「制度」をめぐる闘い
――ヴァイマール共和国のトレルチ――

岩澤　　武　岩本　里沙
塩田　勇希　前田　公平
（田上研究会３年）

はじめに――トレルチとは誰か？――
Ⅰ　ヴァイマール共和国の思潮
　1　「表現主義」とは何か
　2　ヴァイマール共和国における女性解放
　3　「制度」への反発
Ⅱ　議会＝「制度」への態度――ローザ・ルクセンブルクとの比較を通じて――
　1　19世紀ドイツの社会民主党
　2　ローザ・ルクセンブルクの思想――「制度」なき政治――
　3　トレルチの議会＝「制度」の多面性？
Ⅲ　教会＝「制度」をめぐる対立――カール・バルトとの比較を通じて――
　1　バルトの教会＝「制度」破壊
　2　トレルチの教会観
　3　教会＝「制度」ある宗教？
Ⅳ　トレルチにおける「表現主義」――ラガルドとの比較を通じて――
　1　ポール・ド・ラガルドとの比較の意義
　2　ラガルドの思想
　3　トレルチの「制度」構想
おわりに

はじめに――トレルチとは誰か？――

マックス・ヴェーバー（Max Weber, 1864-1920）を知る人は多いけれども、エルンスト・トレルチ（Ernst Troeltsch, 1865-1923）を知る人は少ないかもしれない。そこで、まずその略歴と業績について百科事典の記述を挙げてみることにする。

> ドイツのプロテスタント神学者、歴史哲学者。1891年ボン大学組織神学員外教授、94年ハイデルベルク、1915年ベルリンの各大学教授、19年プロシア文部次官。最初、リッチュルらの宗教史学派から出発したが、次第に歴史主義の立場に立ち、永遠の真理としての宗教的ア・プリオリを認めると同時に、またキリスト教の他の宗教に対する優越性に疑問をもつにいたった。また M. ウェーバーの影響を受けて、キリスト教集団の形態を教会、セクト、神秘主義のタイプに分類し、宗教社会学の分野にも貢献した。[1)]

以上で述べられているように、トレルチはプロテスタンティズムの神学者として、また歴史哲学、宗教哲学を構想する哲学者として19世紀末から20世紀初めのドイツで活躍した。ハイデルベルクでは、先に名前を挙げたヴェーバーと同じ屋根のもとで暮らし、家族ぐるみで付き合い、学問上でも大きな影響を受けていた。しかし、その付き合いは長くは続かなかった。ヴェーバーは第１次世界大戦中のトレルチの捕虜に対する扱いに激怒し、一方的に絶交してしまった[2)]。それ以後、両者の以前のような関係は失われ、トレルチはベルリンへ移る。

その後、ドイツは大戦の戦況悪化、ドイツ革命、戦争終結、ヴェルサイユ条約の受諾、ヴァイマール憲法の制定といった事件が立て続けて起こる激動期を迎える。トレルチはそれらをベルリンで目撃し、その上で彼は革命を経て新たに誕生したヴァイマール共和国を擁護すべく積極的な言論活動に乗り出していった。これまで時事的な発言に消極的だったが、1919年から1923年の死の直前まで「クンストワルト」紙に毎月『観察者＝書簡』と題して、ベルリンで目撃した様々な事件を叙述し、批評した。そして、彼はまだ混乱しているヴァイマール共和国に、中流階級に根ざした中道の議会制民主主義を確立させようと努めた[3)]。このような姿勢をとる知識人はのちに「理性的共和主義者」[4)] と呼ばれるようになる。この中には、1919年に『職業としての政治』と題された講演を行ったヴェーバーも

いた。

また神学の分野においても、バーゼルの神学者、カール・バルト（Karl Barth, 1886-1968）による『ローマ書』が出版され大反響を呼び、ドイツ帝国における正統派神学を攻撃する「危機神学」が圧倒的な影響力を持つようになった。この動きに対して、正統派神学の枠内にいたトレルチはあくまで自らの立場を保守し、そのための教会改革の考えを明らかにした。

しかし、彼の努力の結末はよく知られている。ヴァイマール共和国は左右両勢力の闘争に揺さぶられた挙句、ついに1933年、国民社会主義ドイツ労働者党（ナチ党）のヒトラー政権により議会制民主主義は放棄された。それは、ヴァイマール共和国の「敗北」であった。そしてトレルチの「敗北」ともみなされた。

神学の世界においても、ナチス政権時代、正統派神学の神学者のなかには、政権の教会政策に参画するものがいた一方、バルトがナチズムに毅然と対抗したことにより、その神学が主流の立場となった。正統派神学の枠内に捉えられたトレルチは、この面でも「敗北」したといわれることになる。

こうして、トレルチには「敗北」という印象がつきまとい、また彼が神学者というなじみが薄い存在ということもあり、現在ではヴェーバーほどには参照されない、影が薄い存在となっているといえるかもしれない。

しかし、その「敗北」との評価は適切だろうか。そもそも、上に挙げた「敗北」はすべてトレルチの死後に起きた事態である。その責任を押し付けるには無理があると思われる。また、ヴァイマール共和国時代の神学、現実政治に関する積極的な言論活動に適切な評価が下されず、その実像は「敗北」のイメージの中に埋もれているといえる。

本論の課題はトレルチ、ひいては彼が擁護したヴァイマール共和国の実像を同時代の社会・思想状況と関連した姿として描くことである。

そこで、その社会・思想状況を「表現主義」の時代と捉える。ヴァイマール共和国、特に1919年から1923年にかけての政治、神学における運動をいずれも「表現主義」の現れとして捉えることで、それに対峙したトレルチの問題意識、そしてその応答を内在的に理解できると思われる。よって前半では社会・政治の面で「表現主義」がいかに現れたのか、後半ではそれに対してトレルチはいかに応答したのか検討する。

各章の構成は以下のとおりである。

第Ⅰ章では、ヴァイマール共和国の思想の主流が「表現主義」であったことを

確認する。ここでは、その潮流を当時の女性論から確認したい。そして、「制度」という視座を設定する。

第Ⅱ章では、第Ⅰ章で確認した「表現主義」が政治においていかに現れたか検討する。特に革命に対して左翼において急進的な立場を示したスパルタクス団、その理論家であるローザ・ルクセンブルク（Rosa Luxemburg, 1871-1919）に注目して論じ、トレルチの政治における「制度」、つまり党や議会をめぐる考えと比較する。その比較を通じて、両者の政治における「制度」のあり方について、時代状況を反映した対立が明らかになる。

第Ⅲ章では、神学において破壊的な影響をもたらした「危機神学」の代表、バルトと旧世代の神学者であるトレルチの比較を行う。この比較を通じて、トレルチの教会論、すなわち宗教の「制度」としての教会の構想、その同時代的な意義を検討する。

第Ⅳ章では、トレルチにおける「制度」構想を同時代の思潮のなかで位置づける。ここで、ヴァイマール共和国の急進右翼に大きな影響を与えた旧約聖書学者・オリエント学者、ポール・ド・ラガルド（Paul de Lagarde, 1827-1891）とトレルチの教会、政治の「制度」構想を比較する。そこで、トレルチの「制度」構想の複雑な諸相を示すことができるだろう。

