

エマヌエル・ヒルシュの 神学的歴史理解に関する一考察

A Study of Emanuel Hirsch's Theological View of History

岡崎 祐貴
Yuki Okazaki

キーワード

エマヌエル・ヒルシュ、歴史、良心、イデアリズム、決断する生、キリスト教の弁証

KEY WORDS

Emanuel Hirsch, History, Conscience, Idealism, Life of decision, Account of Christianity

要約

20世紀前半に活躍した神学者エマヌエル・ヒルシュは1920年に刊行された著作『ドイツの運命』のなかで、歴史を「理念の支配の実現」としてではなく、「様々に異なる個人の生の啓示と展開」とであると定義した。そしてこの個人の生は「理念」と「批判的な関係」にあると述べた。『ドイツの運命』ならびにその他の神学的著作に基づくならば、彼のこうした歴史理解は次のように解釈することが可能である。「良心」のなかで「汝」として現れる神との出会いを経験することで、人間は神ならびに他の人間との共同性のなかで善と悪を決定する「決断する生」として人格を確立する。その際、キリスト教的に生きると同時に、人間的・歴史的共同体のなかで生きる人間は、これら二つの異なる善悪の判断の仕方の中で葛藤しつつ、両者を調停しようとする試みのなかで新たに倫理的なものを作り出す。ここに人間的に解釈された神の啓示が生じるのであり、これをヒルシュは「歴史」と名づけたのであった。

SUMMARY

Emanuel Hirsch, a German theologian in the first half of the 20th century, proposed his understanding of history in his *Germany's Destiny* (1920) not as a “realization of the rule by the idea” but as “revelation and development of a diverse individual life.” He stated that the individual's life was in a critical relationship with “the idea.” Based on his theological works, including *Germany's Destiny*, we can understand this proposition as follows. First, through an encounter with God in “conscience,” a human can gain a “life of decision,” in which he or she can subjectively decide on what is good and what is evil in cooperation with God and other humans. Since a human lives both as a Christian and as a member of a “human-historical community,” he or she struggles with their two different ways of judging good and evil and thus creates new ethical concepts in an attempt to mediate between them. This is where the revelation of God, interpreted humanly, came to be, and what Hirsch called “History.”

はじめに

20世紀前半に活躍したドイツの神学者エマヌエル・ヒルシュ (Emanuel Hirsch, 1888–1972) は、S・キルケゴール (1813–1855) の研究、翻訳ならびに神学史の研究などで知られている。彼は、1920年代の著作のなかで「歴史」(Geschichte) の問題にとりわけ強い関心を示し、歴史を「様々に異なる個人の生の啓示と展開」と見る独自の歴史理解を『ドイツの運命』(Deutschlands Schicksal, 1920) のなかで提示した。しかしながら、この命題を構成する個々の概念はその抽象性に加え、明確な定義づけがなされていないため、この書の記述のみではこの命題を十分に理解することが困難である。それゆえ本稿では、『ドイツの運命』の記述のみにとどまらず、彼の歴史理解に関連する1920年代の講演や講義、および「キリスト教の弁証」という独自の神学的作業が展開される1930年代から1960年代の著作を手掛かりとして、この命題に示されたヒルシュの歴史理解の全体像を把握することを試みる。

これまでのヒルシュに関する研究では、「キリスト教の弁証」を構成する概念である「人間的・歴史的なもの」および「世界意識」を取り扱う過程で歴史の問題も考究されることがあったが、『ドイツの運命』における歴史に関する諸命題の考察を主題とする研究は存在しなかった。国内におけるヒルシュの研究では、O・シュペングレー (1880–1936) の「運命」概念の同時代における受容の一つのケーススタディとして、小柳敦史の『ドイツの運命』の記述に着目した研究¹、またP・ティリッヒ (1886–1965) 研究の一環としてヒルシュとの神学的対論を取り扱った岩城聡²の研究

もあるが、いずれにおいてもヒルシュの一次文献に基づく考察は限られたものにとどまっている上、歴史の問題は主題としては取り扱われていない。

しかし「キリスト教の弁証」における歴史概念の展開については特にA・フォン・シェリーアによる研究³が、古典史学（L・フォン・ランケ、J・G・ドロイゼン）やイデアリズムおよび懐疑主義の歴史理解とヒルシュの歴史理解の比較という観点からはU・バルトの研究⁴が本稿におけるヒルシュの著作の分析の際に重要な示唆を与えるものであった。また、ヒルシュの神学の特徴を「間主観性」（Intersubjektivität）に基づく人間理解という独自の概念によって表現したE・ヘルムスの研究⁵は、ヒルシュの歴史理解の命題における「批判的な関係」を具体的な形で理解する際の手がかりとなるものであった。本稿はこれらの研究から得られた知見を踏まえつつも、ヒルシュが自らの歴史理解を端的に表した『ドイツの運命』の命題に焦点を絞ってヒルシュの神学における歴史の問題を取り扱う。

第1章 ヒルシュの神学的歴史理解

(1) 『ドイツの運命』における歴史理解

第一次世界大戦後の1920年（第1版）および1925年（第2版）に刊行された『ドイツの運命』は、ヒルシュが最初に歴史を神学的・哲学的に考察した著作である。この書のなかで、彼はまずF・ニーチェ（1844-1900）やシュペングラーに見られるという懐疑主義（Skeptizismus）的な歴史理解ならびに、G・W・F・ヘーゲル（1770-1831）の歴史哲学に顕著な「絶対的歴史考察」（Die absolute Geschichtsbetrachtung）と呼ばれる歴史の叙述方法のそれぞれが持つ問題点を指摘した上で、自身の歴史理解を提示する。

ヒルシュは、懐疑主義を超人間的、超歴史的な真理との何らかの関わりを人間が自身のうちに有していることを認めない立場と定義する⁶。例えばニーチェは、人間の歴史を単なる自然史の一部とみなし、良心や真理の意味などといった倫理学的対象も生存すること（Dasein）をめぐる動物の闘争によって説明しようとする⁷。また史的懐疑主義（der historische Skeptizismus）を厳密な体系へと導入したというシュペングラーの歴史観では、様々な文化を生きる人間に共通の唯一の真理は存在しないものとみなされることとなる⁸。これら懐疑主義の考え方が広まると、あらゆる人間の問いに対する真摯さや責任の感情が失われるとしてヒルシュは警鐘を鳴らし⁹、懐疑主義を乗り越えることが歴史と共同体に対して正しい立場をとるための前提条件であると主張する¹⁰。

