every moment of their existence, simultaneously identical with and separate from him; products of his will, but not God himself. Beneath all this lies the idea of panentheism, as opposed to pantheism. It attests to the way in which the being of each and every thing is included in God; but it also attests to each and every thing's peculiarity. This particularity will be really overcome, not through recognition that the world is an illusion, but rather through surrender.

As a result of my inquiry, it will be shown that the idea of panentheism in Troeltsch is an authentic, overwhelmingly important expression of his dynamic dipolar theism. It gives expression to the dynamic and dialectical relationship between God and the world. This essay will also call attention to a close connection that exists between Troeltsch's idea of panentheism and his adherence to the spiritualistic tradition growing out of the Protestant soil that originates eminently from Sebastian Franck and Jakob Boehme.

*This essay is part of the results of my research project that was carried out at the University of Augsburg under the financial aid provided by The Japan Foundation Fellowship as well as The Japan Ministry of Education Scientific Research Grant (General Research C, 1999).

われわれは以下において、トレルチにおける「万有在神論の思想」について考察してみたい。本稿はいまだ試論の域を出ないが、トレルチにおける「万有在神論」(Pantheismus) の概念を解明する上で、少なくともその基礎作業の役目は十分に果たすであろう。

—

トレルチは『信仰論』において、第一部の歴史的・宗教的な命題を踏まえつつ、現在の・宗教的な命題を論述する第二部の中心的教理として、キリスト教的な神概念についての彼自身の解釈を展開している。それは現在のキリスト教共同体の意識を形づくる、預言者思想、イエスの福音、キリスト教史、という歴史的・宗教的背景を基礎に、さらに近代の宗教的感情と、生の意味と内容をめぐる現在における個人的な信仰的闘争を考慮しつつ論述されたもので、トレルチの神思想を窺う上で実に興味深い内容を有している。

トレルチによれば、イエスの神観念は預言者的な神観念の完成であり、それはなにかんづく「全能の創造的意志」(allmächtiger, schöpferischer Wille) として特徴づけられる。しかしここでは意志の概念が支配的であると同時に、「実現されるべき目的」の概念も支配的である。それゆえ現実の総体は、創造的な意志のうちに設定された目的の基体として理解されなければならない。そこから、「神はつねに創造的で生き生きと活動する方である。神の本来的な告知は、存在のうちにで

はなく、生成のうちにあり、自然のうちにではなく、歴史のうちにある⁽¹⁾、と主張される。

しかしトレルチによれば、単に「絶対的意志」(der absolute Wille)として捉えられた神は、ややもすれば「恣意」(Willkür)に墮する可能性がある。ユダヤ教やイスラム教の神観がこのような傾向を示すのに対して、イエスの説く神は「意志」のなかに同時に「持続的な永続的、統一的なもの」を含んでおり、この点においてイエスは預言者思想を超出している、とトレルチはいう。そして彼は、かかる永続的・統一的要素を「永続的本質」(das ewige Wesen)と名づける。彼によれば、神の意志は自らのうちにひとつの中心を担っており、それは永遠に善を志向する意志である。神の意志は心の内奥の人倫的法則として個々人の魂に内在し、人間の人倫的意志の自由かつ内的な献身を通して、被造物との合一を達成しようとする。イエスの神の国の説教は、このような「本質思想の最も単純明快な要約を再びもたらす⁽²⁾」ものであるという。

トレルチによれば、「あらゆる非キリスト教的〔神〕概念に対して、キリスト教的な神概念が有している特徴的な本質」は「意志概念と本質概念との厳密な結びつきにおいて表現される⁽³⁾」。キリスト教的な神観念を、同じ地盤から生じたユダヤ教とイスラム教の神観念からだけでなく、他のあらゆる神観念からも分かちものは、神概念の内部における「意志概念と本質概念との厳格な結びつき」である。そこからトレルチは、キリスト教の神思想を「意志」(Wille)と「本質」(Wesen)との緊張に富む「二重性⁽⁴⁾」において把握する。彼の見るところでは、「意志」と「本質」とのこの結合によって、「意志と本質としての神」(Gott als Wille und Wesen)に「人格性」——トレルチは神人同形論的な印象を回避するために、「有ペルソナ性」(Personhaftigkeit)という用語を好んで用いる——が付与されることになる⁽⁵⁾。

絶対的な創造的意志としての神は、永遠に善を志向し、不断の自己措定において自ら善を表現する意志である。善は本質の目標であり、意志を前提とする。かくして、「意志」と「本質」は、「善へと方向づけられた意志」の概念において、ないしは「絶対的な聖性」(die absolute Heiligkeit)の概念において、その統一を見いだす。神の聖性と完全性は、聖書の宗教の根本思想であり、イエスの説教の中心でもある。しかし神の本質は聖性の概念に尽きるものではない。なぜなら、聖性の概念のなかには、絶対的な人倫法則に対する神の関係ということ以上の内容が含まれているからである。人倫法則は単なる規範ではなく、それを遵守することによって、精神の至福という最高の価値が実現されるのである。それゆえ、神は単に規範の源泉や原型にすぎないものではなく、かかる規範のなかに自ら自身を告知し、善への力を引き起こす愛である。神は単に善を命ずるだけでなく、自らの霊の現臨によって、われわれのうちに善を創造する。だがこのような善の創造は、魂を震撼させる深い衝撃を通してはじめて生起する。かくして神の聖性は卑下と高揚という二重作用をわれわれにもたらすが、両者は「聖なる愛」(die heilige Liebe)の思想において結合される。それゆえ聖性の概念は「聖なる愛」の概念において完成を見る。