Ⅰ　ヴァイマール共和国の思潮

1　「表現主義」とは何か

「表現主義」とは「現象を客観的唯物的印象的に捉えるのではなく、その背後にあるものを内面的な幻視、幻覚で、すなわち生命の根源で、主観的に表現する」運動である。その運動を担ったのは、1880年以後に生まれた20代、30代の若者であり、1900年代から、第一次世界大戦をはさんで、ドイツ革命によるドイツ帝国の崩壊の時期に頂点を迎えた。その要因は複雑だが、伝統の保守的な基盤を残したままの、社会の急速な工業化、近代化、都市化による社会的コンフリクト、社会主義運動の高揚、世代の断絶などを背景とする[5)]。

「表現主義」を主導したのは1905年ドレスデンに設立された「ブリュッケ」というグループのエルンスト・キルヒナーやエーリヒ・ヘッケル、1911年ではミュンヘンに発足したとされる「青騎士」のワシリー・カンディンスキーやフランツ・マルク、パウル・クレーである。

社会学者ゲオルグ・ジンメルは、このような芸術様式としての「表現主義」を「現代文化の葛藤」として理解する。文化の歴史は、形式と内容の葛藤という形で理解できる。内容が変化するにつれて、形式も次第に変化することで歴史がつくられる。しかし、都市ではその変化が速いことから形式が内容にとても追いつかない。そのような事態が短期間に続けば、従来の形式への不信感のみならず、芸術様式、さらに制度、法律、理論、道徳その他の形式そのものへの不信感、反逆が生じる。その現れが「表現主義」であるとする[6)]。

「表現主義」は第一次世界大戦後も根強く残り、建築、文学、映画など様々なジャンルに拡大・発展をもたらした。トレルチが生きた時代にも根強く残っていたと言える。

2　ヴァイマール共和国における女性解放

（1）「表現主義」と女性論

そこで、「表現主義」が芸術においてのみならず、社会の中ではいかに現れていたかをドイツの女性解放運動の展開に見ることにする。

まず、ヴァイマール共和国に至るまでの女性解放運動を概観する。女性差別を受けたミンナ・カウアーは1888年に女性の幸福協会を設立し、女性に制限のない政治的権利を要求した。さらに1902年にはドイツ帝国における女性選挙権を要求する最初の連合である「女性投票権ドイツ連盟」を設立したが、1908年には結社法が撤廃され、女性選挙運動はより一層活発化した。そして1919年には女性参政権が認められ、カウアーの目的は達成された[7)]。

その上で、ヴァイマール共和国の時代に生きた女性達は、懸命に社会の公的領域に入ろうとした。私的領域からの脱出は、彼女達にとっての女性解放宣言であり、それを目指し、最も目標に迫ったと言ってもいいのがヴァイマール共和国の時代である。女性への選挙権、被選挙権が与えられたのがその一例と言っていいだろう。

しかし、それ以前の1900年代から続く「表現主義」の潮流は、女性解放運動に対して否定的な側面をみせる。

なぜなら、それはフランスの印象主義と対置される形で受け入れられたからである。そこで「表現主義」は、反フランスの文脈で、ドイツ固有のものとして、また内的＝精神的な「本質」を表現することから、優位性を示すものだとされたのである。その結果、多様な出自からなっていたグループのうち、ドイツ男性の

み注目を浴びるようになった[8)]。

そして、ドイツ男性が表現するものは、自らが市民道徳に反し、「野性的」であることであった。それを示すために女性にはあくまで男性のセクシュアルな関心の対象としての地位しか認めなかった[9)]。そこで表現されたのは男性の「本質」に過ぎなかった。

さらに、当時の女性解放に反対する論者が根拠として取り上げたのは、男女両性の「本質」論であった。そこでは、男性＝能動的、女性＝受動的という単純な二元論で捉えられていた。それを踏まえて、とくに芸術ではその能力として必要な「意志の力と抽象化の能力」が女性には欠けているとして排除された[10)]。

これは、芸術家だけの問題ではないだろう。「表現主義」には、公的領域から女性を退ける契機が多分に含まれていたのである。

（2）　反動としての新即物主義と女性解放との関連[11)]

これに対して、「表現主義」の反動としての「新即物主義」が現れ、これが女性解放運動を助けることとなる。

1920年から始まったヴァイマール共和国のモダンガール現象は「女性」という概念を大きく変えることになった。そもそもそれ以前のドイツでは「女の子」（Mädchen）とは、幼少期の頃から大人の女性全てのことを指していた。ここから当時のドイツにおける女性の置かれていた社会的地位を想像することができる。

しかし、マスメディアの急激な発展を背景とした購読者層の拡大により、女性購読者の存在を無視することができなくなり、その対応として女性ライターの需要が上がることとなった。これらの多くの著書では「女の子」が主人公となっており従来の女性像へのアンチテーゼとして社会的地位の確保に可能性を求めた。

この動きを助長したのが、当時主流であった主観的な「表現主義」に反する態度を取り、社会に匿名で存在している人間に対し冷徹な視線を注ぎ、即物的な表現をする「新即物主義」的文化の発展であるといってもいいだろう。

都会で働くタイピスト、電話交換手、デパートの販売員などの女性ホワイトカラーの増加が著しかったヴァイマール期は、彼女たちが中心となって都市のライフスタイルを築き上げた。彼女たちの仕事はマスメディアから喧伝される華やかのものとはかけ離れていることを描いたのが、女性ライターである。

例えば、クリスタ・アニータ・ブリュックは小説『タイプライターの背後の隠された運命』でタイピストとして自立心の強い「女の子」を主人公として、女性

の仕事が男性の仕事より軽視されたことをリアルに描いた。ホワイトカラーの日常を描くマーシャ・カレコの作品は飾り気のないシンプルな表現で大都市ベルリンを描いている。この２人は自らの職場体験に基づいて描いているので、説得力もかなりのものだと言えた。

また、マスメディアの急速な発達により、ヨーロッパ最大の出版社、文学の産業化の最先端にいたウルシュタイン社は、女性購読者の確保のために、女性著者、ヴィッキィ・バウムと協力していくことになる。戦略的な広告や綿密に計算された媒体のタイプにより、バウムの『ヘレーネ』はベストセラー作品として評価された。『ヘレーネ』は、「娯楽文学」であるが、女性解放や「新しい女」などの現代的で重要なテーマを扱っていると概ね肯定的であったが、バウムと新即物主義文学との親近性については長い間看過されてきた。彼女は新即物主義を利用して女性像を変えようとした。

３　「制度」への反発

以上、ヴァイマール共和国の思潮を、女性論の変化を通じて概観した。ヴァイマール共和国初期（1919-1923）には、形式に反発し、それでは表現しきれない「本質」をあらわにする「表現主義」が主流だった。対して中期以降にはその反動として現実をありのままに見つめようとする「新即物主義」が主流となった。

本論の主題であるトレルチは、ヴァイマール共和国初期、すなわち「表現主義」の時代において活動した。後で見るようにトレルチ自身は「表現主義」の立場に立たず、むしろ、それとは異なる主張を行っている。本章では、背景に「表現主義」があることを確認した。次にそれがトレルチの言論といかなる関係にあったか検討する必要がある。

そこで、「表現主義」とトレルチの対立軸として「制度」を取りあげたい。先にも論じたように表現主義は「形式そのもの」への不信感であり反逆だった。「制度」に対しても、その種類を問わず、反発するといえるだろう。

一方のトレルチの「制度」に対する認識はどうであったか。それについて、次章以降触れていきたい。

Ⅱ　議会＝「制度」への態度
――ローザ・ルクセンブルクとの比較を通じて――

第Ⅱ章では、おもに政治にまつわる「制度」の構想をめぐる言説においてみていきたい。とくに、ドイツ革命期に最左翼だったスパルタクス団の理論家、ローザ・ルクセンブルクとトレルチの比較において、表現主義が反発する「制度」をめぐり、トレルチの一見単純な、しかし複雑な立場であることを示唆する。