懐疑主義に続いて、ヒルシュは克服すべきもう一つの歴史的思惟としてヘーゲルに

よって構想された「ドイツ観念論の歴史哲学の理念」(Ideen der deutschen idealistischen Geschichtsphilosophie)を挙げる。歴史の展開を、対立を経ながら一歩一歩自己を完成していく「ひとつの絶対的精神の発展と実現」として理解する¹¹ヘーゲルの歴史哲学では、あらゆる人間は自身の固有の「生」(Leben)として絶対的であり本質的に神と等しい「精神」(Geist)を持っているとされる¹²。精神は相異なる個々の人間の生のうちに、それらを等しく貫く「一つの内的な法則性」を生じさせる。その法則性のうちで一つの歴史像を形成する「統一」と「連関」が生まれる¹³という考え方が、ヒルシュが「絶対的歴史考察¹⁴」と呼ぶヘーゲルの歴史理解の基本的な前提であった。こうした前提に対してヒルシュは、あらゆる人間が固有に持つ特殊性や性格が神的な精神に基づく統一性のうちに全て捨象されてしまうのではないかとして異論を呈する¹⁵。むしろ実際の人間の生のあり方はどの人間においても一樣のものではなく様々に分裂した多義的なものなのではないかと彼は主張する¹⁶。ヒルシュはヘーゲルの考え方における宗教的側面を受け入れつつも、こうした生の多様性を保守するために変化を加え、歴史を貫く神的なものとの人間の生の多様性を両立させる形¹⁷で再構成することを試みた。その結果として考案されたのが歴史を理念(Idee)と生(Leben)の弁証法的関係¹⁸によって捉えようとする神学的歴史理解の方法であり、次のような命題で表現されるものであった。

「歴史とはその本質にしたがえば、理念の支配の実現ではなく、理念との批判的な関係によって人間的なものの統一性のなかへと加わった個人の生の啓示と展開である¹⁹」。

この命題に基づくならば、ヒルシュの歴史理解は、ヘーゲルにおける絶対的精神の展開のように何らかの「理念の支配の実現」の過程としてではなく、「様々に異なる個人の生の啓示と展開」として生じるものである。こうした歴史の理解が、上述の懐疑主義に加えて無神論的な実存主義や「生の哲学」といった、全体や普遍的本質に対する個の主体性や直観を重視する哲学の見解と区別されるのは、「個人の生」が自己のうちのみで完結した存在ではなく宗教的・形而上学的理念との関係を持つことによって存立している点においてである。個人の生が理念と取り結ぶこうした関係を「批判的な関係」とヒルシュは名づけた。ここでの「批判」は、個人の生が持つ特殊性や偶然性をいったん歴史的人間性の全体性、つまり歴史における個々の人間を包括する普遍的理念の上に置いてみる作業のことである²⁰。この作業を通して、個人の生は自らの立ち位置および果たすべき課題を歴史的人間性全体の連関のなかで自覚できるようになるのである²¹。ゆえに、こうした「批判的な関係」を理念との間で取り結

ぶことによって、個人の生は「人間的なものの統一性」に参画するとヒルシュは述べている²²。このようにイデアリズムにおける歴史全体を貫く普遍的なものとしての理念と、様々に異なる各々の生が持つ一回性との間を取り持つ媒介としてヒルシュはキリストを頭とする「見えざる教会」という M・ルター（1483-1546）の神学的概念の影響のもとに²³「良心の共同体」（Gemeinschaft der Gewissen）という概念を提示する。「良心の共同体」とは、国家、社会などの「法的・外面的」な共同体とは異なり、精神的生の領域に属する共同体であり²⁴、神によって結びつけられた各々の良心から構成される「神における共同体」、あるいは「神への共同体」とも名づけられる²⁵。ヒルシュが自身の歴史理解を「懐疑的」歴史観と「絶対的」歴史観の中間に立つ「有神論的」歴史観であると述べるのは、それが歴史を、個々の人間の生のあり方の多様性と神的理念に基づく唯一性という一見相矛盾と思われる二つの性格を同時に備えるものとして解釈する試みであるからである。すなわちこの歴史は、一方では「単なる一つの過程（Prozess）」としてではなく「常に様々な形でもよく解決することのできる自由への課題」として個々の人間において多様な形で現象しつつも²⁶、他方でその核心には「歴史的生のいかなる地点と瞬間にとっても同じように固有である²⁷」もの、すなわち神との関係があるのである。

しかしながら、この良心の共同体を構成する「良心」そのものについての詳細な説明はこの書のなかでほとんどなされていない。それは『ドイツの運命』が神学書であるだけでなく、一般向けの時事評論書としての性格も持っていたため、専門的な叙述が省略されたためではないかと考えられる。しかし、『ドイツの運命』と同時期に刊行された彼の神学的著作を分析すると、この「良心」概念の具体的内容を明確にすることが可能となる。ゆえに第2章では、1920年代のヒルシュによる神学に関する講義および講演を参照することによって「良心」概念の内容を明らかにすることを試みる。

第2章 「良心」における神との出会いと「決断する生」

『ドイツの運命』の刊行後、彼は自身の「良心」概念を人間と神の「我」（Ich）と「汝」（Du）の相互関係として神学的に規定した。彼はまた、この「良心」概念を用いて、イデアリズム（理念主義）とポジティヴィズム（実証主義）の間の論争の調停ならびに解決方策の提示を目指した²⁸。『イデアリズムの哲学とキリスト教』（Die idealistische Philosophie und das Christentum, 1926）はこうした作業過程が詳細に叙述されている著作であり、とりわけ講義「イデアリズムの哲学とキリスト教」（1923年）²⁹および講演「キリスト教歴史哲学の基礎づけ」（1925年）は『ドイツの運命』の

なかで展開された歴史理解ならびに「良心」について、さらに具体的に記述されている著作である。また、この2つの著作のなかで「キリスト教的歴史哲学」(Christliche Geschichtsphilosophie)と呼ばれるヒルシュの神学的歴史理解の輪郭が初めて示されることとなる。本章では、まず歴史理解としての「ポジティヴィズム」と「イデアリズム」の対立軸を明確にした上で、『ドイツの運命』のなかで示された神学的歴史理解の内容を一層鮮明にすることを試みる。