以上が『信仰論』におけるトレルチの神思想の要点であるが、しかし実際の彼の議論はそれほど

単純なものではない。特に、上記のようなキリスト教の人格主義的「有神論」を、近代において支配的な「汎神論」ないし「一元論」との対決において弁証しようとする彼の議論は、むしろ錯綜をきわめたものであり、『信仰論』のなかでも最も長大な議論を形づくっている。彼は預言者的・キリスト教的な人格主義的神思想を死守しようとしつつも、最終的には「有神論と汎神論の真理契機」(die Wahrheitsmomente des Theismus und des Pantheismus)⁽⁶⁾を認め、両者を「神の自己多重化と自己豊富化」(die Selbstvervielfältigung und Selbstbereicherung Gottes)⁽⁷⁾という思想によって弁証法的に統合しようと試みている。ところで、われわれにとって興味深いのは、彼がそうした思想との密接な連関において、その基礎となっているものを「万有在神論の思想」(der Gedanke des Panentheismus)⁽⁸⁾として言及していることである。従来のトレルチ研究においてもこの点を深く論究したものはないので、以下にこの点についてわれわれなりの視点から考察してみたい。

二

本稿におけるわれわれの関心は、トレルチにおける「万有在神論の思想」とは一体いかなるものであり、またそれがどの程度彼にとって本質的意義を有するものであるのか、ということである。この問いに答えるためには、『信仰論』における彼の議論を詳しく分析しなければならないが、しかしそれに着手する前に少し迂回作業を行なって、そもそも「万有在神論」の概念は彼の他の著作においても用いられているかどうか、また用いられているとすれば、一体どのような仕方で用いられているか、を見てみよう。

この種の作業は、トレルチの全著作がCD-ROM化されるようになれば、いとも簡単にできるであろうが、そうならない現時点においては、「万有在神論」の概念の用例を漏れなく検出することは不可能に近い⁽⁹⁾。しかし少なくともわれわれが調べ上げたかぎりでは、トレルチの著作においてはこの概念はわずか四度しか現れない。言うまでもなく、そのうちの一回が上述の『信仰論』における箇所であるが、それ以外には(時代順に挙げれば)、①一九〇三年の「道德主義者、英国の」⁽¹⁰⁾、②一九一二年の『キリスト教会と諸集団の社会教説』⁽¹¹⁾、そして③一九一三年の「近代哲学との関係におけるキリスト教の将来的可能性」⁽¹²⁾においてのみ、その用例を見いだすことができる。参考までにそれぞれについて引用してみよう。

①「ケンブリッジ学派の最も後の世代に属するハートリー(1705-1757)は、道德の目的論的ないし快の要素をいっそう強調するが、彼は自我への直接的関係から切り離された価値のたえざる客観化の結果として、根源的な自己愛から利害にとらわれない客観的な道德判断を導き出そうとする。その結果、こうした価値に対応する誠命は本能ないし生得の律法の自明性を獲得する。事実また、

このように解された心理的過程から生み出されるのは、神によってこのような手段を用いてひき起こされる、人間の永遠の本質的目的への洞察にほかならない。^{アポカタスタシス}万物救済において絶頂に達する決定論的万有在神論が価値に、よってもってその実現に向けられた誠命に、客観的な神的＝必然的性格を与える。¹³

②「特にここで重要なのはヨハン・アルントである。彼は厳格な秘密集会的キリスト教の線ではなく、スピリチュアリズムと神秘主義の線に属していた。ただ彼はその場合、ルター派の教理との接続を注意深く保持し、み言葉による仲介を強調した。ヴァレンティン・ヴァイゲルの友人であり、パラケルススの崇拝者で、神秘主義の建徳的文書にも詳しく、職務と言葉とを重視するルター主義と直接的な内的照明との間の、義認論の教理と神化の教説との間の、また根本的な原罪の教説と万有在神論的な内在の理念との間の妥協を本能的に行なった。それは矛盾に満ちていたが、今日まで非常に教化的な力をもったことが判明している。¹⁴

③「内在的有神論ないし万有在神論としてもまた、根源的な非合理主義、二元論、そして人格主義は残っている。この場合苦難と罪が、単に因果的に解された全体連関から生ずるという視点のもとでだけでなく、世界自体とともに意図された、闘い取られるべき最高の価値に対する対立として考察されなければならないので、それだけますますそうであり続ける。苦難と罪は、世界とともに措定され、それとともに意図されたものとして、世界の一部をなしているが、しかしかの二元論において克服されるべきものとして、世界の一部をなしている。われわれが救済されて神的精神との交わりへと高まることによって、苦難と罪の両方が克服されることを全面的に承認し、そのことを確信することのうちに、根本的の二元論の最も強烈な表現が含まれている。¹⁵

さて、第一の用例においては、英国の哲学者のハートリーの思想が「決定論的万有在神論」(ein deterministischer Panentheismus)として特徴づけられているが、ハートリー自身はそれほど偉大な思想家ではなかったので、トレルチのこの叙述からだけではその意味するところは明らかではない。第二の用例においては、ヨハン・アルントの思想に関連して「万有在神論的な内在の理念」(pantheistische Immanenzidee)についての語られている。ここでは「万有在神論」が「内在の理念」(Immanenzidee)と結びつけられていること、また「内的な照明」(innere Erleuchtung)や「神化の教説」(Vergottungslehre)といった、スピリチュアリズムや神秘主義に特徴的な教えとの類縁性が暗示されていること、などが興味深い。第三の用例においては、「万有在神論」の概念は「内在的有神論」(immanenter Theismus)の言い換えとして用いられており、トレルチにおけるこの概念を分析する上で特に重要である。しかも、「内在的有神論ないし万有在神論」(immanenter Theismus oder Panentheismus)という表現は、一九一三年の論文においてはじめて