1　19世紀ドイツの社会民主党

本節では、スパルタクス団に至るまでの社会主義政党、社会民主党の歴史を概観する。

19世紀のドイツではイギリスやフランスと比べて近代市民社会の発展が遅れていて、封建制度は1850年代まで続いていた。そのため、早くからプロレタリア階級がブルジョア階級に変わって、選挙権獲得をはじめ、言語、出版、団結の自由など民主主義の要求をかかげて戦うとともに、社会主義を目指した[12)]。

そして、すでに北部ドイツを中心に組織されていた「全ドイツ労働者協会」と、それに対して南部ドイツで組織された「社会民主労働党」が、ビスマルク反動体制に対決するために、1875年にゴータで合同し、労働者の全国組織「社会主義労働者党」ができた。1890年には「ドイツ社会民主党」と改称され、翌年にカウツキーが起草した「エルフルト綱領」を採択して、マルクス主義が社会民主主義の中心思想となった。

19世紀末以来、ドイツ社会民主主義が政党としてのみ発展していたのではなく、広く労働者層を中心とした民衆の社会生活の様々な領域に根を張った社会的勢力として機能していた[13)]。ヴァイマール共和国では「揺りかごから墓場」まで、政治から趣味の領域まで社会環境網と規定される社会民主主義の組織網か張り巡らされていたのであり、民衆の「仕事と暮らし」の全体的な水準の向上か図られたのである[14)]。

1931年『党年報』は社民勢力の現勢を、「社会民主主義は作動していない社会的生活の領域はない。政治的、経済的、社会的、文化的、いずれの領域でも社会民主主義は作動している。国、州、市町村で数多く権力的立場を獲得した」とまとめている[15)]。このことから、ドイツ社会民主党は民衆の生活に直接関与するよ

うな性格をもっていたことが言える。

2　ローザ・ルクセンブルクの思想――「制度」なき政治――

ルクセンブルクはドイツ社会民主党の左派理論家として活動した。第１次世界大戦中、戦争に協力した社会民主党の右翼的指導部に反対して、スパルタクス団を組織し、反戦活動を展開した。1906年にルクセンブルクは、『大衆ストライキ、党および労働組合』を出版した。

彼女はこのテクストで、ヨーロッパにおける労働者階級の統一性と革命への道という問題についての考察を行い、第一次ロシア革命において支配的な闘争形態であった大衆ストライキについて、それ自身のメカニズムのみを扱うのではなく、それがドイツでの労働者闘争に役立つ可能性も扱っている[16)]。そして、ロシアのプロレタリアートは、ヨーロッパのそれの前衛であり、ドイツの労働者階級にその未来を示した[17)] としている。

また、ルクセンブルクは、労働階級者の統一は、外的な、機械的な結びつきではなく、内的な団結の必要性を強調した[18)]。官僚制化する労働組合に基づいた運動ではなく、労働者が自発的に運動を起こすことこそが重要だったのである。ここに、従来の「制度」に反発する表現主義の精神を見ることができるだろう。

またドイツ共産党の前身となったスパルタクス団は、大衆の自発的な行動が原動力であり、決してボルシェヴィキのような中央集権化された組織に共鳴しなかった。そこで、彼らは「評議会」（ドイツ語ではレーテ Räte）に注目する。

この「評議会」の意義について、極めて示唆的な主張を行ったのが、ハンナ・アレントである。1963年に刊行された『革命について』において「自由の構成」の議論を行っているが、そこで評議会に特別な関心を持っている。

評議会は、いかなる党にも所属しない人々にとって唯一の政治機関であった。そして評議会は自発的に生じるものである。このために評議会は、新しい「憲法制定会議」であれ古い議会であれ、いっさいの議会と絶えず闘争することになった[19)]。つまり、それまで当然視されてきた「制度」である議会を否定する存在として現れたのである。

そして、アレントは党の綱領についてのローザ・ルクセンブルクの言葉を注として引用する。

総選挙もなく、出版と集会の無制限の自由もなく、意見の自由な抗争もない

のでは、あらゆる公的な制度は生命を失い、単なる外見上だけの生命となりはてるだろう。そしてそこではただ官僚制だけが積極的な要素として残ることになるのである。公的生活は次第に眠り込み、尽きぬ精力と無限の経験を持つ数十人の党の指導者が指導し、支配する。[20)]

ここからも、従来の政党をもとにした議会「制度」に対する不信が見て取れよう。そして、大衆にとって「自発性」が「本質」であり、その表現を重視したという意味では「表現主義」といえるだろう。

3　トレルチの議会＝「制度」の多面性？

一方、トレルチの議会「制度」に対する態度は、いかなるものであったか。

詳しくは第Ⅳ章で論じるが、トレルチは一応議会「制度」を支持する姿勢を示した。

トレルチの著書である『観察者＝書簡』では、トレルチが「理性的共和主義者」であることがよく示されている。この著書の主題は、古き軍国主義的政治体制の崩壊の確認をふまえて、ドイツ国民の選ぶべき道は議会主義的共和制への道しかない[21)]ということであった。

そして、トレルチはプロレタリア独裁を建前とするボルシェヴィズムの危険を警告し、「広汎な中間勢力」の形成を終始第一の緊急課題として力説している[22)]。スパルタクス団のような中間勢力の破壊は憲法と国家を危険にさらすといって反対するのである。

また、トレルチの言う保守的デモクラシーは、社会正義、社会の福祉や保障を推進する「社会的デモクラシー」であったが、「プロレタリアートの独裁」を志向する革命的「社会民主主義」とは画然と区別された[23)]。

以上のように、トレルチは政党や議会といった「制度」を重視する態度を示した。しかし、「制度」に固守する立場にあったと断定するのは難しい。

この点について、再びヴェーバーの政治体制の構想が参考になる。彼はスパルタクス団の主張を念頭において、「感情に忠実な『議会なき民主主義』」を指摘し、これに対してはまったく賛同せず、危機感を持っている[24)]。

しかし、イギリス流の議会制をいまだ運用したことがない、ドイツの大衆がその議会「制度」を運用しきれないことも想定している。とくに比例代表制が採用されたヴァイマール共和国では、少数政党が乱立する結果として、名望家たちの

闇取引が横行する恐れがあり、民主主義への反感が生まれる可能性もあった[25)]。

そこで、ヴェーバーは「大統領――議会によってではなく人民投票によって選ばれた」[26)] に期待する。つまり、議会が機能しなくなった時には、大統領がこの体制を守るために政治を行う仕組みを求めたのである。それを担う大統領は、より人民の直接的な支持を得ているという想定がある。

そして、その指導者となるべき政治家の性格について、ヴェーバーは「カリスマ的支配」の類型を挙げる。それは「ある個人にそなわった非日常的な天与の資質（カリスマ）がもっている権威で、その個人の啓示や英雄的行為その他の指導者的資質に対する、まったく人格的な帰依と信頼に基づく支配」[27)] である。それは、指導者はあくまでも個人的に「天職が与えられている」と考え、従う人々は、「習俗や法規」によらず、「指導者個人に対する信仰」ゆえに服従する[28)]。

カリスマ的支配をめぐっては様々な解釈があり、ここではその検討はできないが、ここで指摘したいのは、ヴェーバーが議会＝「制度」では捉えきれない危機を想定し、それを超えた「表現主義」的な解決策を構想していた点である。カリスマは党組織や議会といった「制度」から現れないからこそ、指導者としての役割を果たすとされるのである。

