

前期 P. ティリッヒの思想展開における

歴史の問題

今 井 尚 生

前期 P. ティリッヒの思想展開における

歴史の問題

今井尚生

[目次]

序論	1
註	7
第一章 トレルチにおける歴史の問題	9
1. トレルチの歴史思想の背景としての歴史哲学の成立と展開	9
2. 「絶対性」概念の文脈と歴史相対主義	18
3. トレルチにおける歴史相対主義の克服	24
註および図	33
第二章 体系構想と歴史の問題	38
1. ティリッヒによるトレルチの評価	38
2. 学の体系とその原理	42
3. 歴史概念の諸層	45
4. 意味の形而上学	54
5. 精神の創造性と真理	58
註	64
第三章 トレルチとティリッヒにおけるメタ論理学	69
1. トレルチの歴史哲学とメタ論理学	69
2. 物理学とメタ論理学 — トレルチの場合 —	73
3. ティリッヒにおける精神科学の方法としてのメタ論理学	78
4. 物理学とメタ論理学 — ティリッヒの場合 —	90
5. メタ論理学と動的真理思想	94
註および図	99
第四章 ティリッヒにおける歴史の問題	104
1. 歴史相対主義の問題	104
2. 『教義学』における歴史の問題	115
3. 歴史における「決断」と「成就」	126
註および図	136
結論	147
註および図	157
付録：トレルチに関するティリッヒの言葉	160
文献表	170

序 論

「エルンスト・トレルチの急死の知らせは、学問と精神生活の仲間全てに対して、予期せぬ深い動揺をもたらすショックを与えた。広く公衆の前で、尊敬される大家に対して感謝の言葉を述べることを許されていることは、心苦しくも、しかし感謝であるが、故人がドイツの学問とヨーロッパの精神生活に対して意味していたことの豊かさを短い文章で表現するために、私はペンを取っている。かつて彼の講義を聴いたことはないが、私はおよそ二十年来彼の創造的活動から受けた印象の下に立っており、個人的関係は殆どないにも拘わらず、その間私が彼から受け取ってきたものを感じている。エルンスト・トレルチを精神的そして学問的な導き手として評価すべきであるという以下の詳述は、この個人的な感情に負っている。」(ティリッヒ[1923a:175])¹ これは、1923年2月1日のトレルチの死に対して、2月3日“Vossische Zeitung (Nr. 58)”に載せられたティリッヒの記事の冒頭である。² エルンスト・トレルチ(1865-1923)が急死した時、それはトレルチに捧げられることになるティリッヒ(1886-1965)の著書『対象と方法に従った諸学問の体系』(1923)(以下『学の体系』と略す)の印刷中のことであった。ティリッヒはその前書きを次のように締めくくっている。「印刷中、エルンスト・トレルチの急死の知らせに私は衝撃を受けた。彼の情熱的な努力は、体系へと至ることであった。私が彼に対してなす感謝を、そしてまたこの本の精神的基礎に対して彼の仕事もったところの影響に対する感謝を、私はこの本を彼の記念に捧げるということによって表したい。ベルリン-フリーデナウ、イースター1923」(ティリッヒ[1923:115])

ある人の思想を明らかにするさい、完全には分離することのできない二つの方向性がある。第一は、その人の思想をより広い思想史的な連関の中へ位置付けることであり、第二は、その人自身の思想に固有な内容とその展開を整理することである。たとえこれら二つの方向性が明示されていない場合でも、またそれぞれの方向性に対する比重の差はあるとしても、凡そある人の思想の研究においては、両者が組み合わせられることにより、その思想の特徴が浮き彫りにされる。この観点から具体的に取られる方法としては、その思想家と密接なつながりのある思想家との連関を研究する方法が採られることが多い。この論文は、トレルチとの連関において、ティリッヒの思想を明らかにすることを意図するものである。

ティリッヒの研究で知られるクレイトンは、1988年の『ティリッヒ、トレルチ、そして

弁証法神学』と題する彼の論文の中で、ティリッヒは彼の生涯の仕事の中で「弁証法神学と神学的自由主義との間を媒介しようとした」（クレイトン[1988:340]）と述べている。ここでクレイトンが念頭においている、バルトとトレルチに関して言えば、一方のバルトとの関連は、これまでも関心をもたれ、研究の対象とされて来た。例えば、我が国内においても1986年の基督教学会のシンポジウムの主題として「バルトとティリッヒ」が取り上げられている。しかし他方で、ティリッヒ自身の言葉に「彼（トレルチ）は、以前ベルリン大学における私の同僚であった、そして私は彼の講義を聴いたことはないが、彼を特別な意味で私の教師の一人とみなしている。」（ティリッヒ[1967:230f.]）とあるように、トレルチとの連関はティリッヒ研究において重要な視点と考えられるにも拘わらず、これまで本格的な研究の対象とはされて来なかった。⁽³⁾ その一つの理由として、これまでティリッヒがトレルチの思想を「否定的な前提」としてのみ評価したと考えられて来たことを、クレイトンは挙げている。「トレルチのライフワークは将来の神学的な仕事に対する否定的な前提でしかないという、トレルチを悲劇的な人物とするティリッヒの叙述は、全ての世代の学者に対するトレルチのイメージを表現し且つ形成した。このイメージは、つい最近に至るまで、ほとんど決まり文句であり続けた。」（クレイトン[1998:331]）確かに、ティリッヒの思想の中にはトレルチに対する批判的契機が存在する。実際、冒頭に引用した記事の中で、「彼（トレルチ）は、以前私が神学における彼の立場に対する問に答えたように、あらゆる将来の構築に対する否定的な前提である。」（ティリッヒ[1923a:175]）と述べており、更に翌年に『カント研究』に掲載された論文においても、「トレルチが、制約的なものにおいて無制約的なものを見いだそうとする最終的な最も力強い奮闘においても結局失敗したことは、彼のライフワークの深い悲劇である。確かにそれは彼の世代の偉大なる人々の悲劇であると言える。」（ティリッヒ[1924:173]）と記している。しかし、ティリッヒがトレルチについて批評した論文を読めば、トレルチの思想がティリッヒの思想にとって単なる否定的前提であったと解するのは誤解であることが判明する。実際、先の『カント研究』中の論文には、「精神的諸連関についての彼の把握の多くは、再検証に対して完全には耐え得ないであろう。しかし、それらが再検証を要請するために十分な意義をもっていたこと、それらが西欧精神史のあらゆる時代に対して殆ど新しい重要な観点を提示していること、このことはまた、個別研究 — この点においては多くの者が彼より優れていた — の厳密さ以上のことである。」（ibid.:173f.）とあり、同年にトレルチの『歴史主義とその諸問題』を書評した論文において、「他方、我々はトレルチによって

与えられた歴史的意味解釈論の地盤に全面的に立ち得る。」(ティリッヒ[1924a:208f.])と述べている。そして、クレイトンもまた、ティリッヒにとってトレルチの思想が単なる否定的前提でしかないというのは誤解であることを認識しているがゆえに、彼の論旨は、ティリッヒにとってトレルチの思想がいかに「肯定的な前提」でもあったのかということを示唆し、今後の研究に道を開こうとするものなのである。^{〔4〕}

それでは、トレルチとの連関においてティリッヒの思想を研究する場合、方法論的にはどのような反省が必要となるであろうか。(無論この問題は、一般に二人の思想家の関連を研究する場合には常に反省されるべき問題ではあるが。)先のクレイトンの論文を考察すると、トレルチがティリッヒの思想の肯定的前提であったことを示唆する際に——彼自身が意識的に整理している訳ではないが——少なくとも三つのレベルが採用されていることがわかる。第一は、個々の教説の共通性というレベル。例えば、両者ともヨーロッパの中世にある意味での文化的統一が実現されていたという見解である。しかし、このレベルにおける共通性は、確かに両者の思想におけるある意味での連続性を示唆することはできても、それで果たして、ティリッヒが殆ど個人的関係のないトレルチを「自らの教師」と呼び、且つ彼の著書『学の体系』をトレルチに捧げたことの理由が理解されるであろうか。^{〔5〕}(勿論、クレイトンの趣旨は、トレルチとティリッヒの関係についてのこれまでの誤解を出来る限り解くというものであるから、このようなレベルの指摘が意味がないという訳ではない。)

第二は、より基本的な思想的前提のレベル。クレイトンは、両者が共に、近代精神に対する啓蒙主義の意義を認めていたことを指摘する。トレルチとティリッヒの「各人は、確かに、近代精神の形成に対するヨーロッパ啓蒙主義の決定的な重要性を強調した。そして各人は、ある意味において、近代によって課せられた方法論的限界内において神学的に影響を及ぼそうと決心した。各々は等しく、あらゆる形の『超自然主義』に対する頑強な反対者であった。しかしトレルチもティリッヒも、無批判的に『近代的な』思想家ではなかった。」(クレイトン[1988:335])このことは、両者の宗教的弁証において、文化における「自律(Autonomie)」的な契機を尊重しつつも、それを批判的にどう越えて行くかという基本的枠組みを共有する可能性を示唆することができる。その意味で、このレベルにおける指摘は重要である。

第三は、両者の思考、考え方における関係を更に解明すべく、両者に共通の用語、概念を指摘するレベル。例えば、クレイトンは「突破」という用語が、両者に共通に好まれる

ものであることを指摘する。しかし、このレベルは、彼らの思想へのより深い探求への入り口であると同時に、方法論的には最も注意を要するレベルである。ティリッヒの思想をトレルチとの連関において理解しようとする場合、単に共通の用語があることに基づいてそれらの思想連関を主張することは、方法的な確実性に欠ける。即ち、少なくともティリッヒのように、多くの思想家の考え方を積極的に取り入れようとする思想家に対しては、単に幾つかの共通する概念だけを問題にするのでは不十分である。というのは、当然のことであるが、トレルチとティリッヒに共通の用語や概念であっても、それらが本当に同じ意味で用いられているのかが問われねばならないからであるし、またティリッヒがそれらを主にトレルチから受け継いだということを実証的に示すことは困難だからである。(勿論これは、不可能ということではないし、また実際可能な場合も有り得る。)そして、クレイトンもこのことを認識している。「『突破 (Durchbruch)』という用語はトレルチ、ティリッヒ両者ともに好む用語である。しかしながら、我々は、各人が同一の用語を用いているという正にそのことによって、彼がそれを同様の用い方をしていると憶測することはできない。」(クレイトン[1988:337])この第三の着眼点が第一、第二のそれと比較して問題を有するのは、それが文章構造の最もミクロなものに着目しているからである。一つの問題、用語それ自身では、文を構成し得ず、従ってそれだけでは思想を表現し得ないからである。(勿論、それらの概念に思想が凝縮しているということは有り得ることであるが、それが理解されるのは、これらの概念や用語が文脈の中に位置付けられてはじめてのことである。)それゆえ、堅実な方法としては、両者の大きな思想的な文脈、流れを掴み、両者の思想的関連性を把握することと、そこにおける共通で重要な概念およびそれに付随する考え方の連関をつかむこと、この両方に注意を向け、問題にしなければならない。既に両者の大まかな思想連関が明らかにされている場合には、研究の初めからある共通の概念に的を絞ることも可能かもしれないが、少なくともトレルチとティリッヒの思想連関の研究は未だそのような段階には至っていない。そしてクレイトンの指摘からも分かるように、このようなレベルでのトレルチとティリッヒの思想連関の研究はこれからの問題である。

そこでこの論文における視点および方法を確定する。先ず、ティリッヒ研究自体に付随する一つの問題がある。ティリッヒのように多方面において思想が展開される場合、それらの連関をどのように考えるかは、一つの研究課題となり得る。多くの場合は各分野ごとに個別的な研究がなされるのが一般的である。しかし、特に体系的な思考をするティリッヒにおいて各方面に展開された思想が無関係なはずはなく、それゆえ各領域間の思想の連

関を解明することは、ティリッヒの思想の本質を解明することにつながるのである。例えば、芦名氏の博士論文は、ティリッヒの思想をトータルに理解しようとする試みの一つである。そこで、トレルチとの連関に着目すると、前期のティリッヒの思想領域の中から、「体系構想」と「歴史思想」を取り出すことができる。^{〔6〕}一方の、体系構想に関しては既に研究がなされている。芦名氏の博士論文において、ティリッヒの体系構想がシュライエルマッハー、トレルチの線上に位置付けられることが指摘されている。^{〔7〕}しかしまた、歴史思想に関してもこの時期のティリッヒの思想において、トレルチとの連関を確認することができる。特に歴史主義の問題に関して、ティリッヒ自身、トレルチの問題を意識的に継承しようとしている。彼はトレルチの著『歴史主義とその諸問題』の書評の中で、次のように述べている。「我々の課題は—（中略）—トレルチによって提起された諸問題のより深い研究に共に参与するというだけでしかありえないであろう。このことは次のような事情から、なおさら一つの責務であるということになる。つまりトレルチ自身、序文で、より若い世代の共同研究と継続的研究を促しており、また彼のこの著作は、彼の全ての著作同様、最終的な積極的結論を欠いているのである。」(ティリッヒ[1924a:204])

そこで、本論文の視点として採用するものは、トレルチとの連関において明らかにされるべき、体系構想と歴史思想の両分野にまたがるティリッヒの思想は何か、即ち、ティリッヒの議論が成立するための、両分野に通底する論理は何かということである。もしこの論理を取り出すことができれば、— それは単に一領域における考え方ではないがゆえに — それはティリッヒの奥に内在する基本的な思想である可能性がある。この観点から注目すべきティリッヒの著作は、『学の体系』（1923）である。一方で、これはティリッヒの前期の体系構想を表明した中心的著作である。しかし他方で、この著作は、歴史の問題の文脈に位置付けることもできる。特に、「規範」や「動的真理思想」といった概念はトレルチの歴史の問題の文脈において出てくるものである。^{〔8〕}実際、トレルチの『歴史主義とその諸問題』（1922）に関して、ティリッヒは1924年に書評を書いているが、その末尾に「これら全体に対して、エルンスト・トレルチに捧げられたわたしの書『対象と方法に従った諸学問の体系』を参照のこと」との註を付している。このように、ティリッヒにおける体系構想と歴史思想が重なり合うものであれば、そこに共通の考え方の枠組み、重要概念があることは自然であり、またその概念に着目するのは妥当であろう。ここに浮かび上がる概念が“Erfüllung”（文脈によって「充実」または「成就」と訳す）である。一方の体系構想において、それは主に「意味充実」としてあらわれる。他方の歴史思想に

において、それは「カイロス」すなわち「時の成就」としてあらわれる。「カイロス」概念がティリッヒの歴史思想にとっての中心概念であることは周知のことであるが、ここではそれを「成就」という概念として、体系構想における重要概念である「(意味)充実」との連関において解釈し、以て、ティリッヒの議論に通底する論理を取り出すことを試みる。

ところで、そもそもある人の宗教思想を理解するとは如何なることであろうか。凡そ、何らかの意味でこの本質的な問を念頭に置かない研究は、宗教思想の研究としては十分ではないであろう。というのは、トレルチにしろティリッヒにしろ信仰をもっていたことは明らかであり、そこで展開される思想が宗教的であるのは自然な事柄だからである。またティリッヒに従って言えば、人間存在自体が本質的に宗教的であるのだから、何らかの仕方人間存在に関わる思想が宗教的であるのは当然だからである。それゆえ宗教思想の研究は、信仰が如何なる相において表現され問題とされたのか、信仰的な生が如何なる形において思想として結実しているか、これが明らかにされること、少なくともそのような方向性をもたねばならないであろう。確かに問題解決の巧みさは、その思想家の、思想家としての有能さを表すものではある。しかし、たとえ解決は十分とは言えなくとも、その思想家が如何なる問題を立てたか、立てざるを得なかったのか、そしてその問題を如何に解決しようと試みたのかは、その時代、状況下におけるその思想家の信仰の思想的な表れと言えるであろう。本論文の結論において、如何ばかりかでもそのようなことが明らかにされていることを望むものである。

本論文の構成は以下の通りである。第一章においては、トレルチにおける歴史の問題を考察し、その問題把握の枠組み、解決の仕方を分析する。第二章においては、ティリッヒの学問の体系構想における歴史の問題の位置付けを分析し、ティリッヒがトレルチの問題を自らの枠組みの中でどのように捉え直そうとし、展開しようとしたのかを分析する。第三章においては、ティリッヒがトレルチから継承し、展開したメタ論理という思想について、自然科学の問題へと適応することを通して、それに一つの解釈を与える。第四章においては、ティリッヒ自身の歴史の問題の展開の仕方を考察する。結論において、以上の考察を総合することにより、ティリッヒの思想の根底にある論理を取り出す。

[序論の註]

(1) 1923年から溯ること約20年前とは、ティリッヒがベルリン、チュービンゲン、ハレの各大学で学んでいた時期(1904-1909)のことを指す。

(2) トレルチは1914年以降ベルリン大学の哲学教授であり、このときティリッヒは神学私講師として同じベルリン大学に在職していた(1919-1924)。

(3) ヘルバーガーの論文「歴史主義とカイロス」(1935)は、歴史主義の主題の下に最も早くトレルチとティリッヒの連関を認識したものの一つであろう。但し、彼はトレルチとティリッヒの各々の思想を比較的独立に扱っている。Theologische Blätter, 14の129-141頁においてトレルチの思想を、そして161-175頁においてティリッヒの思想を論じている。トレルチとティリッヒの関連についてのヘルバーガーの見解は次のように述べられる。「ティリッヒは、創造的総合という思想を、歴史主義のトレルチによる方法論的克服に結び付ける。ティリッヒはこの克服を、個性的、質料的、動的な精神というトレルチの形而上学の概念の拡張によって確固たるものにする。この形而上学は、トレルチにおいては人格的・道徳的な律法宗教(Gesetzesreligion)によって挫折したままに止まった。これに替えて、ティリッヒは恩恵ないしパラドックスの宗教を置く。この宗教は、単に体系的に歴史主義の歴史学的克服に属するのではなく、内容的にもまた歴史哲学者にその規範創造に対する規範を委ねる。」(ヘルバーガー[1935:161])彼の議論は基本的に承認されるものと思われる。しかしここでは、両者の議論の構造における論理の異動にまで踏み込んで考察したい。またトレルチとの連関におけるティリッヒ研究の現状については、芦名[1995:142f.]の註(68)に簡潔な記述が見られる。

(4) 但し、クレイトンは先の引用に続けて次のように述べている。「トレルチのライフワークは将来の神学的な仕事に対する否定的な前提でしかないという、トレルチを悲劇的な人物とするティリッヒの叙述は、全ての世代の学者に対するトレルチのイメージを表現し且つ形成した。このイメージは、つい最近に至るまで、ほとんど決まり文句であり続けた。しかしながら皮肉なことに、このイメージはトレルチに対するティリッヒ自身の負うところを最も不適切に表現している。それはせいぜい、ティリッヒがバルトや彼の同僚に最も近く立っていたとき、即ち凡そ1922年から1924年かそこらの時期の彼自身の知的発展における短かな出来事の間、(そしてそのときでさえある歪曲を伴った)トレルチに対する彼の見解を反映しているだけであろう。」(クレイトン[1998:331])しかし本論文の叙述が成功するならば、クレイトンが「そのときでさえある歪曲を伴った」とする正

に1920年代の前半においても、ティリッヒにとってトレルチの思想が重要な意義をもっていたことを論証するであろう。そして冒頭で引用した『学の体系』の前書きにおける「私が彼に対してなす感謝を、そしてまたこの本の精神的基礎に対して彼の仕事があったところの影響に対する感謝を、私はこの本を彼の記念に捧げるということによって表したい。」(ティリッヒ[1923:115])との言葉は、ティリッヒに対する肯定的前提としてのトレルチという側面を既に示唆するものであろう。

(5) ティリッヒは、実際の彼の教師であり、彼に多大な影響を与えたことで知られているマルティン・ケーラーと並べて、トレルチの名を挙げているのである。「私は、私の偉大な教師エルンスト・トレルチとハレの敬虔主義的、復興主義的伝統の出であったもう一人の偉大な教師であるマルティン・ケーラーの名をあげることができる。」(ティリッヒ[1968:293])

(6) 恐らく、ティリッヒの後期の思想をトレルチとの連関において問題にするときは、他宗教の問題を考えることができると思われるが、それはこの論文の範囲を超える。

(7) 芦名[1995]の第二章を参照のこと。

(8) 実際、一つの規範的体系を提示するということは、歴史相対主義に対する具体的な答えの試みなのである。この点は既に、ヘルバーガーが認識していたことである(ヘルバーガー[1935:172])。

第一章 トレルチにおける歴史の問題

1. トレルチの歴史思想の背景としての歴史哲学の成立と展開

トレルチにとって確かに歴史は重要な問題であったが、彼が問題にしたのは、歴史学一般ではなく歴史哲学の問題であった。というのは、彼にとって「歴史哲学は歴史研究の事柄であるよりは、むしろ世界観の事柄」(トレルチ[1922:11])であったからである。¹⁾そこで、トレルチにおいてなぜ歴史が問題となったのかを、歴史主義ないし歴史哲学の成立と展開に関する彼自身の考察を再構成することによって明らかにしたい。

1-1 17世紀における歴史主義の萌芽

歴史哲学の出発点は近代である。トレルチによると、「他の多くのもの同様、歴史哲学は一つの近代的創造物、即ち18世紀の子である」(ibid.)。周知のように、「歴史哲学」という言葉を最初に使ったのは啓蒙主義の哲学者ヴォルテール(1694-1778)である。しかし、トレルチの捉える歴史哲学を明らかにするためには、更に17世紀のデカルト哲学にまで溯る必要がある。

(a) 自然主義と歴史主義の共通の源泉としてのデカルト哲学

トレルチが歴史主義と言うとき、それは常に自然主義との対比において考えられている。このことは、歴史主義の成立過程に関するトレルチの認識に基づく。彼によれば、自然主義と歴史主義は、デカルト哲学にその共通の源泉を持っている。デカルト(1596-1650)が基礎づけたとき近代哲学は、意識哲学(Bewußtseinsphilosophie)である。意識分析を哲学の基礎とする所に、近代哲学が、存在論から出発する古代哲学や中世哲学と異なる点が存する(ibid.:105)。そして、意識分析から出発するとき、そこには二重の方向が生じる。第1は、物体に関係し、普遍法則的な意識内容に向かう方向であり、第2は、自我に関係し(ichbezogen)、歴史的-発生的(genetisch)意識内容に向かう方向である。その各々が自然主義及び歴史主義の起点となる。しかし、デカルト及びその後継者たちは、専ら第1の方向に向かうことによって、自然主義を樹立した(ibid.)。

(b) 自然主義と歴史主義の対立の契機としてのヴィーコ哲学

デカルトの自然主義に対して、歴史主義を意識的に対置したのはヴィーコ(1668-1744)

である。彼の定式化によれば、一方で自然主義は、最終的には純粹に所与的で、理解不可能な (unbegreiflich) 空間の物的大きさ (Körpergrößen) に関係し、他方で歴史主義は、歴史において精神の固有な生産物 (Hervorbringungen) が問題になる限りにおいて、精神の自己理解である (ibid.:104)。従って、これまでの考察から得られる自然哲学及び歴史哲学の暫定的規定は、自然主義と歴史主義相互の規定及び境界付けを見いだすことであるとすることができる。

しかし、ヴィーコの哲学がトレルチの言うところの歴史哲学へと至らなかった点が3つある (ibid.:18)。

① 歴史の価値と目標についての問いを未だ衝撃的には感じなかった点。

② 思弁的・アприオリなものと経験的・アポステリオリなものとをほとんど区別しなかった点。

③ 社会学的・集団的なものと歴史学的・個性的なものとをほとんど区別しなかった点。

これらは何れも、ある意味で、自然主義との対立がよりあらわになる次の時代に明確化されてくる点である。①の点が歴史哲学にとって重要なのは、世界観との連関においてであり、それは後に説明する。またここから判明することは、価値と目標がトレルチにとっての歴史の問題になるということである。②に関する意識が必要な理由は、「意識が、ただ単にアприオリで数学的、物理学的な創造の光りにおいて見られるばかりではなく、ア・ポステリオリに意識の固有の発生的動態や成就において見られるや否や、この意識からの出発には、自然科学に対する方向と並んで、同時に歴史学に対する方向が、内的な必然性を伴って存する」(ibid.:105f.)からである。③の個別的なものの重要性については、トレルチがそれを、彼の歴史論理学におけるカテゴリーとしたことから窺い知ることができる。(2)

1-2 歴史主義と自然主義の対立の明確化 (18世紀から19世紀前半)

この期間の大きな流れは、世界観形成の構成要素として、また手段としての学問的・歴史的思惟が始まり、歴史主義と自然主義との対立が明確化することである。しかし、デカルトの意識哲学に共通の源泉をもつ二方向であった自然主義と歴史主義が、どうして対立することになるのか。それはこの期間を通じて、自然科学及び歴史学が成功を収め、次第に問題領域を拡張することによって、自然主義または歴史主義が、世界解釈や世界理解の原理として世界観形成に参加するようになったからである。トレルチは次のように述べて

いる。自然主義において、「数学、天文学、物理学における出発点から化学へ、そこから生物学へ、また物質に関する最新の理論へという、不断に増大する問題の拡張が書き留められねばならず、それゆえ自然主義は、人間の感性の中の全く偶然的で制約された出発点であるにも拘わらず、遂には世界解釈と世界理解との一つの普遍的な原理として見なされ得るようになる」(ibid.:103f.)。また歴史も、「それが十分多様な領域へと広がるや否や、統一、目標、意味への問いに対する答えを求めた」(ibid.:12)。従って、原理を異にする二つの世界観が容易に両立しないとき、それは、自然主義と歴史主義の対立へと導くことになる。

そこで、この期間を通して最終的にトレルチはそれらを次のように規定する。一方で自然主義とは「全ての現実性を包括しつつ、あらゆる質的なものとあらゆる直接的な経験を度外視する法則化の連関」(ibid.:103)であり、他方で歴史主義とは「人間とその文化や価値に関するあらゆる我々の思惟の根本的な歴史化」(ibid.:102)である。「この歴史化(Historisierung)は、思惟の自然化(Naturalisierung)、より正しくは思惟の数学化(Mathematisierung)の後に続いて、十八世紀に徐々に生じた」(ibid.:9)ものである。それ以後「自然哲学と歴史哲学との闘争は、絶えず重心を移し変えつつ徹底的に研究され、今日に至るまで研究されている、近代精神の大きなテーマである」(ibid.:11)。以下、この展開をより詳細に明らかにしたい。

(a) 啓蒙期：世界観形成の構成要素としての歴史哲学の始まり

啓蒙期、ヴォルテール(1694-1778)とともに始まる歴史哲学の前提条件となったものとして、次の三つが挙げらる。

① ルネサンスにおいて、古代という時間的に隔たりをもったものと出会ったこと。即ち、啓蒙主義の母体である古代が新しい近代的なものとして、古いものと出会ったこと(ibid.:17)。

② 地理上の発見でヨーロッパ以外の世界が視野に入ってくることを通して、空間的に隔たりをもったものとの出会ったこと(ibid.)。

③ これらのことを通して、既成の教会的・教義学的世界の崩壊がもたらされたこと(ibid.:16)。

そして、ここからはじめて、世界観形成の構成要素であり、手段としての学問的・歴史的思惟が始まる(ibid.:17)。確かに古代ギリシア人も広大な歴史を知っていた。「しかし

彼らは、生起の直観および生起において認識される方向性の直観から、人生観および世界観にとって決定的な動機を受け取る歴史哲学を知らなかった」(ibid.:12)。

ヴォールテールに始まる歴史哲学に、ヴィーコの限界を超えるという意味で、近代的歴史哲学への契機を与えることになったのはルソー(1712-78)である。彼は「歴史のあらゆる価値の否定によって、歴史の意義という問題を根本的に提起した」(ibid.:18)。この点は、ヴィーコの限界①を越えて行く契機である。そしてこのルソーから、近代の歴史哲学の主要な二つの流れが出てくる。即ち、アングロ・フランス的、実証主義的歴史哲学とドイツ的、思弁的歴史哲学である(ibid.)。前者の根底には原子的・経験的・数学的な性格がある。それに対し、後者の根底には宗教的・神秘的、汎神論的・有神論的な性格があり、それを通して個性の神秘が前面に押し出される(ibid.:20)。ここにおいて、ヴィーコが区別を明確にしていなかった、歴史におけるアポステリオリなもののアプリオリなものが姿を現し、個別的なものが主要な役割を担うようになる。従って、ヴィーコの限界の②③を越える契機もまた、ここに与えられている。

(b) ドイツの歴史哲学 — 自然哲学との対立の明確化 —

カントからヘーゲルに至るドイツの歴史哲学は、自然哲学との対立を明確化しつつ展開する二つの流れをもつ。第一の流れは、歴史の形式的特殊性(Sonderart)に対する認識を深める方向性をもつ。カント(1724-1804)は「精神的—歴史的な生から、自然の法則性に対する自由の道徳的世界の特殊性(Sonderart)を、認識論と形而上学の最も深い深みから」明確にした(ibid.:19)。「歴史は自然に対向する自由の領域(Reich)であり、そこにおいて自然と自由が相互に結び付けられている発展の法則をもっている」(ibid.)。第一の流れが歴史の形式的側面に関心を寄せるのに対し、第二の流れは歴史の内容的側面に関わる。それは、歴史からの精神的価値の内容的創造に向かう方向である。批判期以前のカントに刺激され、ヘルダーからシェリングへと至る人々がこの流れに属する。彼らは歴史の生きた直観から、歴史的生成の概観(Zusammenschau)と人間性の目標の獲得によって、歴史の具体的内容を研究した(ibid.)。

こうした二つの流れは、ヘーゲル(1770-1831)において結び合わされた。ここにおいて、歴史哲学的世界観と数学的・自然科学的世界観は、決定的な対立関係に達する(ibid.)。このように、18世紀以来のドイツの思想展開の中で、自然に対する歴史の独立性が認識されたことを、トレルチは積極的に評価するのであるが、このような評価はトレルチに限ら

れたことではない。歴史の観念を通時的に明らかにしたコリングウッドもまた、次のように述べている。「ドイツの偉大なる哲学的時代、即ちカントやヘーゲルの時代からドイツが継承した財産の中には、ある意味において自然と歴史とは、各々それ自身の性質をもつ二つの異なった世界であるという観念があった」（コリングウッド[1946:165]）。

1-3 トレルチの歴史哲学の背景としての19世紀後半

(a) 歴史哲学の停滞

ヴォルテールからヘーゲルに至るまでの連関は、歴史哲学が不断に、ますます豊かになって行った連関であった(トレルチ[1922:20])。しかし歴史主義は、カントやヘーゲル以来、もはや本来の意味で哲学的に貫徹されることはなかった(ibid. 110)。この歴史哲学の停滞の原因をトレルチはどのように分析しているであろうか。彼は相互に関連する二つの主要な原因を考えている。第一に、より一般的な状況として、経験科学が前進し、実証主義が台頭することによって哲学が停滞したこと。歴史哲学もこの流れに巻き込まれる。第二に、歴史哲学と経験的・歴史学的な研究とが対立に陥ったこと。この二つである。

まず、第一の原因について。トレルチが19世紀の前半と後半を分ける際に念頭に置いている歴史的出来事は、1948年の三月革命である。「1848年以降は、あらゆる哲学の崩壊の時代であり、数学的・機械的自然科学が再び前進した時代である」(ibid.:21)。この哲学の崩壊の時代は、実証的科学の偉大なる時代である。すなわち、批判的・経験的研究は自己目的へと高められ、経験的、批判的な精神が豊かな輝かしい業績において勝利した(ibid.:21f.)。このような状況の中から生まれて来たのは、完全なる形而上学的懐疑か、もしくは非常に唯物論的な性格を持った自然主義的な代用形而上学でしかなかった。生物学や全く機械論的意味における発展概念をもった自然科学が力を増し、それと共に歴史学もこの機械論の中に吸収された(ibid.:21)。「歴史学は、それが数学的・機械論的自然概念からの解放であった限りにおいて、疑いもなくあらゆる領域における精神的な生をとてつもなく深め、活力を与えて来たのである」(ibid.:10)。コリングウッドによれば、19世紀のドイツの哲学者達は、自然と歴史との相違を決まり文句として繰り返したために、その重要性が見失われることとなった(コリングウッド[1946:165])。

次にトレルチは歴史哲学の停滞の第二の原因を、歴史哲学が経験的・歴史研究と対立的になったことに見ていた(トレルチ[1922:20])。確かに経験的・歴史学的研究は進展したものの、それが取り扱う歴史的素材は膨大な量にのぼり、重くのしかかって来た。また種

々の歴史構成は互いに交替可能であったり、又は全く矛盾しあう歴史構成が可能であったりするという印象が持たれた(ibid.:10)。経験的歴史学は、経験に基づいて確定された詳細な事柄の研究方法になり、哲学体系の広がりからは独立にその基準を形成した(ibid.:20)。19世紀の「50年代以来、ドイツの専門的な歴史学は、ランケの精神以前にはまだ存在していたような、大きな包括的な世界史的像(das weltgeschichtliche Bild)から目をそらし」(ibid.:4)、哲学的な舵や目標を持たないまま、百もの専門学科をもった経験科学になった(ibid.:21)。しかし、重要な普遍的問題は、「実証的な個別科学によつてではなく、ただ哲学によつてのみ答えられ得る」(ibid.:108)。また、歴史像の分裂や空虚化に対しては、歴史的な生を統一的な力や目標へと統合し、歴史的価値を精神的で生きた全体へと相互に浸透させて行こうとするあこがれが生じた(ibid.:5)。こうしたことから歴史哲学の復興が希求された。

(b) 歴史哲学の復興

実証的科学的偉大な勝利の前では、哲学は直ちにそれにとって代わることはできなかった。そこで第一段階として、哲学は実証的科学的承認しつつ、自己を実証的科学的固有の前提として妥当なものとする位置付けを求め、そのことを通して、ある意味で実証的科学的に対する精神の先行性(Priorität)を確かなものにしようとした(ibid.:22)。そのために哲学は再びカントに結び付いた(新カント主義)。というのは、「先験性(Apriorität)は精神の自立性と固有性(Eigenheit)の残余(Rest)であり、その限りにおいて一般的には確かに、単なる所与的なものに対する精神の先行性(Priorität)が保持されていた」(ibid.)からである。しかし、そこでは歴史はひとつの自然となってしまう(ibid.)。なぜなら、そこで提起される超越論的演繹という要請は、経験科学の本質としての閉じた因果体系(ein geschlossenes Kausalsystem)という概念を、対象そのものを初めて可能にする超越論的前提とみなすため(ibid.89)、歴史学的・倫理的考察方法は結局は因果的起源への問いとされ、この考察方法自体が自然過程の構成要素とされてしまうからである(ibid.:90)。それゆえ歴史は、ある意味において哲学的基礎づけを得たにも拘わらず、世界観に対する強く生き生きした作用、歴史の持つ内容的な価値と内実とは奪われ(ibid.:23)、歴史学的考察方法の論理的独立性はなお未解決の問題として残された(ibid.:90)。それゆえ「ただ単に歴史的一倫理的科学的にとってだけではなく、それらが扱う生とエートスにとっても、自然主義的一論理的要請(Postulat)の束縛(Fessel)からの解

放」(ibid. :91) が問題だったのである。

そのため次の第二段階、即ち形式的歴史論理学の道では、歴史は再び自然主義との明確な対立関係において探求されることになる(ibid. :23)。歴史の論理学ないし認識論の側面から、歴史哲学の復興が目指された。ここに成立したのが歴史論理学(Geschichtslogik)である。そこでは、ある場合には、自然科学的因果律と心理学的因果律との異質性が示された。また他の場合には、自然科学的方法に対する歴史的方法の論理的独立性が示された。すなわち方法の一元論を打破しようとする方向であり、ディルタイ、リッケルト、ヴィンデルバントらがこの立場に属する(ibid. :24)。彼らによって、自然科学的世界像と並んで歴史学的世界像が造られ、自然と並ぶ第二の世界への視界が開かれた(ibid.)。但しこれらの立場においては、「歴史の目標や意味についての思想や、経過の解釈の相応しい構成は放棄せねばならないと信じられた」(ibid. :23f.)。

しかし実践的生はこの結果には満足せず、第三段階、即ち実質的歴史哲学の道においては、さらに内容的な側面が探求された。それは歴史の目標と精神的内実(Gehalt)であり、歴史を哲学的に考察することにより、過去からの我々の現在の発展やそこから生ずる未来への方向線(Richtlinie)を求めることであった(ibid. :24f.)。トレルチによると、実質的歴史哲学の課題は、その時々現在の現在から創造されるべき新しい文化統一の基準、理想、理念を獲得することであると規定される(ibid. :112)。

トレルチは歴史哲学の展開のこの時点に立っている。新しい歴史哲学の成立事情に対する認識に基づき、トレルチは彼の歴史哲学に、形式的歴史論理学と実質的歴史哲学とを含めている。従って彼の歴史哲学は二重の性格をもつ。第一は、経験的歴史研究とのつながりを重視するという側面である。それは、経験的歴史研究が大きな成果をもたらしたこと、それに対し、過去の歴史哲学は、経験的—歴史学的研究との関係を十分考慮しなかったこと、この二つに歴史哲学の停滞の原因があるとの認識による。それゆえトレルチは、あくまでも歴史学の対象との即事的なかわりの中から、歴史独自の論理を取り出そうとする。第二に、彼の歴史哲学には常に実践的契機が含まれているということである。彼においても確かに、歴史哲学は世界観形成の構成要素である。しかしトレルチにおいてそれは、歴史哲学が単なる観照的な歴史考察であるということの意味せず、むしろ歴史の目標を形成して行くという実践的契機を含んだものである。こうしてトレルチは、実践的生から要請された新しい歴史哲学の仕事のただ中に身を置いていることを自覚している。トレルチにおいては、「現在と将来の理解へと注ぎ込まなかった純粹に観照的(kontemplativ)な歴

史は存在しない」(ibid.:70)ばかりか、そもそも「純粋な観照的学問は、自然においても歴史においても存在しないし、動機においても成果においても存在しない」(ibid.)のである。しかし、学問的作業としては、トレルチはこの二つの道を区別して考察しようとしている。それは、大抵の場合これら両者を一緒くたにし、経験的歴史学から論理的基礎付けを造ることを怠ってきたことに、過去の歴史哲学の失敗があるからである(ibid.:26)。勿論そのさいには、いったん区別した二つの道をどう関係付けるかは問題であり、トレルチにとってそれは困難な課題であると認識された。トレルチ著作集第三巻『歴史主義とその諸問題 第一巻：歴史哲学の論理的問題』は、歴史論理学を主題としたものであり、当然第二巻として現れるべき実質的歴史哲学に関する書は、トレルチの急逝のためにこの世に出ることはなかった。

以上をまとめて自然哲学及び歴史哲学を規定すると次のようになる。一方の自然哲学とは、「自然認識の論理的-方法的基礎づけ、自然の即事的-哲学的総括(Zusammenfassung)、並びに、現実の全連関における自然の意義や意味の規定」(ibid.:107)であり、他方の歴史哲学とは、「歴史認識の論理的-方法的基礎づけであり、歴史的現実から生ずる目標思想や文化総合へ向けての歴史的現実の総括」(ibid.)である。

1-4 トレルチにとっての歴史の問題の本質

トレルチにとってなぜ歴史が重要問題であったのか。その理由を一言で言えば、トレルチにとって歴史哲学は精神の問題であったためであると答えられるであろう。トレルチは『歴史主義とその諸問題』の序の中で次のように述べている。「1913年に私の『著作集』第二巻のはしがきの中で、私は近代精神の成立史に関する私の研究成果をまとめることを約束した。しかし、私がこれらの研究成果に新たに手を加え、一つの全体に仕上げようとするほど、それが純粋な歴史学的(historisch)テーマではなく、またそうあり得ず、むしろ可能性のある進展または到達する努力をするに値する進展についての思想を常に含んでいるということが、私にはますます明らかになって来た。それゆえそれは、一つの歴史哲学的テーマであり、まさに初めから私の本来的な学問的関心であった」(ibid.:VII)。即ち、トレルチにとって精神に関する問題と歴史哲学に関する問題は、初めから重なり合っていたことが分かる。

そこで、精神の問題という観点からこれまでの議論をもう一度振り返ってみたい。第一に、ヴィーコにおいて初めて歴史主義が自然主義に対置されたとき、歴史主義は、歴史に

において精神の固有な生産物が問題になる限りにおける、精神の自己理解であると規定された (ibid. :104) (1-1 (b) 参照)。第二に、カントは「精神的-歴史的な生の中から、自然の法則性に対する自由の道徳的世界の特殊性を、認識論と形而上学の最も深い深みから」明確にした (ibid. :19)。すなわち彼において、「歴史は自然に対向する自由の領域」(ibid.) であった (1-2 (b) 参照)。第三に、歴史哲学の停滞がトレルチに問題と考えられた理由は、「歴史学は、それが数学的-機械論的自然概念からの解放であった限りにおいて、疑いもなくあらゆる領域における精神的な生をとつともなく深め、活力を与えて来た」(ibid. :10) からであると考えられる (1-3 (a) 参照)。従ってトレルチにとって歴史哲学の問題の本質は、その発端においても、展開においても、さらには停滞期においても、常に精神の問題として捉えられてきたことが明らかとなる。

トレルチは、「歴史哲学は歴史研究の事柄であるよりは、むしろ世界観の事柄である」(ibid. :11) としていた。従って、もし歴史哲学の問題の本質が精神の問題であるなら、歴史哲学が失われるということは、世界観の中から精神的次元が失われることを意味する。そして未完に終わった実質的歴史哲学が、歴史の目標や精神的内実をその課題としていたことは、トレルチ自身にとっての歴史哲学の問題の本質が、外ならぬ精神の問題であったことを意味している。

2. 「絶対性」概念の文脈と歴史相対主義

2-1 歴史相対主義

歴史主義という言葉は多義的である。⁽³⁾したがって、我々が議論を始めるに当たり、まずトレルチが意味した歴史主義の問題を押さえておかねばならない。トレルチは彼が用いようとする歴史主義の意味と、その言葉が受け取って来た克服されるべき副次的意味を分離しようとする。トレルチが歴史主義というとき、それは「我々の知識と思惟の根本的歴史化」(トレルチ[1922:9])という事態の認識を意味している。トレルチはこのような思惟の歴史化は「思惟の自然化、あるいはより正しくは思惟の数学化の後に十八世紀になって生じてきたもの」(ibid.)であるとしている。そして、トレルチの主張する歴史主義をティリッヒは次のようにまとめている。「トレルチは、世界の自然科学的考察としての『自然主義』と区別して、現実性の歴史的考察を『歴史主義』と名付ける。—(中略)—歴史主義とはトレルチにとって、そもそもの初めから、自然主義に対して、歴史的現実性がそれと全く同等の権利をもつものであることを表現しようとする闘争的概念なのである」(ティリッヒ[1924a:205])。またホイシーによれば、歴史主義という言葉の混乱の中で、以上のようなトレルチによる「歴史主義」の概念規定には、歴史主義の問題に関するある解明が始まっている(ホイシー[1932:12f., 16f.])。

これに対して、トレルチが克服すべき問題と考えているのは、歴史主義における相対主義の問題である。「歴史主義はあの相対主義的懐疑に導く。この懐疑は、かならずしも形而上学的懐疑ではないが、しかしいずれにせよ歴史的なものの認識可能性ならびに意味に対する相対主義的な価値的懐疑であり疑惑である。—(中略)—今日の人はほとんどこれら悪い副次的な意味だけを聞き取っている」(トレルチ[1922:108])。このような副次的意味が付加されるようになった背景に、19世紀末の知識人層の根本的気分があったことをホイシーは指摘している。そこにおける歴史は、いわば歴史のための歴史、多くの歴史的素材がただ静観的に取り扱われるだけの歴史である。相対主義はあらゆる価値を相対化し、歴史を単なる観という枠にはめる。「とうとうと流れる生と歴史家との関係づけは、できるだけ避けられ、それどころかほとんど忌みきらわれた」(ホイシー[1932:7])。ティリッヒもこのことを指摘している。「歴史主義にとって、歴史は過去の単なる観察である。それは歴史に参与し、歴史の経過に対して決定的な決断をするという態度ではない。19世紀末においては、歴史主義の影響下に歴史はせいぜい距離のある態度で観察される興味ある

主題であるにすぎなかった。私はこの態度を20世紀にまで持ち込み、この点で歴史主義者であり続けた人々を知っている」(ティリッヒ[1967:232])。このような状況の中でトレルチを歴史哲学へと駆り立てたものは、「現在の歴史の中に立ち、来るべき歴史に責任を持ち、それゆえ過ぎ去った歴史を、解釈し意味付けつつ振り返るという意識」(ティリッヒ[1924a:204])即ち、歴史意識(Geschichtsbewußtheit)であった。以下では、トレルチが克服しようとした意味における悪しき歴史主義を、先のものとの区別するために、歴史相対主義と呼ぶことにする。

2-2 「絶対性」概念の成立の文脈

キリスト教の絶対性という問題構成は如何なる文脈において成立したものであろうか。トレルチによると、「絶対性」は、一切の人間の出来事を平均化(Nivellierung)する近代の歴史研究によって制約された概念であり、近代の弁証論(Apologetik)に由来している(トレルチ[1902:9])。彼は近代の弁証論として、正統主義的-超自然主義的(orthodox-supranaturalistisch)弁証論と進化論的(evolutionistisch)弁証論の二類型を挙げている。これらに共通な特徴は、キリスト教の原理上の特別な位置が、ある普遍的連関に由来する概念的必然性であると解するところにある(ibid.:11)。

一方の正統主義的-超自然主義的弁証論は宗教的真理の成立の形式的側面において、キリスト教に特別な位置付けを獲得しようとする。ここではキリスト教の歴史における自然的奇跡がキリスト教の因果関係の特殊性を保証するものとされる。それ故この立場においては、キリスト教外の因果関係の相対性に対する、キリスト教の因果関係の絶対性が表明されることになる。つまりこの立場における絶対性とは排他的な超自然主義を意味する。しかし、近代の思惟は因果関係の例外なき連続性が反論不可能なものであること証明したという認識に基づくとき、この立場は「絶対性」概念の成立する文脈としては考慮の対象外とされる。

他方の進化論的弁証論は、内容と本質において、キリスト教の理念を概念の必然性に基づいて認識されうる宗教の理念の実現として証明しようとする(ibid.:14)。即ち、因果連関に例外を認めるのではなく、それを「理念」の実現形式とみなすという立場である。そこには歴史的な三つの契機が存在する。第一に、普遍的な宗教史の地平を設定すること。第二に、キリスト教以外のすべての宗教を相対的な真理として認めること。第三に、この相対的な真理を絶対的な真理にまで完成する宗教形態としてキリスト教を構成しよう

とすること。そしてトレルチはこのような近代の歴史研究に制約された枠組みの中に「絶対性」の概念の成立する文脈が存すると見ている。「『絶対性』という表現は、近代の進化論的弁証論に由来し、その前提においてのみ明確な意味をもつ」(ibid.:9)。

それでは、このように歴史研究の枠組みの中で設定されたキリスト教の絶対性は、歴史的思惟方法によって弁証可能であろうか。トレルチの答えは「否」である。理由は次の如し。一方で、キリスト教を絶対的宗教として歴史的に構成しようとする思想の根本には、歴史を一つの普遍概念にするという考え方がある。「この普遍概念は、統一的な、同質の、法則に従って運動し、個々の事例を生み出す力を意味する」(ibid.:29)。しかし他方で、歴史的思惟は、事實的普遍性(tatsächliche Allgemeinheit)という概念を知らない(ibid.)。即ち「普遍的法則的に定式化されうる厳密で単純な因果連関は、現実存在の自然的基礎と結び付いた知覚と欲求の領域においてしか」(ibid.:38)見いだされないのであって、歴史研究が関わるのは、むしろ一回的個体的なものである。この「あらゆる歴史的なものが担っている一回的なもの個体的なものという性格は、他のものから導出されない(unableitbar) そのつどの生の内的運動と、歴史のあらゆる出来事の相関的な(korrelativ) 連関に由来する」(ibid.:25)。即ち、ここでの論点は、歴史という概念と事實的普遍性という意味での絶対性という概念が矛盾するということである。(歴史学的な概念形成については次節に譲る。)