(1) 「イデアリズムの哲学とキリスト教」

「イデアリズムの哲学とキリスト教」では、人間と神との「我」(Ich)と「汝」(Du)の「出会い」(Begegnung)の場として「良心」が取り扱われている³⁰。ここでの「出会い」とは、「汝」としての人間に対して語りかけてくる神に接して、自己をいまだ自覚していない人間が神に対する「我」として初めて自己を自覚した一人の人格となる過程である³¹。ヒルシュはまたこの「良心」という概念を、「汝」に対する「我」として人間に自我(Ichheit)を与える神に服属するよう「内面的に自己を義務づける知識」の表現でもあるとも語っている。それは「神の前に責任を持ち神の尺度によって計られることを望む」という意味において、理性に基づく自律的な道徳法則のようなものではない³²。

ここでの「我」と「汝」の「出会い」はどのような場合に生じるのかについてヒルシュは明言していない。しかしながら聖書を読む場合、あるいは説教の言葉が語られ、聞かれる場合に生ずる「人間イエスとの出会い」についてヒルシュが言及しているように³³、神に関する様々な証言(Zeugnis)³⁴に接する場合に、この「出会い」が生じると考えられる。この出会いは信仰の源泉でもあり、同時に、「決断する生」と呼ばれる後述の倫理的決断(善悪の決定)の主体³⁵である人間のあり方の究極的な根源をなすものである³⁶。この「汝」という「我」としての明確な他者として現れる神との「出会い」という概念は、ヘーゲルの歴史哲学も含めたイデアリズムの哲学³⁷に対する批判的考察の過程で生み出されたものであるものの、神の他者性への言及において、M・ブーバー(1878-1965)や実存主義的哲学の影響を受けた他の神学者たちとの同時代性もそこに見出すことができる³⁸。

J・G・フィヒテ(1762-1814)ならびにヘーゲルの哲学的思惟について考察を深めるなかで、ヒルシュはイデアリズムの基本的な立場が「知的直観」(Intellektuale Anschauung)と呼ばれる概念に集約されるという結論に至った³⁹。「知的直観」とは、元来はフィヒテ哲学の概念であり、「私が行為している(dass ich handle)」という直接的な意識ならびに「私が行為していること(was ich handle)」の直接的な意識のことであり、ヒルシュによれば、精神が「自己自身を精神として知り、理解する」のは

この知的直観においてなのである。ひとりの人間のうちではたらくこの知的直観の作用によって、外界に存在するあらゆる対象は、個々の対象と対象との間の差異を一つに統一する連関のもとに整理されることとなる⁴⁰。ヒルシュはこの知的直観を、F・ブルンシュテット（1883-1944）が『宗教の理念』（Die Idee der Religion, 1922）のなかでI・カント（1724-1804）の哲学における「超越論的」（transzendental）という概念の解釈のために使用した「自我体験」（Icherlebnis）という概念と基本的には同一のものとして理解する⁴¹。

フィヒテの「知的直観」であれブルンシュテットが指摘したカント哲学の「自我体験」であれ、イデアリズムの思惟の根底にあるのは、あらゆる異なる対象間の差異を「アプリアリな統合」によって一つに統一する「自我」である。

「アプリアリな統合」を基礎とするイデアリズムの方法においては、直接に与えられた個々のものに向かう前に、まずそれらの間の関係、全体像が把握され、その後にはじめて考察の対象が個物へと向けられるのである⁴²。こうした知的直観としての自我概念との連関においてあらゆる対象を理解する際には、人間の外部に存在する形而上学的・宗教的对象としての神の存在も結局のところは人間のうちにすでに存在している「統一」と「連関」のもとに限定された上で理解されることになる。それゆえ「対象としての神概念を否定」する性格、つまり神を人間から独立した対象として見ることを拒む性格をヒルシュはイデアリズムのうちに看取するのである⁴³。このことが、結果として神を人間の精神と同一視することへと繋がっていくと分析したのであり、それゆえにイデアリズムの哲学における「神思想」は実際のところ「心の思想」なのであると述べたのである⁴⁴。

（2）「キリスト教的歴史哲学の基礎づけ」

1925年の講演「キリスト教的歴史哲学の基礎づけ」のなかで、「良心」は善悪の決定という倫理的行為の主体である人間のあり方を示す「決断する生」（Entscheidungsleben）と結びつけられている⁴⁵。この「決断する生」のはたらきこそが、ヒルシュが歴史の「創造的な生」を作り出す原動力として位置づけるものなのである⁴⁶。すなわち何が善であり、何が悪⁴⁷であるのかを決定しようとする「善と悪の戦い」を通して形作られた人間の心のうちで「最も深く、情熱的な（善と悪の）戦いの歴史における営為」としての「歴史を支配する諸理念」（die geschichtsmächtigen Ideen）が生まれてくるのである⁴⁸。

ここでの善悪とはキリスト教的人間が持つ「服従か不服従か」という神との関係における二つの心のありようを示すものであり、道徳的な正義・不正義の問題とは区別される⁴⁹。ヒルシュが語る「善と悪の戦い」は、神に対して自由であろうとする人間

の意志と神に対する服従との間で葛藤する「ローマ書」第7章のなかでパウロが描写した人間像⁵⁰に基づくものである。後者のように神に従って生きようとするのが善であるとすれば、この文脈における悪とは、ヒルシュによれば「最も深遠な神の生に対して逆らって生きること (Lebendigkeit)」であり、またそれは神に対して「自己であろうとする意志」(Ichwille)⁵¹を持ちながら生きることなのである。悪が人間の現実として存在しているという事実は、人間が一人の人格として生きる (persönliches Leben) ためになくてはならないものとヒルシュは考える。この悪が存在することによる人間の内面的葛藤 (善悪の戦い) によって初めて「歴史」が存在するのである⁵²。

善と悪の間に置かれた人間の心のうちで作られるという歴史形成の原動力として、ヒルシュが理念ではなく複数形の「諸理念」を用いるのは、彼にとっての理念がイデアリズムのように人間理性にあらかじめ共通に与えられている歴史が歩む進路の方向を示すものではなく、上述のように善と悪の間で葛藤する多様な人間の生において絶えず形成されるものを意味するからである⁵³。このように善悪の決定という人間の主体性に立脚した行為に基づき歴史理解を試みる彼の立場は、歴史を「理念の支配の実現」として目的論的に理解するイデアリズムの立場とは大きく異なるものであった。