見いだされるもので、初出の議事録¹⁶⁾ならびにそれに基づいて書かれた論文¹⁷⁾では、いずれも単に「内在的有神論」となっているだけで、「ないし万有在神論」の語句は欠けている。つまりこれは一九一三年の時点での加筆であることがわかる。

以上の限られた用例だけから結論を下すのは早計すぎるが、少なくともここからは以下のことが推測できる。すなわち、(1)トレルチにとって「万有在神論」の概念は決して馴染みのないものではなかったこと、(2)しかし、彼がこの概念に特有の意味を込めて用いたのは、彼がハイデルベルク大学で「信仰論」の講義を行っていた時期とほぼ重なり合うこと、(3)彼にとって「万有在神論」は「内在的有神論」と置き換え可能なものであること、(4)したがってそれはたとい「有神論」ではあるとしても、煎じ詰めれば「内在の理念」と言わざるを得ないこと、などである。

三

そこで、われわれは次に、『信仰論』において「万有在神論」の概念が登場する箇所を少し丁寧に考察してみよう。トレルチはキリスト教的な神概念に対して申し立てられる一般的異議を、まず四つの範疇に大別する。すなわち、(1)キリスト教的な人格神論は神を有限化し神人同形論化する、(2)それは目的を措定する意志としての神とそこにおいて神が自己を実現する世界という二元論を含む、(3)それはすべての目的論的見解が内包する内的不可能性を自らのうちに含んでいる、(4)それは何物からも導出できない根拠なき措定としての自由を用いる、という異議申し立てである。このような批判に対して、トレルチは以下のような反論をもって答えている。

(1)「たしかに有ベルソナ的な神理解のうちには、ある種の神人同形論 (Anthropomorphismus) が含まれている」¹⁸⁾。しかしわれわれが神を表象しようとするかぎり、ある種の神人同形論は回避され得ない。問題はただ、われわれが人間的生のいかなる点から神を類比的に捉えるか、ということである。そしてキリスト教的な神概念は、人間を最も強力に超人間的なものと結合する「人倫的自由」(die sittliche Freiheit) から神を捉える。

(2) すべての宗教は本質的に二元論的である。しかしどの宗教においても、出発点を形づくる二元論が再び解消されることへの憧れに徹底的に満たされている。汎神論の出発点には「仮象と現実の二元論」¹⁹⁾があり、汎神論はその二元論を「全体への没入」²⁰⁾という一元論的方向において克服する。これに対してキリスト教は、人間を「神的意志との合一へと定められている、実在的・現実的な意志」²¹⁾として捉えることによって、究極的目標を神的意志と人間的意志との実在的・現実的な合一であると見なす。

(3) 宗教から目的思想を排除することはいかなる意味でも不可能である。唯一の問題は何のうちに目的が求められるかということである。キリスト教は有限なる被造物の高揚と神化のうちに目的を見る。しかしこの目的は決して人間中心主義的なものでも、幸福主義的なものでもない。「神と

の一体性」ないし「高生」(Höhergeburt) という目的は、人間に固執しない完全に普遍主義的なものである。

(4) 自由の思想はすべての汎神論的敬虔に縁遠いものである。なぜなら汎神論は、「新しいものに対してほとんど恐れに近い感情を覚えて、宗教的なものを変わらざるものへと収斂させる立場」²³⁾に他ならないからである。しかし個々の人格はそれぞれ異なった、唯一無比の、新しい個性である。だがもしこのことが認められるとすれば、現実の総体を因果律によってあますところなく合理的に捉えることはできない。むしろキリスト教信仰のように、「神は不可解であり、あらゆる根拠の根拠であり、非合理的な根源的存在である、・・・神はその無根拠的な意志によって神である」²³⁾、と言わざるを得ない。

以上のような議論の文脈において、特に二番目の異議に対する反論のくだりで、トレルチは次のように述べる。すなわち、神は世界を超越し、世界の外で、世界と対立して永遠に存在するのに対して、世界は限られた期間だけ存続しその後消滅する、というのが古い時代の信仰に特有な二元論である。しかしこのような空間と時間の二元性に立脚した通俗的な形式における二元論は、近代においてはもはや不可能である。それに対してトレルチが主張するのは、「空間的でも時間的でもない、内的な性質の二元論」²⁴⁾である。彼は次のように言う。

「それに対して、われわれは空間的でも時間的でもなく、内的な性質の二元論を考える。それは次のような敬虔な感情において表現される。すなわち、われわれは神のうちにあるが、しかしわれわれは神と無差別的に同一なのではない、という敬虔な感情である。われわれの眼前に再び非合理的なものが現れる。各人は自分自身の生を神のうちにあるに有している。神の傍らにではなく、実際に神のうちにあるに有している。概念的にはこれは捉えることができない。われわれはただ比喩を使ってのみ話することができる。われわれ自身の思想は、われわれのうちにあるが、芸術的な創造活動において、同時に、われわれから自立したものとなる。それと同じように、われわれは神的な万有生命の一部であるが、けれどもまさに芸術作品が制作者から区別されているように、それとは区別されている！われわれの経験においては、この矛盾は非常に単純に調停される。われわれは全世界を、すなわち、われわれがそのうちに差し込まれている一切のものを、神的な全一存在であると感得する。それにもかかわらずわれわれは、われわれ自身を特殊存在として、つまり元来は神的なものと同一でないものとして感得する。したがって、神との一体性の獲得はまずもって課題とならなければならない。この一体性は、我性を断ち切ることにのみ生起する。それは人間にとって没入を意味するものではなく、高められることを意味している。そのような一体性が生起すると、人間はもはや反逆を欲せず、神に対して献身的となる。だがそれは、人間が神の意志を自分自身のものとして感得するという仕方においてである。それゆえ、千篇一律性ではなく——これは堪え難いものである——、或る別のものである。すなわち、存在のこのあらゆる多彩色性は、測り難い神的生命の構成要素である。そして、その現存在のあらゆる瞬間において、有限な事物が神から生まれ、そ