さて、ヴェーバーと同じく「理性的共和主義者」とされたトレルチが、同じような議会＝「制度」の危機を想定していなかったであろうか。「表現主義」の時代を生き、レーテのような「制度」を越えた政治運動を見たにもかかわらず、考慮しない方が不自然だと思われる。これまでも見てきた通り、もはや、ただ「制度」を守ることを主張して安心できるような時代ではない。単純な議会制より、もっと積極的な代替案も必要とされていたといえる。

このような点を踏まえつつ、本論後半では実際にトレルチが同時代の表現主義的運動に対していかなる対応を考えていたのか検討する。そこで、まずはキリスト教における「制度」、すなわち教会についての構想を取り上げたい。神学でも、「表現主義」の現れとして、バルトが受け入れられた。そのバルトの教会論と比較することで、トレルチの考えを明らかにできるだろう。

Ⅲ　教会＝「制度」をめぐる対立
――カール・バルトとの比較を通じて――

本章ではトレルチとバルトのキリスト教すなわち当時の教会制について、それぞれの立場を比較し、トレルチの教会の改革に対する態度を明らかにする。

1　バルトの教会＝「制度」破壊

カール・バルトは教会の破壊を主張した。バルトによれば、ドイツ・ルター派の自由主義も保守勢力も、結局は「キリストをお好み次第に世俗化すること」、つまり自分の好みや思想を説明したり、補ったりするためにキリストと社会とか、キリストと労働問題というような元来結びつくことがないようなものを結びつけているという点で誤っているという[29)]。

そして、初期バルトの思想の特徴は、彼が本来の教会のあるべき本質と、現存する仮象の教会とを区別している点であり、後者をバルトは「宗教」と呼び、それをあるべき教会の姿と対置する、という構造である。そして彼は「教会的ではないが、宗教的なキリスト教」というヴィルヘルム期の自由主義神学の立場に対し、彼らの思想がその論理と政治的な帰結において不徹底であることを指摘し、自らはそれをラディカルに徹底することで、批判したのである[30)]。

また、彼はイエスの福音は社会改革のプログラムより根源的なものであり、今日の社会運動は、イエスの神の国が持つラディカルな現世批判という側面を逆に覆い隠してしまっていると考えた。それ故に神学と教会の本来の使命は、この覆い隠しを取り除いて、元来の姿を回復することだと主張したのである[31)]。

このようにバルトは、制度化し現世の政策論に終始する教会は、イエスの福音とは相容れない、現世の制度としての宗教的組織であると考えているのである[32)]。そこで彼は、教会制度の破壊を目指した。つまり、既存の教会制度を媒介せず、伝統や学問の枠組みを壊して、絶対他者としての神の「啓示」から神学を開始した。

この時代の社会と教会とが、このようなバルトの過激な思想を受容できたのは、ヴィルヘルム期崩壊前後の10年」と呼ばれた、そして、「表現主義」が主流の時代だったからである。そこでは既存の価値観の批判と崩壊とが顕著な仕方で生じていた[33)]。

バルトのような神学者たちが考えたことは、教会という従来宗教の問題を担ってきた宗教的容器、形式が、今日では宗教的なものの本質を表現することをかえって邪魔しているということなのである。それ故に既存の宗教的制度、あるいは「教会的なキリスト教」、「キリスト教会と結びついたキリスト教」を否定し、キリスト教を既存の教会制度から解放して、宗教的現実そのものと直接に対峙し、宗教の本来あるべき姿へと回復しようとした[34)]。こういった思想には、明らかに

「表現主義」の影響が見て取れる。

このように、バルトは、ヴィルヘルム期の教会制度がキリスト教の本質を隠してしまっていると考え、教会を媒介しないイエスとより直接つながるあり方を思い描き、教会制度の破壊を主張したのである。

2　トレルチの教会観

一方、トレルチもヴィルヘルム期のドイツにおいて、当時のキリスト教のあり方について問題意識を持っていた。彼はドイツ・ルター派の擁護者であったが、同時にこの宗教団体の問題性にも気付いていた神学者のひとりであった[35)]。

トレルチは、かねてよりドイツの領邦教会制度、とりわけプロイセンのルター派を模範にしたドイツ・ルター派のあり方に批判的であった。彼はルター派の問題点として、政治的なモティーフを持った聖職者による政治への参与や教会法と国家の法令との対応関係など、君主制国家にあまりにも接近し過ぎていること、封建的保守層の権力的エリートと極めて近い関係にあることなどを挙げている[36)]。

その一方で、実際、若きトレルチはリベラルな神学的「前衛」の同志であったブセットとは異なり、ヴィルヘルム帝政に対する批判者であるわけではなかった[37)]。つまりトレルチは過激な改革論者でも、教会制度の否定論者でもなかった[38)]。

彼は、宗教現象において教会などの制度が持つ意義を否定したわけではなかった[39)]。また、キリスト教の伝統が継承されて行くためには、「教会」（Kirche）が基本的には必要であると考えている。しかし、信仰は強制的なものではない。教会も強制されて所属する機関ではないし、宗派的な均質性を信者に要求する場所でもないとも考えていた。

そこで、今日の「教会」の改革に求められていることは、個々のキリスト者の共同体の自発性と自治という「ゼクテ」モティーフを参考に、近代のキリスト教宗教における生の複合性を容認し、かつそれに対して開かれたものでなければならないというのである[40)]。このことからも彼が当時の教会制度に対して、否定的な考えを持っていたとは言えない。

その姿勢は、教育制度とキリスト教・教会制度を分離する政策について、慎重な姿勢をとったことからみることができる。

19世紀から20世紀初頭のドイツでは、宗教は教育と密接に結びついており、宗教教育が学校で行われていた。それが革命期には分離する政策が提唱された。そ

のようなことに対して、トレルチが考えた教育制度のあり方について触れることによって、そこに見られる彼の教会観について考察することができる。

革命前の教育制度は深く宗教的要素をそなえ、国家はあくまで教会と緊密に連携しつつこの宗教的要素の真価を発揮させようとした。学校は単に宗教の授業ばかりでなく、宗教の精神も持たねばならないとされた[41)]。

これに対して、1918年にプロイセン革命政権によって学校令が発布された。これが意図することは、学校から教会の影響力を排除することだった。学校令によれば、学校における宗教の地位は一連の弊害をもたらした。それらを排除することが、社会主義国家の名誉ある義務である。すなわち、学校における信仰・良心の抑圧を退けるために、宗教の強制をなくさなければならない[42)]。

しかし、このいわゆる教育と教会の分離に対して、トレルチは反対である。トレルチによれば、学校自体がこの教育手段を完全に排除しようと思わないであろうし、低学年はもとより高学年でも、ドイツの文化と精神状況の歴史的理解のために、宗教に理解を示すことが不可欠である[43)]。そして彼は以下のことを提案する。すなわち、国家と教会の可能な限りの分離にもかかわらず、宗教の授業を従来どおりにし、古いあり方にいくつかの修正を施すことがそれである[44)]。

このような立場から、トレルチは教会＝「制度」を、そのままの形ではないにせよ、維持しようとする姿勢が読み取れる。

3　教会＝「制度」ある宗教？

以上バルトとトレルチ、両者の教会観を概観した。本節では、その相違からみられるトレルチの神学の特徴について考察する。

トレルチとバルトは教会制度や政治にあり方ににについて反対の立場をとった。トレルチは当時の教会制度を一応保守する立場に立った。しかし同時にその問題点に対しても、その解決を目指していた。

