

## P・テイリツヒにおける 「カイロス」と認識の形而上学

——歴史相対主義の克服を巡って——

今井尚生

### 一、研究の目的と分析の方法

本研究の目的は、歴史相対主義の克服という主題のもとに、カイロス論の一つの展開として提出されたP・テイリツヒの認識の形而上学を、トレルチとの連関において分析することを通して彼の思想構造を明らかにすることである。<sup>1)</sup>その際分析の中心となるテキストは「カイロスとロゴス——認識の形而上学的研究——」(テイリツヒ [1926])である。ここには、歴史相対主義の克服としての動的真理思想が展開されている。しかし、この動的真理思想は、もともとトレルチの著作『歴史主義とその諸問題』(トレルチ [1922])において提起されたものであり、テイリツヒにおいても、既に一九二三年の『学の体系』の中にその思想的萌芽が見られる。そこで本研究では、これらの文献を視野に入れて、テイリツヒの思想を考察する。その際分析方法としては、テイリツヒ及びトレルチの思想の構造に焦点を当てることにする。即ち、歴史相対主義に関して彼らがどのような

な問題設定の枠組みのもとにこれを捉え、解決しようとしたかという、思想構造の観点から分析を試みる。

### 二、歴史相対主義の問題とトレルチの歴史哲学

歴史主義という言葉は多義的である。そこで、先ずトレルチが肯定的に用いようとした歴史主義の意味と、彼が克服すべきと考えたその副次的意味とを分けて考えねばならない。トレルチが歴史主義というとき、それは「我々の知識と思考とが根本的に歴史化した」(トレルチ [1922: 9])という事態の認識を含意している。トレルチによれば、このような思惟の歴史化は、思惟の自然化、ないし思惟の数学化の後に十八世紀になって次第に生じてきたものである。トレルチはこの世界の自然科学的考察に、現実性の歴史的考察を対置し、前者を自然主義、後者を歴史主義と名付ける。(Ibid. 102 f.)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、歴史相対主義である。歴史相対主義はあらゆる価値を相対化する。そこでは多くの歴史的素材はただ静観的に取り扱われ、歴史はせいぜい距離のある態度で観察されるべき興味ある主題にすぎなくなる。

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、歴史的思想は特殊なもの、個体的なものに注目するゆゑに、歴史学にとつての基礎的範疇は、根本的統一としての「個性的総体 (die individuelle Totalität)」である。個性的総体としては、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るべきよい。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。個性的総体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。また個性的総体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。従つて、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。個性的総体が意味の統一性であつたのに対して、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。(ibid. II, H.) しかし、その際トレルチは、歴史を靜的に鳥瞰するといふ意味での普遍史という立場には立たない。なぜなら、歴史の意味連関が常にあらゆる方向に未完結に開かれて以上、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つて、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。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 (die gegenwärtige Kultursynthese)」とよぶ。このように現在の文化総合という理念の下に從來の意味での普遍史を放棄する中で、トレルチは彼の動的真理思想と言われるものに言及する。「その場合しかしわれわれは次のような生の深層を獲得する。その生の深層とは即ち、そこから出発すれば、神自身内の動性や変化とともに真理や理想の変化や動性が理解できるといふようになる生の深層である。しかもそのことは、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を依然としてなお目指しつつ、その変化と動性を理解するといふことである。これはメタ論理学の領域に属する。そこでまた、——(中略)——われわれは、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)

ここでトレルチが設定した問題の枠組みとその解決を整理すると以下のようになる。歴史学における個性的なものや普遍的なものとの関係の問題を、トレルチ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ものと考えている。更にそれはトレルチと同時代の問題として捉えた場合、個性的なものを確保しようとする生の哲学と、普遍的なものに注目す

る先驗主義との関係の問題でもある。個と普遍という二律背反の中で提出された動的真理思想の問題を、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。トレルチは、矛盾などを含む一般の形式的基礎論理学の他に、個々の事実在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覺的に生い育つものである。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。(ibid. 27.) 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。今の場合具体的に、問題は次のようになる。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。そしてトレルチは普遍的なものを同時にそのうちに担った個性的なものとの思想の可能性をライブニッツのモナド論に託している。勿論その際トレルチなりの修正を加えてのことではあるが。

さて、テイリツヒはトレルチの動的真理思想を高く評価する。しかし同時にこの点において、「暗示以上のものに達することはなく」(テイリツヒ [1924: 171])、またトレルチの防備の不十