して神のうちにあるということ、同時に同一であり区別されているということ、神の意志の形成物であるが神自身ではないということ、このことは根源的な神秘を意味する。その基礎になっているのは、汎神論とは対照的な万有在神論 (Panentheismus) の思想である。この思想はあらゆるものが神のうちに含まれていることを述べているが、しかしまた、あらゆるものの特殊性をも述べている。この特殊性は、世界を仮象として認識することによってではなく、〔神に対する〕献身によって真に克服される。』²⁵⁾

このように、トレルチにおける「万有在神論」の概念は、まさに彼が言うところの「内的な性質の二元論」との関わりにおいて現れるのであり、それゆえ前者の正確な意味と思想的重要性を認識するためには、後者の「内的な性質の二元論」についてより掘り下げた考察が必要である。

四

上述の引用箇所からも明らかであるが、トレルチのいう「内的な性質の二元論」(der Dualismus innerer Natur) は、預言者的・キリスト教的人格神論(有神論)の基本的な前提(神と世界の二元論)に立ちながら、近代的世界感情に遍くゆきわたっている汎神論的・一元論的方向性を部分的に承認し、両者を統合しようとするところに成立するものであり、これは彼が別の論文で用いている「世界に内在的な二元論」(der der Welt immanente Dualismus)²⁶⁾という概念とほぼ同義のものと考えてよいであろう。その概念に関連してトレルチは、「まさしく世界に内在的な二元論を別括する方向に、つまり人格性の思想を形而上学的に確立し完成させる方向に、現代の最も深遠な哲学的運動は一般的に向かっているようにわたしには思われる。そして進化論的有神論、つまり行為と自由によって人格性を獲得し完成させる倫理と宗教を、来るべき哲学的思弁の一大テーマと見なしても、おそらく大胆すぎるということはないであろう」²⁷⁾と述べているが、これは『信仰論』における彼の論調と完璧に合致している。

ところで、トレルチはその論文において、「世界に内在的な二元論」ないし「進化論的有神論」(ein evolutionistischer Theismus)の一例としてヘーゲルの宗教哲学に言及し、それを「内在的有神論」(immanenter Theismus)²⁸⁾として特徴づけているが、二においてすでに見たように、これは「万有在神論」と置き換え可能なものである。それゆえこのように見てくると、「内的な性質の二元論」→「世界に内在的な二元論」→「内在的有神論」/「進化論的有神論」→「万有在神論」という、一連の概念的連関が見えてくる。いずれにせよ、「万有在神論の思想」は、「有神論」の思想的枠組みの中に「内在の理念」としての「汎神論」の真理契機を発展的に取り込もうとする局面で成立することがわかる。言い換えれば、「有神論と汎神論の真理契機」をダイナミックに総合しようとする試みが、「万有在神論の思想」を要請するのである。だが、それでは「有神論の真理契機」とは何か？ また「汎神論の真理契機」とは何か？

まず「有神論の真理契機」であるが、トレルチによれば、「有神論」(Theismus)は「意志の性格と本質の性格を同時に保持する場合にのみ、十全な意味をもつのであり、単なる人格主義的・目的論的・神人同形論的な神理念へと合理化することは許されない」²⁹。むしろキリスト教的有神論は「意志概念と本質概念との厳密な結びつき」を主張し、「全能の創造的意志」としての神が、同時に、「永遠的本質」と名づけ得る持続的・統一的性質を兼ね備えていることを説く。それは神概念における「意志の本質を強調し、その中に本来の本質の核心を探し求める」³⁰。同語反復的ではあるが、「本質は神的意志の自己措定である」³¹ということもできる。いずれにせよ、「キリスト教においては、存在するものは意志のうちに溶け合った姿で現われる」³²。すなわち、存在するものはすべて無根拠的な神の創造的意志の産物であり、あるものが存在するという「存在の神秘」は、究極的には、いかなる理性的根拠をも超えた、把握しがたい神的意志に淵源すると見なされる。そこには徹底的に非合理的な要素が含まれている。そこからトレルチは、「この非合理的な思想こそ、有神論の意味するところである」³³とも述べている。いずれにせよ、「有神論は神的意志の無根拠性によってのみ理解される」³⁴というのが、彼が力説してやまない点である。

したがって有神論においては、「世界は神とただちに同一視されるのではなく、むしろ神はあらゆる恣意を排除しながら、自分で自分に目的を措定する意志として、表象されて現われる」³⁵。キリスト教の神が人格神として表象される所以であるが、トレルチは神の「人格性」(Persönlichkeit)という概念は誤解を招きやすいとして、むしろそれに代えて「有ペルソナ性」(Personhaftigkeit)という概念を用いる。「有ペルソナ的な神理解」(die personafte Auffassung Gottes)³⁶は、論理必然的に、「自由ないし霊としての神概念」³⁷へと導かれる。なぜなら有ペルソナ的な、行動的な意志としての神は、純粋な神的自由によって世界を措定する創造的意志に他ならないからである。「神はその無根拠的な意志によって神である」³⁸。そして神は世界の内部で、また世界を超えてなされる、有限的被造物の自由な献身において、相対的に自立的な、創造的な精神を形成する。