しかし、第Ⅰ章でもみたように、ヴァイマール共和国初期は「表現主義」の隆盛に特徴づけられる。ドイツ革命前にあった「制度」に対する不信から、封じ込められた内面を押し出すことが全体の基調を成していた。

その状況でトレルチの主張は「制度」を保守する点からしてそれ自体反発を受けてもおかしくないだろう。彼は「制度」をそのまま維持することをよしとはしていない。しかし、同時にそのような妥協ともいえる態度を示したことで、かえって保守の側面が強調され反発されたことは否めない。その裏返しがバルト神

学の隆盛であるともいえよう。

では、トレルチがめざした教会改革はどのようなものだったのだろうか。「保守」であったことから「敗北」と断じられて見えにくくなってはいるが、これまでの教会に「表現主義」を背景とした改革を明らかに目指している。この時代では、政治における議会＝「制度」のように、単なる教会＝「制度」の保守を主張しても意味がなかった。ここでも「制度」を越えるなにかを構想していたと思われる。

Ⅳ　トレルチにおける「表現主義」
――ラガルドとの比較を通じて――

前章までに、トレルチの政治と宗教にまつわる「制度」、議会と教会に対しての問題意識とその解決へ向けての姿勢を考察した。本章では、トレルチが同時代に向けた両者の構想について論じる。

1　ポール・ド・ラガルドとの比較の意義

そこで、ここでは第１次大戦後の右翼思想に大きな影響を与えたポール・ド・ラガルド（聖書学者・東洋学者）を手がかりに論じたい。

ラガルドは1891年に没したが、彼の著書は死後長い間、そして第一次世界大戦後の急進右翼に大きな影響を与えた。当然、ヒトラーを代表とするような国民社会主義運動にも影響を与えた。のちに政権を担ったうえドイツを破局に導いた国民社会主義ドイツ労働者党の主張には、様々な思想が流れ込んでいた。その中で人種主義、民族主義の分野におけるイデオローグとして、ローゼンベルクがいた。その彼は主著『20世紀の神話』において、ラガルドを引用している[45)]。

トレルチとラガルド。一見相反するような立場に立つ両者だが、実はトレルチは以下のようにラガルドからの影響[46)] を公言している。

> ラガルドの歴史的見解の広さ、彼の本質的、歴史的宗教観念、その宗教感情の強度と確実性、社会生活の面から宗教を把握する能力、政治と宗教との把握の仕方これらすべての面において私にとっては非常に刺激的であった。[47)]

また、ある論文のなかでは以下のようにラガルドの影響力を評している。

最も刺激的で重要な神学者の一人であり、同時に、最も奇妙な神学者の一人。（中略）力強い散文で書かれた彼の『ドイツ書』は、最終的に、重要かつ偉大な彼の思想にふさわしい衝撃を与えている。（中略）〔しかも、この本は、神学者だけでなく〕特に世俗の人々にも衝撃を与えた。すなわち、彼は、こうした厳粛かつ偉大な全ての問題を、世俗の人々の真心と良心の前に置いたのである。[48)]

果たして何がトレルチを上記のように感嘆させたのか。彼は急進右翼に対して、そのテロ行為を非難している[49)]。そして現にあるヴァイマール共和国の議会制民主主義を擁護する立場を明らかにしている。そのトレルチが、急進右翼に大きな思想的影響を与えたラガルドに肯定的な評価をしているのはなぜなのか。

本章では、両者の比較によってヴァイマール共和国におけるトレルチの教会と議会の構想の複雑な諸相を浮き上がらせる。

そこで、まずラガルドの思想についてその時代的な背景を踏まえて概観する。次にラガルドとの比較によって見えるトレルチの問題意識を確認する。最後にトレルチがヴァイマール共和国において構想する教会および議会像について考察する。

2　ラガルドの思想

（1）　ラガルドの生涯[50)] ――『ドイツ書』の背景――

本項では、ラガルドの生涯を主著『ドイツ書』の形成に関わる範囲で概観する。

ポール・アントン・ベティッヒャー、のちのポール・ド・ラガルド（1854年に改姓）は1827年、ザクセンで生まれた。ベティッヒャー家は代々牧師を出してきた旧家であった。

ラガルドは青年期をベルリンにおけるロマン主義の最後期の中で過ごし、宗教面でも、近代神学の礎を成した神学者シュライエルマッハーの影響を受けた宗教生活を送った。彼の死後、急速に周囲の信仰生活が弱まったことに失望し、その後継にあたる正統派神学に対する不満が醸成された。

1844年、父の命でベルリン大学の神学部へ進学する。ここで、将来の専門となる旧約聖書学に関心を寄せていった。1849年には、その博士号を取得する。その後、ラガルドはなかなか定まった教職に就けなかった。それを周囲の無理解が原因とし、当時の学界の主流であった実証主義への敵意を抱いていった。

ともあれ、1869年にはゲッティンゲン大学教授に就任した。当時ラガルドはその前後から始まっていたプロイセンによる統一戦争に対して熱狂的な支持を示していた。そして、1871年に成立したドイツ帝国に大きな期待を寄せた。

ところが、その後の動向を見るにしたがって、ドイツ帝国が本来守るべき価値をないがしろにし、その没落を進めていると認識した。しかも、その状態の下で国民は依然として自己満足に浸っていることに不満を募らせ、その批判を矢継ぎ早に行った。

そういった論文をまとめ、1878年に刊行されたのが『ドイツ書』であった。これは、ラガルドが考えるキリスト教の教義や教会のあり方、国家の役割を体系的ではないが、網羅した著作であった。

ここまで、ラガルドが『ドイツ書』を記すまでの経緯を追った。それでは、彼が当時の神学、教会、国家のいかなる点が不満であったのか、そして、その代わりにどのような「理想」を掲げたのであろうか。

（2）「制度」一般への敵意

まず、ラガルドの批判はキリスト教の教義に向かった。正統派神学が担った教義はすでに不毛であり、意味のないものだとしたのである。彼の考えでは、現在のキリスト教会が採用している教義――三位一体や幼児洗礼――はいずれもイエス死後のヘブライ人が作り上げた不毛な律法にすぎない。つまり、「『一人の宗教的天才による、精神の救済の原理に関する解釈』たる福音書が、キリスト教、『その福音書と融合したユダヤ的・ギリシア的・ローマ的諸要素からなる新たな実質』になった」[51] ことを意味する。また宗教改革を経て、ローマ教皇の権威を否定し、聖書と個人の良心を新たに権威の基礎としたことは、ラガルドにとって許しがたいことであった[52]。キリスト教の教義は、自由主義的解釈も含め、福音のいかなる解釈からも正当化されうるものではなかった。

次いで、現在の教会についても批判する。教義と同様に、教会も単なる世俗的な風習に成り果てている。ラガルドから見て、虚偽の、腐敗した教義を守る教会も、日々の儀式、そのほかあらゆる世俗的営みの中で、堕落し信仰が人間の生活から消えていくことに寄与している[53]。

以上のようにラガルドは当時のキリスト教の正統派神学は抽象的な観念に依存し、生気を失った「制度」となったことで、本来の役割を果たせなくなったことを指摘する。

この観点から、当時成立したばかりだったドイツ帝国に対しても批判を加える。先にも記したように、成立した当初は歓迎したラガルドであったが、『ドイツ書』では、その内実がドイツの「近代化」の進行に他ならないことを悟って忌避している。ドイツ帝国のもとでは、工業化、民主化、都市化は進むかもしれない。しかし、それらは「民族」の一体性を衰退させることにつながると危惧する。