このようなトレルチの議論の基礎には、先に見た自然主義と歴史主義の対立、歴史が関わるものは自然に解消されない精神的な生であるという考え方がある。与えられた自然と結び付いている感情や思考や欲求と、これに対して戦いを挑み干渉してくる高次の精神内容との間には、常に解消できぬ相違がある。後者は前者とすっかりからみあいながらも、独自の独立した生を遂行し、それゆえ如何なる事情のもとにも、一つの共通な普遍法則という因果概念のもとに配列されないのである(ibid.:26)。

2-3 歴史的=相対的なものの思想

それでは、トレルチ自身はこの絶対性に関する問題にどう答えようとするのか。彼は、歴史的ということと相対的ということとは同じであるとする。その上で、歴史の中から普遍妥当的なものとして規範が生み出されることを主張する。そこで先ずトレルチの言う歴史的=相対的なものの思想について検討したい。

歴史的ということと相対的ということが同じであると認めると、それは容易に歴史的

思惟がニヒリズムへと導くものと受け取られる。しかし、トレルチにおいては、歴史的思惟と無際限の相対主義とが同一のことであるということの意味しない(ibid.:53)。トレルチは、相対主義が歴史的思惟一般の帰結であるとみなされている理由を三つ挙げ、各々に対して反論している。初めの二つは、前節に述べた歴史哲学の停滞期に由来している。第一は、専門化である。この結果、全体が見渡せなくなり、歴史の意味と目的が見失われてしまうと考えられる。しかし個別の詳細な研究は歴史研究に属するとは言え、それは決して歴史研究の終結部ではない。第二は、自然主義によって慣習化された導出と説明の仕方の影響である。それはあらゆる現象を、それに先行する現象と環境から必然的に生じた産物とみなす。しかしこの因果的＝機械論的導出と説明は、普遍法則を追及する自然科学の方法を歴史へと転用することにほかならない。それに対して歴史における個体的なもの、特殊なものは、他のものから導出されぬ(nicht ableitbar)ものであり、所与的なものとの関係の中で実現し、歴史の超越的な深みから現れる新しい創造(Neuschöpfung)である」(ibid.:55)。第三は、歴史認識にとって基本的である、異質な形成物とその内的及び外的前提を仮説として感得するという技術が、相対主義へと導くというものである。しかしまさにこの公平さを有する技術により、歴史的思惟は他の意味と本質を迫理解できるのである。この問題は、歴史的思惟が啓蒙期において、他との出会いを通して始まったことにその源がある。

無際限の相対主義と区別される相対性の思想が意味することは、第一に、すべての歴史現象が全連関(Gesamtzusammenhang)に影響された特殊な個体的形成物であるということ。第二に、それゆえ全体への眺望(Blick)が開かれるということ。第三に、この全体的な眺望を通して判断(Beurteilung)と評価(Bewertung)が可能になるということである(ibid.:57)。従って相対性の思想は規範を排除するものではない。「相対主義と絶対主義との二者択一ではなく、むしろ両者の混合(Mischung)、相対的なものから絶対的な目標への方向性が生い育つこと(das Herauswachsen)が歴史の問題である」(ibid.:58)。それは、常に新しい創造的総合(die immer neue schöpferische Synthese)の事柄である。そこで次に、この相対性の思想と規範の生成との関係を検討したい。

2-4 歴史的＝相対的なものと規範

歴史哲学は、個体的特殊な歴史の出来事の比較を通して、共通目標へと方向づける概念を追及する(ibid.:59)。またそれは可能であるとされる。なぜなら、もしすべての歴

史的形姿のなかに、何らかの理想的なものが表現されず、また我々がそれを感知できないとすれば、そもそも対象の本質的前提を仮説として感得するという方法を通して遂行される歴史的思惟そのものが不可能となるであろう (ibid. :64)。勿論、この歴史的個体的なものの中に実現する目標ないし理想は、そこにおいて完全に実現されるということではない。むしろそれは、そのつど前方に浮かぶ目標であり理想として実現するのである。その収斂方向こそは、自然科学における事実に普遍的とは異なって、歴史的=相対的なものの中から生ずる普遍妥当的、規範的な目標を指し示す (ibid. :68)。トレルチにおける絶対的なものという概念はこの普遍妥当的、規範的なものことに外ならない。

この目標ないし理想が完全に実現されないのに対し、そのつど実現されるものは基準の形成である。トレルチは個体的特殊な歴史の出来事の比較を通して、価値基準が形成されると主張する。無論それは先天的に演繹されるものでも、諸々の出来事の中に共通な類概念というものでもない (ibid. :65)。それは理念相互の自由な戦いにおいて生み出され、(ibid.) 生の運動そのものの中で展望し、かつこの運動とともに生きることの中から生じる (ibid. :65f.)。それ故この基準は、主体的で人格的な確信の事柄である。ここにトレルチの歴史哲学が実践的な契機を含んでいたことが思い起こされるべきである。それ故、歴史の収斂方向は、没価値的な事実に普遍的という形ではなく、普遍妥当的、規範的なものという性格をもつものとされるのである。確かにこの確信は、注意深い展望 (Umschau)、公平な感得 (Anempfindung)、良心的な比較考量 (Abwägung) という客観的な根拠を持つが (ibid. :67f.)、しかしその最終的な決断 (Entscheidung) は、主体的—人格的な内的確信である。

そこで、前節の考察と合わせて、次のように言うことができる。トレルチにおける歴史主義は、自然主義との対立において、その発端から精神の自己理解という生の問題を含んでいた。そして歴史学は学問的領域を拡張することを通して、世界観形成に参加することになった。その際、他なるものとの出会いと既成の価値の自明性の喪失によって、歴史的思惟はその出発点において、ある意味での相対性という規定を伴っていたということが出来る。しかしそれが無際限の相対主義に至らないとトレルチが主張するとき、それは生の運動とともに実践的に生きることを通して、歴史の意味や目標が形成されるという精神的生の事柄がそこに存しているからである。自然主義における事実に普遍的に歴史が解消され、無意味の淵へと陥ることに抗しているものは、精神的な生の啓示である (ibid. :25f.)。トレルチにおける歴史と規範に関する議論は、このような彼の歴史理解なしには成立

しない。歴史的＝相対的なものの中から普遍妥当的、規範的なものが指し示されるという歴史哲学は、「地上の歴史の彼岸の思想なしには答え得ない問い、即ち最終的な終末と、この最終的な終末への個体の参与に対する問い」(ibid. :69) へと導くものであり、その根本において人格的、宗教的な事柄と不可分のものなのである。

3. トレルチにおける歴史相対主義の克服

この節において、トレルチの『歴史主義とその諸問題』（トレルチ[1922]）を資料として、その後トレルチの歴史思想が如何に展開され、彼が問題をどのように明確化し、解決しようとしたかを検討したい。^{（4）}

3-1 歴史論理学 — 個性概念と発展概念 —

この節ではトレルチの解決のための、基礎的概念を押さえておくことにする。トレルチは歴史哲学を形式的歴史論理学（die formale Geschichtslogik）と実質的歴史哲学（die materiale Geschichtsphilosophie）とに分けるが、まず形式的歴史論理学において歴史的概念としての個性概念（Begriff der Individualität）^{（5）} および発展概念（Begriff der Entwicklung）が議論される。

ヴィンデルバントは経験諸科学を二種類に分け、自然法則の形式における一般的なものを探求する法則定立学と、歴史的に個性的なものを探求する個性記述学という区別をおいた。トレルチもこれに従い、自然主義と歴史主義を区別している。そのうえで、まず形式的歴史論理学において個性概念および発展概念を歴史的概念として確保する。この点はティリッヒがトレルチを評価するところである。「歴史的—個性的なるものの偶然的、創造的性格」（ティリッヒ[1924:171]）を力を込めて強調している点で、またなによりも「発展概念を決定的な歴史的範疇としたということ」（ibid.）にトレルチが与えようとする解決への準備となる重要な所見が見いだされる。

自然科学においては、法則性、普遍性が取り上げられるが、歴史的思惟は特殊なもの、個体的なものに注目するゆえに、歴史の構成原理はどれも個性概念の周りに集まる（トレルチ[1922:30]）。トレルチは歴史学にとっての基礎的カテゴリーは、根本的統一としての「個性的全体性(die individuelle Totalität）」（ibid.:32）^{（6）} というカテゴリーであるとする。「歴史学的対象は個性的全体性という概念によって構成される」（ibid.:71）。— 個性的全体性としては例えばルネサンスや宗教改革といったものを念頭におけばよい（ibid.:54）。— それはただはじめから複合的なものであって、^{（7）} 自然科学的エレメントに対応するような基本的要素には分解されえない。それでは、この分解から個性的全体性をまもっている統一とは何か。トレルチは、それを価値ないし意味の統一であるとする（ibid.:42）。^{（8）} 即ち、個性的全体性は内在的価値ないし意味という概念によってはじめて規定される（ibid.:71）。^{（9）} 確かに、個性の事実に消滅不可能性

(die tatsächliche Unauflösbarkeit) は広く認められている。しかし、個性的なものは、それが生み出されて来た因果的な連関が錯綜して見渡し難いために、事実的に解消を免れているというだけのものではない。即ちトレルチは、個性の原理的な解消不可能性 (die prinzipielle Unauflösbarkeit) が主張されるべきであるとする。なぜなら、もしこれが反駁され得るとすれば、それはただ「現実的なもの全ての、余すところなき因果法則的解消性という公理」(ibid.:37) からのみであって、この公理が拒否されるべきものであるとするならば、個性的なものは「生の解消不可能な秘義」として考察する以外にないからである (ibid.)。『10』

歴史学的な対象、個性的全体性が因果法則的に解消不可能であるということは、それが根源性 (Ursprünglichkeit) や一回性 (Einmaligkeit) という概念を含むということの意味している (ibid.:38)。それゆえ個性的全体性は、もはやそれ以上起源を求めたり、導出する (ableiten) ことはできず、ただ追感的に理解する (nachfühlend verstehen) ことができるのみである (ibid.)。この点、自然科学においては、実験的に繰り返されるものが対象となることと事情は異なる。そしてトレルチは、「歴史学において導出する (ableiten) とか説明する (erklären) と呼ばれているものは、生成経過の中へ感情移入すること (ein Einfühlen) にほかならない」(ibid.) としている。

さて、個性的全体性は統一性を有するが、同時にそれは間断なき生成の流れに属している。従って、歴史的個性という概念は連続的生成連関という概念、即ち発展概念をとまなう (ibid.:54)。歴史的発展概念は歴史的な可動性 (Bewegtheit)、流動性 (Flüssigkeit) である (ibid.:57)。個性的全体性が意味の統一であったのに対して、それは意味の連続性 (Sinnkontinuirlichkeit) である。それは、「全てのものを支配し駆り立て、そこにおいては記憶によって過去と現在があらゆる瞬間に創造的に結び付けられ得る」(ibid.:58)。『11』ここで、先の歴史的個体のもつ一回性と因果律が矛盾しないかという問題が提起される。これに対してトレルチは、形式的歴史論理学のなかに確保されるべき歴史的因果律としての発展概念を自然科学的因果律—または進化概念 (Evolution)—と区別する。自然的因果律は、結果が原因において既に予想される決定論的なものであるが、歴史的因果律においては自由、偶然性、新しいもの (das Neue) — 先行の諸契機の中にはいまだ包含されていないもの (das Noch-nicht-Enthaltene) — と言った概念が決定的な役割を果たす (ibid.:47ff)。『12』一方の自然科学的因果概念は原因と結果の等価性 (Aequivalenz)、量的同等性に基づいており、他方の歴史学的因果性は非同等性 (Ungleic

hung)、新しいものや現実の増加の経過を理解することに照準を合わせている (ibid:47f.)。それゆえ、もし合理性という概念を自然科学的に制約された意味に用いるならば、歴史学は非合理的ということになる。勿論、トレルチは歴史学には固有の論理があり、むしろ歴史学的論理を取り込むことによって論理概念を拡張することを主張するのである。(これが本章3-3で述べるメタ論理学の問題である。) 即ち、歴史学における非合理性の要素は、恣意的な意味での自由ということを含む可能性を有するように思われるが、歴史における自由という契機は、それが創造的な—新しいものの源泉を叙述する限りにおいて中心的な意義をもっているのである (ibid.:48)。迷誤の諸可能性を通り抜けての意味と価値を選ぶ決断は、瞬間的な創造的措定に属することであって、この創造的措定こそ新しいもの (das Neue) という概念を形成しているのである (ibid.:50)。

3-2 現在の文化総合

このように歴史論理学は個性概念を中心に展開するのであるが、それでは歴史学における普遍ないし一般概念とは何であろうか。それは自然科学におけるような存在の一般 (Seins-Allgemeines) ではあり得ない。それはむしろ、意味の一般 (Sinn-Allgemeines) であらざるを得ない。「しかし、この意味一般は、おおよそどのようにして個性から出発して到達され得るのか」(トレルチ[1922:122])。この「巨大な主要問題」とともに、歴史哲学のもうひとつの領域である実質的歴史哲学—すなわち歴史の意味解釈の学—が始まる。というのも、これが成立するためには意味解釈のための何らかの普遍的なもの、普遍妥当的な基準といったものが必要となるからである。しかし、トレルチは歴史を静的に鳥瞰するという意味での普遍史という立場には立たない。歴史的意味連関が常にあらゆる方向に未完結に開かれている以上、そのような位置に立つことはできない。ここで注意すべきことは、先の発展概念が普遍史の概念と混同されてはならないということである。発展概念は歴史の経験から導出されたものであり、それは自然とは異なった歴史固有の構造を規定する経験的、歴史論理学的概念であった。それに対し、普遍史の概念は形而上学的概念である。トレルチは『歴史主義とその諸問題』の第2章において歴史的、個性的なものを保持しつつ、同時に普遍的な意味解釈の基準を見いだす過去のさまざまな試みを検討するが、その結果は、この問題が非常に困難を伴っていることを示している。

それでは、「経験的—歴史学的研究の性格に鑑みて、歴史哲学的ならびに倫理的な基準—一般の思想全体が破棄されなければならないのであろうか」(ibid.:164)。否、トレルチ

は主張する。「普遍的な過程の構成を持たない歴史論理学はトルソであり、経験的歴史学の論理的理論にすぎない。他方、論理的に確かなものとされた経験知をもたない構成は、基礎のない家であり、夢見る魂ないし専制的な恣意の理想—概略の形成物にすぎない。—(中略)—したがってまた、実質的歴史哲学の諸概念は、少なくともある程度までは歴史論理学そのものから取り出されなければならない」(ibid.:70)。そこでトレルチは発展概念を足がかりに、普遍妥当的な発展目標という形で、普遍的なものを確保しようとする。この発展目標は歴史の意味を決定する基準を与えるであろう。その基準がトレルチの「現在の文化総合(die gegenwärtige Kultursynthese)」という理念であり、この理念によってトレルチは歴史相対主義を克服しようとするのである。

現在の文化総合は、次の二つの基準の総合として形成される。第一の基準は、歴史的個体に内在的な基準である。それゆえこの基準は、個体的な性格をもつ。この基準に従うことは、出来る限りの忠実さ、精確さ、即事性をもって歴史を判断することであり、その意味で客観的である。しかしこの第一の基準だけで歴史を理解することはできない。なぜならどの歴史的個体もある包括的な発展連関の中に存在するものだからである。そのため、第二の基準はある普遍性を備えた基準でなければならない。しかし、それは無時間的、無制約的、絶対的な普遍妥当性ではありえない。そのような無時間的普遍性を、歴史は知らないからである。むしろ第二の基準に従うことは、そのつど形成される文化的理想との関わりに服することを意味する。ここでは、「立場を取り、鑄直し(umschmelzend)、熔融する(einschmelzend)主体性」(1922:177)が支配的となる。そして、この客観的なものに対する献身と主観的な基準形成との結合として現在の文化総合は成立する。これら二つの基準の結合としての現在の文化総合は、全体的な状況から、理想へ向けて個体的な措置として、基準そのものが新たに形成される仕方において成立するものであり、それゆえある意味で普遍的なものをそのうちに担った、個体的なものにおける総合を意味している。従って、現在の文化総合を目指す実質的歴史哲学の課題は、「歴史学的に理解された現在から歴史的な生のさらなる形成(Weiterbildung)をなすという問題」(ibid.:79)である。この問題を発展概念に関して表現すれば、個性概念から出発した経験的な形式的歴史論理学における発展概念が、いかにして形而上学的な実質的歴史哲学における普遍性と結び付くかということである。

ここでトレルチが捉らえた問題連関を哲学史の中に位置付けて整理してみたい(図表参照)。(13) 歴史学における個性的なものと普遍的なものとの関係の問題は、経験的歴史学

的観点から個性概念を中心に構成された形式的歴史論理学と形而上学的観点から普遍概念を加味すべき（従来の）実質的歴史哲学との関係の問題である。それゆえこれは近代の西洋哲学史における経験論と合理論との関係の問題に淵源する。実際トレルチ自身この問題意識をもっている。しかし、より時代を下ってトレルチと同時代の問題として考えた場合、トレルチにおいてこれら二者の関係は、生の哲学と先験主義との関係として捉えられている。それには哲学史的な理由がある。そもそも歴史主義的精神や個性概念は啓蒙主義的合理主義の傾向に対する対抗としてのロマンティックの精神に端を発する。しかし、ロマンティックにおける個性に対する感覚はその後、その内容的側面と形式的側面を受け継ぐ二つの異なった方向に発展することになる。その一つは生に対する感受性を研ぎ澄ましたショーペンハウアーやニーチェといった生の哲学の方向であり、他の一つは歴史的個性に対する形式的論理的理解の方向、すなわちヴィンデルバンドやリッケルトといった新カント学派の歴史哲学の方向である。その場合一方で、生の哲学においては個性的なものは確保されるが、そこでは普遍妥当的な発展目標に到達することはない。他方、先験主義においては普遍的なものは注目されるが、個性的なものは確保されがたい。「ここには、生の観察者と形式の思考者との争いが生じている。そしてこの争いの解決は、－（中略）－何ら純粋な論理的問題ではなく、－（中略）－それは実際、認識論的な問題であって、ただもっぱら認識論によって決定されるべきである」（ibid.:673）。トレルチはさまざまな学説を紐解いて検討するが、それらのどれも彼を満足させるものではなかった。その理由は端的にどの解決も歴史学における個性的なものと普遍的なものの均衡を欠いているということである。このような状況の中でトレルチはこの問題に対する彼自身の定式化と解決を見いださねばならない。それは先の引用文の中で、「純粋な論理的問題ではなく」、「認識論的な問題である」といわれていたことであるが、それはこの問題を彼がいうところのメタ論理学の問題として捉えるということを意味している。

3-3 メタ論理学と動的真理思想

メタ論理学は、トレルチからティリッヒへの思想の展開において重要な問題である。メタ論理を巡る彼らの思想展開の解釈について、より詳細には第三章において議論されるであろう。ここでは、トレルチの歴史哲学の文脈に即して分析を試みる。

メタ論理学という言葉もさまざまに使われてきた。¹⁴⁾トレルチは実在諸科学 (Realwissenschaften) の論理学と一般的基礎論理学 (Elementarlogik) - それは同一律と矛盾

律を含む一を区別する。その上で、これらの連関を問題にするのがメタ論理学である (ibid.:27)。实在科学の論理学 — それは事実在即したという意味で事象論理学 (Sachlogik) とも呼ばれる (ibid.:37) — とは、「客体との交渉において直覚的に生じ (instinktiv erwachsen)、さまざまな対象によって本質的に規定され、基礎的方法が多数あることに不快の念を感じない」 (ibid.:27)。それに対し、基礎論理学ないし形式論理学は「言語における論理の表出 (Niederschlag) に依拠する。その際これはすでに直観的な自然的現実在即して主に形成されており、それ以外のものをみなこの自然的現実からの像によって取り扱う」 (ibid.:28) ゆえに、基礎論理学は事象論理学に対して解体的に作用する (ibid.:27)。¹⁵⁾ しかしトレルチによれば逆に实在諸科学の総体的成果から基礎論理学がもっと新しい論理学に向けて方向づけられるべきなのである。¹⁶⁾ 勿論これは、「メタ論理学の困難な問題」 (ibid.:28) なのであるが。¹⁷⁾ ¹⁸⁾

メタ論理学の問題連関において先の発展概念の問題を表現すると以下の如し。発展概念は实在諸科学の一つとしての歴史学における事象論理学に属する概念である。それは個性概念に伴って形式的歴史論理学に導入されたものであるゆえに個性的な性格をもつ。それに対して、トレルチが実質的歴史哲学において考えようとしている発展概念は普遍性を伴ったものである。従って、そこにおける発展概念 (連続的生成連関) は個性的なものと同普遍的なものとの矛盾を止揚したもの、すなわちメタ論理学における概念と見なされる。「生成概念は、死せるものとして考察された存在に対してのみ妥当する矛盾命題の一つの相対的な止揚である」 (ibid.:247)。従って、この観点からトレルチの問題の核心を表現すれば、それは歴史学において個性的なものと同普遍的なものとのがいかに結び付き得るか、ないしその根拠は何かということになる。¹⁹⁾

トレルチの念頭にある形而上学的根拠については後に議論するが、このメタ論理学の領域には、ティリッヒとの連関で明確に取り上げられることになる、動的真理思想が属しているため、ここでそれに触れておく必要がある。トレルチは述べている。こうしたこと「全ての背後と全ての終局にメタ論理学がある。そこにおいて我々の人間学的、制約的、論理的手段と神的な生の連関 (Lebenszusammenhang) とが、全く知られざる仕方で手を携える (zusammengehen)。我々は論理的な加工 (Bearbeitung) によって神的な生と理念の内実 (Lebens- und Ideengehalt) の純粋な把握に接近するが、しかし我々は、ただただ接近するだけであって、そのあらゆる歩みにおいて我々は矛盾の中でさらに碎かれる」 (ibid.:678)。すなわち、歴史哲学の問題をトレルチがメタ論理学的に把握しているということ

は、そこで制約されたものの流れのうちに、ある無制約的な意味を見いだそうとしていること、有限な精神の中に無限な精神を見いだそうとしていることに他ならない。勿論そのさい「論理的な加工」により認識論を遂行しようとする試みはある程度の接近に終始せざるを得ないのであるが、しかし「異なった魂のもの (das Fremdseelische)」に対する認識論をめぐる問い、これこそ「本来の歴史の認識論」(ibid.:679)であり、さらには凡そ「あらゆる哲学の一つの中心点」(ibid.)である。従ってこの考え方は、トレルチが従来の普遍史的な歴史構成を放棄しつつも、経験的歴史学の中から発展概念を足掛かりにして歴史の意味解釈に対する普遍妥当的な基準を見いだそうとしたとき、常にその底流にあった思想である。そして、この文脈の中でトレルチの動的真理思想が現れる。彼は、現代的文化総合という理念の下に従来的な普遍史を放棄するに際して次のように述べている。その場合しかし「我々は生の深み (Lebenstiefe) — そこからすれば、神自身の内的動性 (Beweglichkeit) や動態 (Wandlung) と共に、真理や理想の動態や動性もまた理解できるようになる生の深みである。 — を獲得する。しかもそれは、もし神の知を知と呼んでよければ、ただ神自身だけが知っている究極の真理や統一へ向けて、それにも拘わらず留まる態度を伴っている。これはメタ論理学の領域である。そこでまた — (中略) — 我々は、相対的真理と相対的理想の中に神的な生を把握する可能性を保持している」(ibid.:184)。しかし、絶対者自体はおおよそ概念把握されることはあり得ないのであるから、この神的な生の把握も一つの「敢為 (Wagnis)」— われわれが突然ひらめく理性の思想を敢えて神的生命活動の流露として考察し、把握し、遂行すること — である。そして、この敢為なしには、真理の把握は存在しない。(20)

3-4 形而上学的根拠と歴史における「決断」

最後に、トレルチが如何なる考え方に基づいて普遍的なものを同時にそのうちに担った個性的なものの思想の可能性、換言すれば、先に述べられた二つの基準の総合としての現代的文化総合の可能性を主張するのであるか。この問によって彼は形而上学へと導かれ、「究極的な事柄、すなわち神思想のもとに立つ」ことになる。神思想もしくはそれに「類するものなしには、いかなる基準形成も存在しない」(1922:183f.)。トレルチは形而上学に対しては控えめであり、十分な形においてそれを展開することはしていない。(21) しかし彼が思想を展開する際どのような形而上学的考え方を念頭に置いていたかは、表明されている。それは修正された意味におけるライプニッツのモノイド論である。無論その際、

ライプニッツの考えるモノドとの相違はある。例えば、ライプニッツのいうモノドは自己閉鎖的であるが、トレルチの考えるモノドは他との相互連関の中にある。したがって、それはトレルチ流に修正されたモノド論ということになる。しかしこのような相違があるにも拘わらず、トレルチは歴史における個と普遍の問題を解く鍵となる形而上学的概念をここに見いだそうとしている。

ここで、歴史主義が自然主義とともにデカルトの意識哲学から出発したことが思い起こされるべきである。もし「完結した実体的な個別意識という堅固な立場から出発するとすれば」(ibid.:673)、我々は、自らと異質な歴史的価値を評価したり、それらの比較を通して価値基準を形成することはできないであろう。しかし、「自我をモノドとして把握する」場合には事情は異なる(ibid.:675)。「このモノドというのは、無意識によってあるいは万有意識との同一性によって、現実の全内実(Gesamtgehalt)に参加しており、物的世界にせよ異質な心(魂)の世界にせよ『外界』を、その無意識や同一性によって潜在的にそれ自身のうちに担っているものである。そしてその結果、ある条件の下で個別的な意識が体験した万物の断片を、固有な体験や経験の現実として固有な自我に関係づけ、またそこに横たわっていて同時に観察される諸連関を、意識された経験の範囲をはるかに越えて論理的手段を用いて補完する」(ibid.:675)。従って、歴史的個体をモノドと見なすことにより、経験的歴史学の中で個性概念とともに規定された発展概念が、経験を越えた普遍妥当的な発展目標をそのうちに担い、歴史の意味解釈の基準、すなわち現在の文化総合を与えることが可能であるとトレルチは考えるのである。ここにおいてはじめて、トレルチのいう均衡の取れた解決が与えられたことになる。「この土台のうえではじめて生の観察者と形式の思考者との相克が調停され得る」(ibid.:676)。結局、トレルチが考えるモノドとは、有限性と個性性とを保持することにおける、「有限精神と無限精神との同一性を意味する」(ibid.)。相対的なものと絶対的なものの相対的なものにおける出会い、現在の文化総合における、個体的なものとの普遍的なものとの個体的なものにおける出会いが可能とされるのは、この同一性にその根拠をもっている。歴史学の中にある真正の個体とは、すなわち存在と当為、事実的なものと理念的なものとの、動的で創造的な相互浸透(Ineinander)としての個体である(ibid.:208,211)。

しかし、この結合の可能性があるということと、現実的にそれらが結び付けられることとの間には未だ隔たりがある。それゆえ、この同一性を根拠として如何にして二つの基準が結び付くのか、このことが最終的に問われねばならない。この問いに対し、トレルチは、

二つの基準を「決断」によって結び付ける。それは、「意味と価値のための決断」(ibid.:50)、ある義務に対する態度を決定するという決断である。その義務とは、「自己の存立を明らかにし、それを未来形成の理念へと高めるという義務」(ibid.:78f.)であり、そこにはまた「我々の現存在が、それ自体において妥当な諸価値を実現すべく義務づけられているという自立的感情」(ibid.:124)がある。この義務に対する自己の決断と責任においてはじめて過去から未来へと達し(ibid.:178)、二つの基準が結び付けられる。したがって、二つの基準の結合である現在の文化総合へとトレルチを突き動かすものは、現実を貫いている理念的 inner 実に対する倫理的決心であると同時に宗教的信仰の衝動であるということができる(ibid.:693)。

[第一章の註]

- (1) 歴史哲学がなぜ世界観の事柄であるかという点に関しては、1-2を参照。
- (2) この時代のライプニッツ(1646-1716)においても、トレルチの言う完全な歴史哲学(歴史からなす人生の目標の認識)は存在しない。確かに、彼は多くの歴史的素材を研究したのであるが、哲学的には連続性(Kontinuitat)という非歴史的な理念を見いだすに止まった(トレルチ[1922:17f.])。それに対し、トレルチは歴史哲学にとって大切なのは、発展概念であることを主張する。連続性の理念に関しては、それが歴史哲学的概念となるためには、「数学的形式を剥ぎ取られねばならない」(ibid. 18)と言っている所からも、トレルチが歴史主義を自然主義との対立において捉えていたことが分かる。トレルチによれば、真の歴史哲学が成立するためには、この時代は「まだあまりにも合理的すぎた」(ibid. :17)のである。
- (3) 『哲学事典』(1971, 平凡社p. 1505f.)、またホイシー[1932]の序を参照のこと。
- (4) ティリッヒの議論との繋がりで、トレルチの歴史哲学の問題の骨格を取り出しおけば、個性的なもの、普遍的なもの、及びそれらの総合ということになる。またトレルチの著作『歴史主義とその諸問題』の構造に関しては、ティリッヒ[1924a]、大林[1972]および、レッシング[1965]における議論を参照のこと。
- (5) 大林氏は『トレルチと現代神学』において「個体」という語を用いている。(大林[1972:258f.])以下の記述においては、「個性」、「個体」ともに使う。
- (6) 論文中、「個性的総体」と訳される場合もあるが、同一である。
- (7) 個性的総体のもつ複合性の中には、「一般と特殊、共通精神と特殊精神、社会と個人、客観精神と主観精神といった両極間の強烈な緊張が存在している。そのためこれこそ、あらゆる歴史学に行き渡っている極めて困難な問題である」(トレルチ[1922:44])。
- (8) トレルチは「歴史的叙述は象徴的である」とするが、その象徴形成を規定する本質的なものをそれ自体としてどのように規定するかという問いに対して、「それは価値ないし意味の統一を指し示すことによってはじめて可能である」としている。すなわち、トレルチにおいて「意味」とは「象徴」にとって本質的なものである。
- (9) 意味ないし意味連関は、次章で議論するティリッヒの学問体系、特に精神科学における重要概念である。(ティリッヒは意味連関を精神科学の認識目標であると考えている。)ティリッヒのこれらの概念にどのような思想が流れ込んでいるのかは、それ自体

一つの問題である。例えば、この時代においてはフッサールとの連関も考察されるべき課題であろう。しかし、ここでは少なくともこれらの概念がトレルチとの連関において、しかも歴史哲学の連関において、見いだされることを指摘しておきたい。即ち、歴史の対象が構成されるのは、その核において、意味という精神的な生の事柄が貫徹している限りにおいてなのである。ここからすれば、ティリッヒが歴史学を存在科学と精神科学の境界に位置付けたことが理解される。詳細は次章のティリッヒの学の体系構想を参照。

また、トレルチはしばしば「意味」と「価値」を対にして用いている。例えば、「しかしながら最終的に、もし如何にして、直観的な抽象化や象徴形成を規定するあの本質的なものないし特徴的なものそれ自身が規定され得るのかと問うならば、それはある価値ないし意味統一 (Wert- oder Sinneinheit) を指し示すことによるのみ可能である」(トレルチ [1922:42]) を挙げることができる(尚、この部分は原文それ自体が全角である)。その他、同書 S. 40, S. 50 など至る所でこのつい表現が見られる。それに対し、ティリッヒは精神科学(ここには理論的および実践的両領域を含む)において「意味」を問題にする。それは、「意味」が理論と実践の両領域に関わるのに対し、「価値」は専ら実践のことがらであるという認識に基づく。

(10) トレルチはここに、論理学を越えた、生と歴史学とにとって根本的である、形而上学的前提に関する問題を見ている。(1922:37)

(11) トレルチは、歴史学的発展概念と、歴史哲学的進歩 (Fortschritt) 概念や自然科学的進化 (Evolution) 概念は、全く異なった概念形成であり、これらを区別すべきであると主張する(トレルチ [1922:57ff.])。

(12) これはティリッヒの『学の体系』の表現に従えば、自然科学的因果律にたいして、生産的因果律 (produktive Kausalität) を歴史的因果律として確保したことに対応する。

(13) この点に関しては大林氏がトレルチの歴史的個体概念を哲学史の中に位置付けている次の箇所を参照(大林 [1972:320ff])。

(14) Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, 1984, Kyoto, p. 1172ff.

(15) この点に関するトレルチのカント解釈は注目に値する。「カントにおいてあの二律背反が諸カテゴリーの形而上学的使用においてはじめて現れ出るように思われたのは、ただそこで最も強烈にきわだったということにすぎなかった。実際のところは、実体と因果律という彼のカテゴリーは、すでに先験的使用において同一律と矛盾律の論理学(基礎

論理学)によって全く解体されるべきであった。彼のカテゴリーをこの解体から守っているのは、それがまさしく経験可能な、すなわち何らかの仕方でお具象的な実在と関係しているということにはかならない」(トレルチ[1922:28])。すなわちトレルチの解釈によれば、カントの基礎論理学に対して、彼の先験的論理学は何らかの意味での事象論理学ないし、トレルチの満足する形ではないメタ論理学ということになる。

(16) この点に関しては、補論を参照のこと。

(17) しかしトレルチの見方からすれば、基礎的論理学もまた本質的に自然に関する事象論理学なのである(トレルチ[1922:28])。

(18) トレルチはメタ論理学の問題認識の発端をニコラウス・クザーヌスの知ある無知(*docta ignorantia*)や対立するもの的一致(*coincidentia oppositorum*)という考え方の背後にあると考えている。そして彼はメタ論理学の最も決然たる具体例をヘーゲルの弁証法に見ている。しかし、彼はヘーゲルの解決を成功とは見なしていない。さらに、トレルチの解決—それは後に述べることになるライプニッツのモナド論の修正である—も彼自身成功しているとは感じていない(トレルチ[1922:28])。

(19) この註に関してはレッシング [1965:142f.] を参照のこと。トレルチは主に歴史学との連関においてメタ論理学について語る。「クザーヌスのあいまいなメタ論理学は、—(中略)—運動と統一の一つの現実的論理学に変えられるべきである。この生成と変化の論理学がわれわれに直接迫ってくるのは歴史からであって、歴史からほどこれが直接に迫ってくる場面は外はない」(トレルチ[1922:247f])。しかし、メタ論理学が形式論理学と事象論理学との和解であるならば、それは歴史学に限定される必然性はない。実際トレルチも次のように述べている。「もちろん、もしこの(メタ論理的)歴史の論理学がそのようにして論理的なものの最深の本質をはじめて開示するとするならば、この歴史論理学は、歴史に限定されつづけることはできず、世界の全体、従って自然や神性の固有な内的本質をも包括しなければならない」(ibid.:248f.)(括弧内の語句は筆者の補足)。しかし、トレルチはこれ以上この問題には立ち入らない。メタ論理的方法をより普遍的な方法とするこの問題はティリッヒに受け継がれる。後に触れることではあるが、ティリッヒにおいてはメタ論理的方法は(狭義には)哲学の方法として—広義には精神科学一般の方法として—規定される。したがって、歴史哲学のみならず、自然哲学においても適用される方法とされるのである。第三章においては、具体的に物理学史における問題にこのメタ論理という考え方を適用することを試みる。

(20) この考えの背後に、トレルチは「信仰義認」を見ている(トレルチ[1922:185])。

(21) トレルチが形而上学に対して控えめであった理由は、一九世紀後半における歴史哲学の停滞の原因を、トレルチがどこに見ていたかを思い起こすことにより理解されるであろう。即ち、実証主義の台頭による哲学の崩壊、そして経験的な歴史学的研究と歴史哲学が対立関係に陥ったことである。これらによって生じたものは、形而上学に対する懐疑、または唯物論的な代用形而上学でしかなかった。それゆえ、トレルチにとっての課題は、彼自身の形而上学を展開する以前に、経験的歴史学や歴史論理学という確固たる基礎を作り上げ、その上で実質的歴史哲学を展開することであった。

[図] トレルチの問題把握の枠組み

形式的歴史論理学 ⇔ 実質的歴史哲学
経験的歴史的観点 ⇔ 形而上学的観点
（経験論） ⇔ （合理論）
（生の哲学） ⇔ （形式的アプリアリ）
個性的なもの ⇔ 普遍的なもの



修正されたライプニッツのモナド論

現在の文化総合

第二章 体系構想と歴史の問題

1. ティリッヒによるトレルチの歴史哲学の評価

ティリッヒは、トレルチにおいて展開された歴史相対主義に関する思索をどう評価しているであろうか。ここでは、ティリッヒがトレルチに関して書いた二つの論文「エルンスト・トレルチー精神史的見地からする評価の試みー」（ティリッヒ[1924]）および、「歴史主義とその諸問題ートレルチの同名の著書についてー」（ティリッヒ[1924a]）をもとに彼がトレルチの試みのどの点を評価し、また問題としていたか整理する。

ティリッヒは、歴史哲学のみならずトレルチの全活動の源泉を「絶対的なものと相対的なものとのあいだの緊張関係」（1924:166）であると捉えている。それは誤れる絶対性を除去した後に真性の絶対性を求めた戦いであった（*ibid.*）。そして、この緊張関係は歴史哲学においてきわまる。というのも、「歴史哲学は、この制約的なものの流れにおいて、ある無制約的な意味を明らかにしようとする試み」（*ibid.*:171）だからである。しかしトレルチの場合、「『歴史主義』において、神的なものが、専ら、精神生活の根拠、意味としてあらわれるが、決して精神生活を貫く突破（Durchbruch）としてはあらわれず」（*ibid.*:168）、「無制約的なものの突入（Einbruch）が探求されるべき地点」（*ibid.*:170）が見いだされなかったとされる。そこで、歴史思想についてより具体的に考察したい。

ティリッヒがトレルチの歴史哲学の中で評価する点は、歴史論理学において歴史的個体的なものの偶然的、創造的性格を強調したことおよび、発展概念を決定的に歴史的範疇としたことである。このことに関して次の二つの点——もっとも後のティリッヒの議論を見ればこれらは関連しているのである——が批判的に評価される。

第一に、歴史的個体について、ティリッヒは次のように述べている。「歴史が考察する個体的なものとは、個々の個体ではなく、それは個体的意味連関であり、個体的全体性である。疑いようもなく、この概念はリッケルトに対して本質的な前進である」（1924a:207）。なぜならそれは個体的なもの（*das Individuelle*）と一般的なもの（*das Generelle*）とのみすばらしい対立を越えているからである（*ibid.*）。ところで、常に同時に個体的であり、一般的である要素を担った現実性とは「形態（*Gestalt*）」である（*ibid.*）。即ち、全体性とは形態である（*ibid.*）。一方で、このことは、歴史的個体を個体的意味連関、個体的全体性として捉えることから、個体的な要素と一般的要素を同時にその

うちに含む「形態 (Gestalt)」という概念が導かれ、そこからトレルチのいう自然主義と歴史主義とのあいだに類比的に類型主義と名付けうる現実考察が挿入される可能性が開けるということを意味する。これは後に考察するティリッヒの学問論との関連でいえば、存在科学を法則科学 (自然主義に対応)、形態科学 (類型主義に対応)、系列科学 (歴史主義に対応) と分けることに対応しているが、このことは単に存在科学の分類如何の問題ではなくて、「形態概念によって、リッケルト的な (自然主義と歴史主義の) 二者択一から解放されるや否や、— (中略) — 実質的歴史哲学を、それ自身によっては解きえない諸問題の重荷から解放する可能性が与えられる」 (ibid.:208) ことにつながる。ここでティリッヒが意味していることは、歴史の意味解釈であるべき実質的歴史哲学の問題は、形態を基本的範疇とする存在科学に属する問題ではなく、ティリッヒの言うところの精神科学に属する問題であるということだと解釈できる。実際、ティリッヒは、「トレルチの歴史学的—批判的叙述の大部分は類型主義 (Typologismus) との折衝である」 (ibid.:207) と解釈している。しかし、トレルチの場合「いまだあまりにもリッケルト的二者択一に結び付けられていたので、形態的集団と形態的方法の決定的な意義を認識できなかった」 (ibid.) というのがティリッヒの批判点である。それゆえ、この点は、ティリッヒが学問の体系構想の中で、歴史の問題をどのように位置付けているのかを考察しなければならない。また他方で、この問題は、次のようにも表現される。「歴史的考察が形態記述と異なるのはまさに、歴史的考察がその対象を閉じた (geschlossen) 形態としてではなく、無数の発展のライン (Entwicklungslinie) ないし系列のライン (Folgelinie) の通過点 (Durchgangspunkt)、交点 (Schnittpunkt) として考察するということである。トレルチ自身、心理学的そして社会学的な、類型的なるもの全てを貫く歴史的精神の突破について語っている。しかしまさに歴史学的動力学の、この決定的な突破的性格は個性的全体性という範疇を越えて行く。歴史学的意味連関は常にあらゆる方向に開かれている」 (ibid.:208)。即ち、トレルチが考えたように、発展概念が歴史学の中心的範疇となり、ここから歴史の意味解釈への道が開かれることになる。しかしここでもまた、歴史の意味解釈が個性的全体性を越えた領域の問題であるとすれば、それは存在科学の問題を越えている。

第二に、「形式の単なる普遍性 (Allgemeinheit) と内容の単なる個別性 (Einzelheit) との対立」を止揚するなかで、「トレルチの思想の中で、ここ以上に偉大で実り豊かな点はない」 (ティリッヒ [1924:172]) とティリッヒが高く評価する、トレルチの動的真理思想 (der dynamische Wahrheitsgedanke) である。それは、トレルチが「理論と実践」

(1924:172)、「形式的価値体系と個体的現実性」(1924:171)、即ち普遍と個の間の溝を越えて行こうとするところで見いだされた思想である。「ここにおいては、法則と偶然の耐え難くなった緊張から、解決が突如現れる。その解決は、真理思想それ自体を作り変えること、それをその静的な形式主義から生きた動力学へと引き入れることへと招かれている」(1924:172)。しかしこの点でも、「暗示以上のものに達することはなく」(ibid.:171)、「トレルチが合理主義と現象論とに対立させて動的真理思想を告げ知らせたように、論敵の理解にとっては、動的真理思想を、相対主義と非難し、それに必然的に伴う自己破棄と非難することは当然と思われるだろう。この点は、事実トレルチが防御の不十分な点である」(1924a:209)として、ティリッヒはトレルチの解決の不十分さを指摘している。その原因をティリッヒは次のように考える。トレルチも形而上学(ライプニッツのモナド論)にふれているが、「しかし彼において、それは結局ただ認識論的帰結であって、決して形而上学的態度(metaphysische Haltung)ではない」(1924a:209)。そして「無制約的なものへと向けられた本来の歴史形而上学」(1924a:209)にまで越え出るという敢行を、結局のところ、トレルチはなし得なかったとティリッヒは考える(ibid.)。トレルチは経験的現実からはなれ、歴史を静的に俯瞰するような普遍史を拒絶し、彼の現在の文化総合はヨーロッパ主義にとどまった。しかし、ティリッヒによれば、具体的現実がそこにおいてはじめて究極的意味を見いだしうるような真性なる歴史形而上学は、普遍史とは何の係わりもなく、それはむしろ歴史象徴論であるという。トレルチの時代区分の問題に対して、ティリッヒは次のように言う。「この思想が経験的なものから歴史形而上学的なものへ、即ち象徴的なものへと書き換えられるや否や、それは決定的な意義を獲得する」(1924a:210)。即ち、ティリッヒは「真正な意味での歴史形而上学は歴史象徴論(Geschichtssymbolik)」(1924a:210)であると主張するのである。

このように、ティリッヒはトレルチの歴史哲学をもとにしつつ、それを批判的に乗り越えて行こうとする。現在の文化総合の理念、個性的一創造的なものの理念、解釈的先験性を敢為(Wagnis)とする理解、価値相対性と個性的価値実現の思想による価値論の根本的変革(1924a:209)、これら「トレルチによって与えられた歴史学的意味解釈論の地盤の上に、我々は全面的に立ちうるのである」(1924a:208f.)とティリッヒは述べている。それゆえ、以下で考察すべきは、トレルチの問題をティリッヒが如何に克服しようとしたかという点である。本章の以下の節では、ティリッヒが学問の体系構想において、歴史の問題をどのように位置付けたか、そして動的真理思想をどのように展開したかを検討する。

特に動的真理思想はメタ論理学と関係しているが、後者の詳細な検討および解釈の提示は次章に譲る。

2. 学の体系とその原理

ティリッヒが学の体系の原理として取り出すのは、思惟の原理、存在の原理、精神の原理の三つである。ティリッヒは先ず、認識するという行為に含まれる二つの基本的要素を区別する。一つは認識するという行為自体、すなわち志向であり、もう一つは認識行為が方向づけられているもの、すなわち志向されているものである。この二つの要素は「思惟」と「存在」と呼ばれる。ティリッヒはこの二要素の関係を三つの命題として立てる。(ティリッヒ[1923:119f.]) (1)

- ① 絶対的思惟 (Denken) の命題：存在は思惟において、包括されるもの (das Umfaßte)、把握されるもの (das Begriffene) として、思惟規定的なものとして措定される。
- ② 絶対的存在 (Sein) の命題：存在は思惟によって、疎遠なるもの (das Fremde)、把握し難いもの (das Unfaßbare)、思惟に抗するもの (das Widerstrebende) として探求される。
- ③ 精神 (Geist) の命題：思惟は思惟行為 (Denkakt) において自らに対して現前する、すなわち思惟は自らに向かいそれ自身を一つの存在者 (Seiende) とする。

彼の学の体系の三つの分類—思惟科学、存在科学、精神科学—は、これらの原理に対応するものである。ここで学の体系の構成について概観しておきたい。そのことによって、ティリッヒがトレルチの問題把握の枠組みを全体としてどのように変更し、彼がどのような枠組みの中で問題設定を行っているかが分かるであろう。

思惟科学 (die Denk- oder Idealwissenschaften) は、論理学や数学をそのうちに含む。ここにおいては思惟の論理的形式が研究対象であり、実在との関係は二次的である。したがってそこで見いだされた形式は、実在を表現するのに相応しいかもしれないし、そうでないかもしれない。

存在科学 (die Seins- oder Realwissenschaften) は、思惟と存在の間の緊張という関係をもとにしてさらに三つに分類される。その際中心になるのは「形態 (Gestalt)」という概念である。形態とは「完全に形式化され、自己完結的な存在者」である。(ibid.:125) ある形態はそれがもつ個性的性格によって他の形態と区別されると同時に、その形態がもつ法則性のゆえに同様な形態の基準になり得る。そこで存在科学は、形態科学 (die Gestaltwissenschaften)—生物学、心理学、社会学等—を中心に、より普遍性の側面が優勢である法則科学 (die Gesetzeswissenschaften)—物理学等—、より個性性の側面が優勢である系列科学 (die Folgewissenschaften)—歴史学等—に分類される。

精神科学 (die Geistes- oder Normwissenschaften) は、その対象として学問、芸術、形而上学、法律、倫理、宗教等を含む。^{〔2〕}そして精神科学に属する対象は、各々三つの要素—哲学、精神史、体系学—をもつ。哲学においては、その分野の精神機能、対象の本質を規定する本質概念、範疇が展開される。精神史は哲学が与えた原理に基づいて、存在科学の中の主に歴史学の提供する素材が系統的に整理される。そして、体系学において、哲学的本質概念や精神史的に把握された素材に基づいて、具体的・規範的な体系化が行われる。例えば法律でいえば、法律哲学、法律史、規範法律学、また宗教でいえば、宗教哲学、宗教史、組織的宗教学 (神学) となる。

次に、学の体系の構想において、ティリッヒが先の三つの命題を立てることの意味を考えてみたい。それは次の三つの点に整理される。

第一の点は、思惟と存在の命題についてである。第一の命題において、存在は思惟規定的なものとして措定されている。このことがなければ、およそ存在の認識ということは成り立たない。しかし第二の命題に表現されているように、存在は思惟に抗するという側面をもっている。このことは、ティリッヒがこの命題において、思惟に把握し尽くされない存在の要素、非合理的な要素を導入していることを示している。彼はこの非合理的要素を、思惟の「形式 (Form)」に対する存在の「内実 (Gehalt)」という概念で表現している。即ち、思惟が合理的要素をもつものに対して、存在のもつ内実とは、その非合理的、生的、無限な要素、すべての現実的なもののもつ深みと創造的力のことである。そして、この思惟に抗する存在の命題の立て方は、先の哲学の傍流のみかた、すなわち世界を分裂相克としてみる見方の一つの表現になっている。