そこから「有神論の真理契機」とは、絶対的意志かつ永遠的本質としての神と、神の無根拠的な絶対意志によって創造された有限的意志との間の根本的相違ということ、つまりは「二元論」ということであり、そしてかかる二元論によってはじめて、有限的精神の人格性が基礎づけられ人倫的自由が可能になるということである。

これに対して「汎神論の真理契機」であるが、トレルチにとって「汎神論」(Pantheismus)は、何よりもまず、キリスト教に対する最も手強い挑戦という意味をもっている。なぜなら、それは「キリスト教に対する強烈きわまりない近代的反対」³⁹を意味しているからである。例えば彼は次のように述べている。「われわれ現代人は、もはや多神教と闘っているのではなく、汎神論と闘っているのである。汎神論という敬虔とは、神的意志へと高められることに存しているのではない。それは、人間が自分自身を、世界存在が貫流する単なる通路として、感得することのうちに存している。預言者たちは汎神論に立ち向かう機会をまだもっていなかった。汎神論は新プラトン主義にお

いて初代のキリスト者たちに出会った。そしてわれわれ現代人には、それは仏教と一元論とにおいて立ち向かってくる。これらと真っ向から向かい合って、神の人格性を意味する預言者的・キリスト教的な神思想を主張することが肝要である」⁴⁰と。しかもその際重要なことは、このような汎神論的・一元論的な方向性が、単に東洋宗教として西洋キリスト教に対峙しているだけでなく、ヨーロッパの知的伝統の中から生じたものとして、ヨーロッパ知識人の主流のなかに見出されることである。トレルチはそのようなものとして、スピノザ、後期シェリング、ハルトマン、ドレウス、ワーグナー、ヘッケルなどの思想に言及している。

トレルチによれば、「汎神論の特質は、神が無制約的な一者であり、それに対してそれぞれの個物は仮象ないし錯覚を意味する、ということである。われわれは、実際には、永遠に不動なる者と永遠にひとつなのである。汎神論の本来の宗教的経過は、まさしく人間的特殊性の諸要求を放棄することにおいて、このように〔一者と〕一体化することである。自我は唯一の実在的な神的存在、すなわち全一存在一般のために、犠牲にされる。」⁴¹ 仏教においては、自我だけでなくあらゆる自然的な生の喜びや、あらゆる個人的な特殊意識も罪と見なされ、人間はあらゆる我執から解放された意志によって、平静と至福の境地に到達すると説かれる。自我の確立や倫理的目的の達成は目標となり得ず、むしろ自我の喪失と万有実体への没入こそが目標となる。このように汎神論においては、意志思想は何ら積極的な意味をもたない。そこでは「意志の本性ではなく、神的本質と存在の即事性との絡み合いが決定的なものとなり、・・・存在が意志の代わりをする」⁴²。たとい意志に一定の意義が認められている場合でも、「汎神論の内部では、意志的性格は単なるインテリメッツォ間奏曲でしかない！」⁴³。「ここでは神は人倫法則の担い手であるとは考えられず、実体として、すなわち判定や審判を伴わない、無時間的、無述語的な、絶対的に現実的なものとして考えられている。神はいかなる要求も持ち出さない。神はただ存在している。人間にとっては、神的な万有実体への没入以外のものは存在しない。そして倫理的なものは、我欲と錯覚を克服することのうちに秘かな場所をもつにすぎない。『還滅』(Entwerden)ということに、第一の人倫的要求が存している！」⁴⁴。

それにもかかわらず、トレルチは汎神論のなかに真理契機を見出す。それは一言で言えば、二元論の克服ということである。つまり神的精神と有限的精神との分離が最終的に克服され両者の間に最終的合一が実現されるという、一元論的ヴィジョンに他ならない。

五

さて、トレルチの神思想を真に魅力的なものとしているのは、実のところ、以上のような「有神論と汎神論の真理契機」をダイナミックに総合しようとする大胆な企てに存している。一方で神と世界、神的精神と有限的精神との間の根本的相違を主張しながら、他方で両者の間の最終的合一を思い描くトレルチは、「神の自己多重化と自己豊富化」という思想へと導かれる。これこそがトレ

ルチにおける「万有在神論の思想」の具体的内実であり、またその核心である。

トレルチはキリスト教的な神概念を深く考察して、「意志と本質としての神」から「神の聖性」へ、そこからさらに「愛としての神」へと導かれるが、彼によれば「聖なる愛」はキリスト教的な神概念の極致であり、恩寵はその究極的な言葉である。「しかし、恩寵の思想と愛の思想は、ペルソナ的性格がその頂点に達するときのみ、その頂点に達することができる。」⁴⁴⁵ キリスト教的な神概念の全体は、有ペルソナ的な愛の思想からはじめて照射される。神の創造の究極的な意味もこの視点からはじめて理解可能なものとなる。神は愛によって世界を創造し、被造物を自分自身と結合させるために、生き生きとした愛の意志を被造物のなかに注がれる。神の有ペルソナ性は、有限的精神としての人間が神の本質を反映するために、ペルソナをもった人格性となることを要求する。そのためには人間は高次の生へと突破しなければならない。トレルチはそれを「高生」(Höhergeburt)と名づけているが、それはともあれ、これは人間が神と一つになることによるのみ可能である。したがって、神の有ペルソナ性は人間の「神形化」(Theomorphisierung)⁴⁴⁶を要請する。

だが、有ペルソナ的な愛の思想はそこにとどまることはできない。それはさらに深く「神の自己自身への還帰」(Rückkehr Gottes zu sich selbst)⁴⁴⁷という思想へ、そしてついには「神的生命の生長という思想」へと至らざるを得ない。トレルチによれば、「神形化」の思想は「神的生命の成長という思想、すなわち、絶えず新たに生じてくる精神的生命を通して絶えず神が自己増加するという思想、をさらに含んでいる」⁴⁴⁸。トレルチは以下のように述べている。