ラガルドが真に望んでいたのは、ドイツの内的＝精神的統一であった。しかし現実に行われたプロイセン主導によるドイツ統一は「政治的統一」にすぎなかったため、反感を抱いていた。そのような国民の「霊的性格や欲求」を配慮せず、上から押し付けられたドイツ帝国は「上部構造」にすぎない[54]。すなわち、「制度」としての国家に反感を抱いていた。

（3）「内的＝精神的」な「民族精神」へ

以上にのべたような問題意識を持っていたラガルドだが、それではそれに対してどのような解決を目指していたのか。

まず、宗教に関しては、「ドイツ人の国民的特性」と福音書の古い教理を融合させた、「ゲルマン的キリスト教」を提唱した[55]。

ここでいう「ゲルマン的」とは、「かつてドイツ精神、ドイツ的なるものの英雄的な本質が力をもち、しかもそれが、独特のドイツの英雄たちの中に体現されていた、初期の汚れなきドイツ」[56] の性格である。

キリストが強調したのは、人間の内的な霊性のダイナミズムであり、聖書の教父たちが強調したのも、自発的で純粋な敬神の念であった。そして、啓示は確かに個人に下されるのであるが、その個人は「民族」の中にいることが前提となる[57]。ラガルドの考えでは、宗教は「人類が歴史的、道徳的活動をなしうる共同体を形成しえたときから始まる」[58]。そして神の意思を根元的に体現するものは、「民族精神」ということになる。

神は自ら創造した世界、すなわち自然からは厳格に区別されるが、それにもかかわらず、「神は時間と空間のなかで自己を表現する」[59]。そして、神の国は歴史の中で、歴史を通して発展する。ここでの歴史とは、内的な宗教的原動力としての宗教心の表現であり、連続的な啓示を通じて、現実の国家のうちにその姿を現す。それを診断するのが、ラガルドの神学だった[60]。そこに、「国家と宗教」の問題の解決が見て取れたのである。すなわち、信仰は当初において個人に委ねられていたのではなく、共同生活に対する自己献身や犠牲の精神といった共同体的

意識から生じていたのである[61)]。

次に国家については、ラガルドは真のドイツ統一、すなわち「民族精神」をもとに統一すべきだと考える。教会や議会といった「制度」によらない、ドイツ民族が本来持っていた精神でもって、一体となることが真の統一だった。

しかし、現状ではそのような見込みはない。ドイツ帝国が成立したことで、多くの国民は満足している。あえてそれ以上の変革を誰も期待していなかった。ラガルドはこのままでは民族精神が「近代化」のために衰えて取り返しがつかなくなると焦燥にかられた。

そこで、ラガルドは新たな統一のための「指導者」を待望することになった[62)]。従来の政治の制度としての議会、また宗教の制度としての教会によるのではなく、人格を持った指導者が民族を統一することを期待したのである。つまり、政治体制としては「一人支配」を受け入れることになる。

この「指導者」論は一見するとヴェーバーのそれと共通してみえるかもしれない。しかし、ラガルドは議会「制度」を排している点でヴェーバーとは異なる。彼は議会制を導入し運用していく上での「安全弁」として指導者、カリスマ的支配を論じたのである。

以上のラガルドの構想は「内的＝精神的」な実質を備えた宗教と国家を実現することに向けられていたと言えよう。そして、ヴァイマール共和国初期において、それはまさしく「表現主義」の現れであった。既存のあらゆる「制度」に対する不信と反逆に特徴づけられる考えをラガルドが持っていたからこそ、ヴァイマール共和国初期の急進右翼に受け入れられたのである。

3　トレルチの「制度」構想

では、ラガルドからトレルチはいかなる点で刺激を受け「制度」を構想することになったのか。また、最終的にどのような「制度」を構想したのか。

（1）　トレルチの問題意識

まずトレルチとラガルドがその問題意識を、時代の状況が異なるにもかかわらず、共有していることを明らかにする。それは、正統派神学と教会が本来の役割を果たすことができていないという問題意識である。そこで、トレルチの宗教哲学における重要概念「宗教アプリオリ」を取りあげ、そこから読み取れる含意からラガルドとの共通点を指摘したい。

「宗教アプリオリ」とは、宗教性を持つことが理性のアプリオリの一部であるから、理性が自覚しているかどうかにかかわらず、いつでもどこでも宗教的であることを裏付ける概念である[63]。

ここで、トレルチはカント哲学における「アプリオリ」を援用した「宗教アプリオリ」を持ち出した[64] その目的は、宗教的なものが「心理現象としての漂積物の流れに解体されてしまう」こと、また「人類の大いなる自己欺瞞」という妄想を導くこと、ひいては学問の帰結として宗教が否定されることを防ぐことであった[65]。

また加えて、宗教を通じてはじめて人間の理性は客観的な世界理性への結びつきと関連を得る。これによって、人間の「神」への献身が可能になる。個人を超越した全体の中で各個人に位置を与え、そうした個人の集合としての社会にも方向付けを与えられる[66] としている。

以上の議論で注目すべき点は、トレルチが「宗教」を実証的な学問ではとらえきれないと考えていることである。「心理主義」の立場でも、また教義として押し付けるような立場でも飽き足らず、「学問」の実証的考察が及ばない領域に「宗教」を位置づけたと言えよう。

以上の「宗教アプリオリ」の概念のうちに、ラガルドの主張との共通点を見出すことができる。宗教性がアプリオリとして備わっていることは、ラガルドが宗教なしでは祖国の未来もないとして、新たな宗教を求めた姿勢につながる。また、「神」への献身を、全体の中で位置づけられた個人が実現するという点も、共同体のための自己献身、犠牲を求めたラガルドに類似する帰結ともいえる。

そして、実証的な学問を敵視したラガルドが、それによって捉えきれない内的＝精神的性格の宗教心を絶対視したことにも重なる。

（2）　トレルチの教会構想――「自由キリスト教」――

では以上のような問題意識から、トレルチのいかなる教会を構想したのか。彼は「自由キリスト教」としてその構想を展開する。

第Ⅲ章で取り上げたように、トレルチはドイツ帝国のもとでの領邦教会制に対しては、批判的な態度をとった。そこで、それに代わる新たな教会のあり方を構想している。それが「自由キリスト教」といえる。

その内容に入る前に、前提となる「信仰」の類型についてのトレルチの議論を参照する必要があるため、ここで取り上げたい。

(a)　信仰の３類型

信仰の形態として、トレルチは著書『社会教説』において３つの類型を示す。それは、「教会（Kirche）」型、「分派（Sekte）」型、そして「神秘主義（Mystik）」型である。

「教会」型は、「贖いの業の成果を備えた救済と恩寵の施設」であり、最も大きな大衆的影響力をもち、また、宗教的団体の包括性も強い[67]。

対して「神秘主義」型は、「祭儀や教説において固定化された理念世界を、純粋に人格的・内面的な感情の所有へと内面化及び直接化すること」[68] と定義される。大衆的な影響力はほとんどないといえるが、個人の主観的な宗教性が最も強く現れる点で特徴がある。

そして重要なのは、ここに、トレルチの「表現主義」の時代に対する応答が見て取れる点である。実は彼の「神秘主義」の理解には、第Ⅰ章にも挙げた社会学者ジンメルの「表現主義」的な時代精神の理解を参考にしているという指摘がある。「表現主義」は宗教の領域において、「神秘主義」として現れるとジンメルは述べている[69]。このような形でトレルチは自らの神学に「表現主義」を取り込んでいるといえよう。