ここでヒルシュの歴史理解に関してなお疑問が残る。なぜ善悪の間での葛藤が「歴史」となるのか、歴史が個人の生の「啓示と展開」であるという『ドイツの運命』における表現が何を意味するのかという点である。第3章では、「キリスト教の弁証」(Christliche Rechenschaft) と呼ばれる神学的作業を取り扱う。なぜなら、この作業における「倫理」の取り扱いのなかに、個人の生の啓示としての歴史を理解する重要な手がかりを見出すことができるからである。

第3章 神と人間の相互作用としての歴史

ヒルシュは1938年に『キリスト教教説入門』(Leitfaden zur christlichen Lehre) を著し、自身の神学の体系化を試みた。この書のなかで中心となるのは「キリスト教の弁証」と呼ばれる神学的作業ならびに方法論である。「キリスト教の弁証」は彼の生前最後の著作である『世界意識と信仰の秘密』(Weltbewußtsein und Glaubensgeheimnis, 1967) に至るまでヒルシュの神学の一貫したテーマであり続けた。『キリスト教教説入門』には1945年までヒルシュ自身による手書きの注釈が加えられ、彼の死後の1989年に『キリスト教の弁証』(全2巻)として新たに刊行された。本章ではこの『キリスト教の弁証』における「弁証」の作業過程、特に神に基づく倫理としての「無限のエートス」と人間世界の倫理としての「有限なエートス」の相互

作用が生じる過程を瞥見することで『ドイツの運命』における歴史理解命題全体の理解につなげたい。

(1) 「啓示」概念の再解釈

ヒルシュは歴史を個人の生の「啓示と展開」(Offenbarung und Entfaltung)であると『ドイツの運命』のなかで定義した。ヒルシュの神学のなかで、とりわけ「啓示」という概念が用いられる際、特別な意図がそこに含まれていることを理解しておく必要がある。彼にとって「啓示」は聖書に記された様々な出来事、あるいはイエス・キリストによる「人間に対する神の真理の驚くべき自己伝達」⁵⁴という従来の用法とは異なるニュアンスを持つものなのであった。ヒルシュは、神が一方的な形で人間に自己を伝達することのみを神の「啓示」とする理解にとどまるのでは、「人間的・歴史的なものについて生き生きと (lebendig) 語る」ことは不可能であると述べている。むしろ H・G・ヘルダー (1774-1803) およびフィヒテ⁵⁵に倣い、神との関わりの中で神的な事柄を伝達された人間の内面から生じてくる「偉大な個人のなかで (in der großen Individualität) 新たに花開いたもの」や「創造的な決断」、「大いに役立つ考え」(die große helfende Idee) なども神が自己を伝えるための「啓示」として取り扱うべきであるとヒルシュは主張するのである⁵⁶。またヒルシュは、このように「人間の運動、行動、運命において」神が自己を知らせる行為こそが歴史であるとも述べている⁵⁷。

無論聖書そのものがヒルシュにとって、キリスト教的真理の源泉として重要であることには変わりはない。しかしながら聖書に示された神の直接の伝達行為ではなく、それを受け取ったのちに人間の内面 (良心) において行われる解釈行為を、すなわち神的な事柄を人間世界の様々な常識や知見 (真理意識) に照らして理解し、解釈する⁵⁸ことで新たに生じてくる人間の創造性や倫理および行動を「啓示」として強調した背景には、科学的世界観の発展⁵⁹という近代に固有の事情により、伝統的に真理とされてきたキリスト教の様々な信仰内容 (復活など) がすでに「聖なる神の秩序として自明な有効性⁶⁰」を喪失しつつあるのではないかという特有の問題意識が存在した。またそのことに加えて、1920年代から集中的に行われたキルケゴールの研究を通じて、近代の人間存在の本質を神的なものと人間的なもの、あるいはキリスト教的なもの的人文的なもの (Humane) の間で内面的矛盾と緊張をはらんだ生の状態として理解するに至ったことも上述の「啓示」理解を生み出した要因として挙げておかねばならない⁶¹。このように相矛盾する二つの知識内容の間でいわば自己分裂ともいえる状態に陥った人間の生のあり方に一貫性を与えるために「キリスト教的なもの」と「人間的なもの」の調停にヒルシュは神学者として従事したのである。

(2) 「有限なエートス」と「無限なエートス」の弁証法

個人の生の「啓示と展開」がなぜ歴史と呼ばれるようになるのか。この問いについては「キリスト教の弁証」と呼ばれるヒルシュの神学的方法論の内実を明確にすることによって考察を試みたい。「キリスト教の弁証」とは、「キリスト教的敬虔の真摯さ」と「固く厳格な人間的な真理性」が個人の良心のなかで出会う⁶²ことを契機として行われる人間の内面的作業である。キリスト者はこの弁証の過程のなかで、自身の信仰内容をこの世界において有効性を持つ真理意識の光に照らし、そこに新たに解釈を施すのである。この「弁証」が具体的な作業として展開されるのは、生きた人間が、自身に対して良心のなかで一人の人格として関わってくる神について、他者が理解できるような仕方でも厳格に事実即して伝達しようとするときである⁶³。こうした伝達作業を通して、科学的世界観および科学的認識方法を身につけた近代の人間にとって、この神的な事柄を「生き生きとした」(lebendig) 対象とすることが「キリスト教の弁証」の目的なのである。

第2章で論じた「決断する生」という善悪を決定する主体の内面で生じる作用も、この「キリスト教の弁証」の一環でもあるといえよう。なぜなら「決断する生」としての人間の内面において、人間的・歴史的なものと神的なものの対話が生じているからである。