「われわれが聖なる愛の概念を極限まで追跡するとき、われわれは次のような思想を眼前にする。すなわち、神は被造物を御自身へと呼び寄せることにより、被造物自身の労働を通して、自ら成長し増大される、という思想である。かかるテーゼは絶対に避け難いものである。神の生命に或るものがつけ加わり、しかもつねに新たにつけ加わる。神はまさに成長するものの中にいます。神的生命の拡大を否定する汎神論に対して、これをもつことは有神論の論理的な帰結である。神は有限的精神を教育して自らの協力者に仕立て上げられるのであるが、世界の倫理化と精神化は、こうした協力者を媒介にして成し遂げられる。神は被造世界の管理運営にあたって、われわれ人間を頼りにされる。われわれは神御自身にとって意義を有しており、そして個々の被造物が自己の本分を怠ることは、宇宙に対する拒絶行為である。」⁴⁴⁹

もちろんトレルチは、この思想が法外な「形而上学的困難」を含んでいることを承知している。もし神が成長し増加するとすれば、神を無限的と呼ぶことは難しくなるし、またもし神が世界を精神化し倫理化するにあたって、有限的精神の協力を必要とするのであれば、神は自らによって創造されたものに制約されることを意味するであろう。それにつけ加えて、神形化した精神的人格が神の傍らでもっている究極的意義に関する問いも生じてくる。すなわち、精神的人格は時間のうちに現成したにもかかわらず、結果においては、永遠的で時間を超越したものとなることができるかどうか、という問いである。この問いに対して聖書はもちろん明確な答えを与えていないが、トレル

チは自らの形而上学的確信としてこう述べる。

「自由は神への献身，必然的・妥当的なものへの献身に存しており，そしてこのことは，その実現の度合いに応じて，必然的なものの領域への高揚であったり，あるいは決断と選択の自由としての，自由そのものの止揚であったりする。それによって，次のような思想が当然だと思われる。すなわち，〔自由の実現と〕同じ度合いにおいて，神の外に神と並んで存在している特殊的存在が克服され，そしてその最終目的が，神的精神への還帰であるところの，意志における合一が成し遂げられる，という思想である。そうであるとすれば，神の自己多重化と自己豊富化は，有限的な生命のプロセスを通じてのみなされ，そして有限的精神を自己の本質の中に再び受け入れることによって完成されるであろう。その場合，意志の完全な合一は，おそらく一般的には，個々の特殊的存在を再び解消することを意味するであろう。この点において，宗教的思弁は有神論の真理契機と汎神論の真理契機の前に同時に立っている，そしてもはやこの二つの真理契機を概念的に結合することはできない。結局，あらゆる概念的把握は神概念において挫折する。」⁵⁰

六

以上われわれは，トレルチにおける「万有在神論の思想」を究明しようとして、『信仰論』における彼の議論を追跡してきたが，前節の最後に引用した彼の言葉が端的に示しているように，この思想はトレルチにおいては概念的明確化を許さないものである。しかしそれが彼にとって決定的に重要な意義を有する思想であったことは，われわれの考察から明らかになったことと思う。われわれとしては，最後に，トレルチにおける「万有在神論の思想」に関連して，さらに二，三の事柄に言及してこの試論を終えることにしたい。

まず第一に，トレルチにおける「万有在神論の思想」とスピリチュアリズムとの関係ということである。必ずしもよく知られているとは言いがたいが，トレルチが「わたしのテーゼ」(meine These)と呼んでいるものの一つに，「学問的思想建築における近代の宗教哲学と神学は，ルターの客観的な言葉と権威の神学よりも，そして啓蒙主義の自然神学よりも，スピリチュアリズムにはるかに近い」⁵¹というものがある。彼によれば，「この認識は近代的思惟の理解にとってこのうえなく重要」なものであり，わけてもセバステアン・フランクは，宗教改革期のスピリチュアリズムの「最も才気に富み人間的に無限の魅力をもった代表者」⁵²であり，霊と神的火花とに関する彼の教理は，近代の宗教哲学と神学に対して計り知れない意義を有している。一例を挙げれば，トレルチは大著『キリスト教会と諸集団の社会教説』において，以下のように述べている。

「セバステアン・フランクがそれに最も鋭く深遠な表現を与えた思想が，ふたたび確固たる地歩を占めた。この意味での神秘主義はライブニッツの宗教哲学の核心をなすものである。たといあらゆることがらの調停に乗り出したこの人物がいかに断固として正統主義的に振る舞おうともあ

る。この道をすでにスピノザが歩んでいた。有神論的・個人主義的な理解をもって、ヘルダーとゲーテが彼のあとに従った。ゲーテは自らの見解をゴットフリート・アルノルトの教会史から汲み出した。レッシングはヘルンフト派の感情キリスト教を引き合いに出して、悟性と批判から宗教を救った。それ以外の点では純粋に倫理的・有神論的であり、決して神秘主義的な感受性を持ち合わせなかったが、それにもかかわらず宗教をも精神ならびに理念としてのみ承認したカントは、救済史をそのような仕方であげた。教義を永遠的真理とつねに繰り返される現在の事象の象徴へと精神化する彼のやり方は、完全にスピリチュアリズムの意味においてなされている。フィヒテ、シェリング、ヘーゲルに関しては、突っ込んだ証明の必要はない。後二者は明確に古い神秘主義的文献に遡ったし、さらに後期シェリングのグノーシスもベームに倣ったスピリチュアリズムである。しかしなかならずハーマン、フリードリヒ・ハイน์リヒ・ヤコービ、そしてラーヴァターにおいて、彼らの限りなく刺激的な理念がいかにキリスト教神秘主義に、ないしはまさしくスピリチュアリズムに由来するものであるかは一目瞭然である。⁵³