第１次世界大戦後の教会を構想する中で、従来の「教会」型にあたる領邦教会制をそのまま維持するのは困難であった。しかし、領邦教会を解体して「神秘主義」型に委ねれば、国民の信仰に混乱をきたす危険もある。

(b)「教会」と「神秘主義」の融合

そこで、新たに「自由キリスト教」の構想を展開する。これは、「教会」型と「神秘主義」型の長所を融合した構想である。すなわち、祭儀の持つ社会的統合機能を重視しながら、人格性を保障することのできる形而上学により、その祭儀の働きを基礎づけることで、構成員各人の自由を確保しようとする[70]。

そして、その担い手はドイツ帝国にあったような「国家教会」（Staatskirche）ではなく、「国民教会」（Volkskirche）だと想定している。これは、トレルチ自身が断っているように、ドイツ性やゲルマン性と結びついた「民族的」（völkisch）なものではない。

しかし、大戦中の一時期には、「自由キリスト教」と同じ論理で、国家に対する国民の献身を「ドイツ的自由」として説いていた時期もあった。

「ドイツ的自由」とは、合理的な法体系により保障される「フランス的自由」でも、慣習法という非合理的な原理で保障される「イギリス的自由」でもない、

本当の「自由」であるとされる。歴史、国家、民族により既に存続している全体への自由で意識的かつ義務的な献身として現れる[71]。

以上「自由キリスト教」の構想から３つの含意を見出すことができる。

第１に、「教会」は維持されるべきだという立場を示している。この点については、すでに第Ⅲ章で論じた。

第２に、「教会」と同時に「神秘主義」を重視している点である。確かに「教会」の制度を維持することがおもに主張されているわけであるが、それと同程度の重要性を「神秘主義」の信仰に認め組み込もうとしている点は注目されるべきである。

第３に新たな教会の基礎として「民族」が許容される余地がある点である。トレルチ自身は否定する。しかし、「国家」が革命により消滅したために、代わりに「全体」として挙げられるのが「民族」である可能性は否定できない。また否定するような哲学的基礎づけは不十分であるともいえる。状況次第では「民族」によることもありうるのである。

これらの点で、トレルチは、ドイツ帝国のもとの領邦教会制を批判し、その代わりとして民族精神を持ち出したラガルドと共通した思考をたどっていると思われる。

確かに「教会」型の信仰に対して、ラガルドが教会の解体を主張しており、またトレルチは明示的に「民族精神」に宗教の基礎を求めることに反対している。しかしその解決策の相違はあるにしても、両者は解決策を要する問題に関して共通した認識を持っていることを否定するわけではない。

こうして示された教会の構想はまさしく「制度」を乗り越えようとしたものだった。従来の領邦教会制に見られるような国家との密接な関係を断ち、代わりに「神秘主義」を取り込み、さらには合理的には説明ができないような「民族」を基礎とした。同時代の「表現主義」に対峙したことで、これまでの「制度」に非合理的な要素を取り込んだ構想を練り上げていたのである。

（３）　トレルチの議会に対する態度

以上、教会論において、トレルチにラガルドの問題意識とその解決へ向けた思考が引き継がれ、また彼の構想に生かされていたことが明らかとなった。

それでは、トレルチの議会＝「制度」構想には、ラガルドからの刺激がどのように生かされたのか。この点については、ラガルドとの相違点が目立つ。

確かにトレルチは「神秘主義」的な信仰に対して宥和的な態度を示すとともに、

教会を国家とではなく、「国民」と結びつける立場をとった。その「国民」は「民族」と置き換わりうることは先に述べた。教会を霊的な価値を持つものにしようとする点では、ラガルドと共通している。

しかし、トレルチの考えでは、「国民」とは、そもそも一体のものとは認識されていない。このことが示唆されているのは、その歴史哲学において「個別性の理念」における説明である。「個別的な全体は普遍的なものに対してそれぞれの持ち分を持っており、ただ個別的な持ち場においては普遍的なものを目指す。」[72] ここでトレルチは、人間は「超個人的な大きな諸連関」の中に置かれているが、己と真摯に向き合えば「発展の内的な方向性」を自らのうちに認めることができるとも述べている[73]。

以上の説明から、トレルチの構想する共同体論は多元性が強調されることが読み取れる。ドイツ民族の固有の文化圏を前提としつつ、その中では多元的な様相が示され、そういった「個別性」が最終的には「普遍的なもの」に到達する過程によって共同体が形作られるのである。

こういった共同体論と、信仰における教会、すなわち「制度」としての宗教の重視の姿勢、この２つの立場から導かれる政治制度はやはり議会「制度」に他ならない。国民の多元性を保ちつつ、１つの意思決定機関として議会「制度」を採用することは、上に挙げたような考えの反映といえるだろう。

それでも、純粋な議会＝「制度」をよしとしていたわけでもないだろう。先に見たように、教会論においては、教会と国家との結びつきを廃し、代わりに「民族」と結びつけるかのような議論を行っている。「民族」という内的＝精神的な価値を、「制度」としての国家よりも重視する議論は、そのまま「表現主義」的な直接的、有機体的な政治へ導く契機を孕んでいたともいえる。ただし、明示的にトレルチが議会「制度」を越える構想を持っていたかどうかはまだ検討の余地がある。

おわりに

本論では、「制度」への不信と特徴づけられる「表現主義」の思潮に対峙するトレルチの姿を描いてきた。ヴァイマール共和国における思潮は、それ以前のヴィルヘルム２世による帝政における秩序の崩壊を裏付けるような「表現主義」の運動として現れた。

一方、トレルチはまさにヴィルヘルム２世の帝政期の始まりとともに、キャリアが始まった世代に属している。この世代がおもに「理性的共和主義者」を担った世代であったわけだが、同時に彼らは「表現主義」を担う世代にすると打倒されるべき「制度」の枠内にいたとみなされていた。ともすれば、現在でもそう見られているかもしれない。

これまで見てきたように、トレルチはただ「制度」を固守しようとしたのではない。むしろ、その変革を目指していたといえる。彼は自らの構想に「非合理的なもの」を積極的に取り込もうとした面を見て取ることができた。

そうであっても結局、「表現主義」が主流となったヴァイマール共和国では、彼の姿勢は「制度」の中での議論でしかなかった。トレルチが望んだことは、自由主義と保守主義とがドイツの良心的な中道を形成するという政治的なプランであった。それは一度も成功することなく、むしろ望んではいなかった方向へ、すなわち極端な右翼と極端な左翼の勝利によって、政治は支配されることになったのである[74)]。

ただし、そう結論づけるにはまだ不十分であるかもしれない。本論では、筆者の力不足により原典に当たることができず、もっぱら邦訳、２次文献に頼ることになった。また、ヴァイマール共和国における「表現主義」や、ローザ・ルクセンブルクの思想の検討は限定的なものに留まり、ラガルドの反ユダヤ主義に対する反応も言及することができなかった。トレルチについても上記の理由により、議会論は推論にとどまり、また歴史哲学等との関連について言及できなかった。以上の点については、さらに検討を要する。

最後に晩年のトレルチ自身の言葉でもって本論を閉じたいと思う。それは、歴史哲学者でもあった彼が「表現主義」の時代に向けて、新たな歴史家の性格を述べている箇所である。ここに引用するのは、トレルチが時代に反してもなお「制度」を守りつつ、その上に新たな時代の建設のため闘った姿が現れていると考えるからである。