第二の点は、彼が学の体系の原理とするのは、思惟や存在という要素自体ではなく、むしろこの二要素の関係であるということである。従って、思惟と存在を要素としては区別するものの、それらを切り離して考えてはいないということである。ティリッヒは、学の創造性ということを主張するが、今そのこととの関係で言えば、思惟を存在という観点から見るからこそ、思惟科学における創造性ということが主張され得る。すなわち、思惟を存在から切り離し、思惟の学を純粹な形式の学としてのみ見るならば、そこでは内部無矛盾な無数の形式が同等に考察されるだけである。しかし、ティリッヒはその時代における認識態度を表現する形式のみが発見されるというところに、思惟科学における創造性を見いだそうとしている。

第三の点は、思惟と存在に還元されない精神の次元を考えることである。もちろん上の

規定からも分かるように、精神は思惟および存在に依存している。しかしそのことは、精神が思惟や存在に還元可能であるということを意味しない。精神の本質は、それがもつ内的緊張と動的性格にあり、これらは思惟と存在の無限の対立に根差している。「動的な」無限の対立とは、形式によって常に存在を統一的に把握しようとする思惟と、内実という非合理的要素をもつ存在との対立ということであり、またそれが「内的」緊張であるとは、精神が存在における思惟の自己規定であるということである。この思惟や存在に還元されない精神の基本的範疇を、ティリッヒは「創造性」だとしている。独立な精神の次元を考えるということは、彼の学の体系において精神科学が独立の位置を占めることに表れる。ティリッヒは、精神科学を思惟科学や存在科学に吸収しようとする試みに反対する。一方で論理という観点から、精神科学を思惟科学に吸収しようとする論理主義的な意味においては、精神は単なる合理性、「思惟形式 (Denkform)」として捉えられる。そこでは精神的な生の行為が単なる論理形式以上のものを生み出すということ、精神が非合理的な創造性を有していることが忘れ去られていると言う。他方で、心理学を精神科学の基礎と見なすことにより、精神科学を存在科学に吸収しようとする心理学的意味においては、精神は一つの「存在形式 (Seinsform)」として捉えられる。しかしそこで忘れられていることは、思惟が自己に対して意識的となるとき、思惟は他の存在を観察するときのように自己に対して単なる傍観者ではあり得ないということ、自らを批判し、自らに規範を与えるという仕方でも参与する存在であるということである。‘³’しかしこれら両者においては、思惟と存在との緊張関係が見落とされることになる。それゆえティリッヒは、精神を「存在する思惟の形式 (Form des seienden Denkens)」という独立な次元として捉えようとしている。そしてこのような思惟や存在に還元されない精神の本質の把握には、思惟と存在のメタ論理的な把握が不可欠であるとティリッヒは主張するが、このメタ論理的方法については本章 5-3, 5-4 において概観し、第四章において詳細に分析、解釈する。

3. 歴史概念の諸層

ティリッヒは歴史に関して多く語っているが、彼の歴史に関する言及には、幾つかの層が区別される。本節では、前節で概観した学問の体系構想を枠組みとした前期の思想において、彼の歴史概念の諸層を明らかにする。その上で、ティリッヒが、彼自身の体系構想の中で、トレルチの問題連関をどのように捉え直そうとしたかを明らかにする。

ティリッヒは、歴史を三つないし四つの層に分けていると考えられる。それは、以下のように整理される。彼は学問の体系を三部に分け、各々を思惟科学、存在科学、精神科学としていた。思惟科学においては、歴史は扱われない。歴史の第一の層は、いわゆる「歴史学 (Historie)」で、これは存在科学に属し、『学の体系』の中では特に「系列科学 (Folgewissenschaft)」という名称が与えられている。次に、精神科学は更に自律的 (autonom) な方向をもつものと、神律的 (theonom) な方向、即ち無制約者 (das Unbedingte) へと方向づけられたものに分けられる。歴史の第二の層は、自律的な精神科学の要素の一つである精神史 (Geistesgeschichte) である。歴史の第三の層は、歴史の意味解釈である、神律的な「歴史形而上学 (Geschichtsmetaphysik)」である。ティリッヒによると、形而上学は本質的に神律的なものとされ、その中心は「教義学 (Dogmatik)」である。それ故、教義学において扱われる神学的歴史解釈が歴史の一つの層をなす。しかし、歴史に関する教義学的な命題は、自律的な方向へと展開する可能性を有する。ここに成立するのが、いわゆる歴史形而上学である。これを教義学と異なる歴史の層として分類することが可能である。以上をまとめ、より自律的なものから順に整理すると、第一に系列科学ないし歴史学、第二に精神史、第三に歴史形而上学、第四に教義学における神学的歴史解釈、これら四つである。

3-1 精神的個体と歴史

先ず、これら歴史の諸層に共通の基本概念である「精神的個体 (das geistige Individuelle)」の規定について押さえておく必要がある。物理学などの法則を認識目標とする科学とは対照的に、歴史においてはじめて、個性的なもの、特に精神的個体が基本的範疇となる。このことは、以下のように前節に触れた学の体系の三つの命題から理解できる。

第二命題において、存在は思惟に抗するものとして規定された。思惟科学においては、思惟と存在のこの対立は未だ現実的な問題としては捉えられていない。それが現実的になるのは、存在科学においてである。すなわち、存在科学においてはじめて、「他者 (das “

Andere”）」が問題となる（ティリッヒ[1923:133]）。思惟が、普遍的なもの、理解可能なもの、連関を生み出すことによって統一を望むのに対して、存在は、特殊なもの、把握不可能なもの、個々のものとして思惟に対立する。しかし、一方で「存在」は対自的には「無規定」であり、他方で「規定」があるところには「思惟」がある（第一命題）(ibid.)。それゆえ、存在が思惟に抗し、個体が普遍的なものに吸収されることなく、自らを他者と区別することができるためには、存在は無規定ではなく、思惟によって規定される必要がある。しかしそれはあくまで個体としてである。思惟に対して最も抗することのできる形式化された個体は、「精神的個体」(ibid.134)ないし「精神を担った形態」(ibid.180)と呼ばれる。⁴ここでティリッヒはなぜ「精神」というのか。「普遍的なものからの完全な解放は、思惟と存在の弁証法に従って、普遍的なものが個体的なものへと入り込むことによって、個体的なもの自身が一つの普遍的なものとなることによってのみ可能である。」(ibid.)ところで、「存在するようになった普遍、すなわち存在する思惟は、精神である」(ibid.)というのが、先のティリッヒによる精神の命題であった（第三命題）。従って、「完全なる個体とは精神を担った個体」と言うことができる(ibid.)。前節の、存在科学の組織化において、個性性の優勢なる形態を扱うものが系列科学とされたが、その中でも、精神的個性性に関する科学が歴史学であると規定される(ibid.)。従って、歴史学は存在科学と精神科学の接点に位置する。以下、各々の歴史概念について考察する。

3-2 系列科学ないし歴史学

系列科学が存在科学に属する以上、それは形態(Gestalt)をもったものの連関を因果性の下に認識することを試みる。即ち、個性的形態の系列連関が系列科学の認識目標である。しかし、歴史学的因果性は生産的因果性(produktive Kausalität)である。確かに、歴史学的契機は先行の契機の全体によって規定されているが、如何なる歴史学的契機も過去によって一義的には規定されていない。即ち、歴史学的契機は過去に対する自由をもっている(1923:182)。自由は、創造的な新しいものの措定として、精神において実現する。それ故、個性的形態が精神を担う形態、即ち精神的個体が歴史にとっての基本的範疇となる。そこで、歴史学と他の存在科学との関係について更に考察を進める。

(a) 範疇：因果律に関して

因果律は、存在の領域において、思惟と存在の根源的關係を表現したものである。(ibid.143)それゆえ存在科学がおおよそ存在者の形態を対象とする限り、そこにおいて因果律

は基本的範疇である。しかし存在科学の中でも、法則科学における因果律と系列科学における因果律は区別される。一方の法則科学においては、因果律は「規則に従った、時間における必然的系列」(ibid.)として、純粹に形式的に規定される。他方の歴史的因果律は、「生産的因果律 (produktive Kausalität)」(ibid. 182)である。それが一つの因果律であるというのは、あらゆる歴史的契機が、それに先行する契機の全体性によって規定されることを意味する。またそれが「生産的」であるのは、歴史的契機は、たとえそれが先行契機によって規定されたとしても、過去によって一義的に規定されるものではないということの意味する。すなわち、歴史的契機は過去に対して一新しいものを措定するという意味において一自由である。(ibid.)⁶⁾しかし精神的創造性は決して個体的形態の形式を破壊するのではなく、むしろそれを突破する。(ibid. 182f.)すなわち、個体的形態が精神を担った形態であるときはじめて、創造的な新しいものの措定としての自由が実現する。従って自由は、形態の領域においてではなく、精神において実現するのである。(ibid. 182)

(b) 方法の問題

歴史の対象は精神的個体であるが、個体それ自体が認識の対象なのではなく、ある連関における個体のみが認識の対象になり得る。⁶⁾従って、歴史の認識目標は意味に満ちた系列連関 (der sinnerfüllte Folgezusammenhang) であり、⁷⁾歴史の方法もそれに相応しいものでなければならない。存在科学の三つの領域には、それぞれに相応しい方法が適用されるべきであるが、方法はある意味で帝国主義的傾向をもつ。(ibid. 137)存在科学における諸方法間の闘争は、思惟と存在の根源的な対立の帰結である。(ibid.)それゆえ歴史においても、本来法則科学や形態科学に相応しい方法が侵入する可能性が常に存在する。

法則科学である数理物理の影響下にあっては、歴史学の学問性は歴史法則の把握如何の問題であると見なされることが起こる。(ibid. 187)しかしティリッヒの考えるところによれば、歴史法則と呼ばれているものは、社会学的力学の法則ないし歴史形而上学的意味解釈である。一方でコントやマルクス、シュペングラー等の方法は前者に属する。というのは、それらは不変な形式に関する法則であり、歴史的運動に関するものではないからである。これらは社会学においては正当な権利を有する方法であるが、歴史にとって本来的に相応しい方法ではない。もしこれらの方法が、歴史の領域に適應され、しかも本来は歴史にとって異質な方法であるということが忘れられるならば、それらは精神的なものを破

壊する。(ibid.) なぜなら、それらは歴史の対象である精神的個体のもっている精神性、そこに見いだされるべき創造的側面を無視し、不変な形式の法則のもとに把握しようとするからである。他方で、ヘーゲルの「弁証法」は後者に属するものとティリッヒは判断する。(ibid.) 形而上学は精神科学に属するゆえ、この方法によって精神的なものが破壊されることはないが、そこでは歴史の対象である精神的個体が形態をもった存在として系列連関の中に立っていることが忘れられている。「精神の存在形式と存在する精神の区別が見過ごされるところでは、歴史と精神科学は不可能である。」(ibid.) ここには存在科学と精神科学との区別を明確化するティリッヒの立場が表れている。そこで次の節では、存在科学としての歴史学と精神科学の相違をティリッヒがいかに考えているかを、より詳しく見て行きたい。

3-3 精神史

精神科学の認識目標は、意味連関である。ティリッヒは、あらゆる精神科学はに三つの要素が含まれるものとする。即ち、意味の原理論である哲学、意味の素材論である精神史、そして意味の規範論である体系化である。精神史は、歴史学的過程の具体的な諸規範を、意味の原理から理解し、それを規範へ向けて分類的に構成することを通して、規範論に対し、規範的な決断のための素材を提供するという課題をもっている(1923:218)。それ故、精神史は、基本的に時間的空間的諸関係、因果性から自由である。精神史は、時間的ないし空間的に完全に分離したものを、一つの意味連関へと統合し得る。それは、精神的創造が一つの意味現実を措定することに基づく(1923:183)。

そこで、存在科学としての歴史と精神科学との相違を、存在科学に属する「文化史」と精神科学の要素である「精神史」との相違に注目して考察したい。一方の文化史の認識目標は、あらゆる精神的機能の発展ないし精神的系列連関である。(ibid. 190) 精神を担う形態がその中に立っている精神的連関や歴史的因果律に関わる限りにおいて、文化史は存在科学の中の歴史学に属する。科学史や芸術史、宗教史などはいずれも文化史である。それら文化史が精神史となるのは、精神を担う形態と歴史的連関の統一を離れて、そこに意味の現実化が理解されるときである。(ibid. 218)

他方の精神史は、存在科学が因果律に関わるのとは異なり、精神を担う形態や歴史的因果律への問いは立てない。(ibid.) 精神史は、原理的に、時間的—空間的連関から自由である。それは、精神的現象を意味の原理から理解し整序する。すなわち意味の原理は、歴

史において具体的に現実化するが(ibid.)、精神史は、この歴史的過程に現れた素材において、意味の原理という視点から意味の規範を理解するという課題をもつ。(ibid.) 従って、精神史は、意味の原理論(哲学)から意味の規範論(体系)への過程に位置する、意味の素材に関する教説であるといえることができる。(『』)

存在する意味連関(die existierenden Sinnzusammenhänge)は、それを存在(Existenz)の観点から考察する場合、それは文化史であり、それを意味(Sinn)の観点から考察する場合、それは精神史である(1923:190)。文化史にとっては、意味連関の存在が重要であるのに対し、精神史の課題はただ創造的な意味の理解だけである(1923:191)。文化史においては、個体の形態記述や因果認識が認識目標であるのに対して、精神史は歴史学的な精神を担う形態への問も、歴史学的な因果性への問も立てない。それらは精神史にとって叙述の手段ではあっても、認識目標ではない。学問、芸術、宗教などの歴史は文化史である。これらの諸領域における意味の現実化が、形態の統一性や因果性から離れて考察されるとき初めて、その考察は精神史となる(1923:218)。精神史は、精神的現象を意味の原理から理解し、秩序づけるという仕方によってのみ規定される。文化史は精神的なものを因果性の領域において考察し、精神史はそれを妥当性の領域において考察する(1923:191)。確かに、文化史は意味連関の理解なしには不可能であるし、逆に精神史の中にも文化史的素材が含まれている。しかし、両者は、その視線の方向を基本的に異にする。一方の文化史は、意味の存在(die Existenz des Sinnes)に目を向けるのに対し、他方の精神史は、存在するものの意味(der Sinn des Existierenden)へ方向づけられている。

3-4 歴史形而上学

この節の歴史形而上学と次節の教義学の具体的な思想内容については、後の章で議論することになるので、ここでは若干の記述に止める。歴史形而上学は歴史の意味解釈である。ティリッヒによって、凡そ形而上学とは「無制約的なものを捉えようとする意志である」(1923:210)と規定される。彼は、個性的形式や存在に方向づけられる精神的機能を「基礎づけられた機能(die fundierten Funktion)」と言うのにたいして、すべての個性的なものを基礎づける無制約的なものに方向づけられた機能を「基礎づける機能(die fundierenden Funktion)」としてこれらを区別する。前者はさらに、形式に規定された学と内実規定された芸術に分けられるが、これらを基礎づけるのが形而上学である。(ibid.:210) 従って、形而上学は本来的に、無制約的なものに方向づけられているといえる。

できる。

ティリッヒは精神科学の中で、理論的領域における神律的な志向性として、形而上学、ドグマ、神話の三者を挙げる。そしてドグマは、自律性の最も強い形而上学とその対極である神話の総合として規定される。またティリッヒは、形而上学として、存在の形而上学、歴史の形而上学、意味の形而上学を考えている。そして、彼の『教義学 (Dogmatik)』 (1925) の構成もこれに対応している。『⁹』即ち『教義学』は、序論を除けば三部構成となっている。神学的存在解釈を扱う第一部、神学的歴史解釈を扱う第二部、神学的意味解釈を扱う第三部、である。(但し残念なことに、マールブルク大学の講義の終了により、第二部の三分の一と第三部は存在しない。) 歴史形而上学は、教義学的歴史解釈を抽象化、一般化することによって、成立するということができる。逆に言えば、ティリッヒの『教義学』における歴史解釈は、一般的な歴史形而上学を、教義学的に深めたもの(その中心はキリスト論)と言うこともできる。

最後に、先に触れられた精神史と歴史の形而上学との関係について付け加えたい。精神史的視点は、それが一つの視点であることを忘れると、自らの体系を絶対的なものと見なす類いの形而上学的歴史解釈となる。ヘーゲルの誤りは、自らの体系を全歴史過程の総合であり完成であると見なした点にあるとティリッヒは考える。しかし、形而上学的歴史解釈は、意味要素間の理想的な総合という視点から現象の律動を捉えようとするものである。それに対し、精神史的に歴史現象をまとめることは、個々の体系を具体的に総合することによって、ある体系が一つの解決であるように精神史の方向をまとめあげることである。

(ibid. 219f.)

3-5 教義学における神学的歴史解釈

ティリッヒの教義学的歴史解釈については、後に詳しく議論するため重複することになるが、ここでは若干の内容と、先の歴史形而上学との関係について触れておきたい。ティリッヒは教義学において歴史の深みが解釈されるものと考え、教義学において、歴史は罪からの救済の場、即ち、存在者の反本質性の克服の場として規定される。ティリッヒは罪の本質を規定して、次の命題を立てる。「あらゆる存在者は、その制約された形式において無制約性を獲得しようとする性向(Streben)をもっている。この性向は形式的には反本質性(Wesenswidrigkeit)、実質的には自己愛であり、—(中略)—無制約的なものに対する不信(Mißtrauen)である。」(ティリッヒ[1925:174]) 即ち、反本質性とは罪の形式

的側面である。罪が反本質性であるということは、罪が本質連関の中に位置付けられ得ないということの意味する。ここに、罪に関して、ティリッヒの最も根本的な認識論的議論が展開される。ティリッヒは、「認識すること (Erkennen) は一つにすること (Einen) である。」(1925:194) と考える。しかし、「罪と一つになることは出来ない。」(1925:194) 即ち、反本質性としての「罪は、我々がそれと一つになることが出来るような本質的要素ではない。」(1925:195)。罪との本質的統一を樹立する可能性は存在しなく、それゆえ罪は決して直接的に認識され得るのではない(1925:194f.)。むしろ罪は、「常に反発されるもの(das Abgestoßene)として、ただ間接的にのみ認識され得る。」(1925:195)「全ての本質認識は本質受容 (Wesensaufnahme) である。罪に対しては、罪が受容され得ないということ、即ちあらゆる本質受容において罪は克服されるべきものであるということ、このことだけが罪の本質受容である。」(1925:195) ここからティリッヒは、罪の現実的な (wirklich) 認識として、恩恵ないし完成との相関(Korrelation)における罪の認識という考え方を提起する。罪はそれが克服されるということを通して初めて、認識され得る。従って、罪は決して認識の連関に位置付けられる「一つの対象ではなく、常に一つの状態、即ち両義性の状態である。」(1925:194) この場所において初めて、教義学的な意味での歴史が生ずる(1925:197)。「もし歴史が同時にそこにおいて両義性の克服、即ち救いが生起する場所でないならば、それは歴史にはならず、単に両義的な経過の総体にすぎないであろう。」(1925:197) 救済が「新しいもの」として歴史の中へと突入してくることを前提として初めて、歴史は歴史として成立する。しかし、歴史へ入り込むものは歴史のプロセスに委ねられ、それを過ぎ去るものにする相対性をもつ(1925:341)。「史的-具体的なもの、そのようなものとして、確かに運動し形成するが、救済はしない。というのは、それはまさに、救済を必要とする、両義的な歴史性の連関の中に立っているからである。」(1925:341) この問題が解決されるのは、「完全な啓示は超歴史的である限り、完全な啓示として歴史を創造する」(1925:341)ということが言える場合のみである。「イエス=キリストにおいて現象した存在が、超歴史的であるのは、それが我々の歴史を創造する、即ち我々の歴史に無制約的な意味と中心点を与える限りにおいてである。」(1925:343) 超歴史性は「歴史的な救済の一つの質」(1925:344)である。

以上の、教義学的な議論は、罪からの救済としてのキリストに関する命題が、歴史的に具体的な場所としてのイエスに結び付けられることによって成立した。しかし、このキリスト論的命題は、その構造のみを取り出して一般化することが可能となる。ここに、一般

的な歴史解釈としての歴史形而上学が成立する。例えば、歴史は、意味付与的な原理を中心として構成されるという構造が抽象され、歴史解釈に適応される。ユダヤ人にとっての歴史の中心は、エジプトからの脱出であり、シナイ山での契約である。また、歴史の中心は、ゾロアスター教にとってはツァラトウストラの出現、イスラム教徒にとってはメッカからメジナへの逃走、更に啓蒙家にとっては自律的精神態度の出現である。(1930:200) このようにして、キリスト論的構造の抽象化として、一般的歴史解釈としての歴史形而上学が成立する。

以上、3-2から3-5までにおいて、前期のティリッヒの歴史概念を四つに分類し、それぞれの特徴及びそれらの関係について考察して来た。第一は、因果性による系列連関の認識を目標とする存在科学における系列科学ないし歴史学。第二は、自律的な精神科学における要素である、意味の素材論としての精神史。第三と第四はともに神律的な精神科学に属する。第三は、歴史の意味解釈としての歴史形而上学。これは、次の教義学におけるキリスト論の抽象化として成立した。そして第四は、教義学における神学的歴史解釈。ここにおいて、罪の克服の場としての歴史は、超歴史性という規定を伴って初めて、歴史として規定された。

ティリッヒにおける歴史の問題の諸層が把握されたところで、ティリッヒがトレルチにおける歴史の問題連関をどのように捉え直そうとしたのかをまとめてみたい。先ずこの展開において明らかとなる特徴は、歴史の問題連関の中から精神の問題が明確化されてきたということである。特にティリッヒにおいては、「思惟」、「存在」、「精神」という根源的な原理から出発して、それらの問題連関が組織的に位置づけられ、特徴づけられるようになったということである。そのことを通して、トレルチに比してティリッヒによって新たにされた視点を三つあげて、まとめとしたい。

① 歴史に対する精神の関係として、歴史からの規定と、歴史からの自由という二重の側面が明確にされたこと。〔10〕

② トレルチにおいては歴史の意味は専ら実践的問題であったが、ティリッヒはこの意味の問題を精神の問題として規定した。そして彼の精神科学は、理論的なもの(学問、芸術、形而上学)と実践的なもの(法、共同体、倫理)を含むため、意味の問題は、実践ばかりでなく理論的問題としても明確な位置付けを与えられた。

③ トレルチにおいては自然と歴史の関係は専ら対立的に規定されて来た。しかし、ティ

リッヒにおいては自然（法則科学）と歴史（系列科学）はその異質性のみでなく、同じ存在科学に属するものとして、その同質性においても考察される側面をもつことが示された。そして、精神の次元が固有の次元として確保されたことを通して、精神と歴史の問題だけでなく、歴史と自然、精神と自然の問題も新たな視点において考察される可能性が得られた。

4. 意味の形而上学⁽¹¹⁾

本節は、次節の準備として、ティリッヒの意味の形而上学の基本構造の考察を通して、その中心に「成就」という概念が存在することを明らかにする。

4-1 「成就 (Erfüllung)」

哲学的ないし言語学的な意味論に対して、ティリッヒの意味の形而上学に特徴的なことは、それが「無制約的なもの」を根本に据えて展開されていることである。それは、この時代のティリッヒの思想において、形而上学とは精神の理論的領域において「無制約的なものに向けられた態度」(1926c:45)と規定されていることによる。それゆえ、無制約的なものと制約的なものとの関係を表す概念の中に、ティリッヒの考え方の特徴的なものが表れていると考えられる。

そこで、まず『宗教哲学』(1925a)において、ティリッヒが意味意識の三つの契機として挙げているものから考察を始めたい。その第一は、意味連関 (Sinnzusammenhang) についての意識。第二は、意味連関の有意味性 (Sinnhaftigkeit) についての意識。第三は、無制約的な意味を成就せよ (erfüllen) という要求 (Forderung) についての意識である。

第一の契機である意味連関は制約的なものである。あらゆる個々の意味はこの意味連関の中に位置付けられて初めて有意味となる。ティリッヒは個々の意味や意味連関という特殊なものを意味形式と呼ぶ。意味連関は意味の全体性である。しかし意味連関の全体性は、意味の究極的な根拠たりえない。というのは、意味連関が全体として無意味であるということが有り得るからである。次に、第二の契機である意味連関の有意味性は、意味の根拠である。意味連関が有意味であるとき初めて、その中にある個々の意味の有意味性は保証される。個々の意味に実在性 (Realität)、意義 (Bedeutung)、本質性 (Wesenhaftigkeit) を与える意味の有意味性は意味の内実 (Gehalt) と呼ばれる。この意味の根拠は、それ自体が一つの意味なのではなく、むしろ意味の無制約性である。なぜなら制約的なものは、それ自体、別の根拠を必要とするからである。したがって、意味連関の有意味性とは、あらゆる個々の意味に現前している無制約的な意味とすることができる。最後に、あらゆる個々の意味は、第三の契機である、無制約的な意味を成就せよという要求の下に立っている。これは、制約的なものに対する無制約的なものの関わりを表している。

また「充実」という概念は、意味機能の一つである認識機能に対するティリッヒの考え方も表れている。彼は認識論上の観念論と実在論に対して自らの見解を述べている。一方で認識論上の観念論は「精神が自然に法を与える」ものとみなす。他方で認識論上の実在論は「自然が精神に法を与える」ものとみなす。それらに対し、ティリッヒは「精神的

行為において意識に屈服を余儀なくさせる意味の諸原理は、同時に存在に服従を要求する意味の諸原理」でもあり、それゆえ「精神の過程を通しての存在の意味成就」について語るのがふさわしいと主張している（1925a:125）。即ち「存在の意味は精神において充実する」（1923:205）という考え方である。

以上のことから、意味の形而上学におけるティリッヒの重要な考え方を表す概念として「成就」を取り出すことができよう。以下では文脈に応じて、「成就」や「充実」などと適宜訳しわける。

4-2 「成就」と他の基本概念との関係

次に、ここで取り出した「成就」（「充実」）という概念が、ティリッヒの意味の形而上学におけるその他の基本的概念との関係においても重要であることを確認し、併せて「充実」と関連する概念についても検討する。

（a）宗教と文化の本質的關係としての神律

ティリッヒの宗教の弁証の基本的立場は、宗教と文化の並列化（Nebenordnung）を廃した上で（1925a:121）、それらの関係規定を行うというものである。精神の機能が理論的及び実践的機能に分けられるのに従い、意味領域も理論的及び実践的領域に分けられる。理論的領域には、学、芸術、形而上学が属し、実践的領域には、法、共同体、エートスが属する。理論的機能は観念的(ideal)領域における意味充実の機能であるのに対して、実践的機能は現実的(real)領域における意味充実の機能である。しかし「無制約的なもの」の把握には、これらの機能は分かちがたく結び付いている。なぜなら、一方で「単なる理論的な道は、無制約的なものを一つの対象にしてしまう」（1925a:139f.）し、他方で「単なる実践の道は—(中略)—無制約的なものを現在性(Gegenwärtigkeit)をもたない単なる要求としてしまう」（ibid.140）からである。したがって、無制約的なものを失わない意味充実という概念には、イデアルなものと同レアルなものとの結び付いていることがわかる。

さて、宗教的領域は先の意味領域に並ぶ一つの領域ではない。「宗教は無制約的な意味に向かう精神の方向であり、文化は制約的な形式に向かう精神の方向である」（ibid.141）。それらは方向性の違いであり、本来分離したものではない。無制約的な意味内実と制約的な意味形式の統一としての宗教と文化の統一を、ティリッヒは「神律(Theonomie)」と名付けている。（ibid.142）そして彼がこの神律という概念で理解しているものは、「無制約的なものの内実による全ての文化形式の充実性(Erfülltheit)」である。すなわち、ティリッヒ固有の「神律」という宗教と文化の統一概念は「充実(Erfüllung)」という概念

と結び付いていることが分かる。逆に言えば、「充実」とは一つの統一概念である。

(b) 根底(Grund) = 深淵(Abgrund) と創造性、及び規範

先に、意味の内実の意味の形式にとって有意味性の根底であることが言われたが、他方でそれは意味成就への要求として形式に対立する。というのは、無制約的な意味成就の要求を満たすことができるのは無制約的な形式だけであるが、実現されうるあらゆる形式は制約的なものだからである。即ち、この対立は、制約的形式と無制約的内実との緊張関係に根差している。ここで、意味内実の無制約性は「意味の無尽蔵性(Sinnunerschöpflichkeit)」である。それゆえ意味の根底であるものは、同時に意味の深淵でもある。即ち、根底=深淵という考え方は、無制約的な意味成就への要求という、無制約的なものの制約的なものに対する関わりを基礎としている。

これに平行する考え方が、精神的行為の創造性に関する考え方の中に現れる。意味の形而上学における形式と内実、認識的機能においては思惟(Denken)と存在(Sein)と言われる。そして、「あらゆる創造は思惟と存在を統一」し、それゆえ「創造とは普遍的なものの個体的現実化(Verwirklichung)である」と規定される。(1923:196) 思惟は普遍的なものを志向する。もし思惟が普遍的なものを志向しなければ、それは創造ではなく恣意(Willkür)である。しかし普遍的なものはイデアルな存在であり、普遍的なものそれ自体としては現実化しない。したがって普遍的なものは個体的なものとしてのみ現実化する。このことは例えば次のように考えられるであろう。ティリッヒは精神の共同体的機能の形式を「愛」であるとしているが、それは「人類一般に対する愛」という普遍的な形式としては現実化しない。それはイデアルな形式であり、内実をもたないからである。それはむしろ「隣人を愛せよ」という要求として我々に関わる、すなわち「隣人愛」としてのみ現実化する。この考察を通して、ティリッヒにおいて“Erfüllung”という語が、“Verwirklichung”という語と関連を持つことが分かる。

さらにティリッヒは「規範」を、精神的生における創造的契機としている。(1923:122) 「規範は創造的な精神の過程から生じる。」(1923:203) 彼は、本質概念と規範概念の関係を次のように考えている。本質概念とは意味の原理である範疇である。それは意味領域の対象を構成する形式である。「意味の原理は普遍的なものに対する志向である。」(1923:220) しかしそれが具体的な意味の素材に満たされて(erfüllt)初めて、意味の規範となる。意味要素間の緊張という基礎の上に精神史が提起する問題に対する、適切で妥当な解決が普遍妥当的なものとしての規範である。(ibid.) すなわち意味充実、問題と解決、緊張と緩和の間の、動的で創造的な精神過程に位置している。

以上をまとめ、次のように言うことができる。我々は、意味の契機の分析から「成就（Erfüllung）」という概念を取り出した。そしてこの概念が、意味の形而上学の他の重要な概念である、「神律」や「創造性」、普遍妥当性としての「規範」、更には「根底＝深淵」という考え方と結び付いていることを確認した。以上の考察から、ティリッヒの弁証神学の一つの枠組みである意味の形而上学を解釈するときの中心的な概念として、この「成就」という概念を提起したい。

また、この概念はティリッヒの歴史思想の解釈という射程をもつであろう。というのは、ティリッヒの歴史思想の中心概念である「カイロス」とはすなわち「時の成就」だからである。これまで一方で、ティリッヒの学の体系の中で構想された意味の形而上学は、通常、文化に対する宗教の弁証や神学の学問性の問題という文脈の中に位置付けられてきた。他方で、カイロス論は彼の歴史解釈の連関における中心概念として解釈されて来た。しかし、ここで提起された「成就ないし充実（Erfüllung）」という概念は、その両文脈に共通の基本的な考え方を示すものとして、ティリッヒ解釈のための重要な概念になるものと考えられる。

5. 精神の創造性と真理

5-1 精神における創造的契機としての規範

まず、ティリッヒが精神の基本的範疇であるとした「創造性」について考察したい。真理論との問題連関でティリッヒが精神の創造性を強調することの理由は、彼がその認識論において「真理」ということを保ちつつ、生のもつ非合理的要素を導入しようとしていることによる。すなわち、合理性だけを考えるのであれば、ある意味で「真理」をいうことは容易に思われる。しかし、そこに非合理的生の要素を加味しようとするれば、認識行為は恣意的な行為と見なされ、それゆえ「真理」ということが語られなくなる可能性があるからである。したがって、ティリッヒは認識という精神的行為において「恣意 (Willkür)」とは異なる「創造 (Schöpfung)」を主張しようとするのである。

創造性における合理的要素または非合理的要素のみを強調する立場に対して、ティリッヒは自らの考えを述べる。創造性を合理的に解釈する立場では、個体的な創造性の概念は批判され、創造は普遍的なものを現実化することと見なされる。したがって創造とは無限の理想へ向けての接近となる。—進歩思想はこのような見方に基づいていた。—この考え方は明らかに法則という方法に規定された学問に由来する。法則に当てはまらない個体的なるもの—これは歴史学の基本的範疇である—は誤りとされる。このような創造性の捉え方は数理物理学的に規定された哲学 (新カント学派) において現れるが、そこにおいて「精神」は、ティリッヒの言うところの「思惟」と同一視されていて、精神の創造性は捉えられていない。他方、創造性を非合理的に解釈する立場では、創造性が主観的なものとされることは否めない。そこでは合理性は否定され、創造は恣意と同一視される。したがって、単なる非合理的創造性を導入しても、真理論は展開できない。

これらに対し、ティリッヒは精神の創造性を次のように規定する。「すべての創造は思惟と存在を結び付けるゆえに、個体的であり普遍的でもある。創造とは普遍的なものの個体的現実化である。」(ティリッヒ[1923:196]) その際、創造性が単なる主観性として捉えられることを免れ、動的な真理思想へと展開するためには、妥当性ということが主張されねばならない。しかし、そもそも妥当性とは無制約的な要請である。そして無制約的な要請は「自由」のないところにはあり得ない。ティリッヒは思惟と存在の結び付きを形態として捉えるが、通常の形態においては思惟は存在形式として、即ち制約された形式として現実化されている。それに対して、精神のみが自由をもつ。それゆえ妥当性は、思惟と存

在が結び付いた任意の形態に対してではなく、精神の前提たる自由をもった精神的形態に対して、従って精神科学に対して初めて真に語られ得る。

ティリッヒの学の体系において、規範は精神科学の問題である。そして彼は規範を精神における創造的契機として理解している。(ティリッヒ[1923:122]) 先に、創造とは普遍的なものの個体的現実化として規定された。精神的行為においては、普遍的なものに対する志向が働く。もしその行為が普遍的なものを志向しなければ、それは創造ではなく、恣意である。ところでこの志向が、普遍的なものを普遍的なものとして把握しようとするなら、それは無内容なものに止まらざるを得ない。というのは「普遍的なものそれ自体は存在(existieren)しないからである」。(1923:203) 従って、精神的行為が普遍的なものに向けられるのは、それが普遍的なものの個体的「現実化(Verwirklichung)」において、すなわち普遍的なものを具体的規範において直観するときのみである。(1923:200)

「規範は創造的な精神の過程から生ずる。」(1923:203) あらゆる精神科学は、その中に三つの要素をもつ。すなわち意味の原理論である哲学、意味の素材論である精神史、意味の規範論である体系化である。意味の原理論においては、意味の領域における対象を構成する形式が見いだされる。それは普遍的で緊張に満ちた意味の原理としての範疇である。(1923:214) 「意味の原理は普遍的なものに対する志向である。」(1923:220) しかし普遍的なものはイデアールな存在であり、それ自体としては現実化しない。意味の原理が具体的な意味の素材に満たされてはじめて、意味の規範となる。すなわち、規範において、本質的なものと経験的なものとが結び付けられている。規範は意味原理間の緊張に基づいて精神史が提起した問題に対する適切で妥当な解決であり、したがって「意味の規範は、その意図に従えば、普遍的(allgemein)ではないが、しかし普遍妥当的(allgemein-gültig)である」(ibid.)。〔12〕

5-2 精神と歴史

それではティリッヒにおいて、歴史と精神の関係はいかに考えられているであろうか。彼によれば、歴史と精神の基本的範疇である創造性〔13〕の関係は、両者の境界(Grenz)の統一から生ずると考えられる。(ibid. 200) 第一に歴史の側の境界について。歴史の対象である精神を担う形態は、それがもつ形態のゆえに、歴史的系列の中に立っている。たとえそれが「精神を担う」といっても、歴史的形態自身が歴史を越えた契機、創造性を有している訳ではない。あらゆる精神的創造はあくまで精神を前提とするゆえ、形態のなか

に精神の起源があるのではない。第二に、精神の側の境界について。精神的行為においては、普遍妥当なものに対する志向が働く。しかしこの志向が普遍的なものを普遍的なものとして把握しようとするなら、それは無内容なものに止まらざるを得ない。というのは、無制約的な形式は把握可能な現実としては存在しないからである。従って、精神的行為が普遍的なものに向けられるのは、それが普遍的なものを具体的規範において、即ち普遍的なものの個体的現実化において直観するときのみである。(ibid.) この普遍的なものの個体的現実化、ないし精神の具体的現実化こそ歴史にほかならない。それゆえ、全ての精神的創造は歴史へと方向づけられて来たのである。(ibid.) これに対し、精神的創造が、普遍的なものの個体的現実化である歴史に向けられるのではなく、直接的に普遍的なものへと向けられるのは、進歩に対する非創造的な信仰が存在している場合だけである。(ibid.)

この議論から帰結されることは、創造的精神過程にとって決定的に重要な二重性—歴史によって規定されるという側面と、歴史から自由であるという側面—があるということである。(ibid. 201) 精神的創造は一方で確かに歴史へと方向づけられている。しかし、それは精神的創造が歴史に拘束されることを意味しない。もし普遍妥当なもの無制約的要求に従わないならば、それは創造的行為の破壊を意味する。それはもはや創造ではなく、単なる恣意となる。歴史へと向かうということは具体的な過去の遺産で満たされることであり、歴史的自覚とは現在という瞬間の創造的意義に対する意識を意味している。(ibid. 200)

5-3 存在の内実

そこで次の節では、精神とその創造性の把握に不可欠な、メタ論理的方法について考察し、そのことを通してティリッヒの主張する動的な真理思想を理解したい。

最初に、ティリッヒの方法はなぜメタ論理的といわれるのか。彼によれば、その方法が「論理」的であるとは、思惟の「形式」のゆえであり、それが「メタ」論理的であるとは、存在の「内実」のゆえであるとされる。従って、まずティリッヒの「内実」という概念を検討することから始めたい。

『文化の神学の理念について』(ティリッヒ[1919])には、「内容」と区別された「内実」概念の規定が明確に述べられている。「内容(Inhalt)とは、形式を通して精神的・文化的領域にまで高められるはずの、単純なありのままの存在としての対象的なものであ

る。内実 (Gehalt) とは形式 (Form) にはじめてその意義 (Bedeutung) を付与する意味、即ち精神的実体性 (die geistige Substantialität) である。従って、次のように言うことができる。内実は、ある内容において、形式を媒介として捉えられ表現されるのである、と。内容は偶然的なもの、内実は本質的なもの (das Wesentliche)、形式は媒介的なものである。」(ティリッヒ [1919:76])¹⁴⁾ ここから分かることは、ティリッヒが存在について語るとき、その内容とは形式に対して親和的であるものを指すとともに、存在には形式に対して親和的でないもの—内実—があるということである。その内実が精神的実体性といわれているということは、存在に精神的な次元が突き刺さっているということを示していると解釈できる。そしてその内実の方をむしろ彼は存在にとって本質的としている。¹⁵⁾ では形式に対して親和的でないものを彼はなぜ「精神的」といったのであろうか。それは、ティリッヒが精神的個体が形式に最も抗するとしていたことから理解される。さらに、「内実においてこそ宗教的実在がすべてのものに対する肯定と否定を伴って立ち現れる」(ibid.) とされていることから分かるように、存在における内実というこの精神的次元は、宗教的次元でもある。さて、学の体系においては、思惟が合理的要素をもつものに対して、存在のもつ内実とは、その非合理的、生的、無限な要素、すべての現実的なもののもつ深みと創造的力のことと規定されていた。これを精神のもつ機能との関連で言えば、存在は精神の論理的機能のみによって把握されるものではなく、美的、倫理的、社会的、宗教的な機能によっても近づき得るものだということである。これらの精神的諸機能は、形式に内実を与える無制約的に現実的なものに向けられている。換言すれば、直観、形成、信仰などの行為は内実の要素に方向づけられている。それゆえ論理的思惟の務めは、単に内的無矛盾な形式の探求や、存在に対する合理的接近ばかりでなく、先のような諸機能によって把握された存在の内実を表現する形式を発見することにある。このように、精神のもつ非論理的諸機能により把握される存在の内実を表現する形式を見いだす方法を、ティリッヒはメタ論理的方法と呼んでいる。そして、論理的方法が現実を合理的形式によって把握するのに対し、内実を形式の生きた動きによって明らかにするところにメタ論理的方法の特徴がある。なぜなら、内実とは存在の生的要素、創造的力といった動的なものだからである。

5-4 動的真理概念

そこでメタ論理的方法についてさらに詳しく検討しよう。先の美的、宗教的機能などは

いずれも精神の機能である。従って、メタ論理的方法とは精神科学に固有の方法である。ティリッヒは精神科学の認識態度を「批判的理解」としている。このことは、彼が精神科学におけるメタ論理的方法を、論理主義(Logismus)の方法と非論理主義(Alogismus)のそれとの止揚として提起しようとしていることに対応している。彼が論理主義と非論理主義ということ念頭においているのは、純粹な批判哲学と純粹な現象学である。前者の態度は「理解」なしの「批判」であり、後者のそれは「批判」なしの「理解」である。批判的方法の最大の長所は、形式の統一性へと進むゆえに非論理的恣意を避け、形式と対象を区別するゆえにある一つの意味形式それ自体が形而上学的対象となることを防ぐことである。しかし、批判的方法はその論理的出発点のゆえに存在を一つの範疇と見なし、存在の内実を見失ってしまう。というのは、それが内実を形而上学的実体化であると見なしてしまうからである。他方の現象学的方法は批判の前に現実を受け入れ、純粹な本質を捉えようとする。しかしそれは、批判的原理をもたないがゆえに、非論理的性格を帯びやすい。(ティリッヒ[1923:216f.]) これらに対しティリッヒは批判的方法に「理解」という要素を加味するところにメタ論理的方法が成立すると主張する。それは無限の緊張に満ちた原理(ein unendlich spannungsreiches Prinzip)を提供する。すなわち、メタ論理的方法は、諸形式の中に生ける内実を把握し、個性的創造的な仕方で規範を付与するのである。それは「理解」と「批判」のゆえに、思惟と存在の動的な緊張に満ちた関係の把握、精神とその — 恣意とは異なる — 創造性の把握を可能とするのである。(ibid.:217)

以上のことをもとに、ティリッヒの学問論における動的真理の規定の考察に移る。彼は、『学の体系』の結論部においてこれを規定する。「真理とは、個性的で創造的な意味充実の過程である。」(ibid.:259) 従って、これを理解するために最後に考察すべきは「意味」 — 意味は精神科学の認識目標である — の問題である。ティリッヒは意味のもつ二つの要素を「思惟」と「存在」とする。思惟における形式は意味付与の要素(das sinngebende Element)、存在における内実の意味受容の要素(das sinnempfangende Element)である(ibid.:217)。精神を担った形態の行為は、認識行為を含めて、全ての行為が意味付与の行為とされる。しかしこのことは、「意味をもたない現実が精神を担った形態の行為を通して意味をもつようになる」というようなプラグマティックな理解をされてはならない。それはむしろ、「存在する形式に内在する意味が精神行為において現れ、現実の意味が精神において現実化する(verwirklichen)」(ibid.:204f.)ということである。観念論は精神の意味機能を意味付与(Sinngebung)と捉える。しかしここではなぜ意味の形式がものに

対応するのかが答えられない。また実在論はそれを意味把握(Sinnerfassung)と捉える。しかしそこではなぜものが意味の形式に対応するのかが答えられない。(ibid.:213) 従ってそれは、「意味充実(Sinnerfüllung)」の行為ということがより正しい。(ibid.:204) これは、ものが無制約的形式に方向づけられており、この方向づけは精神的創造において充実される(erfüllen)ということである。(ibid.:213)

「真理は、実在論が考えるように静的な現実の模写ではなく、観念論が考えるように確立された理想的規範の肯定でもない。」(ibid.:259) 真理は、それが精神的行為において語られるとすれば、単に普遍的な意味での「真か偽」の問題ではない。精神的創造は普遍的なものの個体的現実化であるゆえに、真理は「創造か恣意」という問題である。(ibid.:199) 「真理とは、個性的で創造的な意味充実の過程である。」(ibid.:259) これが、ティリッヒがその学問論において到達した動的真理の規定である。⁽¹⁶⁾

[第二章の註]

(1) 一般に認識を分析する際には、二つの方法があると考えられている。第一の方法は、意識の作用としての認識を現象学的に記述する方法であり、第二の方法は、認識の結果としての知識である学を論理的に分析する方法である。(三宅[1976:160f.]) 認識論としてのティリッヒの『学の体系』は、差し当たり第一の方法に則って、学の体系の原理を認識の在り方の分析から抽出し、それに基づいて学問全体を体系化するというスタイルになっている。しかし、彼が学の体系の原理を取り出すためには、所与の学問全体に対する、ある程度の認識とその論理的な分析が必要である。後に、精神科学に関して触れることになるが、原理を取り出すこと(精神科学の要素としての哲学)とその原理に基づいて素材を配列すること(精神科学の要素としての精神史)とは、確かに構成上は哲学の方が先に置かれるが、実際にはそれらは互いに関連しあっている。即ち、少なくともティリッヒの体系構想に関して言えば、先の第一、第二の方法は二者択一的なものではない。

(2) ここでティリッヒが、精神科学を規範科学と名付けていることは注意に値する。即ちここからは、トレルチが歴史における中心的な問題として考察した規範が、本質的に精神科学の問題であるというティリッヒの考え方が理解される。

(3) 精神科学を規範科学と称することも、ここに由来する。

(4) 存在科学の中で、歴史学においてこの概念がはじめて登場する。この点が、個性的全体性をもった形態を扱う形態科学と異なる点である。というのも、歴史は過去にも未来にも無限に開かれているゆえに、そこでは全体性(Totalität)ということは成り立たないからである(1923:184)。従って「精神を担う形態」は、それが「形態」である限りにおいて存在科学としての歴史学の対象となるが、しかしそれが担っている「精神」の問題に関しては—精神史に素材を提供することによって—精神科学に委ねるのである。

本章1節において、ティリッヒがトレルチの歴史哲学を評するなかで、「形態概念によって、リッケルト的(自然主義と歴史主義の)二者択一から解放されるや否や—(中略)—実質的歴史哲学を、それ自身によっては解きえない諸問題の重荷から解放する可能性が与えられる」としていた理由がここで理解される。トレルチの実質的歴史哲学において、発展概念を巡ってその普遍性の要素として問題にされた「意味」の問題は、—後に述べるように「意味」は精神科学の認識目標であるがゆえに—ティリッヒにしたがっていえば、本来存在科学としての歴史学に負わせる課題ではなくむしろ精神科学—特に歴史形而上学—がその固有の仕方において担うべき課題ということになる。

ところで、トレルチにおいても形而上学的考察は回避されたわけではなかった。しかしティリッヒによると、トレルチの場合それは結局のところ「単なる認識論的帰結であって、決して形而上学的態度ではない」とされていた。この点については、ティリッヒが形而上学ということは何を意味しようとしているかを理解することが必要である。

ティリッヒは、個性的形式や存在に方向づけられる精神的機能を「基礎づけられた機能(die fundierten Funktion)」というのにたいして、すべての個性的なものを基礎づける無制約者に方向づけられた機能を「基礎づける機能(die fundierenden Funktion)」としてこれらを区別する。前者はさらに、形式に規定された学と内実の規定された芸術に分けられるが、これらを基礎づけるのが形而上学である。(ibid.:210)「形而上学は無制約者を捉えようとする意志である。」(ibid.:230)しかしそれ故に、形而上学は他の形式に並ぶそれ自身の形式をもっているわけではない。他の形式に並ぶ形式を立てるような形而上学は偽形而上学である。形而上学は学問的概念を美学的に使用する。すなわち、形而上学の表現手段は概念であるが、それは概念が表す現実の形式のゆえではなく、むしろ概念が現実の内実を表現している限りにおいてである。(ibid.) それ故に、形而上学的に用いられた概念は「象徴(Symbol)」として解されねばならない。ここからティリッヒがトレルチを評する中で、「真正なる意味での歴史形而上学は、歴史象徴論である」(ティリッヒ[1924a:210])といていた意味が理解される。