ここに引用した一文は、近代の宗教哲学はスピリチュアリズムに由来する、というトレルチのテーゼを例示するものであるが、彼は『信仰論』において「神の自己多重化と自己豊富化」の思想を打ち出す際に、それがヤコブ・ベームの思想に倣うものであることを繰り返し強調している。したがって、両者をつき合わせて考えれば、彼の「万有在神論の思想」とスピリチュアリズムとの間に密接な関係があることが予想される。しかしこの点についての究明は、今後の研究に待たなければならない。

第二に、トレルチにおける「万有在神論の思想」は、彼の宗教哲学や歴史哲学の背景をなしている彼の形而上学的思想といかなる関係を有するか、という問題である。トレルチが自らの歴史哲学の大前提として、「絶対的なものの、ある生命的プロセス」をその基礎に据えたこと、あるいは歴史哲学の中心的問題を解決するために、「歴史的な修正を施されたモナド論」を打ち出したことは周知のところである。彼はまた「宗教的アプリオリ」について述べた論文において、「カントの教説はひとつの形而上学的立場を、すなわち、修正されたモナド論を、背後にかくしもっている」⁵⁴と前置した上で、以下のような興味深い発言をしている。

「わたしは目下自分の脳裏に思い浮かんでいる解決について、ほんの簡潔に、以下のことを示唆できるだけである。すなわちわたしには、すべてのアプリオリなものの無制約性と、歴史的な理性形成の連続性と首尾一貫性とは、絶対的精神が有限的精神のうちに行為しつつ現臨することを、すなわち、シュライエルマッハーの言葉を借りていえば、個体の精神統一のうちにおける宇宙の行為を、暗示しているように思われる。これこそはすべてのアプリオリの本来的な根拠であり、歴史哲学的に把握されるすべての運動の本来的な根拠であるが、これは自然的関連によって規定された有限的精神の行為と無造作に一致するものではなく、むしろ絶対的価値で満たされた人格性を意志の自由によって形成し獲得するという形で、有限的精神の絶対的精神への献身を要求するものであ

る。・・・それは——被造物の生命過程と神的な生命過程との一致を欠き、それゆえに弁証法を欠いているが——ヘーゲルの理念である。あるいは——決定論と予定調和を欠いてはいるが——ライプニッツの理念である。カント的思惟の背景は、エネルギッシュな有神論 (ein energischer Theismus) であり、そしてそのような有神論は宗教哲学の背景にもなっている。⁵⁵

もちろんトレルチはここで自分自身の宗教哲学そのものについて語っているわけではないが、われわれがこれまで考察してきたことから判るように、ライプニッツ、カント、ヘーゲル、シュライエルマッハーという、広義のドイツ・イデアリスムスの哲学的伝統は、まさにトレルチ自身の宗教哲学の直接的背景をなすものである。したがって、カント的思惟の背景にある「エネルギッシュな有神論」が、トレルチ自身の宗教哲学の形而上学的背景をなしているという見方も当然成り立ちうる。

そこで、トレルチの「万有在神論の思想」とこの「エネルギッシュな有神論」との関係ということが、われわれにとって興味深いテーマとなる。われわれの関心を引くのは、何がトレルチの神思想を「エネルギッシュな有神論」たらしめているかということである。われわれが見るところでは、彼の神思想を真にエネルギッシュな、したがってダイナミックなものにしているのは、彼の神思想における意志と本質との間の内的緊張である。トレルチは、「緊張を構成する二つの契機によって、この緊張そのものを最高に高めたのは、まさにキリスト教的な神概念の際立った特質である⁵⁶」と言い、世界のうちにあるあらゆる緊張を、最終的には、「神的生命の内部における緊張」⁵⁷にまで遡源する。彼によれば、「神は最高の実在性である。そのようなものとして、神はまたあらゆる緊張を自らのうちに担っている。これらの緊張はまさにそこにあるのである！」⁵⁸。

ヴァルター・ケーラーは、トレルチが歴史的ダイナミズムの全体を神自体のうちへ移し入れ、いまや神の本質そのものうちに、聖なる愛の目標と実際の自然との間の、あるいは精神世界の目標と精神の逸脱との間の闘争が見出されると述べているが⁵⁹、トレルチの神思想をダイナミックなものにしているのは、まさに神を「緊張に富んだ最高の実在性」と捉える、上記のような見方である。「意志としての神」と「本質としての神」という「キリスト教的な神概念の二重性」⁶⁰は、必然的に「神的生命の内部における緊張」を生み出すが、トレルチはこの緊張によって惹き起こされる歴史的ダイナミズムを、「神の自己多重化と自己豊富化」という形而上学的思想にまで遡源して捉えようとしている。世界の内部に見出される緊張と闘争、自由と向上のための精神的闘い、創造性と歴史の興亡盛衰、これらすべては自然と有限的精神において自己を多重化し、有限的生命の無限のプロセスを通じて、より豊富に自己を実現しようとする生ける神の不断の働きに、その究極の源泉を有している、というのである。トレルチが「エネルギッシュな有神論」と名づけるものは、まさにそのような自己多重化的・歴史形成的な神思想を、一つの側面から言い表したものであり、「万有在神論の思想」と呼ばれているものは、別の側面からそれを言い表したものである。しかしいずれの場合にも、彼がそれによって表現にもたらそうとしているものは、宇宙ないし万有における神の