この「決断する生」としての人間は自身の意識の外部に存在する共同体や社会のなかで生き、様々な善悪の決定をなす必要に駆られると同時に、内面では自身の「良心」において「汝」である神の前に立ち「我」として善悪を区別し、この区別を基礎として様々な決断をなす⁶⁴。しかし、キリスト教的であると同時に世界的(この世的)に生きている人間は、ときにこの世界に生きるがゆえの善悪の有限な把握の仕方とキリスト教的に生きるがゆえの善悪の無限な把握の仕方の間で内面の自己分裂を経験する。なぜなら、前者が時代や歴史的状況⁶⁵によって規定された尺度(有限なエートス)に由来するのに対して、後者は無制約の神的な当為(無限のエートス)に由来するからである⁶⁶。ヒルシュは、こうしたキリスト者の内面の分裂を肯定的に捉えている。なぜならこのように有限なエートスと無限なエートスとの間で自己分裂に陥った人間は両者の間で自身の人格の一貫性を保つための作業を行うことが必要となるからである。その一貫性とは、神に忠実でありながら、同時に人間的・歴史的共同体の構成員として期待されるべき役割を果たすことによって達成される。そこでヒルシュは、二つのエートスを自己の内面で調停するだけではなく、両者を結びつけることで二つのエートスを包括する新たな倫理を作り出そうとするのである⁶⁷。ここに神との出会いの場としての良心が単なる個人の信仰の問題に関わるだけでなく、広く社会および公共圏に作用する可能性を持つ概念であることが示されることとなる。二つの

エートスの間での葛藤のなかで、法や国家、職業、学問、芸術といった人間的・歴史的共同体を統治する有限なエートスは神の当為へと向かって再構築される⁶⁸と同時に、神の当為に基づく無限のエートスも人間的・歴史的共同体に生きる人間の現実に適ったものとして新たに再解釈されるのである。このように有限なエートスと無限なエートス、人間的なものと神的なもの、あるいは我と汝の間の緊張をはらんだ相互作用によって、これまで存在しなかった形で倫理的なものが創造されることをヒルシュは「啓示」と呼び、『ドイツの運命』のなかでこの啓示をさらに「歴史」と呼んだのであった。それゆえに「エートスの意味の深み」はまさしく「緊張に満ち、逆説的に規定された統一のうちにある有限であると同時に無限なエートス」のうちにあるとヒルシュは述べたのである⁶⁹。

ここまでの分析から『ドイツの運命』で提示されたヒルシュの神学的歴史理解は次のように解釈することができる。すなわち歴史は、良心のなかで「汝」として現れる神との出会いにおいて「我」として人格を確立した人間が、他の人間との共同の営みである人間的・歴史的共同体の有限な善悪の判断と神の当為に基づく無限な善悪の判断の間で葛藤しつつ、両者を結びつける形で新たに人間的・歴史的共同体を統治する倫理的なものを作り出すことによって生じるのである。こうした倫理的なものはまた、神が人間的に解釈されることによって生じる「啓示」としても理解される。

結論

ヒルシュは『ドイツの運命』のなかで、歴史を「個人の生の啓示と展開」と定義した。本稿では、このヒルシュの歴史理解の全体像および個々の神学的概念が持つ意味を『ドイツの運命』ならびにその他の神学的著作に基づいて明らかにすることを試みた。

第1章では、個人の生が理念に対して持つ「批判的な関係」の意味、ならびにこの「批判的な関係」によって可能となる「人間的なものの統一性」への「個人の生」の参画という現象の具体的内容を『ドイツの運命』の記述に基づき明確にすることを試みた。その結果、「批判的な関係」とは、神と人間の営みの双方がそれぞれ固有性、特殊性を保ちつつ関わりあうあり方であると同時に、あらゆる時代の歴史的人間性全体の連関のなかでの個人の生の自己規定を可能にする関わり方であることがわかった。またこうした関係は国家や社会といったこの世界における共同体とは区別された「良心の共同体」において実現することも同時に示した。

第2章では、「イデアリズムの哲学とキリスト教」ならびに「キリスト教的歴史哲学

の基礎づけ」を手掛かりに、第1章において提示された「良心」という概念の意味を明らかにすることを試みた。ヒルシュにおける「良心」とは、「汝」としての神と「我」としての人間の出会いの場を意味する。この良心において神との出会いを経験することによって、人間は「汝」としての神に対する「我」として一人の人格となると同時に、「決断する生」として善悪の決定という倫理的判断の主体となるのである。

第3章では、「キリスト教の弁証」と呼ばれるヒルシュの神学的方法の作業過程を瞥見することで、「良心」における神との出会いには、永遠の神的な真理を「生き生きとした」人間の考え方や生き方にする作用があることがわかった。ヒルシュの記述に基づくならば、こうした人間の思考や生そのものが神の「啓示」であり、この「啓示」が人間の活動によって「人間的・歴史的共同体」に変化をもたらすことで歴史が生じるのである。

第1章から第3章までの分析を通じて、歴史が理念と批判的に関わる個人の生の啓示と展開であるという『ドイツの運命』の記述は次のように理解することができる。

「良心」のなかで「汝」として現れる神との出会いを経験することで、人間は神ならびに他の人間との共同性のなかで善と悪を決定する「決断する生」として人格を確立する。その際、キリスト教的に生きると同時に、人間的・歴史的共同体のなかで生きる人間は、これら二つの異なる善悪の判断の仕方の中で葛藤しつつ、両者を調停しようとする試みのなかで新たに倫理的なものを作り出す。ここに人間的に解釈された神の啓示が生じるのであり、これをヒルシュは「歴史」と名づけたのであった。

最後にヒルシュの神学的歴史理解の神学史的意義について言及するならば、近代の西洋思想を二分する全体性と個性性の対立（イデアリズムとポジティヴィズムの対立、理念と個人の生の対立）を調停する試みにおいて、また近代的知性との相克を通してキリスト教的なものに新たな解釈を施そうとする神学的作業において、彼の歴史理解は伝統的教義学の枠を超えた学際性と公共性を有するものであった。また、ヒルシュと同じくキルケゴールの影響下にあった「弁証法神学」(Dialektische Theologie)とは異なる形でキルケゴールを解釈することによって、神的なものに対する「人間的・歴史的なもの」の重要性を彼が主張し続けた点も20世紀神学史の俯瞰的考察を行う上で見逃すことができない。

今後の課題としては、(1) 神的なもの与人間的なものとの葛藤のなかで生じる倫理的なものの具体的内容を明確にすること、(2) 「良心」概念に基づく歴史理解におけるイエス・キリストの存在の位置づけを明確にすることが挙げられる。この作業を通して、神との「出会い」の内容をさらに具体的な形で提示することが可能となる。また彼の神学的歴史理解と聖書の記述との関わりも今後の考察を必要とするテーマである。これについては、『主なるイエス・キリスト』(Jesus Christus der Herr, 1929)、

『第四福音書研究』(Studien zum vierten Evangelium, 1936) および『旧約聖書と福音の説教』(Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, 1936) を手掛かりに今後の研究を進めていきたい。