(5) 自由とは新しいものの措定である(1923:182)ティリッヒは、自由の概念は生産的因果律の理解を通して、メタ論理的にのみ把握されんとしている。ここでメタ論理的方法については後に詳述することになるが、メタ論理的に把握するということは、一言で言えば、そこに緊張関係を見いだすことである。今の場合、存在者としての形態における、思惟と存在の緊張関係である。この緊張関係の認識に基づいて初めて、弁証法的に精神を捉えることができるとするのが、ティリッヒの考え方である。

(6) ティリッヒは、ある連関において秩序づけられたもののみが認識の対象となると考える(1923:115)。

(7) 「意味」は精神科学の認識目標であり、今、歴史の認識目標に関して「意味に満ちた」とされるのは、歴史の対象が「精神を担った」個体だからである。

(8) 文化史と精神史の相互の特徴付けを可能にしているのは、思惟と存在の間の緊張である。一方の文化史は、思惟によって規定された存在者たる形態の連関に関わる。他方の精神史では、意味の要素である思惟と存在の緊張関係から、この緊張関係を首尾一貫

して緩和する規範的要求が生まれる(1923:218f.)。それゆえ意味の素材である精神史を介して、意味の原理から意味の規範へと至る運動が生じるのである。

(9) 『教義学』(1925)は、ティリッヒ自身によって出版されたものではなく、彼の1925年のマールブルク大学における講義ノートがシュスラーが編集し、1986年に『教義学』として出版したものである。これまで、資料の点からも、ティリッヒの前期における体系的な神学思想は必ずしも十分に明らかにされて来たとは言えず、それゆえ第二次世界大戦を境に、彼の前期の思想を宗教哲学、後期の思想を神学として特徴づけるということがなされることもあった。しかし、彼の『自伝的考察』(1952)の次の言葉とシュスラーの仕事により、この図式も見直さざるを得なくなった。「1925年、マールブルクにおいて、私は私の『組織神学』の仕事に取り掛かったが、その第一巻は1951年に刊行された。」(ケグレー [1952:14], GWXII:69) 勿論このティリッヒの言葉から直ちに、『組織神学』における神学思想を、『教義学』におけるその連続的な展開と理解することも、ましてやそれらを同一視することもできない。しかし、少なくともティリッヒ自身の自己理解としては、両者の思想の間に決定的な断絶はないとすることができるであろう。そのことを踏まえたうえで、前期から一中期を経て一後期へと至る彼の神学思想の展開に関する研究は、新たな段階に入ったとすることができる。

(10) これは、後に取り上げる教義学的な叙述においては、歴史と超歴史という問題へ展開する。

(11) ティリッヒにおける意味の形而上学は、主に1920年代前半に、彼が自律的文化に対して宗教を弁証するときの枠組みを規定している。例えば、「宗教は無制約的な意味に向かう精神の方向であり、文化は制約的な形式に向かう精神の方向である」(1925a:141)という宗教と文化の関係規定も、この枠組みでなされている。但し、ティリッヒが、一つの論文や著作として、あるいはそれらの主要な部分として、意味の形而上学を展開したということはない。唯一、マールブルク大学でなされた教義学の講義において、「意味の形而上学」に対応する教義学の部分、即ち「神学的意味解釈」が展開される構想になっていたが(1925:359f.)、これは講義終了と共に未完に終わっている。しかし、意味の形而上学という基本枠が1920年代の著作に散見されることは事実である。

(12) この文脈における「普遍妥当的 (allgemein-gültig)」と「普遍的 (allgemein)」の意味の区別に関しては、例えば、物理学と数学の学問的な性格の違いを念頭に置くとう理解しやすいであろう。(勿論、ここでは存在科学や思惟科学について言われているの

ではなくて、精神科学について語られているのではあるが。) 一方で、物理学は実在との関係において規定される学問 — ティリッヒの用語を使えば、レアールな学問 — である。二十世紀になり相対性理論(時空は非ユークリッド幾何学により表現されるものとする)が成立すると、一九世紀までは普遍妥当的に成立すると考えられていた古典力学(時空はユークリッド幾何学により表現されるものとする)は、あくまで近似理論と見なされるようになり、その普遍妥当性は制約された意味しか持たなくなる。すなわち、真の意味での普遍妥当性を主張し得なくなる。他方で、数学は実在との関係は二義的であり、例えばユークリッド幾何学が — 相対性理論の教えるところにより — 現実の時空を厳密には表現しないものであったとしても、その数学的な価値、その普遍性には変わりはない。それは、ティリッヒの言葉を使えば、数学がイデアールな学問であるからに他ならない。尤も、今日の学問的状况からすれば、実在との関係について物理学と数学の間に明確な線が引けるかどうかは問題とされねばならないかもしれない。しかし、その場合でも物理学に比較して数学の方が、実在との関係が二義的であることは言えるであろう。また、ティリッヒはそのようなことまでは考えていなかったものと思われる。

(13) ティリッヒにおいて、「創造性」は精神の基本的範疇であるとされる。あらゆる創造的なものは、そのうちに二つの要素 — 「存在」と「思惟」 — を含んでいる。それは、精神が、存在と思惟の弁証法的関係において捉えられていたことに基づく。第一の要素である「存在」を通して、創造は根源的措置となる。第二の要素である「思惟」を通して、創造は規定をもったものとなる。あらゆる創造において「存在」と「思惟」は一つであるゆえ、それは「個体的」であると同時に「普遍的」である。すなわち、「創造とは普遍的なものの個体的現実化である」(ティリッヒ[1923:196])と規定される。

(14) この「形式-内容-内実」の三つ組のゆえに、認識の第三の要素を内実と解釈する作業仮説が妥当なものとして成立した。

(15) 実体性を本質とするこのティリッヒの用法は、偶有的なものに対する本質的なものを実体としたアリストテレスの用法を思い起こさせる。(『哲学事典』(1971, 平凡社)p. 606)

(16) これまで、「内実」=「第三の要素」という立場で解釈を行って来た。おおよそこの解釈的前提は妥当と思われるが、「カイロスとロゴス」においては、認識の第三の要素を「現実の本質的解釈」としているなど、ティリッヒの「第三の要素」という言葉遣いには曖昧さがあることは指摘されよう。尚、プティは彼の論文の中で、ガダマーの哲学

的解釈学に先立つこと三十年も前にティリッヒが立てた真理の問題の立て方は注意に値することを述べている。(プティ[1989:217])

第三章 トレルチとティリッヒにおけるメタ論理学

— 現代物理学の解釈に対する射程 —

メタ論理学という思想は、ティリッヒがトレルチから受け継ぎ展開した重要な考え方である。この章では、現代物理学において展開されたことを素材とし、彼らのメタ論理学という考え方を物理学史の解釈に適応することを通して、彼らがメタ論理学ということは何を言わんとしたのかを解釈すること、彼らの主張する思想が如何なる意味において妥当的なものとして成立可能であるのかを考察することを試みる。

1. トレルチの歴史哲学とメタ論理学

トレルチのメタ論理学という考え方は、彼の歴史哲学において現れた。先ずこの概念が現れる文脈を想起し、整理する。

トレルチは歴史哲学を形式的歴史論理学と実質的歴史哲学とに分ける。第一の形式的歴史論理学では、経験に立脚しつつ歴史学固有の概念が確保される。即ち、個性概念および発展概念である。自然科学においては、法則性、普遍性が取り上げられるが、歴史的思惟は特殊なもの、個体的なものに注目するゆえに、歴史学にとっての基礎的範疇は、根本的統一としての「個性的全体性 (die individuelle Totalität)」である。それは複合的なものではあるが、自然科学におけるような基本的要素には分解されえない。個性的全体性のもつこの統一性を、トレルチは価値ないし意味の統一性であるとする。また個性的全体性は統一性を有するが、同時にそれは間断なき生成の流れに属している。従って、歴史的個性という概念は連続的生成連関という概念、即ち発展概念を伴う。個性的全体性が意味の統一性であったのに対して、発展概念は意味の連続性である。第二の実質的歴史哲学は、歴史の意味解釈の学である。これが成立するためには、意味解釈のための何らかの普遍的な基準 (Maßstab) といったものが必要となる (トレルチ[1922:111ff.])。しかし、その際トレルチは、歴史を静的に鳥瞰するという意味での普遍史という立場には立たない。なぜなら、歴史的意味連関が常にあらゆる方向に未完結に開かれている以上、そのような位置に立つことはできないと考えるからである。

ここにトレルチにとって、根本的な問題が生じる。それは、形式的歴史論理学と実質的歴史哲学との問題、即ち個と普遍の問題である。過去の歴史哲学はどれも、歴史的、個性的なものを保持しつつ、同時に普遍的な意味解釈の基準を見いだす試みにおいてトレルチに満足の行く解決を与えない。そこでトレルチは、経験的歴史論理学から得られた発展概

念を足掛かりに、普遍妥当な発展目標という形で、普遍的なものを確保しようとする。というのも、この発展目標は歴史の意味を決定する基準を与えると考えられるからである。この基準をトレルチは「現在の文化総合」と呼ぶ。即ち、トレルチが設定した問題は、経験的歴史論理学の中で個性的な性格を持つものとして規定された発展概念が、同時に普遍的なものをその内に担うことができるかということである。そして、歴史哲学における個と普遍という二律背反の克服という問題を、トレルチはメタ論理学の問題として捉え、解決しようとしている。今、メタ論理学という概念を使うとトレルチの問題は次のように表せる。経験に立脚した歴史論理学において、個性概念に伴って導入された発展概念は、言わば事象論理学に属する概念である。それは個性的な性格をもつ。それに対して、トレルチが実質的歴史哲学において考えようとしている発展目標としての現在の文化総合は普遍性を伴ったものである。従ってそこに成立すべき発展概念は、個性的なものとの普遍的なものとの矛盾を止揚したもの、即ちメタ論理学における概念と見なされる。このような発展概念が果たして可能か、それがトレルチにとっての問題である。勿論、トレルチはそれがメタ論理学という土俵において可能であると主張するのである。

それでは、このメタ論理学によって何が意味されているのだろうか。この問いに対し、トレルチはカントの基礎論理学と超越論的論理学をそれぞれ比較するように促している。そこで一度カントの『純粹理性批判』を振り返ってみたい。そこにおいてこれらは次の様に規定されている。カントは基礎論理学を一般論理学と呼んでいるが、一般論理学は「およそ認識の一切の内容、即ち認識の対象に対する一切の関係を度外視して、認識相互の関係における論理的形式、即ち思惟一般の形式だけを考察する」（カント[B79]）学であるとされる。（B170にも同様の記述が見られる。）それに対して、超越論的論理学は「我々が対象を全くア・プリオリに思惟するための条件であるところの純粹悟性および純粹理性認識に関する学である」（B81）。その際、超越論的論理学は「感性においてア・プリオリに与えられた多様なもの」（B102）を既に持っている。即ち、内容を持たない一般論理学に対して、超越論的論理学は対象にかかわる内容的なものを持っているのである。

さてトレルチも、実在科学の論理学は一般的基礎論理学とは区別すべきであると考え。彼は、矛盾律などを含む一般の形式的基礎論理学の他に、個々の事実に即した事象論理学を認める。これは、客体との交渉のうちに直覚的に生い育つもので、さまざまな対象によって本質的に規定される。ところが、基礎論理学は、矛盾律を満たすべしという要請を行うことにより、絶えず事象論理学に対して解体的に作用する（トレルチ[1922:27f.]）。ここ

に基礎論理学と事象論理学との止揚としてのメタ論理学の成立の場が存するとトレルチは考える。

ところで、カントの超越論的論理学は決してある特定の事象を対象として念頭に置くものではなく、およそ対象をア・プリオリに認識するための条件を探求したものである。従ってそれは、トレルチのいう事象論理学ではなく、また基礎論理学と事象論理学との止揚としてのメタ論理学という規定とも異なるように思われる。しかし、これに対しトレルチは興味深い註をつけている。「カントにおいてあの二律背反が諸カテゴリーの形而上学的使用においてはじめて現れ出るように思われたのは、ただそこで最も強烈にきわだったということにすぎなかった。実際のところは、実体と因果律という彼のカテゴリーは、すでに先験的使用において同一性と矛盾の論理学によって全く解体されるべきであった。彼のカテゴリーをこの解体から守っているのは、それがまさしく経験可能な、すなわち何らかの仕方でお具象的な実在と関係しているということにはかならない。」即ち、カントは超越論的論理学が持つ対象的な内容はあくまでア・プリオリなものであると考えていた訳であるが、トレルチはそこにある具象的な実在との関わりがあることを認めるのである。トレルチはここでカントの超越論的論理学が具体的にどのような実在と関わっていたのかということについては触れていない。一般的に言えばそれはニュートンの物理学、そこに前提されている実体や因果律というカテゴリーということであろう。あるいは感性に関して言えば、ニュートン力学が前提していたユークリッド的な時間、空間ということになる。カントはそれらをア・プリオリな直観形式と見なした訳であるが、その後、数学において非ユークリッド幾何学が発見され、それが相対性理論において実在の時空を記述するのに使われるに及んで、カントがア・プリオリと考えたものの中に、経験的なもの、具体的な実在と関係する要素が含まれていたことが判明した。このようなカント理解に関して、ティリッヒもまたトレルチと同様な見解を示している。即ち彼も、カントにおいては「機能や範疇の抽出において、経験的・偶然的な諸概念を免れない」としている。

最後にこの節の議論をまとめたい。トレルチが歴史哲学の中で議論したメタ論理学は、形式的基礎論理学と事象論理学の関係を扱うものであった。事象論理学は客体との交渉のうち直覚的に生い育つものであるが、形式的基礎論理学はそれに対して解体的に作用する。しかし、事象論理学はそのことを通して新たに基礎論理学を止揚しようとし、ここにメタ論理学が成立する場がひらける。具体的には彼が考察したのは、発展概念（連続的生成連関）であり、これはまず歴史論理学という事象論理学に属するものとして規定された

ものである。しかしそれは個性的なものと普遍的なものという形式的基礎論理学の矛盾律による解体にさらされながらも、メタ論理学における概念として矛盾律を止揚した。「生成の概念は、存在を死せるものとして考察した場合にのみ妥当する矛盾命題の一つの総体的な止揚である。」トレルチはこのメタ論理学が歴史学に限定されないということを認識していたが、しかしそれが最も直接的に迫ってくるものは歴史学であるとして、それ以外の領域におけるメタ論理学の問題は議論されることはなかった。(1)

2. 物理学とメタ論理学 — トレルチの場合 —

本節においては、メタ論理学が自然科学 — 特に物理学を考える — においても成立する場が存することを示す。それは、一方でトレルチのメタ論理的方法の妥当性の主張を補強するものであると共に、他方トレルチのメタ論理学に対する一つの明確な解釈を提示するものである。問題を一般化して提示すれば、相矛盾するものを包接する概念は可能かということである。

2-1 ダブル・スリットの実験

先ず、光に関して次のことを予備知識として前提したい。光はそれが粒子として捉えられるとき光子と呼ばれる。光の実体が何であるかの議論は長い歴史をもつ。大きく分けて、光は粒子であるとする粒子説（ニュートン）と光は波であるとする波動説（ホイヘンス）がある。19世紀に成立した古典電磁気学は、理論、実験の両面から光の波動説を指示した。理論的には、マックスウェルによって光が電磁波であることが示され、実験的にはヤングによって光の干渉現象が確認された。干渉現象はもちろん波に特有の現象である。ここに古典電磁気学による光の波動説が成立した。ところがその後、光の波動説に基づいては説明のつかない現象、光電効果が発見された。これに対し1905年、アインシュタインは光量子仮説 — 光の粒子説 — をたて、その理論的説明に成功した。そのことによって光とは何かという問が再燃することになるのであるが、その一端がここでの話ということになる。ただし、ここでは光は粒子であるという前提のもとで議論される。

そこで本論に入る。以下にあげる例は、量子力学における典型的な実例、光子に関するダブル・スリットの実験の例である。‘²’ 予め最後に結論づけられるであろうことを命題の形で示すと次のようになる。

「その一つの光子は、入射光線から分かれた二つの成分 — スリットA, B — の何方へも、部分的に入って行く、という風に描述しなければならぬ。」

まず事象論理学による光の規定は次のようになり、これが議論の前提となる。「光は光子と呼ばれる一個の粒子、即ち不可分の一個体である。」理由は次のごとし。物理学において事象に即すということは、観測や実験に基づくことを意味する。今の場合、光が「観測されるときには」粒子として、即ち点としてただ一か所でのみ観測されるという事実がそれである。今、粒子という概念の内包で特に注目すべきは、それが不可分の一個体であり、従って「局所性」を有することである。局所性とは、ある一点においてその存在が確認さ

れば、同時に他の点には存在しないということである。

この光子に関して、次のような実験を行う。(図1参照)光源Sから一粒子ずつ放射された多数の光子は、スクリーンXに到達するのであるが、その途中にはAとBの二つのスリットが開いていて、光はこの二か所のみを通過することができる。(ダブル・スリットの実験と呼ばれる所以である。)ただし、光源からスクリーンの間の空間には同時に二個以上の光子は存在しないように、時間間隔を開けて一粒子ずつ放射されるものとする。スクリーンに光子が到達したならば、その位置を記録しておく。例えば、このような実験を百回行ったとすれば、スクリーン上に百個の点が記録される。この実験に三つのヴァリエーションをつけて行う。

[実験1]スリットA,B 両方に観測装置を設定し、一個一個の光子がA,B 何れを通過したかを観測する。そのとき、一回一回観測された光子はすべて、A又はBの何れか一方のみを通過していった。これは光子が粒子、即ち不可分の一個体であることを確認したことになる。この場合の結果はカード1に記載されているように、光子はスクリーン上にはほぼ均一に分布するパターンを示した。

[実験2]スリットA,B のどちらにも観測装置を設定しない。従って、この場合には一個一個の光子がA,B 何れを通ったかは観測されていない。この場合の結果はカード2に記載されているように、光子が数多くきたところとそうでないところが交互に現れる、所謂干渉縞のパターンを示した。ここで注目すべきは、光子が全く来なかった所が存在することである。

[実験3]この実験はさらに二通りの仕方に分かれるが、実験2と同様、スリットA,B のどちらにも観測装置を設定しない。

[実験3の1]スリットAのみ開けておきスリットBを閉じてしまう。従って、スクリーンに到達した光子はAを通ったことになる。

[実験3の2]スリットBのみ開けておきスリットAを閉じてしまう。従って、スクリーンに到達した光子はBを通ったことになる。

この二通りの実験結果は等しく、いずれもカード3に記載されているように、光子はスクリーン上に均一に分布するパターン、即ち実験1の場合と同じパターンを示した。

以上の実験結果をもとに、議論する。

先ず形式的基礎論理学から自然に要請されることを表現すれば次のごとし。「事象論理学から導かれた前提より、光子は不可分の一個体であるから、二つのスリットA,B の何

れか一方のみを通ったと考えざるを得ない。というのは、A, B のどちらかを通る以外にスクリーンに到達することは不可能であるし、またA, B の両方を通ったとすれば、光子が不可分の一個体すなわち粒子であることと矛盾するからである。」

[命題] 光子は不可分の一個体であるにも拘らず、実験2の場合のように光子がA, B 何れを通ったかを観測しないときには、光子はスリットA, Bの両方を通る。

[背理法(帰謬法)による命題の証明]

[仮定] 形式的基礎論理学からの要請に従って、光子がA, B何れを通ったかを観測しない場合にも、光子はスリットA, Bの何れか一方を通ったと仮定する。

[推論] 以下、仮定及び実験1と実験3の結果を基に、実験2の結果を論理的に推論する。

① 仮定より、実験2の場合のように光子がA, B何れを通ったかを観測しないときにも、光子が一方しか通らなかったとすると、スクリーンに到達した光子は全て原理的に、Aを通ったものとBを通ったものとに分けられる。

② Aを通った光子にとっては、その時Bが閉じていても同じだったはずであるから、[実験3の1]の結果より、Aを通った光子はスクリーン上に均一に分布するはずである。

③ Bを通った光子にとっては、その時Aが閉じていても同じだったはずであるから、[実験3の2]の結果より、Bを通った光子はスクリーン上に均一に分布するはずである。

④ 実験2の場合にはスリットA, Bの両方開いていた訳であるが、そのときでも仮定のように光子はA, Bの一方しか通らなかったとすると、そのときのスクリーン上の光子の分布はAを通ったものとBを通ったものとを合わせたもののはずである。推論の②と

③よりそれらはどちらもスクリーン上に均一に分布している。それらを合わせたものが実験2の結果になると考えられるから、この場合も光子はスクリーン上に均一に分布するはずである。

[矛盾] ところが、実際の実験2の結果では、スクリーン上の光子の分布パターンは干渉縞をなし、特に光子の来ないところがあった。この実験結果は、[仮定]を前提とした推論結果と矛盾する。

[結論] 従って先の[仮定]は棄却されねばならず、「光子は不可分の一個体であるにも拘らず、光子がA, B何れを通ったかを観測しないときには、光子はスリットA, Bの両方を通った。」という命題が証明されたことになる。

2-2 メタ論理的解釈と注意点

以上のことは次のことを意味していると解釈できる。事象論理的に、光子は不可分の一個体である粒子として規定された以上、光子がスリットA, B の両方を通るということは矛盾である。従って、粒子概念に内包される局所性という属性と、二つのスリットA, B を同時に通るという非局所性という属性を共に内包とする概念は、古典物理学においては、形式的基礎論理学に従えば不可能とされる。しかし実際には光子において、この矛盾することが実現しているのである。即ち、古典物理学的な概念形成においては矛盾するはずの相対立する二つの内包を伴った「光子」という物理学的対象が現に存在しているのである。その結果、「光子」という概念について形式的基礎論理学による矛盾律は止揚され、我々は、通常想定される粒子概念に対する内包を、「光子」に関して再検討する場へと導かれるのである。ここにメタ論理学による形式的基礎論理学と事象論理学との総合の場が成立する。

このことはまた、粒子概念と波動概念の矛盾の止揚という形でも表現される。古典物理学的概念としての粒子概念と波動概念は、決して調和することのできない概念である。一方の「粒子」とは、空間中にそれ自体として存在することのできるものであり、その意味で粒子概念は実体概念である。他方の「波動」とは、媒質の一つの運動状態、物理的な現象である。即ち、水の波は、水という媒質の振動が空間的に伝播する現象であり、それゆえ水という媒質が存在しなければ、そもそも水の波という物理現象もあり得ない。(3) また、音は空気という媒質の振動が空間的に伝播する波動現象であり、それゆえ媒質である空気が存在しないところでは、そもそも音という物理現象自体あり得ない。したがって、粒子概念と波動概念は両立し得ない概念である。

ところが「光」という物理学的対象においては、この矛盾がある意味で止揚されている。一方で、光がスクリーン上に点としてぶつかるということ、これは正に光が粒子であることを意味している。また、光電効果は光が金属中の電子にぶつかり、これを金属外へたたき出すという現象であるが、そもそも古典的な意味での波動は、物体にぶつかったとき、これを弾き飛ばすということはない。したがって光は粒子なのである。他方で、干渉現象を起こすということは、光が波動であることの証拠である。スリットAを通った波動の部分と、スリットBを通った波動の部分がスクリーンのところで干渉を起こして、干渉縞を作る。一九世紀のヤングによる光の干渉現象の確認は、光の波動説の実験的な根拠となった。したがって、光という粒子性と波動性を共に担った物理学的対象が現に存在することになる。即ち、光という概念においては、粒子性と波動性という矛盾する内包が止揚され

ていることになる。以上のことより、メタ論理学という考え方は、トレルチが考察した歴史学の場合においてのみならず、自然科学においても成立する場が現に存在したということが証明された。

但しここで注意すべき点は、以上の議論が矛盾律一般を止揚するものではないということである。一口に矛盾律と言っても、それが使用されるレベルを区別する必要がある。即ち、この例で問題にされたことは、粒子性と波動性という概念の内包に関するものである。従って、一般に論理的な推論をする際前提される矛盾律の否定を意味した訳ではない。実際、先の証明自体、背理法という、言わば矛盾律を前提にした証明法だったのである。このことからトレルチの思想をより明確化した形で再解釈すれば、彼の主張するメタ論理学は、ある学問における概念の内包に関する矛盾律の止揚という所にその成立の場が与えられて然るべきものと考えられる。〔4〕

更に議論を深めると次のように考えられる。これは、古典物理学的地平に対して、光という新しいリアリティーが現象しているということの意味している。〔5〕それが本質的に新しいものであるということは、それが古典物理学的な概念によっては把握不可能だということの意味している。しかしこのことは、光が古典物理学の連関と全く無関係な超越的存在であるということの意味しない。もしそうであるとしたら、それは如何なる古典的な概念によっても指し示す (point to) ことが出来ないからである。少なくともある意味においては「粒子」として、他の意味においては「波動」として表現されるということは、光が古典物理学の体系の「中に」現象していることを意味している。しかしそれは全く新しいリアリティーとして現象している。古典物理学的連関において光を把握しようとしたとき「光は粒子であり波動である」という矛盾と緊張を孕んだ表現を取らざるを得ないということが、即ち光が根本的に新しいリアリティーであるということの意味している。これは光が新しいものとして現象することによって、即ち光を指し示すとき「粒子であり波動である」としか表現できないことによって、光という新しいリアリティーは古い物理体系を揺り動かして (erschüttern) いるのである。それは新しい物理体系の創造の胎動を意味している。

トレルチが没したのは1923年、それに対し量子力学の基本原理が確立されるのは1920年代後半。トレルチが量子力学を知っていたならば、必ずや喜んでメタ論理学に関する自説の補強としたであろう。なにしろ彼は『歴史主義とその諸問題』の中で、アインシュタインの相対性理論についても触れているくらいであるから (トレルチ[1922:219f.])。〔6〕

3. ティリッヒにおける精神科学の方法としてのメタ論理学

次に、ティリッヒのメタ論理的方法の考察に移る。‘ア’ ティリッヒはメタ論理という用語を明らかにトレルチから受け継いでいる。しかし、同時にその使い方に違いもある。ティリッヒに従うとそれは次のように説明される。一方トレルチにおいて「メタ論理」という概念が使われるとき、それはティリッヒの『学の体系』でいうところの「認識目標」、即ちある学問領域における概念形成の方法に相当する。現にトレルチは歴史学における「発展概念」の規定に際して、メタ論理学ということをやっていた。他方ティリッヒにおいて「メタ論理的方法」とは、ある学科に固有の方法を指すのではなく、彼が提起しようとする方法そのものの在り方を特徴づける述語として「メタ論理的」なる語が使われる。実際、彼における「メタ論理的方法」とは哲学一般の方法として規定されている。従ってそこには歴史哲学のみならず自然哲学等も含まれる。また後に見るように、ティリッヒにおいて哲学とは、一つの学問領域というより、およそ精神科学に属する科学がその要素の一つとして含んでいるものである。その際、他の要素とは精神史および体系である。そこでまず1923年の『学の体系』に従って、哲学の規定を押さえておく必要がある。

3-1 哲学の規定とその学問体系における位置付け

まず、学問体系における哲学の位置付けについてである。ティリッヒは、思惟科学、存在科学、精神科学という学の体系の三つの分類を設けた。哲学はこの精神科学に含まれる。‘B’ 精神科学もしくは規範科学 (die Geistes- oder Normwissenschaften) は、その対象として学問、芸術、形而上学、法律、倫理、宗教等を含む。各対象は、それぞれ三つの要素—哲学、精神史、体系—をもつ。例えば学問でいえば、認識哲学、学問の精神史、規範的学問論、また宗教でいえば、宗教哲学、宗教史、組織的宗教学 (神学) となる。尚、認識哲学はその中に、自然哲学、歴史哲学などを学科として含む。

各々の対象のもつ三つの要素の役割を挙げれば、哲学においては、それぞれの分野の精神機能、対象の本質を規定する本質概念、範疇が展開される。精神史は哲学が与えた原理に基づいて、存在科学の提供する素材が系統的に整理される。そして、体系において、哲学的本質概念や精神的に把握された素材に基づいて、具体的・規範的な体系化が行われる。

次に哲学の規定についてさらに詳しく押さえる。「あらゆる精神的行為は、一つの意味 (Sinnakt) 行為である」(ティリッヒ[1925a:133])。それ故、精神の機能は意味の機能

「ティリッヒに即してより正確に言えば意味充実の機能」とも言える。先に挙げた精神科学の諸対象は、それぞれの意味の機能に対応している。例えば学問で言えば、それは学問的機能、若しくは論理的認識機能に対応し、芸術であれば美的機能に対応する。そこで哲学は意味の機能と範疇に関する教説、即ち意味の原理論と規定される。

ところで、ティリッヒは認識を考える際、観念論と実在論、両者とも真であるとは見なさない。一方で認識論上の観念論は精神が自然に法 (Gesetz) を与えるものとする。他方で認識論上の実在論は自然が精神に法を与えるものとする (1925a:125)。しかしティリッヒはむしろ「精神的行為において意識が服する (sich unterwerfen) 意味の諸原理 (Sinnprinzipien) は、同時に存在が支配されている (unterworfen sein) 意味の諸原理でもある」 (1925a:125) と考える。勿論、認識のこのような捉え方は批判哲学の伝統を受け継ぐものである。事実、カントの批判哲学は単なる観念論でも単なる実在論でもない。それは「超越論的には観念論であり、経験的には実在論である」と規定される。それではティリッヒとの違いは何か。これについては後に触れることになるが、前以て言えばそれは動的緊張の有無である。ともかく、ここでティリッヒの認識に関する捉え方を一言で表現すれば、それは「精神による存在の意味の充実 (die Sinnerfüllung des Seins durch den Geist)」 (1925a:131) である。それ故、哲学の方法は、この「意味の充実」という思想に適したものでなければならない。(9)

以上の哲学の規定を前提として、次にその方法の考察に進む。ティリッヒによると一般的に哲学の方法上の態度は「批判的理解 (das kritische Verstehen)」であると規定される。(ティリッヒ[1923:235]) それは彼が、一方では「批判」をその方法とする批判哲学、他方では「理解」をその方法とする現象学、これら両者を射程に収めながら自らのメタ論理的方法を規定していることを示している。そこでティリッヒが各々の哲学的方法をどのように捉え、評価しているかを検討したい。その際、各々の方法の特徴、問題点、及びそれらの方法の背後にある精神状況という観点から整理する。

3-2 哲学の方法

(a) 批判哲学の方法

ティリッヒにおいて哲学は意味の原理論、即ち意味の機能と範疇に関する学として規定された。批判哲学の方法の特徴は、ある意味機能を把握する際、純粹に合理的な形式へと向かうという点にある (ティリッヒ[1925a:130])。それは意味において形式化された現

実から、形式を付与する原理を取り出す。意味の現実から意味の原理を分離する限りにおいて、哲学の方法は批判的である（1925a:125）。

この批判的方法を一つの理念型として規定すれば、それは「理解なしの批判」ということになる。この純粋な批判的方法のもたらす成果をティリッヒは三つ挙げている。

① 合理主義的側面

第一に批判的方法は合理主義（Rationalismus）として、純粋形式の統一性へと突き進む。それは無制約的な形式の統一性に対する意味形式の関係をその演繹の原理とし、この方法に則って非論理的な恣意を避けることができる。

② 批判主義的側面

第二に批判的方法は批判主義（Kritizismus）として、純粋形式をものの意味形式の中に求める。それは意味の形式と意味の対象とを峻別することにより、意味形式が形而上学的対象の位置へと引き上げられ、哲学が超越的な実体化に関する一つの学になることを防ぐ。

③ 理想主義的側面

第三に批判的方法は観念論（Idealismus）として、精神的行為のもつ意味付与の意義を認識する。精神はものに対して模写の關係に立つのではなく、意味付与の關係に立っているのである。その意味でこの方法は、精神的なものの自律性を認める。

以上の長所を持つにもかかわらず、批判的方法は、もし「理解」の要素を全く欠くならば、それは論理主義（Logismus）となり、もはや存在の内実を正当に扱えなくなる（1923:122）。純粋な批判的方法は、意味の現実の持つ内容から意味の原理を分離し、それらを形式の統一という論理的な根源原理のもとにおく。その為それは意味の形式だけに関わり、意味の内実を見過ごしてしまう（1925a:125f.）。これを先の三つの側面に対応させて整理すると次のようになる。

① 第一に、それは存在を単なる範疇ないし認識の限界として規定する（1923:214, 216）。

② 第二に、それは内実を形而上学的実体化と見なす故に、存在の肯定的な内実を無視する。

③ 第三に、それは意味付与を主観的行為と見なす傾向をもつ。

これら三つの側面を持つにせよ、理解の要素を欠く純粋な批判的方法の問題点は結局、意味の内実を把握し得ないことに起因する。

ティリッヒはこの批判的方法を、統一的で、自己充足的な確信の世界からの批判的な離

脱の表現であると解釈する。それは、純粋な形式の為になされる抗議の態度(die Haltung des Protestes)である。その背景には、妥当性を持った意味を信じてはいるが、それを内容的に把握し直観することができず、それを形式の面から批判的に構築しようとする精神的状況がある(1925a:129)。

(b) 現象学の方法

現象学はあらゆる批判に先立って、現実的なものを自らに取り込もうとする(1923:216)。即ち、対象を批判的に分解し、対象の存在とその諸条件を問うかわりに、事物の本質性(Wesenheit)そのものを直観する(ティリッヒ[1926c:44])。

この現象学的方法を一つの理念型として規定すれば、それは「批判なしの理解」ということになる。この純粋な現象学的方法の特徴は次のように整理される。

① 現象学的方法が批判的方法に優るのは「理解」に中心的な位置を与える点においてである(1923:217)。それは対象に対してより近く、生き生きと接近することができる。特にこの特徴は宗教哲学において重要であり、ティリッヒはもし批判哲学と現象学的方法との間で二者択一を迫られるなら、宗教哲学にとっては現象学的方法が選ばれるべきであるとしている(1925a:127)。

② 現象学的方法が本質を直観するのは、意味の原理という形式的なものだけに限られない(1923:216)。形式的な意味原理と経験的に規定されるべき内容との区別は、本質領域に関する限り止揚される(1925a:127)。ある本質は、典型的な例における本質の直観によって把握される(1923:216)。それ故、普遍性を持つ範疇もその特殊性において把握される。確かに本質は経験的なものではない。しかし、それは単なる形式的なア・プリオリではなく内容に満ちたア・プリオリである(1925a:127)。

以上のような長所を持つ反面、純粋な現象学的方法は以下の問題点を持つ。

① 「批判」の要素を欠き「理解」の要素のみを持つ純粋な現象学的方法は、非論理主義(Alogismus)となり、思惟の形式を正しく取り扱えない(1923:122)。それは批判的原理を持たないからである(1923:217)。

② 現象学的方法は、典型的例において本質を把握するという意味で、経験的なものを持つ個別性に関わりを持つとは言え、経験は直観の素材を提供するに過ぎない。この方法にとって、個性は偶然的なものであり、究極的にはどうでもよいものである。それ故この方法は、歴史的出来事の一回性や創造性を理解できない。この問題点を換言すれば、現象学

は本質概念と規範概念との区別を知らないということである。そのため、現象学は次の二者択一を迫られる。それは、各々の現象において本質直観に取り組むことができるためには、個々の史的現実を本質の現象としては取るに足らないものと宣言するか、さもなければ何故ある特定の現象を本質直観の素材として典型的な例と見なすのかというもはや現象学を越えた論証を行うかの二者択一である(1925a:127)。

ティリッヒはこの現象学的方法を、現象から本質へ向かう態度、永遠の静止せるものとの一致へ至ろうとする意志の表現であるとみている(1925a:128)。その背景には、批判的方法にみられる、ものに対する支配的(herrschaftlich)態度にかわって、ものとの直接性及び、ものの精神的本質へと没頭する献身的(hingebend)態度が現れたという精神的状況がある(1926c:44)。

(c) プラグマティズムの方法

ティリッヒのメタ論理的方法の規定においてプラグマティズムに関する記述が最初に現れるのは、1925年の『宗教哲学』である。そこにおいてプラグマティズムは一般的なものを否定し、個別的なものを肯定する方法であると規定されている(1925:128)。それは、真理それ自体を断念し、生に必要(lebensnotwendig)で、生を強める(lebensstärkend)概念やフィクションを真理として説明する(1926c:44)。

プラグマティズムの方法のもつ特徴及び問題点は次のようにまとめられる。

一方で長所は、個別的なものの意義を結局のところ見過ごしてしまう現象学に対して、それは生けるもののもつ個性的、創造的な性格に対する最も強力な洞察を含んでいるという点にある(1925:128)。

他方で短所は、

① プラグマティズム的な考え方は、理論が理論として留まって生ける確信には至らないという精神の方向においてしか許容されないということである。

② それは本質概念を知らず、規範概念しか知らない(1925:128)。

この方法はあらゆる包括的・精神的統一性の解消を前提とする。そこには、生成に向けられた活動的・技術的・世界形成的な把握を試みようとする精神的状況が背景にあるとティリッヒはみている(1925:128)。

(d) メタ論理的方法

以上の各哲学の方法に関する考察を踏まえて、ティリッヒは彼の意味の充実という思想、及び意味の原理論としての哲学に適したメタ論理的方法を提起する。その際1923年の『学の体系』と1925年の『宗教哲学』とでは、他の方法に対するメタ論理的方法の位置付けの仕方に多少の違いが存在するが、それは実質的な規定の差ではなく、むしろ強調点の違いと考えられる。

まず、1923年の『学の体系』における規定の仕方から見てみたい。『学の体系』では、メタ論理的方法は、批判的方法と現象学的方法との対比において規定され、それは論理主義と非論理主義両者の克服へとつながる。

メタ論理的方法は、意味の形式に注目する批判的方法に基礎を置きながらも、そこに「理解」の要素を取り入れることで、それを越えて行こうとする。それでは意味の形式を「理解」するとは如何なることであろうか。ティリッヒはそれを、意味の形式に内在する意味の要素間の緊張関係を認めることだとしている。そこから無限に緊張に満ちた原理(ein unendlich spannungsreiches Prinzip)が提起される(1923:217)。

この規定に基づいて、メタ論理的方法が論理主義と非論理主義の克服であるとはどういうことを意味するか。

第一に意味の機能という点について。一方で、論理主義は意味の受容的要素を認識的機能、論理的機能のみによって捉えようとする。しかしそれは精神の論理的機能のみならず、美的、倫理的、社会的、宗教的機能という非合理的要素をもつこれら精神機能(1923:123)によっても志向されるということを論理主義は見落としている。他方で、非論理主義は思惟を他の機能と並ぶ一つの機能と見なそうとする。そのことによって全ての機能の意味の統一性を放棄し、意味それ自体を失う(1923:214)。これらに対し、「メタ論理的方法の本質は、それが精神機能のもつ非合理的要素を論理的なものの中に直観する(hineinschauen)ことである」(1923:123)。更に意味の機能を越えて意味の要素自体へと至り、その中に普遍的で緊張に満ちた原理(das universale spannungsreiche Prinzip)を見いだす(1923:214)。

そこで第二に意味の要素という点について。論理主義や非論理主義は各々、内実や形式を正しく扱うことが出来ないとされる(1923:122)。一方で論理主義は、現実的なものを静止的な(ruhend)合理的形式によって把握しようとするため(1923:123)、存在の内実を正しく扱い得ない。またそれは存在を他の範疇に並ぶ範疇と見なそうとする。そのことによって思惟から内実を奪い、意味の本質を破壊する(1923:214)。それに対し、非論理

主義は、批判的原理をもたないため、思惟の形式を正しく取り扱い得ない(1923:122)。これらに対して、メタ論理的方法が意味の要素である存在と思惟、若しくは内実と形式を正しく扱うということは、それらの間に緊張関係を認めるということに他ならない。そしてこれがメタ論理的方法の本質であるといえる。

次に1925年の『宗教哲学』における規定の仕方に移る。『宗教哲学』においてメタ論理的方法は、批判哲学、現象学に加えプラグマティズムとの対比において規定され、特にメタ論理的方法が動的な性格をもつことの意味が明確にされる。

まず、現象学とプラグマティズムとが対置される。一方の現象学は、個別的経験的なものを典型として扱いつつも、本質にのみ着目し個別的なものの意義を見過ごすため、本質概念と規範概念との区別を知らない。他方のプラグマティズムは、個別的経験的なものを意義を認めつつも、ものの本質的な面になんら関知しようとしないうえ、規範概念を知るのみで本質概念を知らない。

それに対しティリッヒは批判哲学を現象学とプラグマティズムの間に位置付ける。その際、批判哲学の方法は批判的=弁証法的方法として規定される。なぜなら批判的方法によって意味の現実から抽出された意味の原理は、それが体系的に総括され、必然的に統一ある世界の構築に向かうということを示すこと以外に、その抽出の根拠をもたないからである(1925a:125)。さて、プラグマティズムと対照的に批判哲学は妥当性をもった意味を信じてはいるが、それを内容的に把握し直観することができず、それをただ形式の面から批判的に構築しようとする(1925a:129)。しかし、批判哲学は現実の全体を純粹形式に還元し、それによってこの具体的形式からその意味性を奪ってしまう。従って、批判哲学は規範概念を知ってはいるものの、具体的な規範概念に対して何らの方法論的基礎を与えられない。

これらの点を踏まえてティリッヒは自らのメタ論理的方法を規定する。それは、批判的方法を基礎としながらも、そこに欠けている現象学及びプラグマティズムの特徴を合わせ持つことを意味する。即ちティリッヒは、直観的で動的に引き続き形成される(fortgebildet)批判的方法をメタ論理的と規定する(1925a:130)。

そこでこのメタ論理的方法のもつ動的な性格がどのようなものであるかを以下で考察したい。メタ論理的本質直観は、現象学的直観同様、個々の形式に執着せずその本質を志向するが、むしろその本質にとって真に実在的と目されるもの、即ちその緊張(Spannung)と両極性(Polarität)に着目する(1925a:130)。そのことを通して、意味の現実の構造に

含まれる内的な力学を直観することを目的とする。ティリッヒは次のように述べている。「現象学とは対立的に、メタ論理学の特徴は二つの方向に従って規定され得る。一方で、それは個々の形式に留まらず、同時に内実と形式によって規定された意味の諸原理 — 個々の本質直観は全てこれらの把握に基づいている — を基礎に、批判的—直観的に、その背後にまで手を伸ばす。他方で、それは個々の本質直観の把握を経験知 (Empirie) に委ねる。それゆえそれは、本質性の現象学的な領域を、一方では意味要素の動的弁証法 (die dynamische Dialektik) に、他方では対象的な経験に分配する。こうしてそれは、一方で、形式主義的にならずに、現象学に欠けている批判の基礎を獲得し、他方で、それゆえ現象学のように対象的な経験知に第二の神秘的な経験知を並置しなければならないということなしに、経験知を生きた本質直観の高さにまで高める」 (1925a:130f.)。

ここで、二つに分けられた領域は、ティリッヒの精神科学における二要素、哲学と精神史に対応する。そして、先に本質直観によって把握された意味要素の緊張が内的力学となって規範へと向かう動的な方向を生み出す。「諸意味形式、諸機能そして諸範疇の内的動力学は、哲学的考察から、精神史を越えて、規範的措定へと導く。全ての諸意味形式の内的両極性 (Polarität) は、精神史に実現された意味充実の構成的な理解を可能にし、緊張調停の理念へと駆り立てる。しかもそれは、抽象的な仕方においてではなく、精神の過程を通して生じた諸問題の創造的な解決においてである。」 (1925a:131) ここにメタ論理的方法が動的な方法であるということの意味が理解される (1923:123)。以上のように、哲学と精神史を分けることで批判的方法が基礎とされ、内実と形式の緊張関係を直観することで現象学的方法が取り入れられ、哲学から精神史を経て体系へと展開する中にプラグマティズムのもつ動的で創造的な性格が生かされたことになる。

最後に、一つの問題を考えてみたい。哲学と精神史を分けるということは、ある意味で観念的、形式的なものと経験的なものを分けることである。この考え方は批判哲学の中に見られるもので、例えばカントの批判哲学は「超越論的観念論かつ経験的実在論」と言われる。それではなぜ批判哲学において創造的な規範設定へという展開がなされなかったのか。ティリッヒの言葉で答えれば、それは「純粋な批判哲学における動的な緊張 (die dynamische Spannung) の欠落のため」 (1925a:131) であるということになる。

ティリッヒは批判的方法は西欧に固有な運命の表現であると見なす。しかし批判的精神は変遷の形式ではあっても、生そのものの形式ではない。従ってそれは過渡的なものであって、批判的方法の継続的形成 (Fortbildung) と変形 (Umbildung) が、現代の精神史の要

求である (1925a:129)。ティリッヒは彼のメタ論理的方法の背景にある精神状況をこのように把握している。

[補説] 宗教と文化

1923年に提起されたメタ論理的方法は、少なくともその名称に関する限りティリッヒはそれをトレルチに負っている。しかし、ティリッヒの主張によればその名称と方法論的射程を意識する前に、彼は既にそれを用いていたとされる。その例として、彼は1919年の論文『文化の神学』を挙げている。そこでこの方法を意識することが、彼の思想の形成や表現において如何なる役割を果たしたかを考察してみたい。ここでは特に、宗教と文化との組織的な関係規定に対する寄与について吟味する。具体的には、彼がこの方法を意識する前の論文として『文化の神学』を、後の論文として1923年の『学の体系』および1925年の『宗教哲学』を選び、以下の三点に関して比較する。

(a) 宗教と文化の関係における二重性

宗教と文化の関係における肯定と否定という二重の関係性に関する記述は、既に『文化の神学』においても見られる。即ち「内実においてこそ宗教的実在が事物に対する肯定と否定を伴って立ち現れる」(1919:76)とされている。しかし『宗教哲学』になると、意味の充実ないし成就という思想に相応しい、意味意識のメタ論理的分析にまで踏み込んだ記述がなされる。意味意識に含まれる三つの契機とは、①意味連関の意識、②無制約的な意味に関する意識、③無制約的な意味を成就するよとの要求の意識である。第一の意味連関は意味形式に係わる意識であるのに対し、第二の無制約的な意味は意味内実と呼ばれる。この意味の無制約性は、それ自体が一つの意味ではなくして、むしろ意味の根底である。それは個々の意味に、実在性、有意義性、本質性を与える有意味性 (Sinnhaftigkeit) である。このように、意味内実は、一方で意味形式に対して有意味性という根拠としての意義を持つが、他方で無制約的な意味成就に関する要求として意味形式に対立する。なぜなら無制約的な意味成就に対する要求は、あらゆる意味の完全な連関、即ち無制約的な形式のみが果たすことのできる要求であるが、これは完全には満たされ得ない。それ故、意味内実は個々の意味に対する根拠 (Grund) であると同時に、意味の深淵 (Abgrund) でもある。メタ論理的方法は、この意味根底と要求としての意味統一との区別によって、宗教と文化の肯定的であると同時に否定的な関係を示すことができる (1925:136)。即ち、「文化とは個々の意味形式の成就とそれらの統一に向けられる、あらゆる精神行為の総体である」のに対して、「宗教とは意味統一の成就を通して意味の無制約的な内実の把握に向けられる、あらゆる精神行為の総体である」(1925:135)。このように個々

の意味形式は、一方の文化にとってはその統一が目標として要求されるものであるが、他方の宗教にとっては通過しなければならないと同時に、あとに残すべきものという二重の意義を持っている。以上の宗教と文化との関係に関する認識は、メタ論理的方法による意味ないし意味意識の分析の成果である。これに対し、一方の批判的・弁証法的方法は、宗教と文化とが意味統一に向かう共通の方向性を有していることを認めるものの、それが形式の側面に専ら注意を向けるため、宗教を文化意識の総合的な完結、即ち精神世界の総合と同置してしまう傾向に陥る。しかし、世界意識自体はなんら究極的なものではない。他方の現象学的方法は、形式的側面を軽視するために、宗教と文化とが意味統一に向かう共通の方向性を有していることを見過ごしてしまう。そのため宗教と文化は、対置の関係に置かれるか、上下関係と見なされるか、両者の関係規定が断念されるかの間で揺れ動き、それらの関係は明確化されない。このように、メタ論理的方法により、意味の深淵であるものだけが同時に意味の根底であるという、意味形式と意味内実との緊張関係の洞察が得られて初めて、宗教と文化の組織的な関係規定への道が開かれるのである。