ダイナミックな臨在と行為に他ならない。

※本稿は、平成11年度文部省科学研究費補助金（基盤研究C2）と、平成11年度国際交流基金フェローシップ派遣助成金を交付されて、ドイツ連邦共和国アウクスブルク大学で実施した研究成果の一部である。

注

- (1) Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912 herausgegeben von Gertrud von le Fort, Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch, München, 1925; Aalen: Scientia Verlag, 1981, 139 (なお本書からの引用に際して、以下においては Gl. と略記する。また、傍点は原文におけるゲシュペルトを表わす)。
- (2) Gl. 154.
- (3) Gl. 128.
- (4) Gl. 137.
- (5) 神を人間学的「類比」において「人格」として思惟することは、神概念の有限化につながりはしないかという批判に対して、トレルチはいかなる神概念も有限な人間から取り出された「類比」を回避することはできないと考える。そして、むしろ問題は「人間的精神のいかなる点からこのような類比が取り出されるべきか」ということであるという。そこから次に、「精神の価値の段階づけ」ということが問題とならざるを得ないが、トレルチによれば、「人倫的自由」(die sittliche Freiheit)こそが最高の価値である。それゆえ神の「人格性」は、この「人倫的自由」からの「類比」において理解されるべきである。「人倫的自由」を類比的に神に適用することは、決して神自身を有限な行為的意志として「有限化」するものではなく、むしろ「神的意志による無制約的価値の措定」を意味するものである。
- (6) Gl. 220.
- (7) Gl. 220.
- (8) Gl. 176.
- (9) トレルチの全著作を CD-ROM 化しようという計画がないではない。ドイツのアウクスブルク大学にある「エルンスト・トレルチ研究所」では、すでにすべての雑誌論文と書簡、さらに『著作集』第一巻を CD-ROM 化している。しかし全著作を CD-ROM 化して市販に供するという企画はいまのところまだないそうである。
- (10) *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 13. Band, 1903, "Moralisten, englische."
- (11) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Gesammelte Schriften Bd. 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1925; Aalen: Scientia Verlag, 1977), 919 (以下 GS 1 と略記)。
- (12) Ernst Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Gesammelte Schriften, Bd. 2 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913; Aalen: Scientia Verlag, 1962), 844 (以下 GS 2 と略記)。
- (13) Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, herausgegeben von Hans Baron (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1925; Aalen: Scientia Verlag, 1966), 415 (以下 GS 4 と略記)。なお、邦訳『トレルチ著作集』第十巻では原文中の問題の概念“ein deterministischer Panentheismus”が「決定論的汎神論」と訳出されているが、これは明らかな誤訳である。
- (14) 『トレルチ著作集』第九巻, 134頁参照。
- (15) この箇所は本稿の考察にとってきわめて重要なので、以下に原文をそのまま引用しておく。
„Auch als immanenter Theismus oder Panentheismus bleibt es der radikale Irrationalismus, Dualismus und Personalismus. Es bleibt das umsomehr, als Leiden und Sünde hierbei nicht bloß unter

dem Gesichtspunkt eines kausalverständlichen Hervorgehens aus dem Gesamtzusammenhang, sondern als der mit der Welt selbst gewollte Gegensatz gegen die zu erkämpfenden höchsten Werte betrachtet werden müssen. Das Leiden und die Sünde gehören zur Welt als mit ihr gesetzt und mit ihr gewollt, aber als in jenem Dualismus zu überwindende. Gerade in ihrer vollen Anerkenntnis und in der Gewißheit der Ueberwindung beider durch die erlösende Emporhebung in die Gemeinschaft des göttlichen Geistes ist der stärkste Ausdruck des grundlegenden Dualismus enthalten.“

- (16) Ernst Troeltsch, “Über die Möglichkeit eines freien Christentums,” in *Fünfter Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt: Berlin 5. bis 10. August 1910*. Protokoll der Verhandlungen, herausgegeben von Max Fischer und Friedrich Michael Schiele (Berlin: Verlag des Protestantischen Schriftenvertriebs, Schöneberg, 1910), 333-349; hier 335.
- (17) Ernst Troeltsch, “Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums,” *Logos* 1 (1910/11), 165-185; hier 170.
- (18) Gl. 165.
- (19) Gl. 170.
- (20) Gl. 170.
- (21) Gl. 171.
- (22) Gl. 181.
- (23) Gl. 182.
- (24) Gl. 175.
- (25) Gl. 175-176.
- (26) GS 2, 32.
- (27) Ibid.
- (28) GS 2, 35.
- (29) Gl. 142.
- (30) Gl. 158.
- (31) Gl. 161.
- (32) Gl. 149.
- (33) Gl. 161.
- (34) Gl. 161.
- (35) Gl. 160.
- (36) Gl. 160.
- (37) Gl. 162.
- (38) Gl. 182.
- (39) Gl. 169.
- (40) Gl. 148.
- (41) Gl. 157.
- (42) Gl. 158.
- (43) Gl. 160.
- (44) Gl. 196-197.
- (45) Gl. 226.
- (46) Gl. 228.
- (47) Gl. 218.
- (48) Gl. 218-219.
- (49) Gl. 237.
- (50) Gl. 219-220.
- (51) Troeltsch, Ernst, “Zur Religionsphilosophie. Aus Anlaß des Buches von Rudolf Otto über ‚Das

Heilige' (Breslau 1917),” *Kantstudien* 23 (1918), 65-76; hier 75.

52) Ibid.

53) GS 1, 927.

54) GS 2, 758-759.

55) GS 2, 764.

56) Gl. 142.

57) Gl. 167.

58) Gl. 167-168.

59) Walther Köhler, *Ernst Troeltsch* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1941), 172.

60) Gl. 137.