> そういう人々（引用者注：新たな歴史家）に属しているのは、信仰と勇気の人であって、優越家や神秘家ではない。合理主義の狂信家や歴史的な全知の人もそこに属してはいない。そのことはまた一個人のわざではありえない。当然、多くの人々のわざであり、さしあたっては沈黙のうちに若干の人格の輪の中でなされ、やがてはより広い人々の輪の中でなされるわざである。そう

した人々の輪からはじめて新しい生が現れるであろう。（中略）〔それを最も有効に表す象徴が現れるのは〕幸運な偶然であって、（中略）たといそうした象徴が欠如しているとしても前進しなければならない。われわれはさらに、（第１次）世界大戦がこれまでの全時代をるつぼの中に投げ込んだのであるから、およそそうした象徴を遥か彼方に待っていてはならない。[75)]

1）『ブリタニカ国際大百科事典　小項目事典』、「ブリタニカ・オンライン・ジャパン」版（最終閲覧2018年11月９日）。
2）西村貞二『ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ』（中公新書、1988年）、63-65頁。
3）生松敬三「E・トレルチュの『観察者＝書簡』」（『思想』第613号、1975年）、99-100頁。
4）ゲイ、ピーター『ワイマール文化』（亀嶋庸一訳、みすず書房、1999年）、27-30頁。
5）本段落の内容は、土肥美夫『ドイツ表現主義の芸術』（岩波書店、1991年）、６－８頁の記述に依拠した。
6）本段落の内容は、蔭山宏『崩壊の経験』（慶應義塾大学出版会、2013年）、195頁の記述に依拠した。
7）桑原ヒサ子「女性雑誌出版史と『ナチ女性展望』」（『敬和学園大学研究紀要』第26号、2017年２月、19-39頁）、32頁。
8）香川檀「言説がつくりだす創造性の性差―ドイツ表現主義と女性芸術論」（『ドイツ近現代ジェンダー史入門』、姫岡とし子・川越修編、青木書店、2009年）、78-79頁。
9）同上。
10）同書、82-83頁。
11）本項の内容については田丸理砂『「女の子」という運動：ワイマール共和国末期のモダンガール』（春風社、2015年）、53-75頁の記述に依拠した。
12）渡部恒夫「ローザ・ルクセンブルクによる社会改良主義の解剖（１）―社会政策・社会福祉・社会保障等の基礎理論―」（『鹿児島経済論集45』、2004年、153頁以下）、６頁。
13）山本佐門『ドイツ社会民主党の日常活動史』（北海道大学出版、1995年）、７頁。
14）同書、８頁。
15）同書、95頁。
16）エルネスト・ラクラウ、シャンタル・ムフ『民主主義の革命』（西永亮・千葉眞訳、筑摩書房、2012年）、48頁。
17）同書、52頁。
18）ロベルト・エフゼロフ「ローザ・ルクセンブルクと社会主義的社会変革のための労働者の政治組織の問題」（『ローザ・ルクセンブルクと現代世界　東京・国際

シンポジウム報告書』社会評論社、1994年、72頁以下）、７頁。

19）　ハンナ・アレント『革命について』（志水速雄訳、筑摩書房、1995年）、419頁。

20）　同書、456頁。

21）　生松、前掲書、99頁。

22）　同書、101頁。

23）　近藤勝彦『デモクラシーの神学思想』（教文館、2000年）、206頁。

24）　ウェーバー、マックス「新秩序ドイツの議会と政府」（『世界の大思想23　ウェーバー　政治・社会論集』、阿部行蔵他訳、河出書房新社、1965年）、371-373頁。

25）　ウェーバー、マックス『職業としての政治』（脇圭平訳、岩波文庫、1981年）、74頁。

26）　同書、75頁。

27）　同書、11頁。

28）　同書、12-13頁。

29）　深井智朗『ヴァイマールの聖なる政治的精神』（岩波書店、2012年）、104頁。

30）　同書、108-109頁。

31）　同書、104頁。

32）　同書、110頁。

33）　同書、111頁。

34）　同書、79頁。

35）　同書、85頁。

36）　深井智朗『十九世紀のドイツ・プロテスタンティズム　ヴィルヘルム帝政期における神学の社会的機能についての研究』（教文館、2009年）、241頁。

37）　小柳敦史『トレルチにおける歴史と共同体』（知泉書館、2015年）、99頁。

38）　深井、2012、85頁。

39）　小柳、前掲書、79頁。

40）　深井、2009、241頁。

41）　佐藤真一『トレルチとその時代』（創文社、1997年）、180頁。

42）　同書、271頁。

43）　同書、281頁。

44）　同書、283頁。

45）「彼（ラガルド：引用者注）はその『ドイツ論集』の中に、時には他の大きな著作の中にも、次の如く書いてある。『未だ一度もドイツの国家は存在したことがない。』『今日の国家は世襲的階級であり、政治生活は茶番であり、輿論は臆病なる娼婦である。』（中略）『キリスト教という宗教概念は虚偽である。宗教は神の対する個人的関係である。宗教は絶対的存在である。』『どの国民にも国民的宗教が必要であることは、次のことを考慮すれば判明する。国民は肉体的な生殖によって成立するのではなく歴史的事件によって成立する。然し天帝の支配に従うものである。それゆえ国民は神が定め賜うたものである。（中略）』」（ローゼンベルク、アルフレット『20世紀の神話』（吹田順助・上村清延訳、中央公論社、

1938年)、366頁。但し、表記は常用漢字、現代仮名遣いに改めた。)。

46) トレルチは1884年からゲッティンゲン大学で、近代神学の大成者リッチュルに師事しているが、同時にその学派に不満を感じ、同大学のラガルドの研究からも影響を受けていた(西村、前掲書、31頁)。

47) 多田真鋤『近代ドイツ政治思想研究』(慶應通信、1988年)、202-205頁。

48) スターン、フリッツ『文化的絶望の政治』(中道寿一訳、三嶺書房、1988年)、84頁。

49) 佐藤、前掲書、357-359頁。

50) 本項の内容は、スターン、前掲書、28-46頁の記述に依拠した。

51) 同書、72頁。

52) 同書、74頁。

53) 同書、73頁。

54) モッセ、ジョージ・L『フェルキッシュ革命』(植村和秀・大川清丈・城達也・野村耕一訳、柏書房、1998年)、52頁。

55) スターン、前掲書、80頁。

56) 同書、60頁。

57) モッセ、前掲書、54-55頁。

58) 多田、前掲書、183頁。

59) 同上。

60) 同書、184頁。および、モッセ、前掲書、54-55頁。

61) 多田、前掲書、186頁。

62) スターン、前掲書、81頁。

63) 小柳、前掲書、80-82頁。

64) 「宗教アプリオリ」は本来カント哲学との関連でも論じるべき概念であるが、論旨から離れる主題となるため、ここではそれが含意する意味を論じることに専念する。

65) トレルチ、エルンスト「宗教アプリオリの問題」『トレルチ著作集1　宗教哲学』(森田雄三郎・高野晃兆訳、ヨルダン社、1981年)、240頁。

66) 小柳、前掲書、87頁。

67) 同書、88-89頁。

68) 同書、88頁。

69) 深井、2012、72-81頁。

70) 小柳、前掲書、90-91頁。

71) 同書、104頁。

72) 小柳、前掲書、166-167頁。

73) 同上。

74) 深井、2009、259頁。

75) トレルチ、エルンスト『トレルチ著作集6　歴史主義とその諸問題(下)』(近藤勝彦訳、ヨルダン社、1988年)、445頁。