(b) 形而上学の逆説性

次に、肯定的であると同時に否定的である宗教と文化の関係が、更に精神機能の理論的領域において如何に叙述されているかを見たい。『文化の神学』においても精神機能の理論的領域の中に、学問と芸術が挙げられている。また形而上学に関しては、「一切の形式を越えているもの、無制約的なものの体験を形式へともたらそうとする逆説的な試みにはほかならない」(1919:79)という記述が見られる。しかし、それらの間の関係が、形式および内実という概念に基づいて規定されるのは1923年の『学の体系』においてである。理論的機能に属する学問と芸術は、それぞれ形式規定的機能および内実規定的機能として区別される。しかし形而上学に対しては、それらは共に基礎づけられる機能である。それらの基礎づけられるという性格は、学問では方法論的態度を通して現れ、芸術では芸術的態度、即ち様式を通して顕著となる(1923:76)。逆に形而上学はこれら二つの機能を基礎づける機能であり、無制約的なものを把握しようとする試みである。しかし形而上学はそれ固有の形式を持たない為、学問的概念を用いる。ただし、それらの概念が現実の形式であるからではなく、それらが現実の持つ内実を表現する限りにおいて用いるのである。即ち、形而上学が学問的概念を用いるのは、美的意味においてである。無制約的なものの内実を表現するという表現価値において考えられる概念は象徴と呼ばれる。そしてこのよう

に形而上学が制約されたものの形式を通してのみ無制約的なもの把握し得るところに、形而上学のもつ逆説性があるとされる。

(c) 「内容(Inhalt)」の位置付け

『文化の神学』においては、「形式」、「内実」の他に「内容」という概念が見られる。「内容」とは、「形式を通して精神的・文化的領域へと高められる、単純な相在(Sosein)における対象的なものである」。それに対し「内実」とは、「形式にはじめてその意義を付与する意味、即ち精神的実質性である」(1919:76)と規定されている。しかし『学の体系』においては、「形式」と「内実」の対が専ら前面に出て来て、「内容」は影を潜めてしまう。このことに対する二つの解釈の可能性を提示してみたい。第一に、先の形而上学の記述の中で、形而上学が学問的概念を美的意味において用いる旨のことが述べられた。これに対し『文化の神学』の中に次の記述が見られる。「内容は、内実の圧倒的な豊かさの前で消滅し」、このことを通して「形式」は「内実との直接的な関係に立ち、内容に対する自然的、必然的な関係を失う。内実によってその自然らしさが破壊されることにより、形式は逆説的な意味での形式となる」(ibid.)。この記述を先の形而上学に関する記述と対応させて解釈すれば、「内容」とは学問的概念の持つ自然的な意味での内容を指しているものと考えられる。第二に、『学の体系』において、「形式」と「内実」は精神科学の一要素である哲学において重要な役割を果たした。これに対し「内容」は「素材(Materie)」として、精神科学のもう一つの要素である精神史に含まれるようになったものとも考えられる。いずれにしても、『学の体系』においては、メタ論理的分析により「形式」と「内実」とが緊張関係にあることが意識され、「内容」は学の組織化の中に吸収されたものと考えられる。

以上のことから次のようにまとめられよう。メタ論理的方法の本質は意味要素の間にある緊張を認めることであり、その緊張関係が内的な力学となって、哲学から精神史を経て体系へと精神科学が動的に形成された。またメタ論理的方法がティリッヒの思索に果たした役割については次のことが言えよう。宗教と文化との関係についての基本的洞察は、メタ論理的方法が意識される以前に、既に1919年の『文化の神学』においても見られた。このことは、メタ論理的方法が彼の思想の方法論的展開であることを意味している。しかし、メタ論理的方法が方法論的に意識されることにより、分析が形式と内実の緊張という意味の要素の関係にまでおよぶと同時に、記述自体も組織化されたということが出来る。

4. 物理学とメタ論理学 — ティリッヒの場合 —

この節では、第二節で考察した物理学の例を、ティリッヒにおけるメタ論理という考え方に即して解釈してみたい。そのことを通して、メタ論理という考え方に対するトレルチからティリッヒへの移行が如何なるものであったのかという点が、より具体例に沿って明らかになろう。

ティリッヒの場合は、第二節で議論された、矛盾を止揚するメタ論理的な概念が存在することを示すという解決のみでは満足しないであろう。彼の場合は更に、この事象の中から緊張に満ちた原理を見だし、そこからこの事象の認識に関して精神における意味充実の起こるような新しい範疇や原理の措定によって、創造的に先の緊張が解決するかというこの方向に強調点がおかれる。そして、このことは古典力学に対する新しい体系としての量子力学の創造において実現したと考えられる。従って、量子力学において先の例が如何なる新しい範疇と原理の下で解決されたかを見る必要がある。

先ず、先の例に見いだすことのできる緊張関係は、粒子と波動であった。即ち、「光は粒子であり波動である」というジレンマ、粒子概念と波動概念の緊張関係として捉えることができた。より厳密にティリッヒの用語に従えば、それは古典的な意味での粒子概念および波動概念という形式と、対象としているところの光という実在のもつ内実との緊張関係と言うこともできる。

それでは、量子力学においてこの問題はいかにして解決されたのか。ここでは、量子力学の体系を叙述することはできないため、概略を述べるに止める。古典的な粒子概念と波動概念の量子力学的な止揚は、波動関数という量子力学特有の概念による。即ち、量子力学の対象となる光や電子 — 以下、註 (10) に述べる理由により、単に粒子ないしはミクロの物質という表現にする — の状態は波動関数で表現される。⁽¹⁰⁾ 波動関数は波動と言っても、何らかの媒質の振動状態ではなく、粒子を観測したときその粒子が見いだされる確率、誤解を恐れずに言えば粒子の存在確率を表している。即ち、ミクロの物質は、観測しないときには確率的に空間に分布しており、観測するとその確率分布にしたがってある一点において観測される。それゆえ観測直後は確率1で粒子的にその場所に存在することになる。換言すると、おおよそミクロの物質は、それが伝播するときには波動として伝播し、他の物質と相互作用するときは — 観測するということは、観測装置と相互作用するということである — 粒子として一点において相互作用をすることができる。ここから、第二節の議論において [実験1] と [実験2] の結果が異なった理由が判明す

る。[実験1]においては、スリットA, Bのところで観測したため(観測装置と相互作用をしたため)、スリットA(もしくはB)の所で確率1でみいだされた。そのためこの相互作用によって、波動関数はスリットA(もしくはB)の所に空間的に局所化された分布に変化し、観測されなかった方のスリットB(もしくはA)では存在しなくなったのである。そのため干渉するものがなくなってしまったのである。それに対し[実験2]においては、スリットA, Bのところで観測しなかったため波動関数は非局所的に広がっており、スリットA, Bの何れをも部分的に通過し、それらが干渉し合うのである。

このような量子力学の体系の根本原理は、ハイゼンベルクによって提起された不確定性原理である。これは、物質の位置と運動量とがある精度以上に確定した値をそもそも持っていないことを主張するものである。位置が確定したときは粒子描像が成立し、運動量が確定しているときは波動描像が成立している。(図2参照)[図a]、[図b]は各々典型的に粒子描像、波動描像が成立している場合の波動関数の様子である。しかし、一般には典型的な粒子描像も波動描像も成立はしていない([図c])。従って、古典物理学的な言語表現としては「光は粒子であり波動でもある」と言えるが、量子力学的に表現すれば「光は古典的な粒子でも、古典的な波動でもない」ということになる。

量子力学の形成期においては、波動一元論ないし粒子一元論的な解釈が提起された。波動関数を導入したシュレーディンガーは波動一元論的な解釈を試みたが失敗した。また波動関数の確率解釈を提起したボルンの考え方の背後には、粒子一元論的な見方が存在した。即ち、本来光は位置と運動量の確定した値を持っているが、観測されるときは確率的であると。これは不確定性原理をいわば不可知関係と見なすことになる。しかし、この解釈の成立しないことは先の例が示している。なぜなら光はそれを観測しないときでも確定した位置を常に持った粒子であるとするならば、先の実験1と実験2の結果の違いは起こらなはずであるからである。従って、ハイゼンベルクの提起した原理は、人間の測定における不可知関係ではなく、あくまで不確定性原理なのである。

そしてこの不確定性原理の興味深いところは、それが古典力学的な決定論的な因果律を破棄していることである。なぜなら、古典力学の教えるところは、ある粒子の運動はその最初の位置と運動量さえ分かればあとはニュートンの運動方程式によって一義的に決定されるというものであるが、不確定性原理は粒子の最初の位置と運動量がそもそもある精度以上には確定値を持たないことを主張するものであり、たとえ方程式が一義的なものであっても、決定論的因果律は成立しないことを意味している。即ち、ハイゼンベルクが量子力

学の根本原理として見いだした不確定性原理は、因果律というカテゴリーの変更を伴うものであり、そのことによって物理的世界観が根本的に変えられ、新たにされたことを意味する。そしてこの新しい体系の中においてはじめて「光」という新しいリアリティーは十全に捉えられる。

以上、ティリッヒのメタ論理という考えに沿って、量子力学を解釈して来た。そこにおいて、古典的な粒子概念と波動概念の緊張が、新たな不確定性原理を基礎におく量子力学の体系の中で、波動関数という概念によって解決されたことになる。勿論この新たな量子力学という形式も絶対的なものではない。むしろ旧い形式と実在におけるある緊張関係から、新たな原理やカテゴリーをもつ体系、新たな形式へと至る動態の中にこそ、メタ論理的方法の持つ動的性格が現れているのである。

ここで、一つ問を立てたい。ティリッヒの言うメタ論理的方法は、その適用が一義的に決定されるという意味で方法論的に確立したものと言えるだろうか。メタ論理的方法の特徴は、内実を形式の生きた動きによって明らかにすることにあるが、それでは形式のどのような動き、変形を持ってしてそこで確かに内実が把握されたと判断できるであろうか。この間に二つの側面から答えてみたい。

第一。ティリッヒは『学の体系』において、広義の方法と狭義の方法を区別している。広義の方法はむしろ、認識姿勢 (Stellung) ないし認識態度 (Haltung) といわれるもので、それは認識主観と認識される客観の関係を意味している。それに対して、狭義の方法 (Weg) は通常の技術的な適用が可能な方法という概念に相当する。ところでティリッヒにおいてメタ論理的方法が、第一義的には「批判的理解」という態度として規定されたことを思い起こしたい。そして精神科学における狭義の方法をティリッヒは構成 (Konstruktion) としている。従って、メタ論理的方法とは認識方法というより認識態度に近いものと考えられる。尚、1926年の論文「カイロスとロゴス」においては、認識方法より認識態度を優位におくことによって、認識の限界に対する根本的洞察が与えられる旨のことを主張している。

第二。ティリッヒは思惟科学、存在科学、精神科学の持つ確実性 (Gewißheit) を、各々明証性 (Evidenz)、蓋然性 (Wahrscheinlichkeit)、確信 (Überzeugung) であるとしている。このことを今の物理学の例において解釈してみたい。不確定性原理を根本におく量子力学が成功を収めたとしても、それはこの原理を下にした理論体系が唯一のものであることを意味しない。他の原理に基づく理論体系の存在することは原理的に排除されない

からである。換言すればそれは、新しい原理の措定において、そこに確信という要素が含まれることを意味する。このことは量子力学の建設に当たって展開された、ボーア・アインシュタイン論争を思い起こしてみればよく分かる。アインシュタインは1905年の光量子仮説の提起により量子力学に貢献した人の一人であるが、ボーアやハイゼンベルクといった人々による確率概念を持ち込んだ量子力学には生涯反対することになる。勿論アインシュタインも量子力学の正しさを認めない訳ではない。しかし、アインシュタインの言い方によれば、「量子力学は正しい理論ではあるがそれは完全ではない」ということになる。即ち、アインシュタインは決定論的因果律を破棄した物理理論を完全な理論として最後まで認めることはできなかったのである。これは、旧い理論形式から新しい原理を持つ理論形式への飛躍において、まさに「確信」という要素が含まれていることを意味している。しかし、「確信」という契機は単に主観的なものを意味しているのではない。即ち、それは「恣意」と同義ではない。「恣意」とは異なる「創造」において「確信」が引き起こされるということは、新しい連関（体系）において、旧い連関（体系）の意味の充実することを示している。この点を次節において議論したい。

5. メタ論理学と動的真理思想

以上のメタ論理学の解釈を基にして、この節においてはティリッヒがトレルチの歴史哲学の中で最も評価した動的真理思想の解釈を提起する。ティリッヒのメタ論理的方法の動的性格は、「諸意味形式、即ち諸機能と諸範疇との内的力学は、哲学的考察の域を越えて精神史に進み、さらにそれを越えて規範の設定へと向かう。すべての意味形式の内的両極性は、精神史に具現された意味充実の構造的な理解を可能にし、緊張調停の理念へと進む。」(1923:123) と言う表現に見られた。そこで、ここでは特殊相対性理論を取り上げて議論したい。(11)

アインシュタインが特殊相対性理論を構築する際、彼の手元にあり、考察の対象とした既成の理論は古典力学と古典電磁気学である。これらは物理理論であるが、精神の産物であり、これらを物理学史における一つの精神史と捉えることができる。アインシュタインは「光」という物理学的対象に関して、これら二つの理論の間に矛盾があることに気づいた。特殊相対性理論の発端となったとされる、彼の十六歳の時の「光を追いかける夢」のエピソードは、光を巡る、古典力学と古典電磁気学の境界上の問として理解される。

一方の古典力学は、今日我々が通常もつような時間、空間の観念を基にした、物理学の基本的な枠組みである。この古典力学的観点からすると、たとえ光の速度がどんなに大きくとも、原理的にはそれに追いつくことが可能であると考えられる。しかし他方、古典電磁気学的観点からすると、光に追いつくことは不可能である。古典電磁気学においては、光は一種の電磁波と考えられる。即ち、電場や磁場が時間的に変化することで新たな磁場や電場を生み出す、このような電場と磁場の時間的変化が波として空間を伝播する現象、それが電磁気学的に捉えられた光の本性である。もしある観測者が光に追いつくことができるとしたら、そのとき光はその観測者にとって静止することになる。ということは、電場や磁場がもはや時間的に変化しないということで、そのとき光は光でなくなってしまう。というのは、単に電場や磁場があるというだけでは、それは光ではないからである。例えば、磁石の周りには磁場が存在する。その様子は、磁石の周りに砂鉄をばら蒔くことで、目にすることができる。しかしそこに磁場が存在しても、それは光ではない。なぜなら時間的に変化しない磁場は、新たに電場を生み出すことはないからである。それ故、それは光にはならない。このようなことからアインシュタインは、光には追いつけず、どのような観測者から見ても一定の速度であるという「光速不変の原理」を基礎として理論を組み立てた。この古典物理学的に見れば緊張に満ちた「光速不変の原理」を措定すること

により、新しい体系である特殊相対性理論が成立することになる。

そこで次に、古い力学体系である古典力学と新しい力学体系である特殊相対性理論の関係について議論したい。予め結論を述べておくと、古典力学における概念は相対性理論において新たな意味付けを与えられている、古典力学はある意味で特殊相対性理論に包括されているといえることができる。

さて今、エネルギーと質量の概念に着目すると、一方の古典力学において、それらは本質的な関係を有してはいない。特に運動エネルギーについては、次の関係が成立する。

[古典力学における運動エネルギー]

$$E = \frac{1}{2} m_0 v^2$$

(E : 物体のエネルギー、 m_0 : 静止質量、 v : 速度)

古典力学においてはエネルギーと本質的に関係するのは、速度であって（速度が速いもの程、大きなエネルギーもつ）静止質量は比例定数に過ぎない。

ところが、特殊相対性理論においては、エネルギーと質量の等価性が帰結される。それは次の関係式により表現される。

[特殊相対性理論におけるエネルギー]

$$E = m c^2 = \frac{m_0 c^2}{\sqrt{1 - \left(\frac{v}{c}\right)^2}} \doteq m_0 c^2 + \frac{1}{2} m_0 v^2 + \frac{3}{8} m_0 \frac{v^4}{c^2} + \dots$$

(m : 動質量、 c : 光速)

特殊相対性理論においては、質量は単に定数 (m_0) ではなく速度とともに変化する量 (動質量 : m) である。それを静止質量 (m_0) で表現し、さらに近似すると右辺のように展開できる。ここで、初項の静止エネルギー ($m_0 c^2$: 展開の第0次近似) を除けば、古典力学における運動エネルギー ($1/2 \times m_0 v^2$) の項は、第1次近似として相対性理論のエネルギー概念の中に位置付けられている。即ち、古典力学における質量概念は、ある意味において、それ自体としては否定される訳であるが、新たにエネルギーとの等価性という意味を付与され、しかも相対性理論の中に (第1次近似として) 位置付けられていると

いうことができる。このように、古い体系において既に存在していた概念が、ある意味で否定されると同時に、新しい体系において位置付けられ、新たに意味付与されることを、ここでは「意味充実」として解釈する。それは、新しい体系の創造において成立する事柄である。

次に、古い体系と新しい体系の関係を、時間・空間概念をもとに考察したい。具体的には、時間・空間に関する座標変換を取り上げる。二人の観測者のもつ座標系の間の関係は座標変換で結ばれている。古典力学においては、それはガリレイ変換として知られる。

[古典力学における座標変換（ガリレイ変換）]

$$x' = x - v t, \quad t' = t$$

(x : 空間座標、 t : 時間座標、但し、プライムのついていない変数は観測者 O のもつ座標系、プライムのついていない変数は観測者 O' のもつ座標系)

両者にとって共通の時間（絶対時間）が流れているのが特徴である。それに対し、特殊相対性理論においては、座標変換はローレンツ変換として知られる。

[特殊相対性理論における座標変換（ローレンツ変換）]

$$x' = \frac{x - v t}{\sqrt{1 - \left(\frac{v}{c}\right)^2}} \quad t' = \frac{t - v x / c^2}{\sqrt{1 - \left(\frac{v}{c}\right)^2}}$$

ここで特徴的なことは、もはや時間は共通のものではなく、観測者にとって固有の時間が流れていること、時間の変換の中にも空間が入り込んで来ていることである。即ち、時間と空間は全く独立な概念ではないことになる。

これをもとにして新旧両体系の関係を考えたい。ローレンツ変換において、対象とする物体の速度 v が光の速度 c より十分に遅いという近似 ($v/c \rightarrow 0$) においては、ローレンツ変換は、ガリレイ変換に移行する。即ち、ガリレイ変換は、ローレンツ変換の近似として成立し、その意味でローレンツ変換はガリレイ変換を包括していると言える。即ち、その意味において、少なくとも形式的には両体系の連続性が存在する。しかしこれは、両体系が同質のものであることを意味しない。古典力学における時間・空間概念は、特殊相対性理論において質的に新たなものとされているからである。即ち、この意

味において両体系には質的な不連続性が存在する。尤も、それらは勿論全く無関係なのではなく、古典力学における時間・空間概念は、特殊相対性理論においても、近似的に成立する概念として位置付けられ、新しい体系において新たな意味付けがなされているのである。即ち、時間・空間概念の意味充実が生起していると言うことができる。

以上のことを基にして、ティリッヒの動的真理概念の解釈を提起する。第一に、ティリッヒの真理論は、体系の統一性と全体性のみを問題にするという意味での整合説ではない。勿論、ティリッヒはそれらを否定するものではない。しかし、真理は「観念論が考えるように確立された理想的規範の肯定ではない。」(ティリッヒ[1923:259]) 仮に、一度ある整合的な体系が確立されたとしても、存在のもつ内実(Gehalt)は思惟に抗する無限性を持つがゆえに、何れその体系内において、新たな緊張と矛盾とを引き起こすであろう。現実的な対象・存在を前にして、個々の体系は究極のものではないのである。その意味で現実化された体系は相対的なものである。第二に、ティリッヒの真理論は、対象をありのままに写すことを真理と考えるような意味での模写説でもない。「真理は、実在論が考えるように静的な現実の模写ではない」(ibid.)。存在のもつ内実は思惟に抗し、完全なる模写を許すものではない。このような意味で、ティリッヒは、真理を静的に捉えようとする考え方を退ける。¹²⁾ 旧体系(連関)も新しい体系(連関)も、それ自体整合的であることによって真理を主張することはできない。また、各々の体系が対象を極めてよく表現できていることを実験的に証明することによって、その真理性を主張することもできない。即ち、真理は、単にある一つの固定的な体系内部の問題でも、単にその体系と対象との関係の問題でもないのである。旧体系(連関)や新体系(連関)それ自体が真理ではない。そうではなく、それまで確立していると考えられた旧体系(連関)が、対象との新たな出会いによって、換言すれば新しいリアリティーをもった存在がその体系内に現象してくることによって、動揺(Erschütterung)させられ、旧体系(連関)の普遍性に疑いが生ずること。そのとき、旧体系(連関)に固執するのではなく、新しいリアリティーを把握すべく、無制約的に普遍的なものへと方向転換(Umwendung)をする態度、そして新体系(連関)を創造することにおいて、真理ということが言われ得る。¹³⁾ 勿論、その際、無制約的に普遍的なものを表現できる具体的な形式的体系は存在しないのであるから、創造された新体系(連関)それ自体が真理なのではない。主体が真に無制約的なものに向かっていたこと、新体系(連関)が恣意ではなく、創造であったことが表現されるのは、旧体系(連関)が、否定されると同時に、新体系(連関)において新たに意味付けられること

において、即ち意味充実が生起することにおいてである。このような否定と同時に肯定的に意味付けがなされるような連関が創造されたとき — 意味充実が生起したとき — そのようなパースペクティブが開けたとき、主体は、それが主観的な恣意の産物ではなく、創造であることを確信するのである。したがって、ティリッヒは動的真理概念を表現して次のように言う。「真理とは、個性的で創造的な意味充実の過程である。」(ibid.)¹⁴⁾

(15)

我々はメタ論理という方法論的観点から、トレルチおよびティリッヒの思想を考察して来た。トレルチにおいてそれは、相矛盾するものをその内に含む概念形成の方法を意味し、そこにおいて矛盾律の止揚がありうることを主張するものであった。これに対しティリッヒにおいては、哲学的に見いだされた緊張ないし両極性は、精神史における素材の理解を経て、創造的に新たな体系へと向かう動的性格を持つものであった。その際「創造性」とは、単に何か目新しいものを作り出すということではなく、根本的に新しい世界観への飛躍を伴うものであるということの意味している。現代物理学の解釈は、トレルチおよびティリッヒによって提起されたメタ論理という考え方の妥当性を示すと共に、トレルチからティリッヒへの思想展開が、一つの方向性をもっていたものであることを示していると理解できる。

ティリッヒにおいて、その後メタ論理という思想は必ずしも明確な展開を見せていない。その理由の一つは、本論文の結論でも述べるように、彼がメタ論理を一つの論理として把握するという側面が弱かったのではないかと推察される。(詳細は結論を参照のこと)しかしこのことは、ティリッヒの思想において、ここで展開されたメタ論理的方法の意義が、後に失われたということの意味しているのではない。常に緊張関係を見つめて行こうとする姿勢は、『組織神学』にも認められる「両極性 (polarity)」という概念にも結実しているし、彼が自らの生の中からその思想の発展を叙述したときに選んだ「境界」という概念に端的に表現されているように思われる。即ち、メタ論理的な思惟方法は、正にティリッヒの生の表現であると言うことができよう。

[第三章の註]

(1) トレルチはこのメタ論理学の可能性に対する形而上学的基礎を、ライプニッツのモナド論に見いだそうとしている。

(2) この話題に関しては、朝永振一郎の名著『鏡の中の物理学』（講談社学術文庫）所収の「光子の裁判—ある日の夢—」を参照のこと。

(3) ここで「現象」とは、物理現象という意味で用いている。

(4) ティリッヒの場合は、恐らくさらに一歩進んで、新しい原理を基に、この矛盾が解決される新しい体系、連関が創造されることまでを考えている。詳細は次節以下。

(5) ここでの「現象」は哲学的な用法である。

(6) トレルチはそこで、彼が議論している価値相対性の問題と物理学における相対性理論を比較し、これらには違いがありながらも、主要な点においては一致していると主張する。ところで、相対性理論においては座標系に絶対的な基準がなく、任意の座標系が物理学的に等価であり、その意味ですべての座標系は相対的であることが原理とされる。これが相対性原理である。もちろんその場合でも、各々の座標系の間の変換則—特殊相対性理論の場合であればローレンツ変換といわれるもの—は得られるのであるが、トレルチはこれを各々の座標系が相対的になった後に現れる絶対的なものと解釈し、ここに相対的なものと絶対的なものの出会いがあるとしている。トレルチがこの相対性理論を持ち出してくる意図は、物理学においても相対的なものと絶対的なものの出会いがあるから、彼が議論している価値相対性の問題においてもそのようなことがあってもよいということの傍証にしたいわけである。しかしながら、相対性理論における変換則が、果たしてトレルチの言うように、絶対的なものと解釈できるかということは、一仮にそうであったとしても、少なくともトレルチの議論では不十分であり—議論の余地があると言わざるを得ない。

(7) ティリッヒは、メタ論理学 (Metalogik) という表現より、メタ論理的方法 (metalogische Methode) という表現を主に用いる。

(8) 第二章の2節を参照のこと。

(9) 他の箇所にも同様な表現が見られる。「精神過程を通しての存在の意味充実 (Sinnerfüllung des Seins durch den Geistprozess)」(1925a:125)、「精神において存在の意味は成就する。(Im Geist erfüllt sich der Sinn des Seins.)」(1923:205) などである。

(10) 第2節においては光子を取り上げたが、そこでなされた議論は、電子や陽子など、凡そミクロの物質全てに対して成り立つ。しかし、以下で述べる議論は非相対論的量子力学に関するものであり、厳密に言うとは光子については相対論を加味した第二量子化という作業が必要であるが、ここでは議論が繁雑になるため、相対論を加味しない所謂第一量子化についての記述であることを断っておきたい。

(11) 量子力学を素材とすることも可能であるが、特殊相対性理論の方が形式的に簡単であり議論しやすいために、こちらを選んだに過ぎない。

(12) トレルチが彼のメタ論理学を、合理論と経験論との間の問題として把握していたことを想起されたい。そのような立場に立ってトレルチは動的真理概念を提起したのである。この方向性をティリッヒは継承しているといえることができる。更に詳しくは、第四章の1-2を参照のこと。

(13) ティリッヒの『教義学』における啓示に関する次の命題をも念頭において解釈している。「啓示は無制約的なものの、制約的なものへの突破である。それは、制約的な形式の現実化でも破壊でもなく、制約的なものの動揺 (Erschütterung) と方向転換 (Umwendung) である。」(1925:41)

(14) ここで議論した、物理学における旧体系から新体系への転換は、パラダイム変換として知られている。しかし、今日ではパラダイム変換ということがあまりにも安易に用いられ、ちょっとした見方、考え方の枠組みの変化をもパラダイム変換と呼ぶようになると、この思想の真の意義が見失われるように思われる。我々がここで議論して来た物理理論は、個々の現象の説明を目的とする個別理論 — 物理学ではこれを現象論と呼ぶ(例えば、超伝導物質の理論的解明たる超伝導理論など) — を指していたのではない。凡そ物理学である以上、個々の現象論が則るべき規範となる理論、基礎理論のことを議論したのである。この意味で、古典力学も、相対性理論もともに規範的基礎理論といえる。

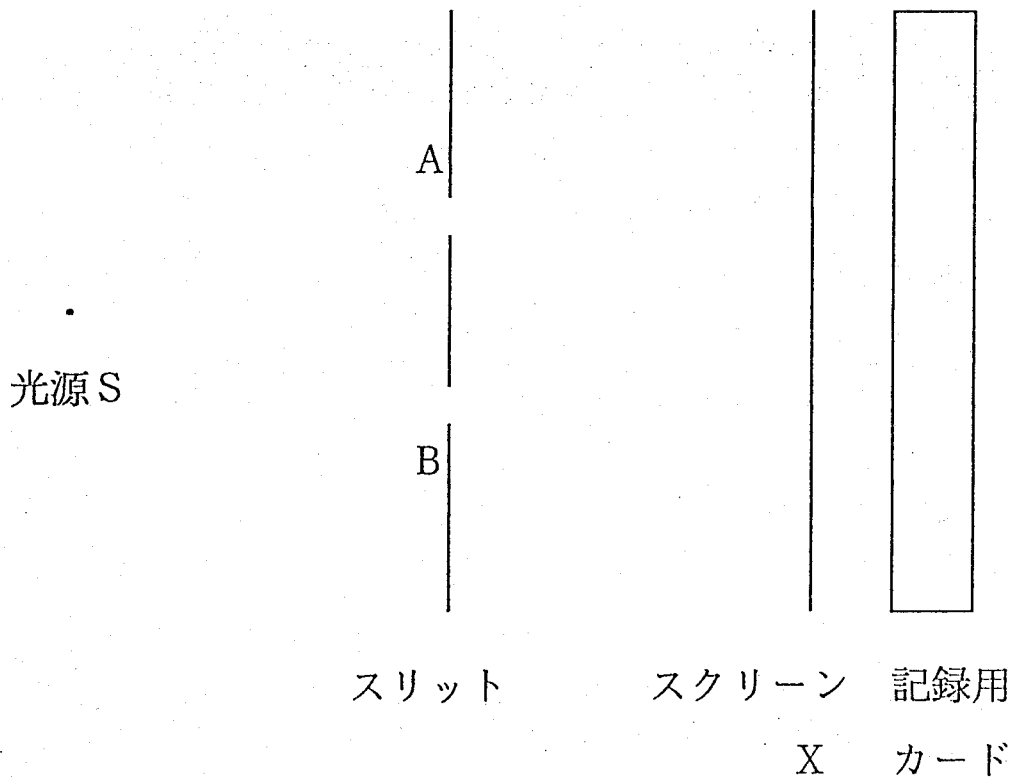
またティリッヒの内実概念と科学哲学におけるクーンのパラダイムの関係について議論することに意味があることは、既に芦名氏の博士論文に指摘されている。

(15) メタ論理学という考え方を適応し、ここで得られた解釈を基にすると、旧体系と新体系の関係についての二つの見解が退けられる。一方で両者の関係の連続性のみを強調する立場は、各々の体系における概念の質的な差異を見ていない。(仮に、ローレンツ変換がガリレイ変換に移行するという形式的連続性を基に、両者の連続性を主張するとしても、先のローレンツ変換において $v/c \rightarrow 0$ という極限は、換言すれば v に対して c

が無限に大きいという極限であり、その意味で両体系は無限に離れているという側面を見落としている。) 例えば、特殊相対性理論における座標変換がローレンツ変換と呼ばれるように、確かにローレンツはアインシュタインに先駆けてこの変換を見いだしていた。しかし、ローレンツにおいては新たな原理(アインシュタインで言うところの光速不変の原理)の指定や、それに基づく新たな体系、そしてその体系における新たな時間・空間概念の規定などは存在しない。それゆえ相対性理論はあくまでもローレンツではなく、アインシュタインの手になるものであるということが出来る。他方で両者の関係の不連続性のみを強調する立場、それゆえ両者の翻訳が如何なる意味においても不可能であるとする立場は、少なくとも両者の形式的連続性、旧体系に属するものの新体系における意味の充実を見ていない。パラダイム理論に関するメタ論理的解釈 — 正しくは、ここで解釈した意味におけるメタ論理学 — は、両者の連続性と不連続性の両面を見るものであると言うことが出来る。

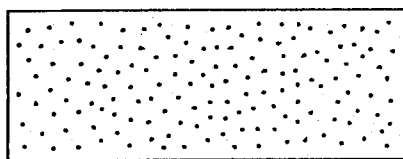
[図1]

[実験図]

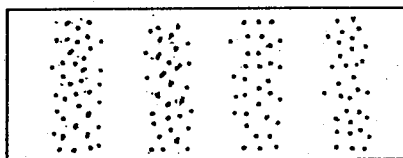


[実験結果]

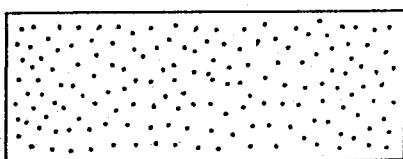
カード1



カード2



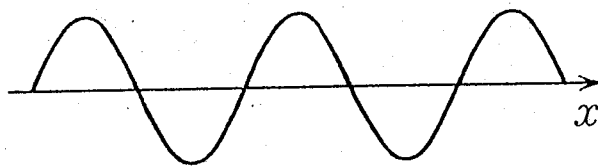
カード3



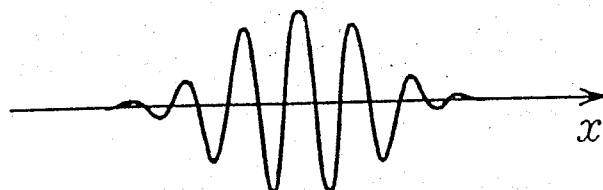
[図2]



[図 a] 粒子描像 (位置が確定値をもつ場合)



[図 b] 波動描像 (運動量が確定値をもつ場合)



[図 c] 一般の場合

第四章 ティリッヒにおける歴史の問題

本章においては、ティリッヒ自身が歴史の問題をどのように展開したかを考察する。第1節では、歴史相対主義の問題に如何に答えようとしたのかが議論される。ここでは、歴史の中に立つ実存の性格規定として「決断」ということが一つの中心概念になる。第2節では、教義学の分野において、歴史の問題とキリスト論との関係が議論される。この議論の構造の基底にあるものとして「成就」という考え方が取り出される。第3節では、生起の超越的側面（終末論的側面）に関して議論がなされ、そこにおいて「決断」と「成就」が一つであることが主張される。

1. 歴史相対主義の問題

ティリッヒは歴史相対主義の問題に対して三段階的に答えようとする。第一段階は、歴史相対主義の成立構造に対する洞察から動的真理思想の不可避性を主張すること（1-1）。第二段階は、トレルチによって示唆された動的真理思想をティリッヒの枠組みの中で仕上げること（1-2）。第三段階は、歴史相対主義が最終的に克服される形而上学的立場を明確化すること。以上の三段階である。そして、これら一連の議論は、トレルチが「我々の知識と思惟の根本的歴史化」（トレルチ[1922:9]）と呼んだ事態の認識を踏まえた上で、それにも拘わらず歴史相対主義の克服される地点を指し示そうとした、ティリッヒの思想の展開として解釈することができる。

1-1 歴史相対主義の成立構造 — カイロスの思惟と認識主観 —

ティリッヒは「カイロスとロゴス」（ティリッヒ[1926]）の序論において、哲学史の一つの解釈を通して、歴史相対主義の問題に対する解決の基本的視点を提示する。彼はルネサンス以降の哲学を、主流と傍流の二つの流れとして捉える。

彼が哲学の主流と呼ぶものは、その中に次に挙げるような幾つかの分流を含んでいる。即ち、方法論的な流れ（デカルト、カント）、イギリス経験論の流れ（ベーコン、ヒューム、19世紀実証主義者たち）、数学的新プラトン主義の流れ（スピノザ）、神秘的形而上学的流れ（ニコラウス・クザーヌス）である。しかしこのように多様な流れを含みながらも、この主流は方法論的意識およびギリシア的自然観・世界観によって規定されているという意味で一つに結び合わされている。主流の哲学に共通なのは、世界を形態のもつ永遠的法則という視点から認識しようとする意志であり、その認識にとっての究極目標は存在

者の「永遠の形相(Form)」である。それゆえ、この「静的な形相の思惟においては、時間は無意味なものであり、歴史さえも“人間”という形態のもつ諸可能性や諸法則の展開を単に表現しているに過ぎない。」(ティリッヒ[1926;272]) ティリッヒはこの流れを「無時間的ロゴスにおける思惟 (Denken im Zeitlosen Logos)」と呼ぶ。

他方の傍流は、ヤコブ・ベーメによって象徴される流れである。この流れの源は、ドゥンス・スコトゥス、ルター、中世末期やルネサンスの神秘主義と自然哲学に溯ることができる。時代が下っては、ロマンティーク、第2期シェリング。またヘーゲルはこの流れの種々の動機を先の主流へと取り入れた。そしてショーペンハウアーやニーチェ、生の哲学等がこれに属する。ティリッヒはこの哲学の傍流をその最も内的な本質において「形而上学」であるとする。この第二の流れは合理的方法論と結び付くことはなく、方法論的な主流に対する内的な抵抗という態度を取った。この流れにおいては、世界は「創造(Schöpfung)」や「矛盾(Widerstreit)」、「運命(Schicksal)」として理解されるため、形相をつくりだす過程そのものの直観が問題とされる。それゆえ、この「動的な創造の思惟においては時間が真に決定的である。」(ibid.) ティリッヒはこの哲学の傍流を規定している思惟を「カイロスにおける思惟(Denken im Kairos)」と呼ぶ。ここで「カイロス」とは、原始キリスト教的歴史意識の中で、「満ちた時(erfüllte Zeit)」、また預言者的意味での「時熟(Zeitenfülle)」として捉えられたものである。ティリッヒは、運命と決断の中に一回性をもった直接的現存在(Dasein)を正しく扱うためには——それゆえ歴史の問題を考察するためにも——カイロスにおける思惟という視点が必要であることを主張する。(1)

(2)

ティリッヒのこの主張を真理問題との連関で理解するためには、相対主義の成立する本質的構造を彼がどのように把握していたかを理解する必要がある。次にこれを明らかにしたい。そのためにまず、現実に対する認識主観の在り方(Stellung)という観点から、先の方法の哲学の流れを考察してみよう。

主流である方法の哲学(無時間的ロゴスにおける思惟)にとっての認識目標は存在者の永遠の形相であったから、それを自己の中に受け入れるためには、認識主観を空虚にすることが不可欠である。即ち主観を完全に空虚にし、その後それを対象によって満たすことの可能性を信じていることにおいて主流の哲学は——その内にさまざまな分流を含みながらも——共通している。ところで、この認識主観の絶対的で無内容な在り方は、それが無時間的になるという前提のもとに成立する。しかしこの前提は、認識主観が時間経過から

離脱するということを必ずしも意味しない。もちろんその場合も認識主観の無時間性ということにはなるが、むしろここで認識主観が無時間的になるとは一たとえそれが時間経過の中にあろうとも一認識主観が質的時間なしに、すなわちカイロスなしにあり得ることである。このようにカイロス（時間的運命）からのアスケーゼが可能となるところで、ロゴス（純粹形相）へのエロースもまた可能となるのである。しかし、認識主観のカイロスからのアスケーゼが可能であるという見方は、本質的に「静的な意識状況 (statische Bewußtseinslage)」をもっていた時代において成立していたものであって、歴史的思惟が入って来た時代状況においては、この見方に対する疑問が提起されるのはむしろ必然であるとティリッヒは考える。というのも、歴史的思惟が入ってくれば、人間の本質における合理的にして恒常的同一的な性格は個別化され、運命の重みをもつ歴史性 (schicksalsschwere Geschichtlichkeit) を担うようになる。「そういうわけで、歴史的に思惟することを知ったところの文化圏において、いかにいつまでも認識の領域における自己がまったく超歴史的なものに見なされてきたかということは、まことに注目値することなのである。認識もまた歴史の中に巻き込まれているのではないかという問が長いあいだ提起されないままであったことは、驚くべきことである。カイロスに対するアスケーゼの可能性、根本的無時間性の可能性に対するひそかな信仰が保たれてきたわけである。」 (ibid. 274) (3)

以上のことを踏まえて、相対主義の成立する構造を整理する (図1参照)。ロゴスにおける思惟、すなわち主流の哲学は、認識主観の無時間性という前提のもとに、その絶対的で無内容な在り方を信じていた。この立場においては本質的に静的真理概念が成立する。しかし、この思惟の枠組みが維持されているところへ歴史的思惟が入ってくると、認識主観の絶対的位置に対する疑いが生まれ、延いては静的真理概念の衰弱を引き起こす。ここに相対主義が成立する。ティリッヒによれば、真理に対する動的な理解が相対主義につながるのではない。むしろ、「相対主義とは静的真理理解が衰弱したもの」 (ibid. :296) なのである。以上1-1の議論は、歴史相対主義の問題に答えようとするティリッヒの第一段階の議論の解釈に相当する。すなわち、静的真理概念を維持したまま歴史的思惟を導入すれば、それは必然的に絶対的なものと相対的なものとの分裂に終始するか、ないしは相対主義に陥るかである。これらのことから今やティリッヒの課題は明らかである。歴史的思惟が世界に入っているという現実を前提にして、しかも相対主義を克服するにはカイロスにおける思惟のもとに立たねばならない。そのうえで歴史的思惟を知った時代におけ

る真理の思想 — 動的真理思想 — を展開することである。これは取りも直さず、トレルチがその入り口にまでたどり着きながら、しかし確立することのできなかったとティリッヒが考える問題であった。

〔補遺〕：認識の第三の要素

認識が歴史に巻き込まれているということは、上述のこととの連関で表現すれば、認識主観の絶対的位置の根本的破棄を意味する。しかし、このことは如何にして可能であろうか。それは、世界を分裂相克 (Zwiespalt) として見ることに於いて可能となる。というのは、世界が本質的に分裂相克という性格をもつならば、凡そそこには、認識主観にとって絶対的に安定した位置はあり得ないからである。もっとも中世においてもある裂け目というものが捉えられていたが、それは自然と超自然とのあいだの裂け目であった。しかし今、根本的に歴史的思惟が入ってきた以上、この裂け目は自然そのものの中で捉えられねばならない。以下の議論で注目すべきは、ティリッヒにおいては、根本的にこの世界を分裂相克として見るということと、無制約者の前に立つということが一つであるということである。

さて歴史的なものの本質が、普遍必然的なものではなく、個性的なものであるということは、トレルチにおいても捉えられてきたことであるが、このことは徹底して考えられねばならない。個が普遍の単なる変種以上のものであり、そのものとして端的に意味があるものだとなれば、そのような個性化 (Individualisierung) は人格的領域以外では不可能である。⁴⁾ この人格的領域における自由と運命、具体的個別的な実存の性格を、ティリッヒは「決断 (Entscheidung)」として捉える。しかし、もし世界が本質的に分裂相克の性格をもつならば、世界におけるこの決断は「両義的 (zweideutig)」なものであって、決して一義的なものではありえない。というのは、もしそれが一義的であるとしたら、それは真の決断的性格、冒険の性格をもち得ず、したがって世界の分裂も克服されることになるからである。それゆえ、絶対的冒険の性格をもつその決断とは、無制約者の前における決断以外にはあり得ないのである。

この決断という実存の性格は認識についてもいえる。哲学の傍流においては世界は分裂相克として捉えられ、それゆえ認識が決断的性格をもつということが示唆されてきた。例えば、シェリング、ヘーゲル、ニーチェという人々によってである。しかし、それは十分な仕方ではなかった。というのは、彼らは認識の決断的性格を認めるにもかかわらず、再

び絶対的位置に立ち、決断を超越してしまうからである。それゆえ、認識主観が絶対的位置に立つ傲慢 (Hybris) に陥らないためには、認識における決断が無制約者に対する決断として規定されねばならない。〔5〕

このように認識主観の絶対的在り方を根本的に破棄し、認識の歴史化ということが徹底するのは、無制約者の前に立つという宗教的態度なくしてはあり得ないのである。「認識主観を絶対的位置へとかりたてるような多くの宗教的態度がある。しかしある一つの宗教的態度は、認識主観の絶対的位置を攻撃するのである。それは分裂相克(Zwiespalt)そして決断の領域において無制約者に直面して立つという意識、そして認識においてさえも決断を回避することはできないということをも自覚する意識なのである。』(ティリッヒ[1926: 275])

さてティリッヒは認識のもつ決断的性格——これはまた、認識の真の歴史性、認識が運命とカイロスの中に立つという性格ともいわれるが——は「認識の第三の要素」の中に存するという。なぜ「第三」なのか。ティリッヒは伝統的認識論において議論されて来た、「形相(Form)」と「質料(Material)」に対して「第三」といっている。すなわち、彼は合理論と経験論に対して自らの主張を展開している。ティリッヒ自身の思想全体の前提は、それを真理という言葉で表現するならば、「真理のもつ決断的性格のその決断とは、無制約者に対する決断として規定されるべきである」(ibid.:278)ということになる。そしてこの無制約者との関係という視点から捉えると、あらゆる合理主義的な見方は、「神(無制約的なもの)を普遍妥当的なものと同一視して、そのことによって神に対する決断の関係を止揚」(ibid.)する。無論あらゆる認識には普遍妥当的な要素があり、それらは決断的認識の前提になるものであるが、合理論や経験論はその普遍妥当的な要素に注目するのである。合理論の場合は、「精神的決断の主体である自我を構成するものの中にそれを認める」(ibid.:279)。すなわち、決断から自由な「形相的明証性」である。それに対し経験論の場合は、精神的決断に対向している、非我の性格をもつ現実を目を向ける。すなわち「質料的蓋然性」である。なるほどこれらも認識を構成するものかもしれないが、そこにおいては認識のもつ決断性が見落とされているとティリッヒは主張する。それはまた認識における精神性が見落とされていることでもある。なぜなら、決断——無制約者の前における決断——は、自由のないところ、それゆえ精神のないところにはあり得ないからである。

それに対しティリッヒが認識の第三の要素というのは、それによってはじめて認識が精

神的事柄とならしめられるようなもの、形式的要素や実質的要素とは質的に異なる「現実の本質的解釈 (die Wesensdeutung der Wirklichkeit)」、*「現実の精神的理解 (das geistige Verstehen der Wirklichkeit)」* のことである (ibid.)。‘6’ ここで確認されるべきことは、この認識の第三の要素は認識において対象化されるものではないということである。なぜなら、「もしこれが対象化されるならば、形相と質料の彼岸にあるこの第三の要素は、それ自体再び一個の形式化された質料と化してしまうであろう」(ibid.:280) からである。したがって、認識において対象化されずその背後にとどまるものは、「それが表現されるとすれば、ただ形而上学的観点から暗示的象徴的な仕方においてのみ可能となるのである」(ibid.)。

これらのことから直ちに、ティリッヒがトレルチの解決に満足しなかった理由の一端が理解される。トレルチが歴史の認識論において問題にしたのは、個性的なものと普遍的なものとの関係であった。それは合理論と経験論との関係の問題に淵源するものであり、トレルチ自身そのことを意識していた。そしてトレルチはその問題を「認識論的な問題であって、ただもっぱら認識論によって決定されるべきである」(トレルチ[1922:673]) と捉えていた。しかしティリッヒが問題の本質と考えるものは、形式や実質とは質的に異なる第三の要素なのである。「形式的明証性と実質的蓋然性とのあいだにある問題つまり合理論と経験論との関係を取り扱うところの認識論は、認識の決断的性格にふれることなくその前を通り過ぎて行かざるを得ない」(ティリッヒ[1926:279])。そしてティリッヒが事の本質と考えた認識の第三の要素は、本質的に形而上学的にしか示せないものであった。

(7)

1-2 真理概念の歴史化としての動的真理思想

ティリッヒの『学の体系』(1923)における動的真理思想の定式化は、「真理とは、個性的で創造的な意味充実の生きた過程、対象が精神的行為において充実へといたる過程」ということであった。そこで「カイロスとロゴス」(1926)に引き継がれる課題は、先の真理の定式化を本章1-1で議論された認識の真の歴史性に相応しいものにすること、いわば真理概念の歴史化としての動的真理の定式化を得ることである。ティリッヒが如何に真理概念を歴史化しているかは、彼の思想構造を図式化することによって明白に理解される。もちろん図式化には単純化という欠点に伴うのは必然であるが、その短所を意識的に注意しながら敢えて彼の概念連関を図式化して整理してみることにする。(図2参照。尚、

図式化の説明は後ほど行う。)

学問論においては、意味充実が恣意ではなく創造であることが語られた。しかし、恣意的でないということが即認識の客観性ということを表現しているのであろうか。認識が歴史性、決断性をもつということは、認識主体のあらゆる決断は、主観的でありそれゆえ不真実なのではないか。このような問いに対してティリッヒは真理概念の歴史化ということとで答えようとする。