※本稿は、2019年3月26日に神戸女学院大学で行われた日本基督教学会近畿支部会における研究発表に基づく。

注

- 1 小柳敦史「キリスト教と運命 — プロテスタント神学における『西洋の没落』の残響 —」、『宗教研究』第91号、日本宗教学会、2017年。
- 2 岩城聡「ティリッヒ・ヒルシュ論争が明らかにしたもの — ティリッヒ神学と宗教社会主義が直面した課題」、『ティリッヒ研究』、現代キリスト教思想研究会、第3号、2001年。
- 3 Arnulf von Scheliha, Emanuel Hirsch als Dogmatiker: zum Programm der „christlichen Rechenschaft“ im „Leitfaden zur christlichen Lehre“, Berlin 1991.
- 4 Ulrich Barth, Die Christologie Emanuel Hirschs: Eine systematische problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, Berlin 1992.
- 5 Eilert Herms, Emanuel Hirsch, in: Profile des Luthertums, Gütersloh 1998. および Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs; Zugleich eine Studie zum Problem der theologischen Sozialethik in einer posttraditionalen Welt, in: Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken, Hans Martin Müller (Herg.), Tübingen 1984.
- 6 Emanuel Hirsch, Deutschlands Schicksal; Staat, Volk und Menschheit im Licht einer ethischen Geschichtsansicht, Göttingen 1920¹, 1925² (以下 DS と称する), 10.
- 7 Vgl. Ebd., 10–11.
- 8 Vgl. Ebd., 11–13. シュペングラーは『西洋の没落』(Der Untergang des Abendlandes, Bd.1, 1918, Bd. 2, 1922) において文明を一つの生命体として捉えた。その上で、異なる諸文明の間には発生から展開、そして終焉に至る過程において共通の法則があるという半ば実証的ながらも半ば疑似科学的な信念に基づいて西欧文明の没落を予見した。シュペングラーの『西洋の没落』が出版されてまもなく、1920年にヒルシュは、この書における「形態学的類似性」と「根本的な心理的差異性」からなる方法論的二重性を異文化の比較を可能にするものとして高く評価した (Emanuel Hirsch, Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“, in: Der Geisteskampf der Gegenwart, Bd. 56, Gütersloh 1920, 128.)。しかし同時に、彼はその危険性も指摘した。それは、あらゆる行動力を麻痺させてしまうような大きな絶望的倦怠感を作り出しやすい傾向がシュペングラーにはあるというものである (Ebd., 133.)。そのためシュペングラーの支持者たちは「彼ら自身の意志と民衆の意志とを偏狭にも、情熱なき未来へと導く必然性という狭い路に見出す」(Ebd.) ことになるという。
- 9 DS, 11.
- 10 Ebd., 12. このように懐疑主義の分析を行った上で、なおかつそれに対するアンチテーゼとして、ヒルシュは「人間の歴史」は「その形而上学的核心と宗教的關係」を見るものによってのみ理解されると

- いう歴史の解釈をここで初めて提示する (Ebd., 14.)。
- 11 Ebd., 21.
- 12 Vgl. Ebd.
- 13 Vgl. Ebd., 23.
- 14 Ebd., 21. 原文では絶対的 (absolute) がゲシュペルトで強調されている。
- 15 Vgl. Ebd., 23. 「精神」が歴史における人間の行動を規定しているのであるとすれば、神と人間との間の境界がなくなり、神と人間がそれぞれ固有に持つ性格が失われるのではないかとヒルシュは指摘する。
- 16 Ebd. またヘーゲルが主張するような、自己を自身のうちで再認識するという絶対的なものの存在 (精神) も実際は単なる特徴のない見せかけの統一を作り出しているに過ぎないのではないかと指摘する。
- 17 Ebd., 25. ヒルシュの歴史理解の構想は「〔中略〕一方で神の生と力とが、他方で歴史のなかではたらく人間精神の主張と力とが入り乱れることなく共に存在し続ける」(Ebd.) ことを可能にするという。
- 18 本論文では、この弁証法的関係を良心および決断する生と同一のものと解釈する。フォン・シェリーアによると、良心は「神と歴史的存在 (geschichtliche Existenz) の弁証法の本来的な場」であるという。良心概念は「ヒルシュの体系」において神学的「現実、歴史および宗教の概念」を象徴的に示すものであり、K・バルト (1886-1968) やF・ゴーガルテン (1887-1967) における「弁証法神学」とは区別された、ヒルシュの「弁証法神学」の基本的範疇である (Emanuel Hirsch als Dogmatiker, Berlin 1991, 54-55.)。しかしここで残る疑問は、こうした関係を単に「弁証法的」と名づけることが果たして適当であるのかどうかである。なぜなら、後述する「キリスト教の弁証」にも影響を与えたキルケゴールの思想における「キリスト教的なものと同様、人文的なものにおける真理に対する関係」が依拠する場を説明するにあたって、ヒルシュは「内的な第一に超弁証法的な諸契機」(inneren primär überdialektischen Momenten) (傍点、イタリック体による強調は筆者) という概念をヘーゲルの「理念の弁証法」(Dialektik der Idee) に対立させる形で用いているからである (Vgl. Emanuel Hirsch, Kierkegaard – Studien, Bd. 2, Gütersloh 1933 (以下 KS2 と称する), 582.)。
- 19 DS, 31.
- 20 「特殊なものや偶然的なものから自己を解き放つ (sich losringt) 個人の生は何らかの形での批判的な自己規定において自らの規定を把握しなければならないし、自らの場所 (Platz) と課題 (Aufgabe) を歴史的人間性の全体のなかで把握することを試みなくてはならない」(Ebd.)。
- 21 Vgl. Ebd., 30-31. この作業をヒルシュは「批判的自己規定」と呼んでいる。こうした歴史的人間性との連関、つまり歴史上に存在する他の人間との共同性をU・バルトやヘルムスの研究では「間主観性」(Intersubjektivität) と呼んでいる。
- 22 Ebd., 31. つまり全体における個としての自身の特殊性の認識に至るのである。
- 23 「良心の共同体」と呼ばれる独自の共同体論の形成に際して、ルターの教会論における「その頭がキリストであるところの見えざる教会」(Ebd., 59.) という考え方にヒルシュは影響を受けた。宗教的なものとの関わりによって人間の差異性と統一性を同時に実現するというヒルシュの歴史哲学の構想がこの「良心の共同体」によって可能となると彼は考えた。なぜなら様々に異なる良心は神によって「ある良心の他の良心への秘密に満ちた結合」へともたらされるからである。それゆえにこの良心の共同体は「神における、そして神への」共同体なのである (Ebd., 60.)。
- 24 Ebd., 59.