分のゆえに、彼の論敵たちによって相対主義の未克服、真理思想の自己破棄として捉えられたとされる。(テイリツヒ [1924a: 208]) その原因をテイリツヒは次のように考える。トレルチも形而上学——ライブニッツのモナド論——にふれているが、それは結局のところ「単なる認識論的帰結であつて、決して形而上学的態度ではない。」そして「絶対的なものに向けられた本来の歴史形而上学にまで越え出るといふ冒險を、結局のところ、トレルチはなし得なかつたのである。」(ibid.) それ故これらの問題をテイリツヒは自らの課題として引き受けることになる。

### 三、カイロスの思想と認識の形而上学

テイリツヒの歴史相対主義に対する議論は三段階に分けて整理することができる。以下の各節においてそれらを考察する。

#### 1 歴史相対主義の成立構造

テイリツヒ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。哲学の主流にとつての究極目標は、存在者の永遠の形相を認識することであり、それは認識主観が空虚になることによつて初めて可能となる。即ち、認識主観の絶対的で無内容な在り方が前提される。この「静的な形相の絶対的においては、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するに過ぎな

「(テイリッヒ [1936: 272]) ものと見なされる。テイリッヒはこの哲学の主流を「無時間的ロコスにおける思惟」と呼ぶ。この立場においては本質的に静的真理概念が成立する。

ところがここへ、「我々の知識と思考とが根本的に歴史化した」という意味での歴史的思想が入ってくると、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。テイリッヒによれば、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く、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。従って、歴史的思想が世界に入り込んでいくという現実の認識を前提にして、しかも相対主義を克服するには、哲学の主流の見方を断念せざるを得ない。そこでテイリッヒが注目するのが、哲学の傍流の見方である。

この流れにおいては、世界は「創造」や「分裂相克(Zwiespalt)」、「運命」として理解され、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. 272) 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」と呼ぶ。

これらのことから今やテイリッヒの具体的課題が明らかとなる。歴史的思想が世界に入って来た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ち、その上で歴史的思想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。

## 2 動的真理思想

予め議論のポイントを挙げておけば、テイリッヒは認識を歴史において生起する精神的行為として捉えているということ、及び無制約者へと突き抜ける所に彼の議論の特徴が見られるということである。先ず、彼の考えの基本的な点から明らかにしたい。

カイロスの思惟においては、世界は分裂相克として捉えられ、それゆえ認識主観にとって絶対的に安定した位置はあり得ない。しかしテイリッヒは、この見方が徹底するのは、無制約者の前に立つときであると考える。なぜなら、彼は哲学の傍流に属する人々——例えば、シェリング、ヘーゲル、ニーチェという人々——の思想を検討するが、彼らは、現実における分裂を認め、それゆえ認識の決断的性格、決断の両義性を認めるにもかかわらず、再び絶対的位置に立つという傲慢に陥ってしまうからである。

さて、世界を分裂相克として見る見方は、テイリッヒが認識を分析する際に現れる。テイリッヒは彼が認識の二要素として考えている「思惟」と「存在」の関係を緊張に満ちた関係として捉えている。(テイリッヒ [1933: 119]) まず、存在は思惟規定的なものとして措定される。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。しかし同時に、存在は思惟

に抗するという側面をもつていとされる。即ち、存在は、思惟に把握し尽くされない要素、非合理的な要素をもつ。彼はこの非合理的要素を、思惟の「形式」に対する存在の「内実 (Gehalt)」または「認識の第三の要素」という概念で表現している。この「第三の要素」といふ言ひ方は、認識における「形相」と「質料」に対して言われる表現である。この思惟に抗する存在の捉え方は、先の哲学の傍流の見方、即ち世界を分裂相克としてみる見方の現れであると解釈できる。

またテイリツヒにとってこの見方は、彼が思惟と存在に還元されない精神の次元を考える際に不可欠な見方である。(ibid. 120 f.) テイリツヒは精神の基本的範疇を「創造性」だと考え、それ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。」(ibid. 196) この捉え方は一方で、普遍的なものを普遍的なものとして現実化することとして創造を捉える、創造の合理的解釈とは異なる。この解釈において精神は単なる合理性、テイリツヒのいう「思惟」として捉えられる。他方でテイリツヒの捉え方は、普遍性を考慮せず個体的なもののみ注目する、創造の非合理的解釈とも異なる。この解釈においては、存在の非合理的側面のみが強調されるため、創造は単なる主観性として捉えられ、真理を語るができなくなる。従って、創造性を基本的範疇とする精神の本質は、存在が思惟規定的であると同時に、思惟と存在の無限の対立とい