ところで「主観性とはまさしく自然必然的所与であって、したがって前精神的なもの (das Vorgeistige)、前人格的なもの (das Vorpersönliche) であり、つまりそれはいまだ素材であって行為にまでなっていないものなのである」(ティリッヒ[1926:286])。すなわち主観性とは前歴史的 (vorgeschichtlich) カテゴリーである。しかし認識行為は、精神の歴史的行為であるから、主観-客観といった前歴史的カテゴリーではなく、歴史的カテゴリーによって表現されねばならない。これに対する歴史的 (geschichtlich) カテゴリーは、「自由」と「運命」である。「ただ自由であるもののみが運命をもつ」(ibid.) ゆえに、自由な精神の行為である認識が恣意的ではないということは、それが運命的であるということである。ここからティリッヒの歴史化された真理の定式化が成立する。「認識は、それが主観面においては自由であり、客観面においては運命である限りにおいて、真なのである。」(ibid.:287) そのとき意味の充実ということは、主体と現実の結び付きとして表現される。「決断において主体は現実と対立しているのではなくて、主体と現実とは結び付くということである。もしこの結び付きがないとすれば、そこでたとい絶対的主観が克服されたとしても、その代わりに恣意的に相対的な主観があらわれでて、それによって真理ということは破壊されてしまうであろう。」(ibid.:286)

これらのことは「現存在(Dasein)」との関係でも語られる。ある行為が「自由」な行為として現存在と結び付くのは、現存在がそれ自体の中にとどまるときではなく、むしろ無制約者の前に立つときにおこることである。「自由とは無制約者の前に主観的に立つことであるとすれば、運命とは無制約者の前に客観的に立つことである。」(ibid.:287) それゆえ、歴史においては「自由と運命は一つなのである。」(ibid.) すなわち、「現存在の自由なる行為」はその行為がその存在において生起するところの「現存在の運命」と一つなのである。このように認識の第三の層、すなわち認識が無制約者の前で決断するときもつところの生の深層は、存在の超越的層に対応している。

以上をまとめて、ティリッヒの概念連関を図式化しその構造を明確化する。図の平面は

左方から見たとき認識、右方から見たとき現実を表している。最も上の平面は思惟と存在の地平面であり、前歴史的平面である。そこにおいて思惟と存在は交わりをもつ。すなわち存在は思惟規定的である。存在は論理的思惟によって捉えられる側面をもつ。その側面は形式化された実質として存在者となる。ところが、存在には思惟に抗する側面があるすなわち、存在のもつ内実である。したがって現実には本質的に分裂相克をもつ。このことを図では、最上面が断絶を起こしていることによって表現している。そしてこの見方は無制約者の前に立つという時にのみ徹底されたことが思い起こされるべきである。無制約者へと突き抜けるラインがそれを表現している。ところが、絶対的認識主観を立て、それゆえに無制約者の前に立たない合理主義は、経験論にしろ合理論にしろこの現実の断絶を知らない。いわば、最上面があたかも真っすぐに伸びていることを信じて前歴史的平面のみを考察の対象とする。もちろんここにも認識論的に議論する場は開けている。認識の形相と質料の側面である。— したがって、上の二つの層を併せて認識の層であり、現実の層である。— しかし、それはティリッヒが語ろうとする認識の第三の層に属するものではない。認識が無制約者へと突き抜けて行くところに認識の歴史的な層、すなわち認識の第三の層（認識の超越的層、生の深層）が開ける。ここは根本的に精神（存在する思惟）の領域である。現存在の行為としての認識は、それが無制約者に対して主観的に立つ限り自由の行為として成立し、そのとき認識は客観面において現存在の運命を表現する。ここに個性的、創造的意味充実の過程として認識の動的真理性が成立する。

さて、ティリッヒは存在の問題連関の中で動的真理の議論を締め括る際に、一つの問題を提起する。「真なるものとは、変化するものの中における静止せるものと考えられている。— (中略) — 現実がその本質の深みにおいて運命の性格をもつとすれば、そのとき本質の認識はいかにして可能であるか。」(ibid.) これに対し、彼は理念そのものの中に歴史へといたる動的要素があるという主張をもって答えようとする。そのさい彼は再び哲学の傍流から議論を引き出す。即ち、シェリングにおいて、理念が「両極性 (Polarität)」をもつものとして捉えられていること、及び、ヤコブ・ベーメにおいて、理念の世界は神の無底の啓示として「両極性」と「緊張 (Spannung)」を有するということである。ティリッヒはこれらを解釈して、理念は「内的無限性 (innere Unendlichkeit)」をもち、「飛躍 (Sprung)」という意味において歴史にまで突き出ようとする (fort zur Geschichte treiben) 動的要素を有することを主張する (ibid. :288)。理念が理念である以上、それが静的な要素をもつことはいうまでもないが、しかしその静的要素は動的要素と切り離されてある

のではない(ibid.:289)。従って、絶対的静止状態をもたない理念の認識は両義的にのみ可能であり、そこには絶対的認識主観もあり得ない。このような理念の動的把握が可能となるところで動的真理思想も可能となるとティリッヒは主張するのである。〔8〕

そこで、このティリッヒの考え方を先の図式化の中で解釈してみよう。解釈のポイントは、ティリッヒが理念を存在の問題連関の中で議論したこと、及び理念の認識を本質把握として理解したということである。するとこの議論は、存在の内実(点A)が歴史へと(点B)突き出てくることを意味していると解釈できる。というのも、ティリッヒは存在の内実を精神的実体性、本質的なものと規定していたからである。それではティリッヒがこの理念に関する議論でもって彼の動的真理論を締め括ろうとしたのは何故か。彼は『学の体系』において、思惟が自らに向かいそれ自身を一つの存在者とするものとして精神を捉えた。(精神の命題)それは、先の図で言えば点Cから点Dへの矢印で表現される。以上のことから解釈できることは、ティリッヒは「歴史化」ということを主観面においてのみ捉えているのではなく客観面においてもそのことを考えているということである。認識は主観的な恣意ではなく、客観的事物の模写でもない。認識が認識行為としてもつ自由と運命は、「歴史であるあらゆる出来事において一つなのである」(ibid.:287)。〔9〕

以上、ティリッヒの動的真理思想の展開を考察して来た。即ち、彼の相対主義の克服の議論における第二段階の解釈である。尚、図の説明で残された、歴史的平面と無制約者との関わりは、次ぎに議論される。その議論を通して、ティリッヒが真理を歴史的平面における動的なものだけでなく、無制約者との関係も含めて規定していることが明らかとなるでなろう。

1-3 動的真理思想と歴史相対主義の克服

以上でティリッヒの動的真理思想が展開されたわけであるが、この議論が相対主義の問題に答えるためには最後の第三段階の議論がさらに必要となる。そこでまずこれまでの議論の道筋を振り返りながら、ティリッヒが相対主義ないし絶対主義の問題に答えるときの議論の三段階を整理してみたい。

第一段階は、「無限の進歩という意味における相対的なものは、認識の形相と質料の関係に対して妥当するものである。ここでは純粹形相という立場以外に絶対的なものは存在しないわけだが、しかしこの純粹形相によっては現実的なものは何も認識されないのである」(ティリッヒ[1926:294])。これは本章1-1において議論したことに相当する。

哲学の主流（無時間的ロゴスにおける思惟）においては、認識主観の絶対的在り方が保存され、永遠の形相が認識目標とされるゆえに、真理論も必然的に静的なものとなる。この枠組みを残したままでそこへ歴史的思惟が入るところに相対主義は成立する。たとえそこに進歩という形で歴史的思惟を加味しようとしたところで、それは絶対的認識主観を全人類に拡張しただけで、真の意味で絶対的認識主観の破棄、相対主義の克服にはなっていない。

第二段階は、「われわれが認識の決断的性格および存在者の運命的性格と呼んだものの中にある。ここでは具体的な措定が出てくるわけだが、その相対性とは方法的懷疑とか進歩とかのレベルの問題ではなく、具体的運命のもつ両義性として問われるのである。ここでは懷疑にかわって審判が登場し、進歩にかわって創造が登場する」。これは、本章1-2の議論に相当する。そこではティリッヒはまず、哲学の傍流（カイロスにおける思惟）の見方を検討し、世界を分裂相克とみる見方が無制約者の前に立つ在り方としてのみ徹底することをおさえた。その見方のもとに思惟、存在、精神およびその創造性という措定があらわれた。そしてこの枠組みにおける真理すなわち動的真理とは「个性的かつ創造的な意味充実の生きた過程」（ティリッヒ[1923:259]）のことであった。そしてこの見方は真理論の枠組み自体を歴史化するものであった。しかしこの段階において相対主義の問題は完全に答えられたわけではない。というのは、この枠組みにおいてティリッヒが認識の第三の要素と呼んだ、現実の本質的解釈、現実の精神的理解、認識の決断性は、なるほど決して恣意的ではなく、むしろ創造的だったわけであるが、しかしそれが無制約者の前における認識行為である以上徹頭徹尾「両義性」ということを免れえないのである。ここにおいてこの枠組みにおいても、やはり相対的なものが残るのである。（10）

しかしこの点からまさに「認識」が真の意味で「形而上学」へと突き抜けなければならない地点に達する。議論の第三段階である。もし認識の決断的性格それ自体が、他の個々の両義性をもつ決断に並ぶ一つの決断であるとすればどうなるだろう。即ちそれは、「認識は、無制約者の前において両義的である決断的性格をもつ」という判断自体が両義的判断ということになる。したがってその場合「認識が無制約者の前においてもつ決断は両義的であるとは限らない。一義的決断がありうる」という帰結を導き、延いてはこの一点において無制約的立場が得られるということになる。従って、「認識が両義性をもつ」という判断それ自体は決して他の個々の判断と並ぶ一個の判断ではなくして、それは「認識と無制約者との関係を表現するもの、つまりその中心にある形而上学的態度の表現でなければ

ばならないのである。」(ティリッヒ[1926:294]) このように「認識が両義性をもつ」という判断は「ただ無制約者と制約者との関係そのものについての基本的判断としてのみありうる。」且つ、この基本的な判断は「真理を端的に構成するものなのである。」(ibid.) これを図示すれば、動的真理論の成立する地平(枠組み)は、— 勿論それ自身が無制約者なしにはあり得なかったのであるが— 歴史的平面だけではなく、さらに無制約者と制約者との関係の基本的表現自体を含めて初めて動的真理論が成立するわけである。

さてこのような考え方のもとに相対主義が克服される立場、ある意味の絶対的立場とは何か。それはもちろんわれわれ自身がそこに立ちうるような一つの立場ではあり得ない。それはむしろ、「無制約者を擁護し、無制約者が制約的立場によって侵害されないように守護するところの「見張るもの(Wächter)」の在り方である。」(ibid.) そしてこの見張るものは、自らを無制約的なものと措定することを欲する何らかの立場に対し不断に戦うものであると同時に、彼が見張っているところの聖所を指し示すものである。⁽¹¹⁾

最後に相対主義に答える第三段階の主張は次のようにまとめられる。すなわち第三段階は、「すべての認識におけるこのような両義性の啓示以外の何ものでもなく、したがって、ある一つの認識が無制約性を要求するにいたることを防ぐための見張りの立場なのである」(ibid.)。

2. 『教義学』における歴史の問題 — 歴史とキリスト論 —

ティリッヒの後期の体系的な神学思想が『組織神学』によって知られるようになってから久しいのに対して、彼の前期におけるそれは、これまで資料の点からも必ずしも十分に明らかにされて来たとは言えない。しかし、彼の1925年のマールブルク大学における講義ノートがシュスラーにより編集され、1986年に『教義学』として出版されたことにより、前期のティリッヒの研究も新しい段階に入ったと言える。

前期のティリッヒの体系構想は『学の体系』(1923)により知ることができるが、『教義学』はこの体系構想の一環として、その中に位置付けることができる。彼は、精神科学の理論的領域における神律的な志向性として、形而上学、ドグマ、神話の三者を挙げる。‘¹²⁾’そしてドグマは、自律性の最も強い形而上学とその対極である神話の総合として規定される。またティリッヒは、形而上学として、存在の形而上学、歴史の形而上学、意味の形而上学を考えているが、『教義学』の構成もこれに対応している。即ち『教義学』は、序論を除けば三部構成となっている。第一部：神学的存在解釈、第二部：神学的歴史解釈、第三部：神学的意味解釈（未完）である。‘¹³⁾’その歴史の部である第二部は、A. 完全な啓示の準備としての歴史、B. 完全な啓示の突破としての歴史、C. 完全な啓示の受容としての歴史（未完）という構成になっている。本節では、キリスト論が主題である第二部のBに焦点を当てて、ティリッヒが歴史の問題をどのように規定し、考察したかを分析する。‘¹⁴⁾’即ち、歴史の前提となる罪についての捉え方を押さえたうえで（2-1）、歴史の議論を整理し（2-2）、その根底にある論理を取り出すことを試みる（2-3）。

2-1 歴史の前提としての反本質性

はじめに、「無制約的なもの (das Unbedingte)」という概念に関して確認しておく必要がある。これが前期のティリッヒの思想の中心的概念であることは周知の通りである。しかし、この概念を単なる形而上学的な観念として受け取ると、ティリッヒの思想を根本的に誤解することになる。‘¹⁵⁾’この用語はむしろ、「我々に無制約的に関わるもの (das uns unbedingt Angehende)」の略した形と理解するのが正しい。実際、『教義学』を開けば、至るところで、この少々長い形を目にする。実際、神の「我々に対する関わり」という側面なくしては、ティリッヒの歴史思想は成立しない。

さてティリッヒの教義学の議論において、歴史は罪からの救済の場、即ち存在者の反本質性の克服の場として規定される。それゆえ、ティリッヒの歴史解釈の前提としての、存

在者の反本質性に対する規定を先ず考える必要がある。神によって創造された被造物のあり方が「即本質性 (Wesensmäßigkeit)」と規定されるのに対して、存在者の「反本質性 (Wesenswidrigkeit)」とは、罪の本質の形式的側面である。ティリッヒは罪の本質を規定して、次の命題を立てる。「あらゆる存在者は、その制約された形式において無制約性を獲得しようとする努力 (Streben) をもっている。‘¹⁶’ この努力は形式的には反本質性、実質的には自己愛であり、これは感覚的なものにおいては欲望 (Begierde) として、精神的なものにおいては高慢 (Hybris) として表れ、無制約的なものに対しては不信 (Misstrauen) である。」(1925:174) 確かに罪に関しては、もし存在者の中に如何なる前提もなければ、罪は不可能であろう。(1925:189) しかし、被造物としての存在者の中にある前提それ自体が罪ではない。むしろ、その前提とは、存在者の内に働く罪への誘惑 (Versuchung) である。「反本質性への誘惑は、あらゆる存在者の内に働いている無尽蔵性 (Uner-schöpflichkeit) と制約的形式との緊張 (Spannung) に由来する。」(1925:189) そしてティリッヒは、自己 (Selbst) を失うという個体 (das Individuelle) の不安を、誘惑の現れとして捉える。(1925:189) それゆえ誘惑は、自己がその存在の根拠を、自らの力の現実化を通して確実なものにしようとする事へ、即ち自己力性 (Selbstmächtigkeit) の現実化へと自己を駆り立てる。(1925:189)

ところで、如何なる個性性も、もしそれが本質によって担われていなければ、もし普遍的なもの (das Allgemeine) がその内になれば、それは実存とはなり得ない。(1925:190) ‘¹⁷’ 自己が普遍的なものに解消されず、個性的な自己としてあるということは、特殊化 (Besonderung) を意味する実存 (Existenz) が、本質の普遍性と必然性 (Notwendigkeit) の外へ飛び出し、普遍的なものへの移行に対する自己性 (Selbstheit) の抵抗を担っているということである。そして、自己が個性的な自己として、あらゆる他のものと交換されること (Vertauschung) に抵抗するという事は、自己がその内に「無制約的な一回性 (Einmaligkeit)」を担っているということの意味する。「この一回性とは、それがあらゆる汲み尽くし得る (erschöpfbar) 本質関係に対して、無制約者の無尽蔵性に参与しているとも解釈され得る。」(1925:190) というのは、この無尽蔵性が自己について言える程度において、自己は普遍的なものに対する抵抗をなすことができ、その程度において自己は実存的であり個性性を有するからである (1925:190) 。‘¹⁸’ 従って、ティリッヒの理解するところでは、個体が個体としてあるということにおいて、既に無制約者に担われてあるということが指示されているということである。また、個性的自己が無制約者の無尽

蔵性に参与しているということは、個体的存在者としての他者にも言えることである。それゆえ、自己と他者がともに無尽蔵性に参与する個体として世界の連関の中に立ち、救済が単に世界の全体性のみに関わるものではなく、個性的存在者としての我々の救済でもある限り、個性を解消し、本質世界へ回帰する方向に罪からの救いを見いだすことはできない。というのは、そこでは個性的存在者の単純な否定という側面しか語られないからである。「本質世界の統一への回帰は存在しない。存在するのは、ただ愛における完成への進展のみである。」(1925:190)

ティリッヒは、誘惑から罪への移行は、責任性と必然性の両契機を含むものとする。第一に責任性について、「我々は誘惑が強制(Zwang)であると言うことは出来ない」(1925:193)。というのは、もし誘惑が強制であるならば、それはもはや誘惑ではないし、自己の中心(Zentrum)を素通りするものとなるであろう。(1925:193)むしろ、自己は、自己に力をもつ存在として罪を犯す。(1925:193)そして、この自己力性の行為が生ずるのは、精神においてである。(1925:192)なぜなら、確かに精神的存在者も自己力性の限界をもっているが、しかし「精神においては、無制約者への関係が無制約的な要求(Anspruch)として、それゆえ責任として、無制約的に体験される」(1925:192)からである。「誘惑と墮罪は精神においてのみ、そして精神がそれらの中に有る限り、全ての事物において存在する。」(1925:192)第二に、必然性について、我々は「人間は罪を犯すことができなかつたかもしれない」(1925:193)ということはいえない。そこにはある種の必然性がある。しかしティリッヒはそれを、論理的必然性や因果的必然性ではなく、弁証法的必然性として理解する。即ち、それは自由、自己力性を通して実現される必然性、飛躍(Sprung)や新しい措定(Neusetzung)が貫徹している必然性であって、それゆえ象徴的にのみ必然性として特徴付けられ得るような必然性である。(1925:192f.)「我々は個性性(Individualität)として罪を犯すのではなく、全ての存在との結合性(Verbundenheit)において罪を犯す。」(1925:193)ティリッヒはこのことを罪の必然性と考える。我々は、単なる個体的存在者としてではなく、存在者の全体性に連なる精神的存在者として罪の担い手であると言うことが出来る。それゆえ、「墮罪(Fall)は偶然(Zufall)ではない」(1925:193)。それは、精神的—必然的で、それゆえ自由な、普遍的な移行(der universale Übergang)である。

弁証法的必然性は本質必然性(Wesensnotwendigkeit)ではない。「反本質的なものの本質必然性は存在しない。」(1925:193)なぜなら、「反本質性が必然性であるという捉え方

は、反本質性に一つの意味を与え、その意味によって反本質性から飛躍という性格を取り去り、反本質性それ自体を止揚してしまうからである」(1925:194)。ここに、罪に関して、ティリッヒの最も根本的な認識論的議論が展開される。ティリッヒは、「認識すること(Erkennen)は一つにすること(Einen)である」(1925:194)と考える。しかし、「罪と一つになることは出来ない。」(1925:194)即ち、反本質性としての「罪は、我々がそれと一つになることが出来るような本質的要素ではない」(1925:195)。¹⁹ 罪との本質的統一を樹立する可能性は存在せず、それゆえ罪は決して直接的に認識され得るのではない。(1925:194f.)むしろ罪は、「常に反発を受けるもの(das Abgestoßene)として、ただ間接的にのみ認識され得る」(1925:195)。「全ての本質認識は本質受容(Wesensaufnahme)である。罪に対しては、罪が受容され得ないということ、即ちあらゆる本質受容において罪は克服されるべきものであるということ、このことだけが本質受容である。」(1925:195)ここからティリッヒは、罪の現実的な認識として、恩恵ないし完成との相関(Korrelation)における罪の認識という考え方を提起する。²⁰ 罪は、それが克服されるということを通して初めて、認識され得る。²¹ 「この認識は、希望へ向けての逆説的認識である、それはただ信仰の緊張においてのみ十分な意味をもつ(sinnvoll)。それは罪の克服性を前提する。」(1925:195)「罪は決して一つの対象ではなく、常に一つの状態、即ち両義性の状態である。」(1925:194)ここにおいて初めて歴史が生ずる。(1925:197)「もし歴史が同時にそこにおいて両義性の克服、即ち救いが生起する場所でないならば、歴史にはならず、単に両義的な経過の総体にすぎないであろう。」(1925:197)救済が「新しいもの」として歴史の中へと突入してくることを前提として初めて、歴史は歴史として成立する。

2-2 歴史性と超歴史性の問題としてのキリスト論

啓示そして救済が我々に関わるものである限り、そこでは歴史性と超歴史性が一つに考えられねばならない、というのがティリッヒの考えである。先ず、歴史性という側面がなければ、「啓示は非具体的なものに止まり、それゆえ私に無制約的に関わらないものに止まるだろう。というのは具体的なものだけが私に具体的に関わるからである。具体的でないものは、いずれにせよ啓示ではない。啓示でありそれゆえ具体的であるもの、それが歴史を形成し、現実の歴史過程の一つの契機となる」(1925:341)。しかしそれゆえにまた困難な問題が生ずる。「歴史へ入り込むものは歴史のプロセスに委ねられており、それを

過ぎ去り行くもの、汲み尽くしうるものにする相対性をもつ。」(1925:341) 「史的—具体的なものは、そのようなものとして、確かに運動し形成するが、救済はしない。というのは、それはまさに、救済を必要とする、両義的な歴史性の連関の中に立っているからである。」(1925:341) このような二者択一を我々が逃れ得るのは、我々がただ次のように言うことが出来るときのみである。即ち、「完全な啓示は歴史を創造する限り、超歴史的である」(1925:341)。「イエス=キリストにおいて現象した存在が、超歴史的であるのは、それが我々の歴史を創造する、即ち我々の歴史に無制約的な意味と中心点を与える限りにおいてである」(1925:343)。超歴史性は「歴史的な救済の一つの質」(1925:344)である。

歴史が超歴史性という質をもつとき、歴史はもはや「単純な生成過程ではない。歴史は何かが生起するところである。「生起 (Geschehen)」とは単なる経過 (Vorgang)、生成 (Werden) 以上のものである」(1925:342)。「生成に対して、新しい何か—それが有意味であり最終的に無制約的な意味をもつ限り—が生ずるということが、歴史には属する。生成の性格をももっているある経過を、彼にとって無制約的に有意味なものとして、即ち彼に無制約的に関わってくるものとして解釈する者だけが歴史を把握し得る。それゆえ歴史は教義学的に、そして教義学的にのみ、歴史を把握する主体と歴史を創造する対象との相互関係によってのみ構成される。」(1925:342)

一方で、キリストの側からすれば、歴史において生起した「イエス=キリストの救いの働きは、歴史 (Geschichte) において彼と結び付くものに対する彼の存在の伝達 (Mitteilung) である」(1925:325)。「²²」 「キリストとしてのイエスの働きがその存在の働きであり、その存在が無制約者との無制約的な結合性であるならば、その救済の働きはその神との結合性 (Gottverbundenheit) に参与させること (das Teilnehmenlassen) 以外にあり得ない。」(1925:326) 「救済 (Heil)」と「わざわい (Unheil)」ということは、相関概念 (Korrelat) である。「わざわいということは神からの分離であり、分離の帰結を伴っている。従ってこの分離が止揚されるところに救済が存在しており、それ以外にはどこにも存在しない。」(1925:326)

他方で、救われる被造物の側からすれば、「超越的存在が歴史を変えるにも拘わらず、それによって止揚されてはならない歴史的なものとは」(1925:351) 個体である。「即ちそれが決断の中に立っており、このことが個体的な運命と個性的な創造において表現されるということによって特徴付けられる個体である。」(1925:351) 「究極的深みにおける個

体は、それゆえ両義性の領域に属している。」(1925:352)「実在中へ、即ち両義的なものの過程の中へ啓示は突入し、それを方向転換させる。実存が放棄されるということの中に救いは存在しない。そうではなく、実存において救済が表現されるということ、即ち歴史が意味を持ち、救済が現れることにおいて歴史の意味が表現されるということの中に、救いは存在する。」(1925:327)

歴史的なものと超歴史的なものとの統一において、「十字架と復活」の象徴も解釈される。「イエス＝キリストにおいて直観された存在の一つの側面は、その中に無制約的存在者との無制約的な結合性が表現されているということである。もう一つ別の側面は、イエス＝キリストがこの存在の担い手として両義性の連関の中に立っているということである。両義性は正に止揚されない。両義性は正に実存であって、実存の中へと来ることが啓示の本質である。」(1925:316f.) 勿論、超越における実存の止揚は有り得るが、それは「終末論であり、救済の象徴領域とは別の象徴領域に属している」(1925:317)。

さて、「実存の中へと歩むということは、実存の裁きの中へ歩み入るということである」(1925:317)。「しかしイエス＝キリストが無制約者と無制約的に結ばれている限り、
— (中略) —裁きは彼の中心(Zentrum)にまで、即ち神との結合性にまで貫徹しない。」(1925:317) 無論、彼は両義性の中に立つものとして「全ての被造物とともに、被造物の死を死なねばならない。しかし裁きの死を死ぬのではない。復活は被造的な死の止揚ではなく、裁きによって措定されている死の止揚である」(1925:317)。「それは形式においては神話であり、事柄の本質においては死と生の再統一の表現である。それは勿論もはや実存においてではなく、超越における再統一の表現である。」(1925:317f.)

ティリッヒは、救済における歴史性と超歴史性との分離が、キリスト論のデーモン化ないし世俗化に導くものと考え、彼は次のように述べる。「イエス＝キリストにおいて現れた存在は、歴史的なものと同時に歴史を止揚するものの完全な形式を持つ。その救済の力は、一つの現実における両者の質の出会い(Zusammentreffen)に基づく。」(1925:351) 超歴史性という側面または歴史性という側面のどちらか一方への傾斜は、完全な啓示のデーモン化ないし世俗化を意味している。(ibid.) 第一のデーモン化されたキリスト論とは、キリストとしてのイエスが、一方では教会的メッセージの基礎にされながら、他方では彼に関して、彼は神的な完全性の制約された担い手として現象すると考えるものである(1925:304)。この典型はアリウス主義であり、即ちキリストは確かに神であるが、その尊厳において最高の神の後に位置するという主張である。しかし、これによって神概念に

おける分裂が生ずる(1925:304)。第二の世俗化されたキリスト論とは、イエスを預言者、宗教的指導者、または教師などとみなすものである。しかし、ここにおいては、完全な啓示に基づいているというキリスト教の要請が断念されることになる。従って、ティリッヒはキリスト論の問題を次のように規定する。「キリスト論の課題はデーモン化と世俗化への傾向に対する防御のもとでキリストとしてのイエスに対する信仰を叙述することである。」(1925:300)

以上のような歴史に関する議論の中で、ティリッヒが取り組もうとした中心的な問題は、キリスト論を、自然の領域においてではなく、歴史の領域において展開することであると言うことができる。ティリッヒは言う、「キリスト論の問題は、経験的な神一人的人格の本性(Natur)ではなく、無制約者へ向けられた新しい存在が(歴史へと)歩み入ること(Eintreten)であり、歴史(Geschichte)において新しい存在が明らかになることである。キリスト論の前提は、神学的自然解釈ではなく、神学的歴史解釈である」と(1925:349)(括弧内は筆者の補足)。勿論、ティリッヒは「真の神にして、真の人」という定式化の歴史的意義を否定するものではない。彼の議論の枠組みから解釈すれば、古代のキリスト論は、「ヘレニズム的哲学によって規定された意識への完全な啓示の受容として、またその際に生ずるデーモン化からの防御として判断され得る」(1925:346f.)。

ティリッヒが、キリスト論を自然の問題から歴史の問題へと移そうとする理由は、第一に、キリスト論を二つの自然本性の問題、即ち人間の本質と神の本質の問題として考える場合には、歴史の前提としての反本質性という事実は、全く触れられなくなってしまうということである。「というのは、本質は歴史を越えているからである。」(1925:350)第二に、罪の克服として、「新しいものの生起」ということが歴史概念の中心的な構成要素であったが、我々は自然については、「その内的な生起(Geschehen)への入り口をもってはいない」(1925:350)ということである。もし、我々が、その内的な生起について知らないところの自然の領域においてキリスト論が考えられるならば、そのときキリストは、「歴史の中へ孤立的に突入し、しかしそれ自身は歴史的にならない自然の奇跡に留まる」(1925:350)。しかし、「キリスト論的思惟は救済史的思惟であり、孤立した自然の奇跡の思惟ではない」(1925:350)。結局ティリッヒは、罪からの救いという観点を明確化するという動機から、キリスト論を歴史の地盤の上で展開しようとしたと言える。というのは、「もしキリストにおいて現象した存在が、現実的に歴史的であるならば、キリスト論の問題は、同じように歴史性と超歴史性という二重性における実存の問題」(1925:350)にな

るからである。「真の (wahr) 人であり、真の神という問題は、真の (echt) 歴史であり、歴史の真の克服という問題になる。歴史は真の歴史としては反本質性に基づいている。反本質性の克服は歴史の克服である。このことはそれが、我々に関わり、そして同時に我々を救うためには、一つにおいて考えられねばならない。」(1925:350)

歴史はキリスト論的逆説の場所であって(1925:354)、「歴史の措定は同時に歴史において歴史を克服する力の措定であるということ。そこにおいて、この両方の傾向がともに立っているところの生に参与しない者は、キリスト論的逆説を拒否せざるを得ない」(1925:353)。ティリッヒはキリスト論的逆説を解消しようとしたのではなく、この逆説が救済の視点の下で正しく表現されるのは、歴史の問題においてであると考えたのである。

2-3 新しいものの現象の論理としての「成就」

ここでは、以上のティリッヒの歴史の議論が成立するための本質的な論理を、「成就 (Erfüllung)」という概念に焦点を当てることを通して明らかにしたい。²³⁾ 即ち、「成就」という概念が担っている論理構造—厳密に言えば、その論理構造の一側面²⁴⁾—を、「新しいものの現象の論理」として解釈することを提起する。

「成就」は啓示を規定する概念である。ところでこの時期のティリッヒには、啓示を表現する最も包括的な概念として「突破 (Durchbruch)」という概念がある。この突破ということが成立するためには、啓示により突破される対象が前提される。ティリッヒはこれを「連関 (Zusammenhang)」という。²⁵⁾ 即ち、啓示が連関の中への啓示であること、これが突破ということである。「突入 (Einbruch)」という概念も、同じ論理を基に成立する同義語であると考えられる。ところで、啓示が世界連関の内在的な展開ではなく、超越からの突破である限り、啓示の突破によって、連関はなにがしかの変容を被らざるを得ない。啓示は、制約的なものの「揺り動かし (Erschütterung)」である(1925:41)。それゆえ、差し当たり、古い連関が啓示によって突破されることにより、新しい連関が成立するという論理構造を取り出すことができる(図3のa)。ここで、啓示は単に連関を突破するだけで連関それ自体を変化させるものではない、とするならば、それはティリッヒの論理ではない。このような、連関の中へ孤立的に侵入する啓示の考え方は、ティリッヒのそれではない。啓示が世界の連関に対する啓示である限り、突破によって罪の連関が克服され、²⁶⁾ 救済の連関の中へ被造物を立たしめるものである限り、突破によって、古い連関が旧いままに留まるということはない。連関の中へ孤立的に入り込む啓示という考

え方は、ティリッヒが「超自然主義」として拒否したものであり、正にこの超自然主義にたいして彼は自らの思想を提起しているのである。⁽²⁷⁾ ティリッヒがキリスト論を自然本性の問題から歴史の問題へ移そうとしたのは、自然という地平においては、我々は生起への入り口をもっていないと言うことであったことを想起されたい。

しかし、「突破」という概念によっては、旧連関と新連関の関係は、さしづめ時間の前後関係ということしか表現されない。それゆえ、旧連関と新連関との本質的な論理的関係が表現される啓示の概念が必要とされる。この論理的関係を担い、啓示を規定する概念が「成就」である。

そもそも「新しい」とは如何なる規定であり、「新しいもの」は如何にして現象するのであろうか。古い連関に対して、本質的に新しいものは、古い連関の中に親和的に位置付けられ得ない。というのは、もし旧連関の中に親和的に受容されるものであれば、それはこの連関に対して、本質的に新しいものではないからである。したがって、もし新しいものが古い連関に突入するならば、それは旧連関を揺り動かすものとして現象する。しかし、たとえ新しいものとして現象したものであっても、それが古い連関において認識されない以上、それが認識されるのは新しい連関が創造されることを通してのみである。その際、ここで現象した新しいものを原理として、新しい連関は形成される。というのは、もし先の旧連関を突破したものが、別の原理を基にして形成された新しい連関の中に位置付けられるのであれば、そのときは、この別の原理こそが、旧連関に対する真に新しいものとしての突破と考えられるべきだからである。

そこで次に、新旧両連関の論理的関係を吟味したい。第一に、両者は突破を境界として時間的な前後関係をなすのみで、本質的には無関係であるというもの(図3のc)。しかしこれはティリッヒの言わんとすることではない。先にも述べた如く、それでは罪の連関からの我々の救済ではないからである。救いが罪の連関の中に立つ我々の救いである限り、新しい連関は旧連関と無関係ではない。更には、新しい連関は、古い罪の連関の単なる否定でもない。というのは、もしそうだとしたら、それは我々の救いではないからである。⁽²⁸⁾ 第二の論理的関係として、旧連関が新連関を包含する場合(図3のd)。しかし、明らかにこれは内容上あり得ない。というのは、新連関が旧連関の中に位置付けられるならば、それは新連関ではないからである。第三に、旧連関と新連関は一部分が交わるという場合(図3のe)。しかし、この場合は、救いに与からないものが存在することになり、古い罪の連関が全体として救われるということにならない。したがって残る論理的可能性

は、新しい連関が、古い連関を包含するという場合だけである（図3のf）。しかしその際、古い連関は単にそのままのあり方で新連関の中に位置付けられるのではない。もしそうであれば、新しい連関は、古い連関の単なる拡張でしかなく、本質的な新しさはない。救いの中で、罪は克服されるものとして、裁きの否定性の下に立つ。しかし旧連関は、単に否定され、破棄されるのではなく、新しい連関の中に位置付けられることを通して新たな意味付けがなされる（意味充実）。このような否定性と肯定性を伴った、新しい連関への位置付けを通して初めて、古い連関は、突破のための準備として再解釈される。そしてこの準備としての旧連関に対する新しいものの現象こそが「成就」という概念で表されることの内容である。したがってそれは、古い連関において単なる時間的な先取りとして予見されたことが現実化するということとは論理的に異なる。その場合には否定性を伴った肯定ということもなければ、旧連関の克服ということもない。単なる旧連関におけるものの、内的な時間的展開に過ぎない。それはむしろ、新しいものの現象によって、旧連関が否定性の下に立ちつつ新しい連関に位置付けられることを通して初めて、成就として認識され得るものである。

そこで、今一度時間軸を入れて整理すれば以下のようなになる（図3のb）。旧連関を突破した啓示は、歴史に対する意味付与的原理として新連関を創造する。この原理により、旧連関が否定されつつ、新連関に位置付けられることによって、それは罪の連関として認識され、突破の準備として再解釈される。また、歴史が歴史である以上、罪の連関は、突破によって、現時点では完全に止揚されてはいない。今なお歴史の中にあるということは、歴史においてあくまで否定性は存在するということである。しかし、それは同時に救いの連関（肯定性）に参加している。即ち、啓示の突破によって、否定性と肯定性の両義性という、言わば二重化が生じているのである。²⁹ この両義性の連関こそ、ティリッヒの言う歴史である。彼は、両義性の連関を罪の連関と呼ぶことがある。しかしその際は、救いの連関は完成へと至るものとして、旧連関を否定しつつ包含するということが意味されている。「恩恵の秩序の普遍性は、罪の連関の普遍性をその中に含んでいる。」（1925:195）³⁰

ティリッヒは、罪を歴史概念の前提とした。その議論において重要な点は、罪がそれ自身としては認識されず、罪の克服、即ち救済を前提して初めて認識されるということであった。従って、歴史は罪の措定と罪の克服という両義性において初めて規定された。救済と

いう「新しいもの」の歴史への突入を通して、超歴史との相関において、歴史は歴史として規定された。そしてこのように構成された歴史概念を基に、ティリッヒはキリスト論を展開したとすることができる。そして以上のティリッヒにおける歴史思想の根底にある論理を、「成就」という概念に焦点を当てることをもって取り出し、それを「新しいものの現象の論理」として解釈した。

3. 歴史における「決断」と「成就」

本節では、『終末論と歴史』（1927）および、『キリスト論と歴史解釈』（1930）を主なテキストとして、ティリッヒの歴史思想において「決断」という契機と「成就」という契機が「エスカトン」において如何に結び付いているかを考察する。³¹⁾

3-1 生起としての歴史

(a) 存在者における「存在(Sein)」

ティリッヒは、存在者を「存在(Sein)」と「生起(Geschehen)」において捉えている。そして、その各々の超越的场所を「プロトン(Proton)」すなわち「初めのこと」、および「エスカトン(Eschaton)」すなわち「終わりのこと」として規定している。「プロトンは、存在者が存在する限りでの、存在者の超越的场所であり」(1927:110)、エスカトンは、存在者が生起の中に立つ限りでの、存在者の超越的场所である (ibid.:111)。エスカトンに関する神学的言明が神学的終末論 (Eschatologie) であるのに対して、ティリッヒはプロトンに関する神学的言明を神学的存在論ないしプロトロジー (Protologie) としている。そこで、後の「生起」との関連で触れておかねばならない、神学的存在論に関する事柄を押さえておきたい。

存在者が存在する限り、存在者の直観において意識に迫ってくる二様のことがらは、事物の存在の「厳粛性 (Ernsthaftigkeit)」と「不確実性 (Ungesicherheit)」である (ibid.:110)。ここで「厳粛性」とは、存在を「押しよけることの不可能性 (Unabchiebbarkeit)」、人間による「作り事ではあり得ないという性質 (Unerfindbarkeit)」を意味しており、あらゆる事物の存在の核 (Seinskern) への「透徹不可能性 (Undurchdringlichkeit)」を表現するものである。即ち、それはあらゆる存在者が無制約的な存在に参与しているということの意味している。また、存在の「不確実性」とは、存在者がその存在において、「何か漂えるもの (Schwebendes)」、「非重要性 (Gewichtslosigkeit)」、「可能的非存在への指し示し」をもっていること、「無制約的に重要なもの」を欠いていることを表現している。即ち、それは如何なる存在者もその存在を満たさない (erfüllen) ということの意味する (ibid.)。しかし、この存在充実 (Seinserfüllung) の欠如は、存在者が時間的に無常であるということ (Vergänglichkeit) ではない。したがって、存在者の「不確実性」は、存在者が時間に拘束されていること (Zeitgebundenheit) を意味するものではない (ibid.)。現在のものは、それが存在することにおいて、過去のな

ものや、未来的なものに優っているわけではない。以上を要約すれば、ティリッヒの中心的な考え方は、「如何なる存在者もその存在を満たさないが、あらゆる存在者は無制約的な存在に参与している」(ibid.)とすることができる。そして、無制約的な存在に参与しているものとしての存在者の存在の意味が成就されること、それが歴史である(ibid.: 116)。

(b) 存在者における「生起(Geschehen)」

では、存在者と時間の関係はどのように考えられるか。この点に関して、ティリッヒは、ギリシア的な見方との対比において、彼自身の考え方を展開している。ギリシア的な見方、すなわち、存在者が自然として直観される場所では、存在者は「自らに回帰する円環(die in sich zurückkehrende Kreislinie)」という象徴において把握される(1930:190)。円環という象徴が、即ち無時間性を意味するわけではない。というのは、円環という象徴には、第一に、内的な力動性(Dynamik)、展開(Entfaltung)へと押しやる存在の緊張(Gespanntheit)が含まれているからである。それゆえ、ここにおいても、存在者は全く静止せるものとして捉えられているわけではない(ibid.:191)。実際、ギリシアにおいても、人間的運動の報告としての歴史(Historie)はある。しかし、そこには世界を歴史(Geschichte)として直観することはない。それは、円環ということの内には、第二に、あらゆる展開の契機に対して内的に措定された展開の限界が含意されているからである。それは自分自身へと回帰し、終わりを始めにつなぐ強制力(Zwang)である(ibid.)。緊張(Spannung)は制限されており、最終的な一様性(Ausgeglichenheit)という静止(Ruhe)がある。それゆえ、このような考え方の地盤では、真に歴史的な思惟(echtes geschichtliches Denken)は不可能である(ibid.)。

それに対し、存在者を歴史的に直観すること、即ち存在者が生起(Geschehen)において捉えられることにおいては、円環は突破(druchbrechen)される。生起が存在の円環を突破するということは、時間との関係において、生起がある方向(Richtung)をもっているということを意味する。「生起は、それが時間によって規定されている限り、あるものの方へ向かって進む。すなわち、生起は一つの方向——その方向性においては、反復するもの(Wiederkehrendes)としてではなく、存在者の圏(Umkreis)の中に新しいもの(Neues)として歩み入るあるものが、実現(verwirklichen)されるべき方向——をもっている」(ibid.)。⁶² それゆえ、自らの内に閉ざされた存在の表現としての「発展(

Entwicklung)」は、生起ではない。確かに、「すべての生起も一つの側面——その側面からすれば、生起が一つの経過 (Vorgang) であり、経過として自らの内に緊張した存在の円環 (Kreis) へと拘束されているという側面——をもっている」(1927:111)。それは時間との関連で言えば、「時間が、それ自身の中で緊張した存在の、現存在の形式 (Daseinsform) である」(ibid.) ということにほかならない。しかし真の生起は、「展開 (Entfaltung)」、「経過 (Vorgang)」、「過程 (Prozeß)」以上のものである。このことは、生起としての歴史の領域においては「必然性」という範疇は妥当せず、存在者の「自由」を前提にして初めて歴史が成立するということの意味する。なぜなら、「存在者の必然性とは、自分自身を越え出て行くこと (über sich selbst hinauskommen) の不可能性、新しいものの不可能性」(1930:197) であり、「自由とは、存在者が新しいものを措定する可能性」(ibid.) だからである。それゆえ、「経過は、その中に存在の閉じられた円環を突破する新しいものが措定される限り、生起となる。」(1927:111) このとき、「既に自然に属している緊張 (Spannung) は、自らを越え出て存在者の緊張になり、突破する緊張になる。」(1930:191)

これは「時間の中には、時間が単なる展開の形式にすぎないということ以上に深い何ものが存在する」(1927:113) ということに他ならない。それは前方への方向性、「不可逆性 (Unumkehrbarkeit)」である (ibid.)。「一義的に方向づけられてあること (die eindeutige Gerichtetheit) において、一回性 (Einmaligkeit) と繰り返し得ないということ (Unwiederholbarkeit) において、時間は空間から、歴史は自然から、自らを引き離す (losreißen)。このような剥離 (Losreißen) において時間の本質が成就する。」(1930:192)

歴史を生起として理解するティリッヒの思惟においては、「発展 (Entwicklung)」は、生起と区別される。「発展は生起の展開の側面 (Entfaltungsseite) であり、生起が未だ経過であるところでは、自らのうちに閉ざされた存在の表現である。発展の中で何かが生起するということは、発展概念の内には存在しない。また生起の中で何かが発展するということは、生起概念の内には存在しない。両者は結び付けられ得るが、そうされてはならない。」(1927:112) ⁹³⁾ このように、真の生起とは展開の可能性 (Entfaltungsmöglichkeit) の突破であり、存在の円環 (Seinskreis) の突破であるが (ibid. 111)、しかしそのことは、生起が存在と切り離されてあることを意味しない。そして生起が存在するという在り方を、ティリッヒは「意味 (Sinn)」として捉えている。「そこにおいて存在が自

らを越えて突出する (hinausstoßen) この存在とは、意味である。意味もまた存在する。しかし意味は、存在の意味として、存在を越え出て行く高まり (Erhebung über das Sein) として存在する。意味の存在は、存在の円環を突破し、全く新しいものを措定する。経過の中に意味が実現 (verwirklichen) されるところに、生起は存在する。」(ibid.)

このティリッヒの論理展開において、一義的な方向性と有意味性とが結び付けられ、空間性と時間性が対照されている。「自らを繰り返すもの (das Sich-Wiederholende)、例えば類型的なもの (das Typische) は、まさに存在者における非歴史的なもの (das Nicht-Geschichtliche) である。類型は本質的に空間に属している。」(1930:192) それゆえ「意味を欠いた単なる存在者 (das sinnfrei Nur-Seiende) は交換可能 (vertauschbar) である。」(ibid.) それに対して、緊張が逆向きに進まないこと、時間線 (Zeitlinie) が一義的に規定されていること、「まさにこのことによって、反復可能性 (Wiederholbarkeit) が排除されている。」(ibid.) この「時間が一義的に向きづけられていることに伴って、原則的に時間の有意味性が与えられる」(1930:192)。そして、存在者はこの有意味性を伴った時間との出会いを通して初めて、その意味を与えられる。なぜなら存在者が他ならぬある一つの時点において現れることが有意味となるのは、「全連関が、時間においてそして時間によって、一義的方向を獲得することによって初めて」(ibid. 193) だからである。従って、「経過の中に意味が実現 (verwirklichen) されるところに、生起は存在する」(1927:11) と言うことができる。ここにおいては、存在ないし発展 — 自らの内に閉ざされた存在の表現としての発展 — が意味を規定するのではない。また継起 (Nacheinander) の仕方が、その意味を規定するのではない。逆に、「継起の仕方が継起の意味によって規定される」(1930:193) ことによって、全連関が有意味となるのである。³⁴⁾

さて、生起が存在するということは、存在の超越的场所としてのプロトンについて先に述べられたこと、すなわち「厳粛性」と「不確実性」という性格が、生起についても語られることを意味する。それは、「全ての生起はその中に、意味の無尽蔵性 (Unerschöpflichkeit) をもっているのと同様、無意味性 (Sinnlosigkeit) の淵へと転落し、無 (das Nichts) へと消え去り行く (verschweben) 脅威をもっている」(1927:111) ということである。我々の固有の生は、意味実現の力をもつこともあれば、もたないこともある。(ibid.) ここから、生起としての歴史においては「決断」と「成就」という二つの側面が語られることになる。

我々が意味実現の力をもたないことがあるということ、生起における意味実現に不確実

性が伴うということは、「意味が客観的に確認されうる事実 (objektiv feststellbarer Tatbestand) ではない」(1930:193) ということである。「時間の不可逆的な方向は意味を指し示すが、意味を保証 (garantieren) しはしない。」(ibid.) したがって、そこにおいて意味が実現される生起としての歴史も客観的に確認されえない。(ibid.) このことは、対象化された領域における範疇として妥当する「必然性 (Notwendigkeit)」が、歴史の領域においては妥当しないこととして理解されるであろう。逆に言えば、存在者の円環を突破する新しいものは、存在者が自らを乗り越えるときにのみ、新しいものとして存在者へと到来するということである。(ibid.197) なぜなら、「存在者の必然性とは、自分自身を越えて行くこと (über sich selbst hinauskommen) の不可能性、新しいものの不可能性」(ibid.) であり、「自由とは、存在者が新しいものを措定する可能性」(ibid.) だからである。「存在者の自分自身からの自由によって措定されていないものは、その必然性において存在の円環に属しており、新しいものの措定を意味しない。」(ibid.)