- 25 Ebd., 60.
- 26 Ebd., 46 原文は „Die Geschichte ist immer auch verschieden gut lösbarer Aufgabe an die Freiheit und nicht bloß ein Prozess“. この一節はフィヒテの哲学の影響を受けたものであろう。ヒルシュは教授資格論文『フィヒテの哲学におけるキリスト教と歴史』のなかで「自己を啓示する理念が諸々の道徳的意志に基づく (an den sittlichen Willen) 掟の形を取ることで、歴史は全くもって自由によって解決されるべき倫理的な課題になる」(Emanuel Hirsch, *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*, 1920 (以下 CG と称する), 27.) と述べる。ヒルシュはフィヒテの「現象」という考え方をフィヒテの歴史哲学を理解する手がかりとして重視した。それは、捉えることのできない神的な存在が、人間の自由の領域に属する法や掟 (Gebot) の形を取ることで限定されることで初めてその形象 (Bildform) をあらわにするというものである。フィヒテにとって人間的・歴史的なものは、神的な内実 (Gehalt) を受け入れる形式 (Form) なのであり、この形式のなかに内実が入り込むことが「啓示」なのであり (Ebd., 21.)、同時にそれが「歴史」なのであった。
- 27 Ebd., 48.
- 28 この両者は長くヨーロッパの哲学史において、歴史的な事象も含めて真理一般を効果的に把握する方法をめぐって論争してきたという。
- 29 1923年9月のヘルムシュテットにおける弁証学ゼミナールの会合でなされた講義を基に『組織神学雑誌』(*Zeitschrift für systematische Theologie*, Bd.1, 1923/1924, 533–608.) に掲載されたもの。
- 30 「人格としての生、そしてそれとともにあらゆる真理は、その究極的な源泉を良心における神との出会いに有しており、この出会いから信仰が生まれるのである」(Emanuel Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, 1923, in: *Die idealistische Philosophie und das Christentum; Studien des apologetischen Seminars*, Heft.14, Gütersloh 1926 (以下 IC と称する), 80.)。
- 31 Vgl. Ebd.
- 32 Vgl. Ebd., 81.
- 33 Vgl. Emanuel Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, 1938 (以下 Lf と称する), § 11, in: Emanuel Hirsch, *Christliche Rechenschaft*, Hayo Gerdes (Hrsg.), Bd. 1, Tübingen 1989 (以下第 1 巻を CR1、第 2 巻を CR2 と称する), 34. および Lf, § 94, in: CR2, 132.
- 34 Vgl. Lf, § 94, CR2, 132.
- 35 Vgl. Emanuel Hirsch, *Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie*, 1925, in: *Die idealistische Philosophie und das Christentum; Studien des apologetischen Seminars*, Heft.14, Gütersloh 1926 (以下 GL と称する), 11.
- 36 IC, 80.
- 37 ここで言及されるイデアリズムとは、「ドイツ観念論」のことのみを指すのではなく、広く19世紀以来のヨーロッパ哲学史においてポジティヴィズムの思想潮流と対立してきた哲学的真理の把握のための方法論ならびに思惟一般を指す。ポジティヴィズムが、科学的な処理が施される前の、個々の事物そのものが持っている「直接的な確かさ」を信頼し、そこから考察を始めようとする (IC, 42.) のに対して、イデアリズムは、そうした個々の事物は観察者の「精神的生の内面性」(Ebd., 41.) に基礎づけられて初めて意味を持つものであると考える。ここでは個々の事実よりも全体の意味の連関が重視される。その意味でポジティヴィズムの認識が個から全体へと方向づけられるのに対してイデアリズムのそれは全体から個へと方向づけられるものであるとヒルシュは分析する (Ebd., 42.)。
- 38 我と汝の出会いという概念は E・ブルナー (1889–1996) やゴーガルテンなどヒルシュと神学的には対立関係にあった「弁証法神学」に属する神学者の著作にも見られる。

- 39 Ebd., 41. ヒルシュは「知的直観」という概念をフィヒテの「知識学への第二序論」(Zweiter Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797)における用法に即して用いている。フィヒテによると「知的直観」とは、行為の遂行に際して哲学者に起こる自己自身の直観であり、それにより哲学者に自我が生じるのである。ヒルシュはこの知的直観をブルンシュテットの「自我体験」と同一視する。すなわブルンシュテットは、カントの認識論における「統覚による超越論的統一」(Transzendente Einheit der Apperzeption)を対立関係を基礎づける「体験の統一」に他ならないとし、これを「自我体験」と呼んだのである。この「自我体験」こそが、ブルンシュテットによれば「イデアリズムの原理」であり「あらゆる認識を基礎づけ」るものでもあると記している (Vgl. Friedrich Brunstäd, Die Idee der Religion, Prinzipien der Religionsphilosophie, Halle 1922).
- 40 この連関をヒルシュはブルンシュテットにならって「アプリアリな総合」(Synthesis a priori)と名づける (Brunstäd, Die Idee der Religion, 98.)。ブルンシュテットは、統覚の作用が主観と客観の論理的・認識論的結合を可能にするだけでなく、フィヒテと同様にあらゆる個々の相異なる対象を包括、統一する「自我」の形成にとっても構成的であることをカントの認識論の分析を通して見出した。
- 41 なぜなら「対象」とは、「法則的で必然的な連関、アプリアリな総合」に他ならないからである (Vgl. IC, 44. および Die Idee der Religion, 40.)。
- 42 Ebd., 42.
- 43 Ebd., 53. こうしたイデアリズムの神理解の克服を目的として、「良心」における神との出会いという概念がヒルシュの神学のなかに生じてくるのである。イデアリズムも良心という考え自体は持っていたものの、そこでは人格という概念が我々の意識に内在的な形で基礎づけられているため、良心は自律的なものとして考えられてきたとヒルシュは論じる。彼らの説く良心において、人間は他者性を伴わない孤独な存在であるとヒルシュは指摘する (Vgl. IC, 81.)。
- 44 Ebd., 57.
- 45 GL, 11.
- 46 Ebd., 24.
- 47 Ebd., 13.
- 48 Ebd., 24.
- 49 Ebd., 11.
- 50 ヒルシュが依拠するのはおそらく次の箇所である。「それで、善をなそうと思う自分には、いつも悪が付きまとっているという法則に気づきます。「内なる人」としては神の律法を喜んでいますが、わたしの五体にはもう一つの法則があって心の法則と戦い、わたしを、五体の内にある罪の法則のとりこにしているのがわかります。〔中略〕このように、わたし自身は心では神の律法に仕えています、肉では罪の法則に仕えているのです」(「ローマの信徒への手紙」7: 22-23, 25b、翻訳は新共同訳による)。
- 51 歴史が生の意志の展開として理解されるならば、彼の歴史の理解は政治的には反法治主義的あるいは主観主義的(ロマン主義的)言説として機能し、C・シュミット(1888-1985)などとも親近性を持つようになる。ヒルシュは『ドイツの運命』のなかで「戦争」に「歴史の執行者」としての、および「歴史が持つ、法に反する生き生きとした正しさ」の執行者としての地位を与えた(DS, 101)。ヒルシュにとって戦争は、西欧的な功利主義や社会契約論に基づく国家とは異なるドイツ国家の形成のための原動力(Potenz)ともみなされた(Vgl. Lf, § 116, CR2, 273-74, 283-89.)。なお1933年のA・ヒトラー(1889-1945)による政権掌握の支持など1930年代にヒルシュが行った政治的言説および行動を