時間の不可逆な方向は、傾向 (Tendenz) ではあっても、客観的な事実 (Tatbestand) ではない。時間の中に存在し、歴史において成就するこの傾向は、時間の客観的な特性としては確認されない (ibid.)。このことは、「時間線がそれ自身へと回帰するという思想、円環による円環の繰り返しは、時間の分析を通しては除外され得ない」(ibid.:193) ということを意味している。この傾向が確認され得るのは、時間に対する一定の関係として、時間と空間、歴史と非歴史に対する総合的な決断として確認され得る。ここでは、存在者の無意味性に反対する、意味のための決断が問題となる (ibid.:194)。それは、歴史一般 (Geschichte überhaupt) に対する、抽象的な決断ではない (ibid.)。このような一般性は、「絶えず押し寄せてくる具体的な反意味性 (Sinnwidrigkeit)」(ibid.) に対して如何なる抵抗もなし得ない。これらの反意味性に対しては、「具体的—意味付与的原理のみが、決断を担い得る」(ibid.)。先ず、この決断の側面から議論する。

3-2 歴史における「決断」と「成就」

(a) 歴史における「決断」

歴史は自由を通しての意味実現である。しかし、生起における意味実現に不確実性が伴うということは、歴史が成立する前提として、「自由」と共に「恣意 (Willkür)」が入り込んでいるということである。従って、ここでは、存在者の無意味性に反対する、意味のための決断が問題となる (1930:194)。それは、歴史一般 (Geschichte überhaupt) に対

する、抽象的な決断ではない (ibid.)。このような一般性は、「絶えず押し寄せてくる具体的な反意味性 (Sinnwidrigkeit)」(ibid.) に対して如何なる抵抗もなし得ない。これらの反意味性に対しては、「具体的—意味付与的原理のみが、決断を担い得る」(ibid.)。この歴史の意味付与的原理への問いは、キリスト論への問いへと導く。「キリスト論に携わるということは、まさに、具体的な場所—そこにおいてある無制約的に意味を付与するもの (ein Unbedingt-Sinngebendes) が歴史の中へと入り込み、歴史に意味と超越を与える具体的な場所—を記述することを意味する」(ibid.:190)。歴史は、ある具体的な場所への関係を通してのみ、歴史となる。(ibid.) この歴史に意味を付与する原理が直観される場所、それが歴史の中心である (ibid.:195)。

「歴史の意味付与的原理 (das sinngebende Prinzip) ないし歴史の中心は、捕らえること (Ergreifen) と捕らえられること (Ergriffenwerden)、決断と運命の相互浸透 (Ineinander) において構成される。」(ibid.:199f.) それは歴史の意味付与的原理と歴史意識との相互規定的関係である。一方で歴史意識は、自由な決断によって歴史の中心に関わり、歴史の意味付与的原理をつかむ。しかし他方では、この歴史意識自身が、ある歴史の意味付与的原理によって構成され、歴史の中心によって捕らえられている。「このことから、歴史の意味付与的原理は、歴史に関わる意識にとって、そのつどの過去の中に存在しなければならないということが帰結される。」(ibid.:200) 歴史の中心は、歴史的未來の中には存在しない。歴史的未來の存在が期待されるということ自体、既に意味付与的原理を通して規定されているからである。(ibid.) また歴史の中心は、歴史的現在の中にも存在しない。というのは、「そのつどの現在の意識 (das jeweilig-gegenwärtige Bewußtsein) は、中心に対する関係によって初めて歴史意識として構成される」(ibid.) からである。したがって、歴史の中心は過去にのみ存在し得る。しかし、この「歴史の中心の過去性 (Vergangenheitscharakter) は、歴史的—経験的意味における過去を意味しているわけではない」(ibid.)。過去は、そのつどの歴史的意識—それは、中心によって捕らえられたものとして、現在において、歴史の意味付与的原理と結び付けられている—に対する先所与性 (Vorgegebenheit) を意味している (ibid.)。「なぜなら、歴史の構成的原理は、それが、捕らえることと捕らえられることの相互浸透において、そのつど現在化される (sich vergegenwärtigen) ことによってのみ、現に構成的になるからである」(ibid.)。このような意味において、過去のなもののもつ現在性を理解すること、それがキリスト論の一つの中心的課題である (ibid.)。ここで議論される歴史の中心の過去性は、本章第

2節における分析を考慮すると次のように解釈される。(図3のbを参照)歴史の中心とは、歴史の意味付与的原理が時間を突破する点である。これによって、旧連関(罪の連関)が突破され、新連関が創造されることによって、両義性という二重化が生じた。そしてこれが歴史に外ならなかった。このことからすると、歴史の中心は未来にはない。というのは、その場合には、未だ二重化が生じていないからである。また歴史の中心は現在にはない。確かに、中心が正に今突破してきているという意識はある意味でカイロス意識と言える。しかしもしそれが瞬間としての現在ということだけを意味するとすれば、それはティリッヒの言うところのカイロスとは異なる。カイロス意識が構成されるということは、それまでの過去が、啓示の突破によって、正にこの突破の準備として意味付けられるということを含意しているからである(1925:294ff.)。即ち、歴史意識とは、旧連関が、創造された新連関の中に位置付けられ、否定されると同時に新たに意味付与されるという意識、それゆえに時間的な広がりをもつ歴史の解釈を通して構成されるからである。むしろ、旧連関の中に立つと同時に、新しい意味付与的原理の突破を通して、新連関が創造され、そこに参与しているという意識が歴史意識である。それは既に歴史の中心によって捕らえられてあるという意識である。それゆえ、歴史意識にとっての先所与性(Vorgegebenheit)として、歴史の過去性ということが言われ得るのである。

(b) 歴史における「成就」

次に「成就」の側面について議論する。歴史は決断という契機なくしては成立しないが、それはまた成就という契機と結び付くことなしには、歴史であり得ない。なぜなら、歴史に対する決断は、歴史的な敢為(Wagnis)であり、その深みには常に恣意の脅威が存在するからである(ibid.:199)。それゆえ「歴史が措定される限り、それは救済史として措定される」(ibid.)。すなわち歴史は、歴史の前提としての恣意と結び付いた歴史の意味の脅かしを克服することである。歴史の意味付与的原理が直観される場所としての歴史の中心は、反意味的なもの(das Sinnwidrige)の克服の場所、即ち、救済の場所である(ibid.)。時間が有意味な方向性をもつことの保証としての歴史の中心は、超越からの行為によってのみ、すなわち純粹に捕らえられていることによってのみ、構成され得る。なぜなら、このような仕方においてのみ、時間線の両義性は克服され、自らを無制約的なものとして示す、超越的な意味の現出においてのみ、無意味性の脅威は止揚されるからである(ibid.:201)。

従って、例えばヒューマニズム的な歴史解釈におけるように、歴史の中心を世俗的な可能性として把握するあらゆる試みは否定される (ibid.:202)。というのは、それは、ある人間的なもの — たとえそれがどんなに優れたものであったとしても — 人間的ものの展開を目標とし、そのようなことが生起することを歴史の中心とする試みに他ならないからである。自由とともに措定された恣意は、自らの内に留まる (in sich bleibend) という意味での歴史の地盤の上では、克服され得ない。歴史の彼岸からの突入 (Einbruch) のみが、歴史に対する脅威を克服し得るし、歴史を最終的に基礎づけ得る (ibid.)。同様に、歴史の中心に対する律法的解釈も否定される。それは、ある要求の告知を歴史の意味付与的原理として解釈しようとする試みであるが、そこにおいては、時間の意味成就が人間的な行為に依存させられている (ibid.:202f.)。しかし、人間的な行為もまた恣意と深く結び付いているがゆえに、ここにおいても両義性の克服はあり得ない。原始キリスト教が律法の克服を歴史の中心としたことの内には、要求ではなく成就が歴史の中心であらねばならないということ、ある意味成就した存在 (ein sinnerfülltes Sein) が時間の意味の原理でなければならないということが意味されている (ibid.:203)。

ここで成就とは、それにしたがって、生起において存在の意味が現実化されるところの、真の生起の側面である (1927:114)。「生起が真の生起であるかぎり、それは文化であり、存在の意味の存在への導入 (Einführung von Seins-Sinn ins Sein) である」 (ibid.)。即ち、「成就とは意味による存在の措定である」 (ibid.)。それゆえ、エスカトンは成就における無制約的なものとして、無制約的に成就されたもの (das unbedingte Erfüllte) として規定されるべきである (ibid.)。生起は、無制約的な生起の意味 (ein unbedingter Geschehenssinn)、無制約的な生起の超越 (eine unbedingte Geschehens-transzendenz) であるエスカトンによって担われている (ibid.:111)。「超越は時間の終わりとしても超時間性 (Überzeitlichkeit) としても規定されない」 (ibid.:113)。なぜなら、これらの概念は時間概念に即して規定されているからである。むしろ超越は、「生起からは意味実現のエスカトンとして規定されるべきである」 (ibid.)。

以上に述べられた、決断と成就是、生起において互いに結び付けられている。エスカトンは無制約的な成就の場所であり、無制約的な決断の場所である (ibid. 114)。「歴史は、その成就と決断による二重の緊張 (Doppelspannung) において無制約的な重みを得る。歴史は人間が自らの為に存在する場所ではない」 (ibid.)。歴史は、そこにおいてエスカトンが実現される場所、存在が存在の意味へと高められる場所である。

「エスカトンは決断の過程において決断されたもの (das Entschiedene) であり、成就の過程において成就されたもの (das Erfüllte) である」(ibid.)。しかしこのことは、「エスカトンが、歴史の終わりに存在する、ある新しい現実の形式 (Wirklichkeitsform) であるということの意味しているわけではない」(ibid.)。このような時間的意味における歴史の終わりという考え方は、時間の概念によって規定されている。あらゆる生起の終末は、生起がエスカトンの中に立っているということである (ibid.:115)。「というのは、エスカトンにおいて、生起はその目標へと至るからである。それゆえエスカトンは、あらゆる歴史の瞬間に対して、等しく近く、等しく遠く立っている」(ibid.)。

[補遺] : 「成就」と「現実化」

ここで、ティリッヒにおける「成就」と「現実化」という二つの概念の関係を考察する。先ず、“erfüllen”と“verwirklichen”が概念的に重なりをもつということは、次の用例から示される。“Reich Gottes ist der transzendente Ort für die Erfüllung, für die Verwirklichung des Seins als sinnhaftes Sein.”「神の国は、成就のための、有意義な存在としての存在の現実化のための超越的な場所である。」(1927:115)しかし、両者の間には重要な相違がある。一方で、動詞“erfüllen”の主語は人間ではない。それは、はじめに述べたティリッヒの考え方の中に現れていた。“Kein Seiendes erfüllt das Sein, aber jedes hat teil am unbedingten Sein.”「いかなる存在者も存在を満たさないが、あらゆる存在者は無制約的な存在に参加している。」(1927:110) 当のテキストの他の用例においても、人間が動詞“erfüllen”の主語となっているものはない。従って人間は、「意味を成就する」という文の主語ではあり得ない。それに対し、人間は動詞“verwirklichen”の主語となることができる。“... , daß jedenfalls von ihm (=Menschen) Sinn verwirklicht werden, er also Träger der Geschichte sein kann” 「いずれにせよ、人間によって意味が実現され得るということ、それゆえ人間は歴史の担い手で有り得るということ」(1930:198) という表現が認められる。従って人間は、「意味を実現する」という文の主語となり得るのである。

それでは両者の関係は如何に考えられるであろうか。「人間は意味を実現する」とはいえ、人間の固有の生は意味実現に対して力をもつこともあるが、無力であることもある(1927:111)。意味実現の必然性は存在しない(1930:116)。それは、人間の自由には、常に恣意が分かち難く結び付いているからである。むしろ無意味性の脅威の克服は、超越的

な意味の出現において以外にはあり得ない。生起の意味が成就されるのはエスカトンにおいて(1927:114)、即ち「無制約的に成就されたもの」(ibid.)においてである。従って、人間による意味の現実化は、超越による意味の成就に担われてはじめて可能とされる、とすることができる。更に、生起においては、そして生起の超越としてのエスカトンにおいては、決断と成就是一つであった。そこにおいて、「意味の現実化(Sinnverwirklichung)は、－(中略)－決断において表現されねばならない」(ibid.)とされる。意味の現実化が人間の行為で有る限り、それはあくまでも可能性における決断である。「決断は、可能性が存在するところに、存在する」(ibid.)。「あらゆる決断は、意味の現実化の諸可能性のあいだで選択する。」(ibid.)しかし、「エスカトンにおいて生起の意味が成就される限り、そこにおいて決断は成就される。」(ibid.)従って、成就としてのエスカトンにおける意味の現実化とは、超越による意味の成就に担われた人間の行為の決断性を意味するものと解釈することができよう。

ティリッヒの歴史理解において、「決断」と「成就」は、生起としての歴史における不可分の二契機であった。「決断」という契機なしには、歴史は構成されない。且つ、「成就」という契機なしには、歴史における無意味性は克服され得ない。歴史の構成における決断的契機の意義に関しては、ティリッヒに先立って既にトレルチにおいてその議論が見られる。むしろ無意味性の克服という問題に関して、歴史における「成就」という契機の意義が見いだされ、議論されているところに、ティリッヒの歴史思想の展開の独自性と意義が認められる。

この第3節における議論の根底にある論理は、第2節と合わせて、結論の第1節において取り出すことにする。

[第四章の註]

(1) トレルチはメタ論理学の問題認識の発端をニコラウス・クザーヌスの知ある無知 (docta ignorantia) や対立するもの的一致 (coincidentia oppositorum) という考え方の背後にあると考えていた。一方、ティリッヒが西洋の哲学史を二つの流れ — ロゴスに立つ思惟とカイロスに立つ思惟 — に分け、彼の思想をカイロスに立つ思惟の中に位置付けようとするとき、ニコラウス・クザーヌスはむしろロゴスに立つ思惟の中に位置付けられたことを思い起こしてみたい。この哲学史の解釈に対する微妙な違いは、ティリッヒがトレルチの解決の仕方に満足しなかった要因と不可分のことと考えられる。トレルチは彼のメタ論理学や動的真理思想とクザーヌスの思想を親和的にみていたのであるが、ティリッヒにとってクザーヌスの思想は — これをロゴスに立つ思惟としていることに鑑みて — やはり本質的には静的な思惟に属するのである。この違いは彼らが形而上学ということと何を意味しているかということについての違いにも反映している。トレルチはクザーヌスに起源をもつメタ論理学や、ライプニッツのモノダの思想を形而上学としているが、一方ティリッヒは彼がカイロスに立つ思惟と呼ぶ思想の流れを「その最も内的な本質によれば、形而上学であった」(ティリッヒ[1926:270])としている。すなわち、ティリッヒは形而上学を本質的に動的な思想として捉えようとしている。更にこのことに関連して、ティリッヒの次の言葉を思い起こしておきたい。「トレルチが、現象学、特にシェーラーの現象学を分析する際に、現象学およびその静的=中世的精神からトレルチを分かち絶対的対立をほとんど意識していないのは、奇妙なことである」(ティリッヒ[1924a:209])。

(2) ティリッヒのカイロス論に関して、トレルチは『歴史主義とその諸問題』(1922)の中で、「この地上の生に対しては、あらゆる瞬間が、新たに、既になった歴史から来るべき歴史を形成するという課題を立てる」(トレルチ[1922:698])という文に対する短い註の中で触れている。「Tat«, August 1922における論文「カイロス」において、P. ティリッヒは、類似の思想に、ゲオルゲ学派の中で用いられていた『カイロス』という名を与えることで、この思想を仕上げている。彼は、宗教的に満たされた (erfüllt) 社会主義を、弁証法による要求 (Forderung) ないし自然法による要求としてではなく、カイロスの要求として基礎づけようとしている。」(トレルチ[1922:698f.])

更に時間概念に関して、『歴史主義とその諸問題』(1922)において、トレルチとティリッヒの思想的関連を伺わせる興味深い見解が見いだされる。ティリッヒの歴史思想の中には、時間と空間を対立させる考え方が見いだされる。(ティリッヒの歴史思想をまとめ

た彼の全集の第VI巻の表題自体“Der Widerstreit von Raum und Zeit”である。) 例え
ば「非歴史的歴史解釈」と「歴史的歴史解釈」を対立的に捉える中で、ティリッヒは、前
者においては「空間は時間に対して優勢である (predominant)」のに対し、後者におい
ては「時間は空間に対して優勢である」として、各々を特徴付けている (1948:20, 26)。
しかし、自然主義と歴史主義を対立的に捉えたトレルチの歴史思想の中に、既にこの考え
方につながる見解が見いだされる。トレルチは、自然科学的に把握された生成と歴史的
に把握された生成の根底に存在する異なった時間概念の深みを認識している。「前者 (自
然科学的時間概念) は空間と空間的運動、それゆえ因果概念に依存している。後者 (歴史
学的時間概念) は、内的感覚と記憶 — それは、空間的内容と非空間的内容を意のままに
し、それを現在および未来の方向づけに奉仕させる。 — に依存している。第一の時間概
念は、正確に境界づけられた個々の断片やこの断片の中にある個々の経過へと時間を分解
するが、このことは最終的には時間を空間的経過に還元 (Reduktion) することによっ
てのみ可能なのである。それに対し歴史的時間は一つの流れ (Fluß) を意味している。こ
の流れにおいては、何一つ境界づけられたり、ばらばらにされたりすることはなく、むし
ろ全てが相互に混じり合い (ineinander übergehen)、過去のなものと未来的なものが同
時に相互に食い込み合い (ineinanderstecken)、あらゆる現在が同時に過去と未来を生
産的な仕方ですらのうちに担い、計量一般は可能ではなく、むしろ意味連関 (Sinnzusam
menhänge) と大きな意味変化 (Sinnwandlungen) にしたがって多かれ少なかれ恣意的に挿
入される切れ目 (Zäsuren) だけが可能なのである。この経過を空間的な太陽時へと年代
順に還元することは、内的な部分それ自身、即ち内的な遅さ (Langsamkeit) や速さ (Ge
schwindigkeit) とは何ら関係のない、全く粗い外的な方向づけの手段に過ぎない。」 (1
922:56f.)

このようにドイツの歴史思想の中に自然主義との対立的な視点が存在し、それが基本的
範疇としての時間概念に凝縮されてくるという大局的な思想の流れの中に、トレルチやティ
リッヒの思想を位置付けることができるかもしれない。それは今後の課題としたいが、そ
の分析の際のアイデアを若干述べておきたい。一方の自然主義的な立場の基礎にある物理
学において、因果律をどのように捉えるかは問題であろうが、その一つに保存則という考
え方がある。因果律が成立しているということは少なくとも保存則が満たされているとい
うことである。ところで保存則は物理系の対称性と結び付いている。例えば、運動量の保
存則は空間の並進対称性と結び付いている。またエネルギーの保存則は、時間の並進対称

性と結び付いている。即ち、対象となる物理系が、時間に関して、どの点に時間の原点（時間の中心点）を設定しようともその系が不変であるとき、即ちその物理系について時間に関する一様性が存在する、その系のエネルギーは保存される。つまり、時間軸に中心がないことと新しさがなく（保存則、因果律によって規定されていること）とは表裏一体のことなのである。この論理は、物理学のみならず、より広い思想領域における解釈の射程をもつものと思われる。例えば、新しいものの出現は、時をその前後に分ける点となり得る。その前後において、世界は質的に変わる。もし、その点をずらしても、状況が変わらなれば、それは真に新しいものではない。それゆえ、新しいものの出現は、時に対して決定的な点を与える。

トレルチやティリッヒの中には、歴史における因果律は、自然の場合の決定論的因果律とは異なるという考え方がある。そしてこれがティリッヒにおいては、カイロスという時の把握として展開する。自然主義が時間を均一化するものであるとすれば、歴史主義的思想が最終的に時間の均一性に異を唱える思想へと展開するのは、理解できるものである。もし自然に対して歴史がその固有性をもつものであるとすれば、そのことは両者の基本的範疇である時間概念の相違としてあらわれるのは、思想展開からすれば自然なこととして理解されよう。1920年代に「時」が色々な思想家において問題になった背景には、ドイツの歴史的な状況が重要な要因であろうが、より大局的に、啓蒙以来の時間の自然主義化に対抗する思想の流れとして解釈することもできるのではないだろうか。トレルチからティリッヒの思想展開はこのような流れの中における展開として解釈することもできるのではないだろうか。このような大局的な思想解釈については、今後の課題としたい。

（3） この信仰が保持されることを助けてきたものに進歩発展という考え方がある。ここにおいては、認識主観は歴史内在的であると同時にカイロスからのアスケーゼが可能であるように思われる。しかしそれは、認識主観を全人類へと拡張したことによるもので、主観の絶対的位置に対する根本的な疑問に答えてはいない（ティリッヒ[1926:274]）。

（4） ティリッヒの『学の体系』において、個性的なもの、特に精神的個体が歴史学の基本的範疇とされたことを想起されたい（第二章3-1）。

（5） ここで論文「カイロスとロゴス」の副題についてであるが、この論文が最初に収められた論文集『カイロス』において、副題の記載に不一致が見られる。目次の方では“Eine Untersuchung zur Metaphysik des Erkennens”とあるが、本文の表題では“Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis”とされている。ドイツ語版全集におい

ても、本文の表題と解題にこの不一致が見られる。また、新しい著作集“Main Works”においても同様であり、このことに関する註は見られない。そこで、論文における「認識」という語の用法を調べると以下のことが分かる。一方の“die Erkenntnis”は合成語の場合—例えば“Erkenntnisakt”—または、節の表題において見られる。他方、「認識の決断的性格」というような場合は若干の例外を除いて“das Erkennen”が用いられる。ここから、ティリッヒにおいて考えられているのは、「認識すること(das Erkennen)」という行為における決断的性格であり、歴史性であり、第三の要素だということが分かる。

(6) ティリッヒは認識の第三の要素を「判断力(Urteilkraft)」—判断力とは形相を質料へ、明証的なものを蓋然的なものへ適用することである—と誤解せぬよう注意を促している。というのは、判断力はやはり一つの技術的機能であって決断性からは遠いものだからである(ティリッヒ[1926:279])。

(7) 「認識の第三の要素」と「内実」との関係について。動的真理思想はティリッヒが『学の体系』(1923)の結論においてたどり着いた地点であり、その意味でトレルチの『歴史主義とその諸問題』(1922)とティリッヒの論文「カイロスとロゴス」(1926)をつなぐ重要な文献である。ここでは、「カイロスとロゴス」における「第三の要素」と『学の体系』における「内実(Gehalt)」という概念を、少なくとも同じ思想内容を表現している概念として解釈する。この二つを同一視することについては、芦名氏の博士論文にも触れられているが(芦名[1994:107,425])、むしろ厳密に言えばこれは解釈上の作業仮説である。しかし、それは概ね次のような点から妥当と考えられる。「カイロスとロゴス」において「第三の要素」は、「形相(Form)–質料(Material)–第三の要素」という三つ組の中に現れた。それに対し、この時期のティリッヒにおいて見られる概念の基本的三つ組は「形式(Form)–内容(Inhalt)–内実(Gehalt)」である(ティリッヒ[1919:76])。従って、「質料」と「内容」を同じものと見なすことができれば、先の対応が成立する。ティリッヒにおいてこれらはほぼ同じものと見なしてよいと思われるが、勿論ニュアンスの違いはある。「質料(Material)」は「素材(Stoff)」と同義に使われるのに対して、「内容(Inhalt)」の方は、「心的な内容(seelischer Inhalt)」(ティリッヒ[1923:119])という具合である。以下では、この作業仮説は承認されたものとして解釈を進める。

(8) 理念が動的性格をもつと理解されるとき、弁証法もまた次のように理解されねばならない。弁証法とは本質の考察であるが、それは本質が運命の中に立つ限りにおける本質の考察であって、本質が運命なきものとしてとどまる限りのそれではない。(ティリッ

ヒ[1926:291])

(9) ティリッヒが「運命」の概念をどこからもって来たかはここでは検討の対象とはしなかったが、プティは暗にニーチェとの連関を示唆している(プティ[1989:217])。

(10) 歴史における両義性の成立構造は次節において分析する。

(11) ティリッヒはここにおいてプロテスタントの根本原理である信仰義認の中に含まれているものが、真理問題のレベルにおいて貫徹されると考えている。

(12) ティリッヒ学問の体系については、第二章第2節を参照のこと。彼の体系構想の一つの目的は、文化に対する宗教の関係を明らかにし、宗教を弁証することにある。即ち、宗教は他の文化領域に併置される一つの領域ではなく、自律的な方向性である文化に対して、神律的な方向性として宗教は規定される。

(13) マールブルク大学の講義の終了により、第二部の三分の一と第三部は存在しない。

(14) 予め、ティリッヒの“historisch”と“geschichtlich”の用法の違いについて注意したい。尤も、『学の体系』や『教義学』における両者の使い分けが、例外なく厳密なものであるという訳ではない。それは、慣用的な言い回しに引かれて、ということもあるであろう。しかし、議論としては、明らかに異なる二つの事柄が表現されようとしている。そして両者の違いは、『教義学』においてより明瞭にされている。一方の“historisch”は、経験的な学問的方法を特徴付けるのに用いられる。即ち、個体を因果連関の中に位置付けて認識する方法である。それに対して、教義学で主に問題になるのは、“geschichtlich”の方である。その規定は以下において議論されるであろう。ここでは“historisch”を「歴史学的」ないし「史的」と訳し、“geschichtlich”を「歴史的」と訳すことにする。

(15) 勿論ここで「形而上学的」というのは、実存の事柄を離れ、抽象的、思弁的に構成されたものという程の意味である。ティリッヒ自身は、形而上学を神律を直接的に表現するものとして規定し、精神科学の中に位置付けている。(1923:250)

(16) 「努力」という邦訳に含まれる肯定的な意味合いは、この文脈における“Streben”にはない。ドイツ語の“Streben”は「権力を得ようとする努力」というときにも用いられ、ここでのニュアンスもそのようなものと考えられる。

(17) 『教義学』(1925)のテキストから言える、ティリッヒの“allgemein”と“universal”の用法の違いに注意する必要がある。一方で“allgemein”とは、本質の統一

性を表している。従ってそれは「個性的 (individuell)」の対義語である。他方で“universal”は、個体がその個性性を保持しつつも、存在者の全体が関連しあっているということを表している。特に、罪の普遍性、及びその相関として恩恵の普遍性というとき、“universal”が使用される。例えば、罪について、「我々は個性性として罪を犯すのではなく、全ての存在との結合性(Verbundenheit)において罪を犯す。これが罪の必然性である。」(1925:193)と言われるが、誘惑から罪への移行、「全ての存在との結合性における」移行を「普遍的移行 (der universale Übergang)」と表現している。そして、もし罪について普遍性(Universalität)ということが妥当し、且つ、罪を恩恵との相関概念として捉えるというティリッヒの議論に則れば、恩恵の普遍性ということもまた成り立つことになる。

(18) ティリッヒは、トレルチが「歴史的—個性的なるものの偶然的、創造的性格を、力を込めて強調している点」(1924:171)を高く評価しているが、ここで彼は、トレルチが歴史的なるものの範疇として考えた、「個性」や「一回性」という概念を、歴史の問題の前提となる「実存」や「自己」という概念規定に際して用いているということができる。

(19) 同様の考え方は、『デモーニッシュなもの』(1926)にも認められる。「真に認識すること (echtes Erkennen) は、常に愛すること (Lieben)、その対象と一つになること (Sich-Einen) であり、そのことを通して対象は、単なる対象であることをやめる。しかし、デモーニッシュなものとは、ただ自己破壊という代価を払ってのみ一つになることができるのみである。」(1926:42) ティリッヒは後に、結合と分離という範疇で認識の問題を把握しているが(1955)、その基本的な考え方は前期において既に確認される。(註21も参照)

(20) 後期の『組織神学』において、「相関の方法」として展開されるティリッヒの思想が、『教義学』では罪の認識論的問題連関において議論されている。

(21) 罪が被造物の本質連関の中に位置付けられないということを、ティリッヒは神義論の命題として展開している。(1925:193ff.) また、ここにおける認識論的考え方は、『学の体系』の中に既に認められる。「認識されるのは、ある連関 (Zusammenhang) の中に必然的な部分として位置付けられているものである。孤立している個体 (das Einzelne in seiner Vereinzelung) は、認識の対象ではない。」(1923:115)

(22) 本文の次の引用中の、「救いが“das Teilnehmenlassen”である」という表現と考え合わせて解釈するなら、ここでの「伝達 (Mitteilung)」は、単に情報を伝えると

いう意味での認識の問題に止まらないことが理解される。

(23) ティリッヒの歴史思想において「カイロス」、即ち「時の成就 (Erfüllung)」という概念が中心的役割を占めていることは周知の通りである。しかし、前期の体系構想にまで視野を広げると、『学の体系』の精神科学において、「意味充実 (Sinnerfüllung)」という概念が重要であることが判明する。それゆえ、ティリッヒの思想の根底にある、より包括的な論理構造を明確化するために、「成就」という概念に着目することが妥当であると考えられる。

(24) 後に触れるが、「成就」には現象の側面と超越の側面がある。

(25) ティリッヒにおいて、「体系 (System)」という概念が精神科学において用いられるのに対して、「連関 (Zusammenhang)」はより広い意味で用いられる。連関は認識が成立するための前提となる枠組みである。(註21における引用を参照)

(26) 厳密に言えば、罪の連関という表現は適切ではない。というのは、罪とは本質的な連関の中に位置付けられないものだからである。しかし、啓示によって、罪の罪たることが明らかにされた両義的な連関、裁きの否定性の下にある、旧い在り方という意味で、ティリッヒは「罪の連関 (Sündenzusammenhang)」(1925:195) という表現を用いる。

(27) クレイトンは、ティリッヒとトレルチが如何なる形式における「超自然主義」に対しても頑強に反対したことにおいて共通していることを指摘している(クレイトン[1988:335])。

(28) 啓示は「突破 (Durchbruch)」ではあるが、「破壊 (Zerstörung)」ではない(1925:41)。

(29) ティリッヒの『教義学』における「両義性」とは、否定性と肯定性の両義性 (Zweideutigkeit) であり、これを英語で “ambiguity” (曖昧さ) と訳すと、ここでの意味が不明確になる。「ある語が両義的であるのは、— (中略) —それが数個の意味をもつときではなく、ある一つの意味が属している層に対して、ある情動的な (gefühlsmäßig) 矛盾の中に立つ第二の意味がその層に属するときである。— (中略) —存在はその両義性において啓示の象徴になり得ると、いま我々が言うとき、それでもって意味されていることは、存在は、その啓示の意義の否を通して、啓示の意義を獲得するということである。」(1925:173)

(30) ティリッヒはこの文の直前で、「罪の普遍性は、恩恵の普遍性との相関関係の中に立っている。」とした上で、「神は全ての人を憐れむために、全ての人を不従順の中

に閉じ込めたのである。」(Rom11,32)を引用している。

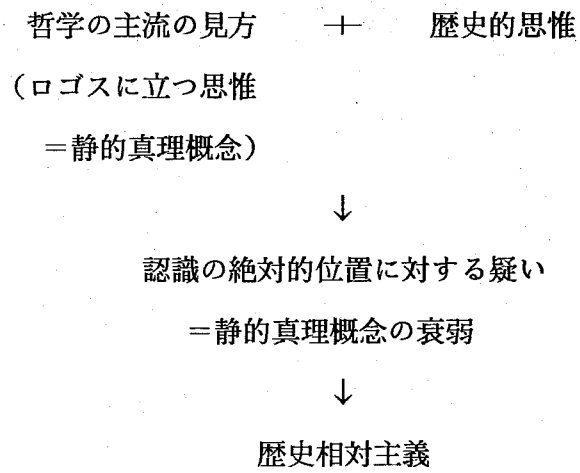
(31) ティリッヒの『教義学』(1925)には、終末論に相当するはずの、第三部：神学的意味解釈が欠けている。(それに対し、創造論に相当するのは第一部：神学的存在解釈、救済論に相当するのは第二部：神学的歴史解釈である。)(本章第2節の前書き参照のこと)『終末論と歴史』(1927)はある意味で、この部分を補うものとして位置付けることができる。(勿論、1925年の『教義学』において構想したものと内容的に全く同じであるという保証はない。)その際、ティリッヒは伝統的な教義学における創造論の固有の意味が、今日理解されにくくなっているとの認識にも基づき(ティリッヒ[1927:110])、論文の初めで神学的存在論について展開している。その議論は、必ずしも『教義学』(1925)の第一部の神学的存在解釈とは一致しないため、3-1で予めこの部分について考察しておく。その際、『終末論と歴史』(1927)における存在論とほぼ同じ考え方を前提にして議論している、『キリスト論と歴史解釈』(1930)も合わせて解釈する。20年代の議論から分かることは、ティリッヒの存在論が、伝統的な教義学における創造論の代わりになるものとして構想されているということである。しかし、それと同時に、彼がそれをどのような根拠に基づいて構成しているのか、彼自身の思想の展開においてそれがどのように変遷したかは問題である。特に、最近出版された1925年の『教義学』(の第一部)を考慮に入れてのこの方向での研究は今後の課題となるであろう。

(32) ティリッヒにおいて「新しいもの(Das Neue)」という概念が重要であることは周知のことであり、それがどのような思想史連関に位置付けられるかは興味ある問題であるが、少なくとも彼自身の論理展開として、この文脈で明らかになることは、「新しいもの」という概念が、「自らに回帰する円環」という象徴との対比において提起されているという点である。

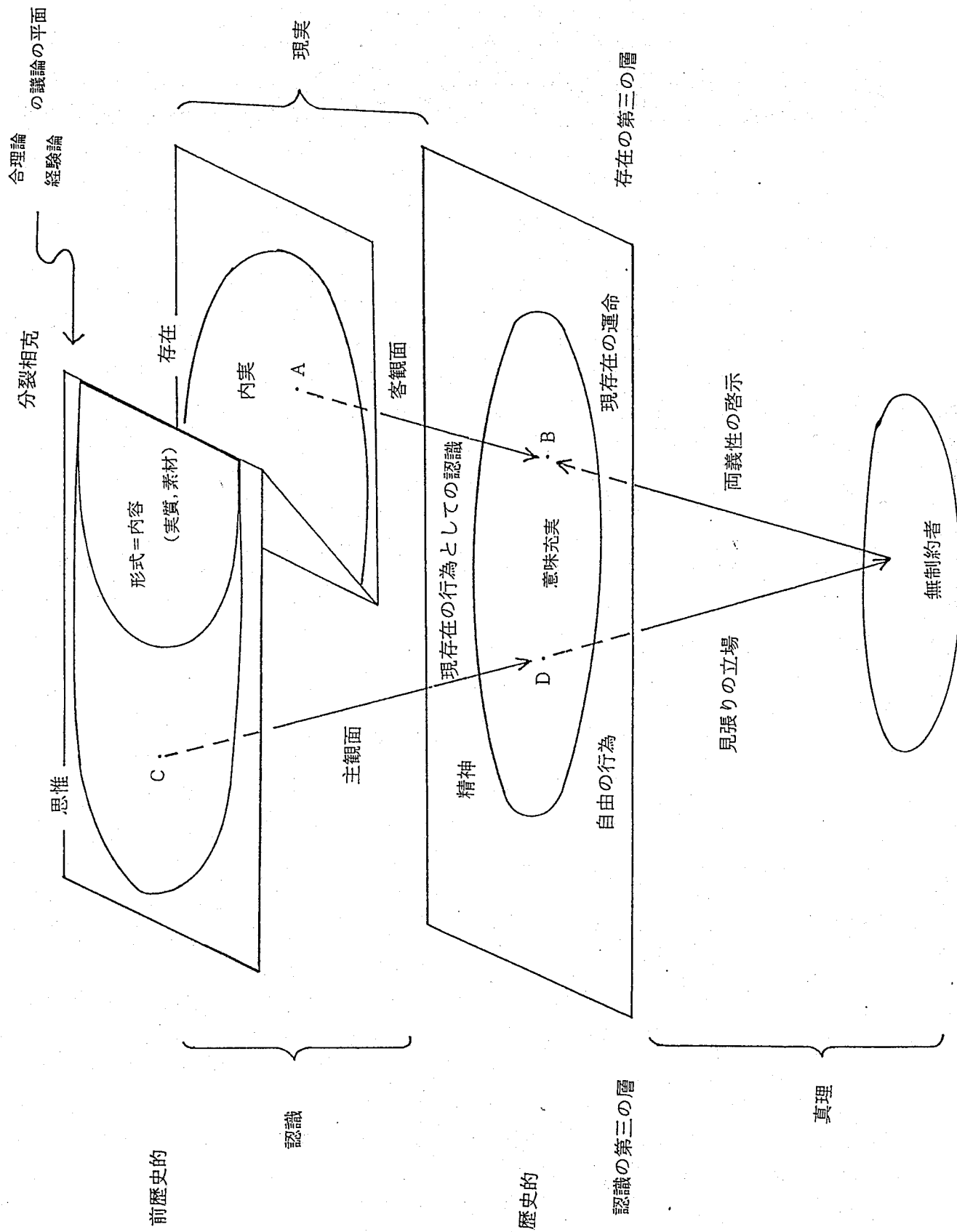
(33) ティリッヒは古典古代からキリスト教への移行を、発展ではなく生起として捉えている(1927:112)。

(34) ティリッヒは意味による存在の措定(Seinssetzung)を「成就(Erfüllung)」としている(1927:114)。(3-2(b)を参照のこと。)

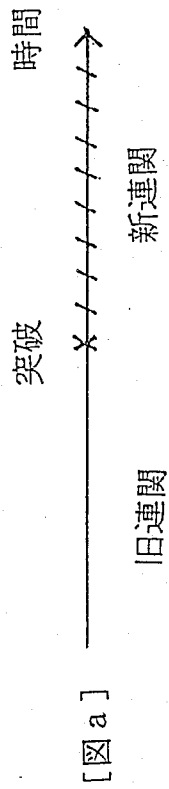
[図1] 歴史相対主義の成立の構造



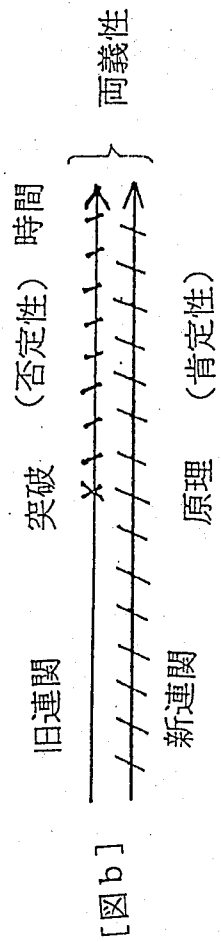
[図2] ティリッヒの概念連関の図式化



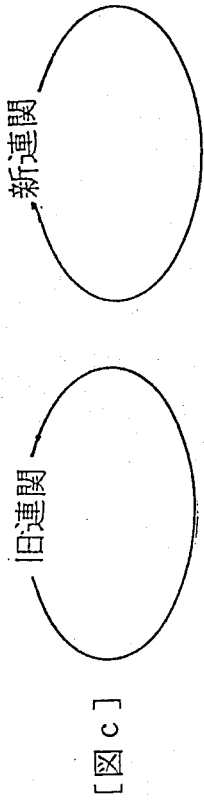
[图 3]



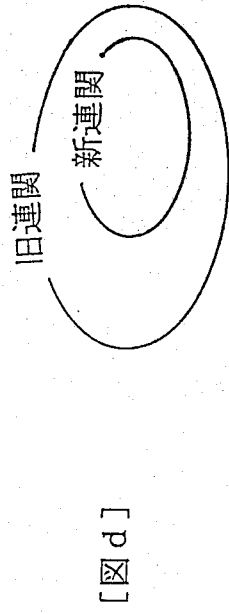
[图 a]



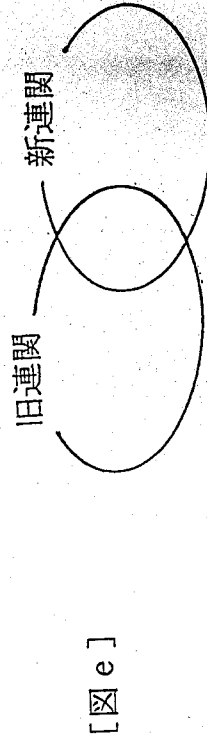
[图 b]



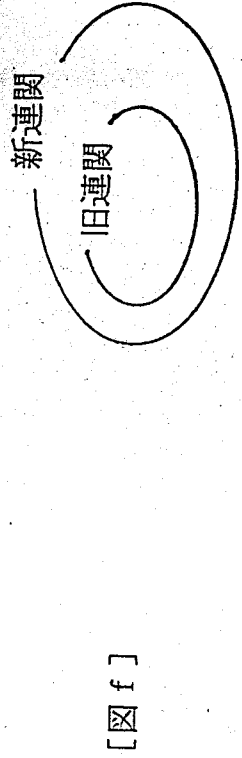
[图 c]



[图 d]



[图 e]



[图 f]

結 論

1. 新しいものの現象の論理としてのメタ論理

歴史の問題 — そして学の体系構想 — における、ティリッヒの思想に通底する論理は何であったのか。ここで、これまでの議論全体の結論として、ティリッヒがトレルチから継承し展開したメタ論理を、新しいものの現象の論理 — そして我々は、この論理を担うものとして「成就」（「充実」とも訳された）概念を解釈した — とする解釈を提示する。（それは歴史思想のみならず、体系構想の両領域に通底する論理であるがゆえに、ティリッヒの思想に内在する重要な論理であると言える。）

(a) 新しい連関の現象的側面

そこで初めに、第四章2-3の結論を想起したい。（図a：改めて図示したものを参照）その要点は次のことであった。

① 古い連関の中に本質的に新しいものが現象する（歴史の問題においては罪の連関の中への、新しいものとしての救済の出来事、歴史への意味付与的原理の突入である）。

② それは本質的に新しいがゆえに、旧連関の中には親和的に位置付けられ得ない。しかし、それが古い連関の中への突入であるがゆえに、旧連関の動揺（Erschütterung）を引き起こす。（それゆえ、突入であると同時に突破である。）

③ この新しいものを原理として新しい連関が創造される。そして、その連関においてのみ新しいものは認識される。

更に、新旧両連関の包含関係にまで着目した。（図b参照）その際、古い罪の連関が裁きという否定性の下に立たされると同時に、新しい救いの連関に参加しているということが重要であった。それゆえ、

④ 新連関は旧連関を包含しなければならない。（第四章2-3の議論参照）

そして、否定性の下に立ちつつ新しい連関に参加するという、二重化が起こること、即ち、

⑤ 両義性が歴史の一つの本質であった。（図a）

このような論理を担う概念として、我々が「成就」概念を解釈した。それは、旧連関において単なる時間的な先取りとして予見されていたことの現実化ということとは、論理的に異なっていた。むしろ、旧連関は、新しいものの現象によって否定され、それと同時にこれを原理として創造された新しい連関に、新たな意味を付与されつつ位置付けられるこ

とを通してはじめて、旧連関は、それが突破の準備として解釈されるということであった。ここで注意すべき点は、この包含関係による新旧両連関の関係の分析は、とりあえず空間論理的に基づく分析（ティリッヒの議論の中にあつた論理の抽出）であつたが、そこで判明して来たことは、二つの連関の「共時的な」関係ではなく、むしろ旧連関から新連関への変換（厳密には、それに伴う二重化）が問題であつた。それゆえ、新しいものの現象の論理は、時間が決定的な役割を果たしている論理である。

動的真理思想をこの議論に結び付けることにより、次のように解釈することができる。「真理とは、個性的で創造的な意味充実の過程」（1923:259）であつた。それゆえ、旧連関や新連関それ自体が真理自体が真理ではない。（但し、第三章では物理体系を例にとつたため、新連関——古典力学に対する量子力学や相対性理論——といつても、それはあくまで制約的な形式、閉じた体系である。そもそも具体的、個性的に現実化される連関は全て制約的である。無制約的に普遍的な形式は具体的形式としては存在しない。それに対し、ティリッヒが歴史の問題における新連関（救いの連関）は完成を待つという性格をもち、それゆえ将来に対して開かれているという性格、超越的性格をもつ。この側面に対しては（b）のところで議論する。）むしろ、新しいものの突破と、それによる旧連関の動揺を認識し、無制約的なもの（無制約的に普遍的なもの）へと方向転換をすること、無制約的なもの前に立つという態度（Haltung）をもつこと（第四章第1節）、そこで無制約的な意味を成就せよという要求を意識すること（第二章第4節：意味の形而上学における意味意識の第三契機）、そして主体的に新しい連関の創造に参加すること、それによって旧連関が否定されつつ新連関において新たに位置付けられること（意味充実）、これらの過程が一つとなつてはじめて、真理ということが言われ得る。それゆえ、ここで表明された真理思想は、「動的」真理思想なのである。

そして、ここに現れた新しいものの現象の論理こそ、ティリッヒが、トレルチの思想を継承しつつ展開したメタ論理の本質であると解釈できる。（図b）即ち、旧連関から新連関へは決して内的な展開ではない。旧連関に立ちつつ、新しい原理を把握しようとするとき、そこには飛躍があるのである。旧連関から新連関への方向性は飛躍であり、それゆえそれは「論理的ではない」。しかし、一度、新しい連関が創造され、その中に立つならば、旧連関は新連関において位置付けられているがゆえに、新連関から旧連関への方向性においては、「論理」が成立しているのである。^{（1）}（第三章の例で言えば、古典力学からの量子力学の創造は飛躍であるが、量子力学から古典力学へはある極限として移行で

きることである。古典力学と相対性理論の場合も同じ。)これがここにおけるメタ論理の解釈である。従って、メタ論理は、旧連関から新連関への転換の論理であって、時間を必然的にその契機として含む論理である。それゆえ、この地盤の上に立つ真理思想は、動的真理思想なのである。

(b) 新しい連関の超越的側面

以上は、新しいものの現象の論理である。しかし、新しいものとしての救済は、現象の側面のみをもつのではない。それは超越の側面をもつ。即ち、それは完成を待つという側面をもつ。それゆえ、新しい連関は完成の時に對して開かれている。それゆえ、「連関」があくまで既に現実化したものの連関を表すとすれば、救済としての新しい連関は、ただ比喩的にのみ「連関」として表現され得る。とすれば、我々は新しい連関を十全に語る言葉を手にしてはいない。確かに我々は、現実の時の中で古い連関に属する言葉しかもってはいない。しかしその言葉は単に否定されるべき古い連関におけるものではなく、新しい連関に参加している言葉である。罪の裁きの下に立つものは、同時に救いの連関に参加している。ここに、「象徴」がティリッヒの思想において中心的役割を担う論理的必然性がある。⁽²⁾ 罪の下に立つ我々の言葉が、同時に救いに与かることを通して、新しいものを指し示す時、それは象徴となる。確かに新しいものは、古いものの中に現象するのである。新しいものの現象によって、古い連関における言葉は、否定の下におかれ、揺り動かされ、それが新しいものを指し示そうとするとき、古い連関の中でそれなりに調和的であった概念どうしに齟齬が起き、緊張の下に置かれる。しかし古い連関が単に否定されるというだけであれば、そこにおける言葉は、如何なる仕方においても、新しいものを指し示す可能性をもち得ない。新しい連関に参加することを通して初めて、新しいものを指し示すことができるのである。

第三章第2節の締めくくりの議論を想起したい。光は新しいリアリティーをもつものとして、古典物理学の中へ現象していた。この新しいリアリティーを、古典的な地平に立って把握し表現しようとするとき、光は粒子であり波動であるという緊張を孕んだ表現、象徴的表現にならざるを得なかった。勿論、物理学においては制約的な新しい体系が創造されることにより、この緊張を解消する概念および表現手段が得られる訳である。しかし、もし歴史のように、新しいものとしての救済の連関が閉じていず、将来の完成へ向けて開かれていて、超越的側面をもつ場合にはどうであろうか。その場合には、新しいものの指

し示しは、象徴のままにとどまるであろう。逆に、緊張を孕んだ象徴としてとどまるものが指し示しているものは、真の意味で新しいリアリティーなのである。それゆえ、象徴における緊張が、制約的な地平においては如何なる意味でも「本質的に」解消し得ない象徴であるとすれば、それは本質的に超越でありながらしかし現象しているもの、歴史的でありながら超歴史的であるものを指し示している。(3)