- 神学的にどのように考察すべきかという問題は研究史的にも重要なテーマであるが、それについての考察は今後の課題としたい。
- 52 Vgl. GL, 13–15.
- 53 Vgl. Ebd., 14.
- 54 CR1, 183.
- 55 ヒルシュは『フィヒテの哲学におけるキリスト教と歴史』のなかでも啓示概念にとりわけ注目している。「知 (Wissen) は今や神が現に存在すること (Dasein)、あるいは神が現象すること (Erscheinung) なのである。〔中略〕啓示をフィヒテが全知 (das ganze Wissen) と名づけると、そこで啓示は単なる現象の言い換えに過ぎない。しかし通常、彼 (フィヒテ) にとって啓示とは形式 (Form) へと入っていく、把握することのできない内実 (Gehalt) のことである」(CG, 21.)。
- 56 CR1, 183.
- 57 Ebd., 146.
- 58 『世界意識と信仰の秘密』のなかでヒルシュは、「弁証」の過程を「永遠の神の真理」が人間によって受けとられ、この世界において歴史的に形成されてきた知識や常識からなる人間の「世界意識」のはたらきによって変化を遂げる過程として具体的な説明を試みている。「永遠の神の真理」という概念をヒルシュは有限な人間がそのままの形で直接に把握することのできない無限な神の内実として用いている。それに接近するためには、歴史によって限定された有限な人間の内面のうちに「永遠の神の真理」の形象 (Wesensbild) を作り出す必要があるとヒルシュは考える (Emanuel Hirsch, *Weltbewußtsein und Glaubensgeheimnis*, Berlin 1967 (以下 WG と称する), 80)。ヒルシュは、『フィヒテの哲学におけるキリスト教と歴史』以来、無限でありかつ把握することのできない神学的な「内実」が、有限かつ把握が可能な「形式」としての人間のなかで捉えられることによって初めて理解されるようになるという注55の引用でも示したような考え方を自らの神学的方法のうちに取り入れ発展させた。
- 59 「人間の生の理解は私たちの西洋歴史圏 (abendländischer Geschichtskreis) の人々にとって科学的真理意識の支配に服したもののなのである。すなわち徹底した観察と偏見にとらわれない分析の上に築かれた過去数世紀の西洋の科学によって、世界における人間の現存在は、それが持っている諸々の条件および可能性にしたがって純粹で事実即した認識の対象となったのである」(Lf, § 43, CR1, 149.)。
- 60 CR1, § 1, 11.
- 61 Vgl. KS2, 585–86. ヒルシュによれば、キルケゴールの目的は「新たな生の形」(eine neue Lebensgestalt) を実現することであったという。それはつまり、人文的なもの (Humane) を、いわば「神人的」(theanthropisch) に規定することによって — そのなかでキリスト教的なものとは人文的なものとの対論が行われるのだが — 完成することであった (Vgl. Ebd., 585.)。こうした考え方は、科学的世界観が発達した近代において、信ずる人間の生のあり方をヒルシュが考える際の一つの範型でもあった (Vgl. CR1, § 43, 149.)。
- 62 CR1, 4.
- 63 Ebd., 30.
- 64 Vgl. CR2, 187.
- 65 Ebd., § 102, 183.
- 66 Ebd. なお注50で引用した「ローマ書」7章の記述に関連してヒルシュのこうした考え方を理解するならば、人間は神との出会いを経験する以前は、家族や社会といった人間的・歴史的共同体において善とされる行動を行い、悪とされる行動を避けることで正しい人物として承認されていた。しかし神と

の出会いを経たのちは、神の前で善とされる行動をすると同時に、これまでと同じように人間的・歴史的共同体で善とされる生活も送らなくてはならなくなった。しかしながらこの二つの善悪の基準はときに対立することもあり、ここに葛藤が生ずることとなる。パウロが述べた「神の律法」に対立する「罪の法則」とは、主として神に反する人間の本能的欲求のことを指していたと思われるが、ヒルシュはこの「神の律法」と「罪の法則」の対立をルター神学的な福音（神の恩恵による秩序）と律法（人間の行為による秩序）の対立として理解したのではないかと筆者は推察する。ちなみに新共同訳はこの両者をそれぞれ「律法」と「法則」と訳し分けているが、原文はどちらも *nomos*（法）である。

- 67 Vgl. WG, 61. および Emanuel Hirsch, *Ethos und Evangelium*, Berlin 1966（以下 EE と称する）, 82.
- 68 その具体的内容は『キリスト教の弁証』第2巻第2部の「歴史の力」（*Geschichtsmächte*）で取り扱われる。ヒルシュはここで倫理的なものを「生の力」（*Lebensmächte*）、「秩序の力」（*Ordnungsmächte*）、「精神の力」（*Geistesmächte*）に分類し、各項目のなかで人間的なものとの神的なものの相互作用に基づく独自の倫理学の構築を試みている。紙面の都合上、この倫理学の具体的内容についての考察には他日を期したい。
- 69 EE, 82.