歴史の問題に関する議論の中で、トレルチは「決断」の契機を強調し、ティリッヒは「決断」と「成就」を不可分の二契機であるとした。次に、敢えてここで解釈したティリッヒの枠組みの中で解釈するとどうなるであろうか。一方で、新しいものとしての救いの連関は将来へ向けて開かれている。それゆえ、旧連関から新連関への歩みは、主体の側からすれば敢行であり、「決断」の事柄なのである。「そのつど前方に浮かぶ目標と理想へむけて絶えず形成しつつ」というトレルチの思想に現れる特徴は、新しいパースペクティブが開けつつも、それが完成していないという側面の認識から出てくる表現であると解されるであろう。それはまた、我々があくまで旧連関の中に立っているということの誠実な表現でもある。しかし、ティリッヒはこの解決には、満足できなかった。ティリッヒはトレルチの動的真理思想を評価しつつも、その不十分さを指摘している。即ち、トレルチの解決には宗教的な意義があるのであり、「法 (Gesetz) の克服はまさに恩恵 (Gnade) である」というとき、それは、旧連関が罪の連関であることの認識それ自体も、恩恵としての救いの出来事によって初めてであるということと理解される(第四章第2節)。それゆえ、ティリッヒの歴史思想においては「成就」という契機が重要な役割を果たしているのであり、しかも、エスカトンにおいて、「決断」と「成就」は一つなのである。(ここでは、第四章第3節における議論、生起の超越としてのエスカトンの議論を想起されたい。) 救いの連関は完成へと開かれている(それゆえ「決断」)と同時に、啓示は歴史を既に突破した(それゆえ「成就」)のである。トレルチからティリッヒへの思想の展開は、その意味である一つの方向性をもった展開であると言えるであろう。

確かに、歴史の問題に関する議論の中で、トレルチは「決断」の契機を強調し、ティリッヒは「決断」と「成就」を不可分の二契機であるとした。しかし、このことが意味しているのは、果たしてティリッヒの思想展開は、単にトレルチの思想に欠落していた部分を補ったということなのであるか。このことに関して、最後に両者が立てた歴史の問題における相違について、更に問われねばならない。

2. 経験的歴史学との関連における歴史の問題

先ずトレルチの立場に即して検討してみたい。ティリッヒの展開した思想を前にして、トレルチはその解決に満足するであろうか。恐らくトレルチからすれば、ティリッヒの思想は容易に経験的歴史学から離れてしまうという感を免れないのではないだろうか。事実ティリッヒは、経験的なものから越えて行くところで、歴史思想は決定的な意義を獲得するものと考えている（ティリッヒ[1924a:210]）。しかし、トレルチによれば、一方で「普遍的な過程の構成をもたない歴史論理学はトルソであり、経験的歴史学の論理的理論に過ぎない」が、他方で「論理的に確かにされた経験知をもたない構成は、基礎のない家であり、夢見る魂ないし専制的な恣意の理想—概略の形成物に過ぎない」（トレルチ[1922:70]）。このように、トレルチが経験的歴史学と歴史哲学との結び付きを強く主張するのは、歴史哲学の停滞、延いてはトレルチが格闘した歴史相対主義の問題が、これら両者の分離、対立に根差しているという認識があるからである（*ibid.*:20f.）。この歴史相対主義においては、歴史が単なる観という枠にはめられることによって、経験的歴史学と歴史哲学とが分離し、あらゆる意味や価値が相対化されるという問題が引き起こされる。したがって、歴史相対主義の克服は、これら両者を区別しつつも、それらが最終的に合流せざるをえないことを示す以外に道はなかったのである。

それに対し、ティリッヒの中では、歴史の諸層が区別され、議論の中心問題が精神の問題へと移って行く傾向が見られる。それゆえ、経験的歴史学と教義学における歴史解釈は、学の体系における位置付けにおいて最も距離が離れる。ティリッヒはこれらの関係をどのように考えるのであろうか。そこで、キリストとしてのイエスについての教義学的判断と歴史学（*Historie*）との関連についてのティリッヒの見解を考察する。ティリッヒは、神話と歴史学との分裂を現代における問題状況であると認識する。（1925:306）一方の神話的なものを、現在において我々は追体験することはできない。しかし、他方の史的なものは、新しいものの突入や超越を知らない。即ち、初めから啓示を排除してしまう。教義学的な議論の対象となるのは、神話的なものが歴史学的なものに出会ったときに生じた、第三のものである。（1925:307）そして「この第三のものの中に我々は立っているのである。」（1925:307）それではこの第三のものとは何か。ティリッヒはそれを、「聖書的なキリストの像（*Christusbild*）である」（1925:308）と言う。「それは完全な啓示の担い手が与えたところの場所についての完全な啓示の本来の告知の像であり」（1925:308）、「それ自身の中に、歴史学的、伝說的、弁証的、祭儀的、神話的要素を含んでいる。」（1925:3

08) そして、もし我々が第三のものをこれらの要素に分解しようとするならば、そのとき常に、神話的なものと歴史学的なもののみ保ち、決して第三のものを保たなくなるであろうとティリッヒは主張する。(1925:308) なぜなら、第三のものとは、神話と歴史学「両側面から把握される啓示の要素ではあるが」(1925:308)、それは決して固定され得ないものである。(1925:308) 啓示は、「揺り動かすもの、突破するもの、方向転換させるもの」(1925:308) であって、もし「これが固定されるとしたら、それは方向転換するものとしての、その質を正に失うであろう。そしてそれは正に、それ自身いつの日か、揺り動かされ、方向転換させられねばならなくなるであろう。」(1925:308) 従って、ティリッヒは次の命題を立てる。「キリストとしてのイエスの性格についての判断はイエスの史的現実性(historische Wirklichkeit) から取り出されるのでも、共同体の神秘的意識から取り出されるのでもなく、両要因の相互作用(Wechselwirkung)によって創造されているものから取り出される。」(1925:306)

この議論を、「次元」という後期の隠喩を用い、分かりやすい例でもって敷衍しよう。人間の「生(Leben)」は、これを様々な次元が貫いている。物理学的な次元、生物学的な次元、自然科学としての医学的な次元、心理学的な次元、更には社会学的な次元や歴史学的な次元(historischな次元)も、これを貫いている。そして人間の生の次元は、これら諸次元の統一的次元であるということが出来る。生は、個々の次元に還元されない固有のリアリティーをもち、それゆえ、それに相応しい表現方法や接近方法を要求する。従って、全体としての生の問題を、生物学や医学のみに基礎づけることは出来ない。ティリッヒが教義学的判断を歴史学に依存させることは出来ないと考えるのは、このような意味においてである。しかし、ここに問題点もある。生の次元を生物学や医学が貫いているということは、生物学や医学における知見の変化が、人間の生の理解にもなにがしかの影響を与えることになる。即ち、諸要素としての次元と、全体的統一としての次元の関係を如何に考えるのが問題として残る。ティリッヒは言うであろう。「自律的学問の個々の内容(Inhalt)が問題なのではなく、そこにおける宗教的内実(Gehalt)が問題なのである」と。それでは個々の内容は、宗教にとって意味がないのであろうか。ティリッヒは答えるであろう。「自律的文化も宗教の器として意味がある」と。そして、第三のものとして教義学的に問題とされるものは、我々が歴史的なものと超歴史的なものの「両極性において把握することを試みたような関連である」(1925:346)と。ティリッヒは、啓示のリアリティーの固有な次元を明確化し、それを相応しく把握する方法を見いだそうとしたということが

できる。その際、自律的文化としての歴史学的次元と啓示のリアリティーとの関係について、尚、考察の必要性が問われ得る。そして、これこそトレルチが歴史と信仰の関係という形で取り組んだ問題の地平であった。ティリッヒの思想の意義は、現代の精神文化的な問題が明確化される方向へ組み立てられていることであると考えられると同時に、そこにはまた今後に残された重要な課題も存すると言える。

さて、トレルチに対し、ティリッヒはトレルチの問題を継承しつつも、歴史の無意味性の脅かしの克服を歴史相対主義に関する中心的な問題とした。しかし、あらゆる意味や価値が相対化されるというトレルチが格闘した歴史相対主義の問題が、ティリッヒにおける歴史の無意味性の問題へと帰結する論理的必然性はないであろう。というのは、歴史の意味が相対的であることと、その無意味性ということとの間には論理的な隔りがあるからである。それでは、トレルチの問題がティリッヒの問題へと帰結した契機は何であったのか。ここでは、以下の二つの契機について考察したい。

第一は、歴史の領域における主観性と客観性との分離不可能性ということである。もし主観と客観が分離されない場合、認識の問題は、単に認識の問題の次元に止まり得ず、存在の問題を帰結する可能性を有する。対照的な例として、自然科学における場合を考えてみたい。勿論、自然科学においても果たして主観と客観を完全に分離することが可能かどうかは問題である。しかし近代の自然科学が主観と客観は分離できるという理念を前提として成立していることは事実である。その場合、認識のレベルで誤謬があったとしても、それは認識のレベルの問題として止まり得る。そのさい、存在は無傷のままであり、またこの認識の誤謬も次の時代には正される可能性を有している。それに対し、もし最終的に主観と客観が分離され得ないとしたら、その場合認識の問題は最終的には存在の問題に波及し、認識における両義性は、存在の両義性へと至る可能性を内包することになる。ティリッヒにおいて「意味連関とは、客観的には世界、主観的には文化」（1924b:103）であるとされる。したがって、意味実現としての文化について両義性が語られるとすれば、それは単なる主観的な問題に止まらず、客観的な世界の無意味性の問題が最終的には払拭されないということに帰結する。^{（4）}

第二は、ティリッヒが超越を表現するときの「無制約的な」という述語である。ここからティリッヒは、「無制約的な意味を制約的な意味実現に並置し、そしてまた意味連関の

全体に並置すること、神を世界に並置し、宗教を文化に並置すること」(1924b:103)を避ける。なぜなら「並置されているものは、まさにそのことのゆえに個別的で有限な意味であり、それに代わって再び意味根拠が求められねばならず、神を越える神、宗教を越える宗教が求められねばならない」(ibid.)からである。したがって、世界が無意味性の可能性を有し、しかも超越的な意味根拠が語られないとしたら、無意味性の脅かしが世界に臨むことになる。ティリッヒは、正にここに歴史相対主義の問題の本質があると考えた。しかし、いかなる意味においても、世俗的なものは、「形式の創造や、意味の全体性の現実化によって自らを救うことはできない」(ibid.:105)。それゆえティリッヒにおいては、超越的な意味根拠、無制約的な歴史の意味の成就が語られねばならなかった。

ティリッヒは確かにトレルチの問題を継承し、トレルチが築いた地盤の上に立つことを肯定している(1924a:208f.)。しかし、彼らが歴史の連関で問題とした地平には、以上のようなずれが存在していることも事実である。そこにトレルチからティリッヒへの思想展開における連続性と不連続性を見ることができる。

最後に、今一度、ティリッヒがトレルチを自らの教師と呼んだ理由について考えてみたい。ティリッヒは「ここで私は、私の偉大な師エルンスト・トレルチとハレの敬虔主義的、復興主義的伝統の出であった、もう一人の偉大な師であるマルティン・ケーラーの名をあげることができる」(1968:293)と述べていた。ティリッヒは、なぜ、殆ど個人的関係もなかったトレルチの名を、実際の彼の尊敬する教師であったマルティン・ケーラーと並べたのか。このことを、この論文から推察してみたい。ヒントはやはり、トレルチを評したティリッヒの言葉の中に認められるべきであろう。ティリッヒはトレルチの精神的活動の源泉を絶対的なものと相対的なものとの緊張関係の内に見ていた。ティリッヒはトレルチを評して言う。「ここでは—(中略)—トレルチの哲学の問題性—そしてそれは同時に彼の生の問題性でもあった—の核心を際立たせることが試みられる。しかし課題がそのように設定されるならば、この剛毅な精神的人物を動かしている力がどこに探し求められるべきかは疑う余地のないように思われる。即ち、決定的なものとして認識され情熱的に経験された、絶対的なものと相対的なものとの緊張においてである」(1924:166)。

確かに、ティリッヒの中にはトレルチに対する否定的見解がある。特に、トレルチが絶対的なものと相対的なものとの緊張において、相対的なものに傾いたことには満足できなかったであろう。「彼(トレルチ)の運命は、この矛盾を巡る格闘において、優位は相対性の側に置かれたということを証示している」(1924:166)。そして、このような印象を

もったのは一人ティリッヒだけではない。マンハイムは、トレルチの課題が専門化された歴史研究の総合にあったことを認めて、「個々の詳細な問題と生の総体性との結び付き、これこそトレルチを引き付けたものであった」（マンハイム [1924:263]）と理解しつつ、次のように述べている。「このような試みにおいては、確かに内面性は破壊されて行くかもしれない。しかし彼の内的運命、彼の行為の意味は次の言葉で言い換えられるであろう。彼はその最良のものを犠牲にした、なぜなら彼は、今日人が——現在に対して真に、生き生きと自らをつなぎ泊めようとするとき——一般に有り得る以上であろうと欲しなかったからである」（*ibid.*:264）。そのときトレルチには、「直接的な時代の課題の中で永遠的なものを把握すること」（*ibid.*）だけが残された道だったのである。

しかし、たとえトレルチの運命たる緊張の中から見いだされた解決が十分満足の行くものでなかったとしての、ティリッヒは、トレルチが誠実に歩んだ道を高く評価している。「トレルチが、制約的なものにおいて無制約的なものを見いだそうとする最終的な最も力強い奮闘においても結局失敗したことは、彼のライフワークの深い悲劇である。確かに、それは彼の世代の偉大なる人々の悲劇であると言える。いずれにせよ、この彼の戦いとその最終的な敗北は、誤れる破壊的な絶対性の内に、あるいは相対性の水の中に確かに留まっていた全ての人々の仕事より、我々にとって、そして将来にとってはるかにより重要である」（1924:173）。そして、ティリッヒがトレルチから継承し、展開したメタ論理は、緊張に満ちた原理の措定をその本質とするものであった。ティリッヒは、『宗教的現実化』（1929）の中で「境界（Grenz）は、認識が本来的に実を結ぶ場である。」と書いた。そして後に、自伝的な回想『境界に立ちて』（1936）においてそのことを振り返っている。彼は、自らの生の中から如何にして思想が生み出されたかを叙述するよう請われたとき、自らの人格的、知的な発展全体を象徴するには、「境界」という概念が適切であると思に至ったことを述べている（1936:3）。しかし、認識にとっては実り豊かな場である境界に立つということは、同時に緊張に満ちた生を生きることでもある。そしてティリッヒにとって、「この気質と緊張から運命と同時に課題が生じて来た」（*ibid.*）という。ティリッヒは、自らの生が、理論と実践、他律と自律、宗教と文化など、さまざまな境界に立つものであったことを述べているが、特に神学と哲学の境界において、境界という状況が、他のどの境界にも増して、明らかに示されるとしている（*ibid.*:30）。そのティリッヒが、トレルチの生を次のように理解しているのである。トレルチの運命の内面的葛藤は「彼を絶対性希求の象徴としての神学とあらゆる認識の制約性と無限性の表現としての哲学との間

に立てた」(1924:166)。「トレルチは、彼の人格全体において、神学と哲学は相互に関係を持たないという命題に対する反駁である。彼は神学者として哲学者であったし、哲学者として神学者であり続けた」(1923a:176)。トレルチの、この緊張に満ちた生のあり方こそ、ティリッヒが彼に親近感を覚えた本質的理由の一つではないだろうか。ティリッヒがトレルチが継承した「メタ論理」という思想は、そのような緊張に満ちた生の最も深いところから結実して来た思惟の在り方(ティリッヒの表現に従えば、方法的態度)だったのではないだろうか。その意味でトレルチはティリッヒにとって正に教師だったのである。(5)

ティリッヒは『エルンスト・トレルチ — 精神史的評価の試み —』(1924)を次のように締めくくっている。「ここで今一度、研究方法において、緊張が繰り返される。この緊張は、彼(トレルチ)を制約的なもの見渡し難さ(Unübersehbarkeit)から無制約的なもの — もし同時に生であり行為であるものが一つの認識(Erkennen)であるべきだとすれば、認識は無制約的なものにおいてのみその目標を見いだすことができる — へと駆り立てた。そしてこれ(同時に生であり行為であるもの)こそが、トレルチにとって認識であったのである。」(ティリッヒ[1924:174])そしてこのことは、ティリッヒにとってもまた同じであったのである。

[結論の註]

(1) ティリッヒのその後の思想において、メタ論理という考え方は影を潜める。その理由を推察してみたい。ティリッヒはメタ論理的方法を、精神科学の一般の方法であるとしつつも、体系化に関する側面より、哲学の方法としての位置付けの側面が強い。即ち、それは、緊張に満ちた原理を把握する方法として特徴づけられた。しかし、その場合は、このメタ論理の「論理的側面」に比して、「非論理的側面」が強調されるということになる。それゆえ、更に理論的に展開することが難しかったのではないだろうか。それに対し、新しい連関の創造や体系化の側面に着目すれば、それは確かに論理になっているのであり（新連関による旧連関の意味付け）、妥当性をもつものとして理解されるであろう。しかし、勿論ティリッヒが（そしてトレルチも同じであるが）緊張に満ちた新しい原理の把握という方に強調点を置いたことは理解できるし、宗教的な事柄を表現するには、それは正しい。というのは、次の（b）と最終部分で述べるように、旧連関の中への新しいリアリティー——しかしそれは決して現象面だけでなく、超越面をもち、それは決して解消されない——の突入の把握こそ、自律的な文化を尊重し、そこに立ちつつ、宗教的なものを把握しようとする彼らの中心問題であったと思われるからである。

(2) ここでは便宜的に「言葉」という表現を取ったが、勿論これはいわゆる言語である必要はない。ティリッヒの考えによれば、全ての被造物が、無制約的なものを指し示す象徴となり得る。というのは、全ての被造物が、罪の下にあると同時に救いに入れられているからである。

(3) このような考え方に基づくならば、「真の神であり、真の人」という緊張に満ちた表現は、歴史の中に立ちつつも、そこで本質的に新しいリアリティーが指し示されているという事態、超越的なものがしかし現象しているという事態の表現なのであって、その意味でも、このキリスト論的逆説が解消されてはならないというティリッヒの主張は妥当なものと解釈される。

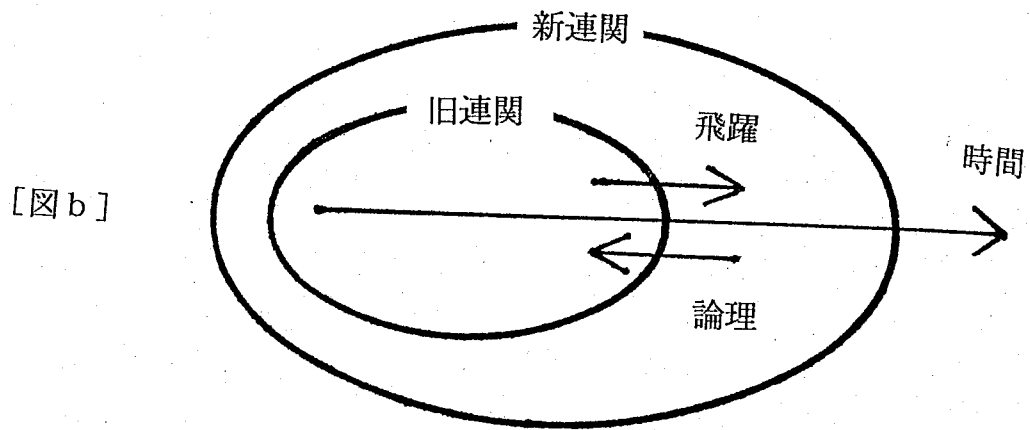
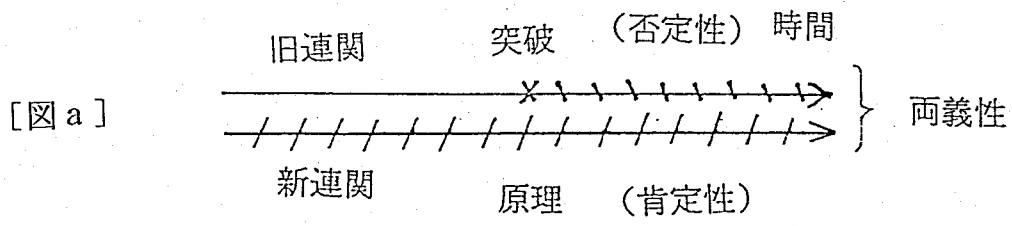
このように考えると、ティリッヒの思想の中で象徴論が重要な役割を担うと同時に、「象徴」の捉え方は、トレルチからティリッヒへの思想展開を可能にした重要な契機であるということが理解される。トレルチの歴史論理学においても「象徴」が語られる。例えば、「本質的なもの」という概念には、「代表 (Vertretung)」という概念が含まれており、「歴史的傾向は代表的な例において象徴化 (symbolisieren) される」(トレルチ[1922:4 1])とされる。それゆえ、歴史的なものの把握にとって、象徴は重要な役割を果たしてい

る。しかし、ティリッヒの場合には、「象徴」の問題は、歴史の問題の解決の議論から構造的に出てくる。且つ、「象徴」は形而上学に固有の表現手段である。形而上学は無制約的なものを把握しようとするが、それはあくまで制約的な形式においてである（ティリッヒ[1923:230]）。「これが形而上学に内在する深い逆説である」（ibid.）。そして、その固有な、直接的な意味とは異なる他の何かを表現する概念は象徴に外ならない（ibid.）。それゆえ、歴史において本質的に逆説が存在し、それを表現しようとする「真正な意味での歴史形而上学は歴史象徴論である」（ティリッヒ[1924a:210]）。ティリッヒの象徴論を研究するとき、通常取られる方法は、1928年にまとまった形で議論されたティリッヒの「宗教的象徴」（1928）を基に、その後の展開を追うものであるが、1928年に結実するに至る前史、特にトレルチとの連関における歴史の問題の文脈の中から、ティリッヒの象徴論がどのように形成されて来たかという視点から、彼の象徴論を捉え直すということも、興味ある重要な問題であり、今後の研究課題としたい。

（４） トレルチも歴史哲学における「思惟の誤謬」や「意志の罪過」（トレルチ[1922:183]）について認識しているが、そのことが存在論的に主題化されることはない。

（５） たとえメタ論理という考えがティリッヒのその後の思想において、影を潜めたとしても、彼の認識における基本的に緊張に満ちた在り方は、「両極性」などの後期の基本概念などにも表れていると思われる。勿論、前期と後期の思想の連関については、ティリッヒ研究の基本的課題であり、本研究の成果を、そのような研究方向へと展開することは今後の課題としたい。

[圖]



[付録] トレルチに関するティリッヒの言葉

この仕事に着手する第三の動機は、次の事実由来する。即ち、偉大なる宗教史的体系がカントの「限界内の宗教」に従ったのと同様に、今日カントに影響を与えられた宗教哲学から、観念論的—宗教史的な宗教哲学が、神学の側からと同時に哲学の側から生じて来た。

(トレルチ—オイケン)

『シェリングの積極哲学における宗教史的構成、その前提と原理』(1910:2)

カトリシズムと啓蒙主義との関係における宗教改革のこの判断については、トレルチの『現代の文化』を参照のこと。

『シェリングの積極哲学における宗教史的構成、その前提と原理』(1910:91)

トレルチの『理性と啓示』の中の、正統主義における同一の思想の証明を参照のこと。

『シェリングの積極哲学における宗教史的構成、その前提と原理』(1910:114)

『革命と教会；ドイツ国民国家における教会制度の新秩序』(F.ティンメとE.ロルフス編集、ベルリン1919)の書評

第四部において、トレルチ、ロルフス、ヨハンネス・マイヤー、ダイスマンは、教会と学校制度という問題を扱っている。

「革命と教会」(1919a:194)

『宗教の授業および国家と教会の分離』についてのトレルチの論文は、賢明に考えられた政策の傑作である。トレルチは現実的に満足させる解決を断念している；その不可能性は問題的な時間の状況の結果である。二つの点のみが明らかである：教義的、教会的な信念の授業は教会に属する；しかし学校と教養は宗教的要素なしで済ますことはできない；それゆえ原則的に学校にとっては歴史的な宗教の叙述、そして教会にとっては教義学的な宗教の叙述が重要である。しかしそれと並んで、歴史的な宗教の授業を断念する自由と完全に教会に予備教育を施すに任せる自由は存在しなければならないだろう、そして逆に州に対しては広く自覚的宗派的な授業が維持しされ続けねばならないだろう。

「革命と教会」(1919a:198)

それゆえ故郷を喪失したもの（宗教）に対して固有の場所が探し求められる、精神生活における一つの地方（Provinz）（シュライエルマッハー）、宗教的「アプリアリ」（トレルチ）、最高の行為階級（Aktklasse）（シェーラー）

「宗教哲学における宗教概念の克服」（1922a:75）

対象と方法に従った諸学問の体系

エルンスト・トレルチの記念に

『対象と方法に従った諸学問の体系』（GW. I :109）

印刷中、エルンスト・トレルチの急死の知らせに私は衝撃を受けた。彼の情熱的な努力は、体系へと至ることであった。私が彼に対してなす感謝を、そしてまたこの本の精神的基礎に対して彼の仕事があったところの影響に対する感謝を、私は、私がこの本を彼の記念に捧げるということによって表したい。

ベルリン—フリーデナウ、イースター1923

パウル・ティリッヒ

『対象と方法に従った諸学問の体系』（1923:115）

メタ論理的方法とは、抽象的な要請ではない。メタ論理的方法とは、一つの方法に対するあるいは反論の余地のある命名である。私はメタ論理的方法を、命名に先立って、そしてその方法論的射程を意識するよりずっと以前に、宗教哲学、精神史、そして社会哲学に関する私の講義において既に使ってきた。文書的には、メタ論理的方法は、社会哲学的論文『大衆と精神』において、そしてカント研究の中の両論文『文化の神学の理念について』と『宗教哲学における宗教概念の克服』において用いられている。—ここで「認識目標」として特徴付けられているものに対して、トレルチは「メタ論理的」という概念を彼の『歴史主義』において用いている。認識目標についての教説とメタ論理的な範疇論との間の関連は明白である。しかし私には、「メタ論理的」という概念を、方法論の下位領域に対してではなく、方法の在り方それ自身に対して用いるほうがより正しいように思われる。

『対象と方法に従った諸学問の体系』（1923:215）

トレルチはもはや教義学一般の可能性を承認しない。

『教義学』（1925:26）

トレルチが「キリスト教は地中海文化の宗教であり、将来のヨーロッパ主義の成立へ向けての要素である」と正直に表明した相対主義的な立場だけが、誠実であり続けている。しかしそれに対しては、次の問で十分である：これは我々に何の関わりがあるのか？絶対にない！

『教義学』（1925:65）

ところでもし、このような一層高いある場所が存在するとすれば、それによって、現代の精神状況について語るという別の可能性、すなわち我々が責任ある考察と名付け得るような一つの可能性が与えられるかもしれない。このようなある場所が見いだされ得るであろうか。これこそ、トレルチが歴史主義とその克服とについて語ったとき、非常な情熱をもって提出したのと同じ問いである。というのは、歴史主義、それは歴史へのかの無責任な立場に対する一名称だからである。——トレルチ、そして即ちその特徴を彼が表示した時代が、歴史主義を克服して来なかったし、そこから歴史主義が克服されているその場所の名を示していないということには疑問の余地はない。

「カイロス：現代の精神状況への理念」（1926a:172）

ランプレヒトのような偉大な歴史家は理論的にまたとりわけ実践的に第一の立場に対して決断したのに対して、特にリッケルトによって代表される哲学とそれとともに数多くの歴史家たちが第二の立場を擁護して戦い、勝利した。現実の歴史記述が法則的方法に対し強烈に矛盾したために、法則的方法は貫徹できなかった。個性的で創造的な精神が普遍的な法則に対して勝利した、そしてトレルチは彼の歴史主義において、こうして戦い取られた地盤に基づいて方法的に構築することができた。

『現代の宗教的状况』（1926c:40）

目下のところ存在の形而上学は歴史の形而上学ほど発展していないということが一般に観察できる。これは偶然ではない。中世の形而上学は存在の形而上学であった、なぜならそれが静止した歴史なき神秘主義という地盤の上に生まれたからである。プロテスタント的

地盤においては、歴史的なものの動的に動かされた精神が次第に確かな地歩を占めて来た。意識にとっては、歴史の深みのほうが存在の深みよりも重要に思われる。形而上学的な歴史の意味解釈は緊急な実践的関心事になる。本来の意味で歴史的に（すなわち歴史改造的に）行動するようという強制が、歴史形而上学の最も強い動機になる。絶え間無く活動的な一つの形が、ヘーゲルからマルクスを経て来た社会主義のユートピア的歴史形而上学である。それがブルジョワ的進歩の形而上学にかなり近いが、それにも拘わらずロマン的な社会主義から強い影響を受けているということを、エルンスト・トレルチがその著書『歴史主義』の中で示唆したように、それは歴史形而上学的思想の誘因になった。

『現代の宗教的状况』（1926c:46）

しかし今や、本質論理学（die Wesenslogik）は歴史学的現実性に対して不十分であることが示された。⁹

⁹とりわけトレルチの論文『「キリスト教の本質」とは何か？』全集第二巻、386頁以下を参照。

『社会主義的決断』（1933:233）

絶対的自然法は、多くの教会教父に引き継がれたストア派の教理によれば、原初の状態（黄金時代、パラダイス）において妥当した法、あらゆる個人の平等と自由に依拠する法であり、原初の状態がなくなるとともに失われた。現代には、せいぜい相対的自然法が妥当するだけである。トレルチ全集第一巻を参照。

『社会主義的決断』（1933:347）

教会史において、また歴史的批判の問題において、エルンスト・トレルチはあらゆる調停神学的、弁証的残余からの私の興味 of 最終的な移行を引き起こした。

「境界にたちて」（1936:33）

この歴史哲学（社会学的に方向づけられ、政治的に形成された歴史哲学）は、エルンスト・トレルチによって準備され支持された。私は、歴史哲学に関するベルリンでの彼の最初の講義における彼の主張——この主題がヘーゲルの死後ではじめて、ベルリン大学の哲学の講義の中で取り扱われているという主張——鮮明に覚えている。諸問題における大いなる

同意にもかかわらず、彼の観念論的な出発点を拒否することによって、私は自らをトレルチと区別した。この観念論的な出発点は、最終的に、彼が反対しようと努めた歴史相対主義の禁止を彼が解くことを不可能にした。

「境界にたちて」(1936:37f.)

ハルナック、トレルチそしてホルのセミナーは、世界的な影響力を持つようになった、その影響を私は尚、日々、ここアメリカにおいて感じている。

「トーマス・マンへの手紙」(1943年)(GW.XIII:23)

いわゆる自由主義神学は、その優れた代表的人物をベルリンとマールブルクに持っていた。マールブルクのヴィルヘルム・ヘルマンは、ハレのマルティン・ケーラーと双璧をなしていた。彼はハルナックやトレルチよりもはるかに倫理的・宗教的に重要な人物だった。そして今日尚、ヘルマン[ケーラー]のもとで学んだ、ユニオン神学校の学長であるコフィンのような人々によって敬思され、同様に、マルティン・ケーラーのように私によって敬思されている。対立関係は本質的に二つの領域を巡った。自由主義神学は、かつてそう呼ばれたように、リッツェル、ハルナック、トレルチの名前によって代表されるが、世俗的な歴史科学の歴史批判的方法を受け入れていた、他方、保守的調停神学的学派は厳格な啓示概念に依拠し、そして伝統的な積義を擁護しようとした。

「トーマス・マンへの手紙」(1943年)(GW.XIII:24)

マールブルクにおける私の同僚であるブルトマンは、歴史学的批判における非常なラディカリズムを(ハルナックやトレルチをはるかに越えている)バルト的神学の情熱的な代表者と一つにまとめた。

「トーマス・マンへの手紙」(1943年)(GW.XIII:27)

そこ(マールブルク)で三学期間、講義を受け持っているうちに、私は、新正統主義神学が神学生におよぼした徹底的な影響にはじめて出会った。文化的諸問題は神学的思惟から除外されていた。シュライエルマッハー、ハルナック、トレルチ、オットーといった神学者は軽蔑的に拒否されていた。社会的および政治的考えは、神学的論議の場から締め出されていた。

「自伝的省察」(1952:GWXII:69)

この学派最大の人である、アドルフ・フォン・ハルナックが、1900年にその著『キリスト教の本質』を出版したとき、それは — 聖書を除いては — 他のどの書物よりも多くの言語に翻訳され、ライプツィヒ駅ではハルナックの本を全世界に運ぶ貨車が渋滞した。さらに下って、まさにこのハルナックの書物がその代表である神学に対して反動が起こったとき、それはドイツではエルンスト・トレルチの指導のもとに、そしてややおくれてスイスではカール・バルトの指導のもとにはじまったのである。

「神学における偏狭主義の克服」(1952a:15)

このことによって、それは他の学問的分科、例えば歴史学、心理学、社会学、そして哲学との絶えざる文化的な交流の中に立っている。私はその際、シュライエルマッハー、ハルナック、トレルチ、オットー、ヴェルハウゼン、ブルトマンのような偉大な神学者達のことを念頭においている。彼らが神学者であったという事実は、大いに全ての領域において文化と人間の理解に寄与することを妨げはしなかった。

(ハーバード大学の監督官のテーブル・スピーチ:1959年)(GW. X III:467)

二三年前、いつだったか、エミール・ブルンナーがニューヨークの私の住まいに私を訪ねたおりのこと、私が彼に「あなたとバルト並びにブルトマン、ニーバーそして私の間に神学的に存在する多くの相違にも拘わらず、我々の神学には根本的な共通性が生じて来たように私には思える」と私が言ったとき、彼は喜びそして感謝して私に賛成してくれた。私は今日尚、この見解は正しかったと思うし、私の見解ではバルトおよびブルトマンにおける最終的な発展を通して、この見解が確認されたと感じている。ヨーロッパにおいてはトレルチやハルナックと共に終わり、アメリカにおいては第二次世界大戦と共に終わる、前の時代とのあらゆる比較は私の見解を固めている。そして同一のことが上に名をあげた人々と、ヨーロッパおよびアメリカにおける新しい宗教的—正統的神学との間の比較に対してもまた妥当する。

「エミール・ブルンナーの認識論への二、三の問い」(1962:346)

私自身の教師エルンスト・トレルチは、彼の有名な論述『キリスト教の絶対性』の中で、

世界宗教の中でキリスト教の地位を最も根本的に問うている。彼は、キリスト教を宗教という概念に従属させる他のあらゆるキリスト教の神学者や哲学者と同じように、キリスト教をこの宗教概念の中に包含されているもろもろの潜在力の最も適切な現実化であると解釈している。しかしこの宗教概念そのものが、キリスト教的・ヒューマンイズムの伝統から導かれているゆえに、この手順は堂々巡りである。トレルチはこの状況に気づいていた。そして、その歴史解釈における結論を導いた。そこにおいて彼は、歴史の普遍的な目標について語らず、キリスト教が一つの要素をなしている、彼自身の伝統に自らを制限した。彼は、この伝統を「ヨーロッパ主義」と名付けた。今日では、我々は多分、それを「西欧」と名付けるであろう。この撤退という帰結は、「相互的促進」によって、他の諸世界宗教に対する攻撃に代えるという主張だった。それは諸宗教間での受容と拒否よりは、むしろ一つの文化的な交流を意味していた。

『キリスト教と諸世界宗教の出会い』（1963a:306）

伝道問題は高等諸宗教の相互的促進というトレルチの理念に矛盾するばかりでなく、初代キリスト教の普遍主義とも矛盾するような方法で取り扱われた。

『キリスト教と諸世界宗教の出会い』（1963a:307）

一方でバルトや伝道神学者クレマーのような人々と、他方でトレルチや哲学的歴史家トインビー — 彼は、諸世界宗教の総合という理念をもっている — のような人々との際立った対立は、諸宗教に対するキリスト教の関係の内的弁証法にとって固有の象徴的なことである。

『キリスト教と諸世界宗教の出会い』（1963a:307）

偶像礼拝の歴史を見るならば、その多くがキリスト教の名において起こったのを我々は見いだすであろう。実際、キリスト教 (Christianity) の絶対性は、トレルチがそう呼んだように、キリスト教的宗教 (the Christian religion) の絶対性ではなく、あらゆる宗教に対するキリスト (the Christ) の絶対性である。

『19世紀、20世紀プロテスタント神学』（1967:107）

この状況は変化したが、宗教という概念に対するルサンチマンはなお残っている。私は、

このルサンチマンが自己欺瞞であると信ずる。なぜなら、その場合は宗教という言葉の代わりに他の言葉が代用されるだけだからである。けれども、我々が必要とするものは、シュライエルマッハー、トレルチ、ハルナック、その他の人の方法、即ちまずキリスト教を一つの宗教として規定し、次にそれが最高ないし絶対的な宗教であるという方法では十分でないという事実に気づくことである。しかし、他の宗教 — それは神にいたろうとする人間的企てにすぎず、全く啓示に基づいていない — に反して、キリスト教は啓示宗教であるという、バルト主義者のすることも同様に間違っている。

『19世紀、20世紀プロテスタント神学』（1967:108）

彼（バルト）が攻撃した考えは、人間によって神が神として認識されることを可能にするものが人間としての人間の中にあるということだった。トレルチが宗教的ア・プリオリという考え方で表現しようとしたものが、彼（バルト）の攻撃の対象であった。

『19世紀、20世紀プロテスタント神学』（1967:241）

エルンスト・トレルチはカトリック教会を世界史における最大の sacramental 制度と呼ぶことができた。

『キリスト教思想史』（1968:154）

ルターは — そしてツヴィングリもカルヴァンも同様であるが — 熱狂主義者のセクト的教会の型ではなく、教會的な（エクレシアスティカル）教会の型を選んだ。この二類型はきわめて役に立つ区別であって、それはエルンスト・トレルチに由来するものである。『キリスト教思想史』（1968:252）

カルヴァンの禁欲は、マックス・ウェーバーやエルンスト・トレルチが世界内的禁欲（inner-worldly asceticism）と呼んだものである。

『キリスト教思想史』（1968:271）

なかには、マックス・ウェーバーやエルンスト・トレルチのような偉大な学者が主張したことは、カルヴィニズムが資本主義を生み出したことであると考えられる人々がいるが、こういう人々は、社会学および精神科学の分野における19世紀最大の学者といってよいマック

ス・ウェーバーに向かって資本主義はすでにカルヴァン以前に、たとえば北イタリアや北ドイツと南ドイツあるいはロンドンに存在した、と反論するのである。しかしウェーバーが問題にしたことは、カルヴィニズムの倫理およびその類縁のセクト的倫理の中には、資本の素質を促進し、それゆえ資本主義経済の重要な構成要素を提供するような要素が存在する、という指摘であった。

『キリスト教思想史』（1968:271）

部分的には神学の内的な諸発展の衝撃の下で、リッチェルの総合は世紀の変わり目に破綻した。ここで私は、私の偉大な教師エルンスト・トレルチとハレの敬虔主義的、復興主義的伝統の出であった、もう一人の偉大な教師であるマルティン・ケーラーの名をあげることができる。

『キリスト教思想史』（1968:293）

但し、次のものはトレルチを主題として扱ったもので分量が多いため、適宜、本文中に引用することにする。

Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung (in: G W. XII)

Zum Tode von Ernst Troeltsch (in: G W. XII)

Der Historismus und seine Probleme. Zum Gleichnamigen Buch von Ernst Troeltsch
(in: G W. XII)

Ernst Troeltsch (in: 19th and 20th Century Protestant Theology)

[付録] その他若干の関連する言葉

次のものは、トレルチの『歴史主義とその諸問題』中に見られる、ティリッヒに対するコメントである。

この地上の生に対しては、あらゆる瞬間が、新たに、既になった歴史から来るべき歴史を形成するという課題を立てる。^{370a)}

^{370a)} »Tat«, August 1922 における論文「カイロス」において、P. ティリッヒは、類似の思想に、ゲオルゲ学派の中で用いられていた『カイロス』という名を与えることで、この思想を仕上げています。彼は、宗教的に満たされた (erfüllt) 社会主義を、弁証法による要求 (Forderung) ないし自然法による要求としてではなく、カイロスの要求として基礎づけようとしている。

(トレルチ [1922:698f.])

以下の二つは、全集に収められたティリッヒに関する第三者の言葉の中で、トレルチの名が見られるものである。

あの年には、ティリッヒがとても肯定的に判断したカール・バルトの『ロマ書』が現れ、彼がその宗教概念を拒否したところのハインリッヒ・ショルツの『宗教哲学』、そして彼が高く評価したマックス・ヴェーバーの『経済と社会』、そして彼が現代の精神的状況の最も重要な作品と考えたエルンスト・トレルチの『歴史主義とその諸問題』が現れた、他方彼はハンス・ブリューアーの『ナザレのキリストの英雄的行為』を拒否した。

(アドルフ・ミュラーの言葉：ベルリンの私講師時代について) (GWX III:547)

講義におけるティリッヒの言葉遣いはトレルチのそれと似ていて、非常に強烈であり、ほとぼしるように生き生きとしていて、自然に見いだされる規定における同じ事柄を新しく定式化する準備ができており、あらゆる新しいことを講義の中に取り入れる準備ができていた—それは決して退屈なものではなく、共に考えることへと強く要請した。

(ベルリン私講師時代のティリッヒの学生マルゴット・ハールの言葉) (GWX III:548)

[文献表]

ティリッヒの文献の略記号は次のものを使用

GW. : Gesammelte Werke. Hrsg. v. Renate Albrecht. Stuttgart 1959-1975

MW. : Main Works · Hauptwerke. Berlin/New York 1987-

トレルチの文献の略記号は次のものを使用

GS. : Gesammelte Schriften. (1912-1925) reprint ed., Aalen 1961-1977

Tillich, Paul :

1910 : Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver
Philosophie, ihre Voraussetzung und Prinzipien, Breslau

1919 : Über die Idee einer Theologie der Kultur (in:MW. 2)

1919a:Revolution und Kirche (in:GW. XII)

1921 : Religiöser Stil und Religiöser Stoff in der bildenden Kunst (in:MW. 2)

1922 : Kairos (in:MW. 4)

1922a:Überwindung der Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie(in:MW. 4)

1923 : Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (in:MW.1)

1923a:Zum Tode von Ernst Troeltsch (in:GW. XII)

1924 : Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung

(in:GW. XII)

1924a:Der Historismus und seine Probleme.

Zum gleichnamigen Buch von Ernst Troeltsch (in:GW. XII)

1924b:Kirche und Kultur (in:MW. 2)

1925 : Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, Hrsg. v. Werner Schüßler.

Düsseldorf 1986

1925a:Religionsphilosophie (in:MW. 4)

1926 : Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis

(in:MW. 1)

1926a:Kairos:Ideen zur Geisteslage der Gegenwart (in:MW. 4)

1926b:Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (in:MW. 5)

- 1926c: Die religiöse Lage der Gegenwart (in: MW. 5)
- 1927 : Eschatologie und Geschichte (in: MW. 6)
- 1929 : Religiöse Verwirklichung, Berlin
- 1930 : Christologie und Geschichtsdeutung (in: MW. 6)
- 1933 : Die Soziologische Entscheidung (in: G W. II)
- 1936 : On the Boundary (in : The Interpretation of History, New York/London)
- 1951 : Systematic Theology , Vol. I, Chicago
- 1952 : Autobiographical Reflections (in : The theology of Paul Tillich,
ed. by Charles W. Kegrey & Robert W. Bretall. New York)
- 1952a: Überwindung des Provinzialismus in der Theologie (in: G W. VIII)
- 1955 : Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition
(in: MW. 1)
- 1957 : Systematic Theology, Vol. II, Chicago
- 1962 : Einige Fragen an Emil Brunners Erkenntnistheorie (in: G W. XII)
- 1963 : Systematic Theology, Vol. III, Chicago
- 1963a: Christianity and the Encounter of the World Religions (in: MW. 5)
- 1967 : Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology,
ed. by Carl E. Braaten, New York
- 1968 : A History of Christian Thought, ed. by Carl E. Braaten, London

Troeltsch, E.

- 1902 : Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte,
Tübingen und Leipzig, 2 Aufl., 1912, Tübingen
- 1912 : Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, : G S. I
- 1922 : Der Historismus und seine Probleme, : G S. III
- 1922a: Meine Bücher (in: G S. IV)
- 1924 : Der Historismus und seine Überwindung, 1979, Aalen
- 1925 : Glaubenslehre, 1981, Aalen

Adams, J. L.

1965: "Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion", New York
Albrecht, R./Schüßler, W.

1986: "Paul Tillich. Sein Werk", Düsseldorf

芦名定道

1993: 『宗教額のエッセンス』

1994: P. ティリッヒの宗教思想研究 (京都大学博士論文)

1994a: 『ティリッヒと現代宗教論』 (北樹出版)

1995: 『ティリッヒと弁証神学の挑戦』 (創文社)

Clayton, John Powell

1980: "The Concept of Correlation. Paul Tillich and Possibility of a Mediating
Theology", Berlin/New York

1988: Tillich, Troeltsch and the Dialectical Theology, in: Modern Theology 4:4

Collingwood, R. G.

1946: "The Idea of History", ed. by Jan van der Dussen, Oxford/New York, 1994

土肥真俊

1960: 『ティリッヒ』 (日本基督教団出版局)

Dumas, Marc

1993: "Die theologische Deutung der Erfahrung des Nichts im deutschen Werk
Paul Tillichs(1919-1930)", Frankfurt am Main•Berlin•Bern•New York•
Paris•Wien

藤倉恒雄

1988: 『ティリッヒの「組織神学」研究』 (新教出版社)

1992: 『ティリッヒの神と諸宗教』 (新教出版社)

Herberger, Kurt

1935: Historismus und Kairos, in: Theologische Blätter, 14, 129-41, 160-75.

Heussi, Karl

1932: "Die Krisis des Historismus", Tübingen

Kant, Immanuel

1787²: "Kritik der reinen Vernunft", Hrsg. v. Raymund Schmidt, Hamburg, 1990

(但し慣用に従って、本文中では1781¹をAとするのに対し、1789²をBという記号で引

用した。)

近藤勝彦

1991: 『歴史の神学の行方』 (教文館)

1996: 『トレルチ研究』 上下 (教文館)

熊野義孝

1973: 『トレルチ』 (日本基督教団出版局)

Lessing, Eckhard

1965: "Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs", Hamburg-Bergstedt

Meinecke, Friedrich

1951: "Vom geschichtlichen Sinn und von Sinn der Geschichte", Stuttgart

1959: "Die Entstehung des Historismus" hrsg. v. Carl Hinrichs, 1965⁴, München

Mannheim, Karl

1924: Historismus, in: Wissenssoziologie, hrsg. v. Kurt H. Wolff, Berlin

三宅剛一

1976: 『哲学概論』 (弘文堂)

西村貞二

1990: 『トレルチの文化哲学』 (南窓社)

大林浩

1972: 『トレルチと現代神学』 (日本基督教団出版局)

Palmer, Michael F.

1984: "Paul Tillich's Philosophy of art", Berlin · New York

Pauck, Wilhelm & Marion

1976: "Paul Tillich. His Life and Thought vol. 1. Life.", New York

Petit, Jean-Claude

1989: Wahrheit und Kairos beim Frügen Tillich,

in: "God and Being/Gott und Sein", Berlin · New York

佐藤真一

1997: 『トレルチとその時代』 (創文社)

Schüßler, Werner

1986: "Der philosophische Gottesgedanke Paul Tillichs (1910-1933)", Würzburg

茂 洋

1971: 『ティリッヒの組織神学の構造』 (新教出版社)

1986: 『ティリッヒの人間理解』 (新教出版社)

高野正顕

1964: 『歴史哲学』 (高野正顕著作集第一巻) (理想社)

Wenz, Gunther

1979: "Subjekt und Sein", München

Yasukata, Toshimasa

1986: "Ernst Troeltsch. Systematic Theologian of Radical History", Atlanta

[論文集]

1. The Theology of Paul Tillich. ed. by Charles W. Kegley, 1952, New York,
2. The Thought of Paul Tillich. ed. by Adams, Pauck, Shinn, 1985, San Francisco
3. God and Being/Gott und Sein, ed. by Gert Hummel, 1989, Berlin/New York
4. New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt,
ed. by Gert Hummel, 1991, Berlin/New York
5. Natural Theology versus Theology of Nature?/Natürliche Theologie versus
Theologie der Natur?, ed. by Gert Hummel, 1994, Berlin/New York
6. Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community,
ed. by Frederick J. Parrella, 1995, Berlin/New York
7. The Theological Paradox/Das Theologische Paradox, ed. by Gert Hummel, 1995,
Berlin/New York