う内的緊張と動的性格を認めるところで初めて把握されるものとされる。

ここでテイリツヒが、トレルチの捉えた歴史相對主義の問題の枠組みをどう変更したかについて考えたい。テイリツヒは、先の思惟、存在、精神に基づいて、学の体系を思惟科学、存在科学、精神科学の三つに分類するが、歴史学は存在科学に属する。彼はこの歴史学における中心的概念は「精神的個体」ないし「精神を担う形態」であるとす。確かにトレルチが主張したように、歴史学は普遍性に解消されない個体に注目する。しかし、普遍的なものも抵抗することで存在を統一し吸収しようとする思惟に対して最も抵抗する存在の形態は、精神的個体ないし精神を担う形態だとテイリツヒは考える。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科学に委ねることになる。特に、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、及び動的真理の問題は、テイリツヒに従っていえば、本来存在科学としての歴史学に負わせる課題ではなく、むしろ精神科学が担うべき課題ということになる。

それでは、真理の問題がなぜ精神科学の問題とされるのか。先に精神の基本的範疇は創造性であるとされたが、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

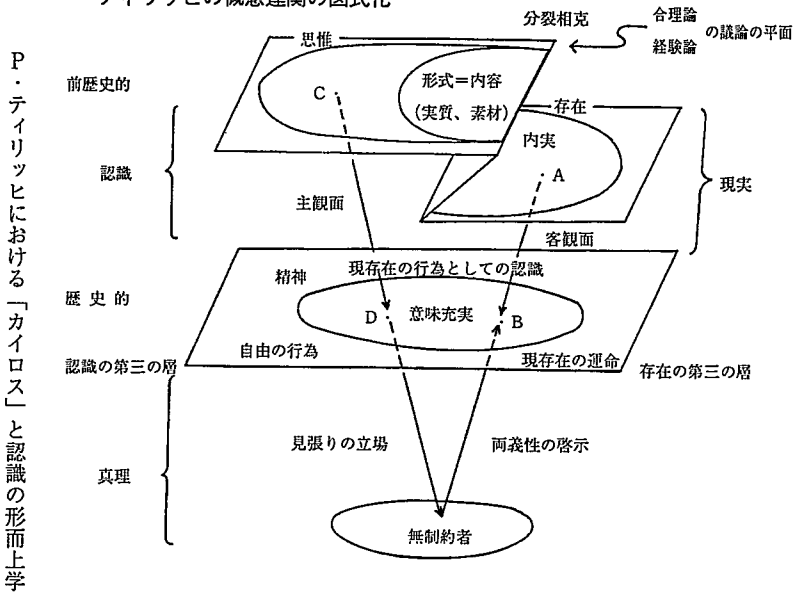
展開するためには、妥当性ということが主張されねばならない。確かに、論理学や数学と言った思惟科学においても普遍妥当性が語られる。しかし、そもそも妥当性とは無制約的な要請であり、この無制約的な要請は「自由」の存するところ、即ち精神において語られるのが相応しい。

このような考えのもとに、テイリツヒにおいて「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」(ibid. 259)であると規定される。テイリツヒは「我々の知識と思考とが根本的に歴史化した」というトレルチの歴史主義を受け継いでいるが、テイリツヒの特徴は認識を一つの精神的行為として捉え、動的真理思想を歴史的平面において規定しているところにある。それは真理を通常の「真か偽か」という主観と客観の問題から、「創造か恣意か」という精神の問題へと移すことを意味する。なぜなら、「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の、前人格的なものであり、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」だからである。認識行為は、精神の歴史的行為であるから、「主観—客観」といった前歴史的範疇ではなく、「自由—運命」といった歴史的範疇によって表現されねばならない。即ち「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於いて、真なのである。」(テイリツヒ [1926: 287])

以上のことを踏まえた上で、テイリツヒの概念運関を図式化

すると、以下のように整理される。(次頁の図を参照) 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。即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、即ち存在のもつ内実である。従って現実とは本質的に分裂相克をもつ。このことを図では、最上面が断絶を起していること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つ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。従って、上の二つの層を併せて認識の層をなすのであり、現実の層をなすのである。しかし、それはテイリツ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が開ける。ここは根本的に精神の領域である。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

ティリッヒの概念連関の図式化



P・ティリッヒにおける「カイロス」と認識の形而上学（今井）

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眞理性が成立する。

最後にティリッヒは彼の動的眞理思想を、理念の問題に答えることでもって補完している。彼は一つの問題を提起する。「眞なるものとは、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。」(Spt. 1) これに対し、彼はシェリングやヤコブ・ペーメといった哲学の傍流を引き合いに出し、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でもって答えようとする。彼は、理念は「内的無限性」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動的要素を有するという。(Spt. 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. 286) 従って、絶対的静止状態をもたない理念の認識は両義的のみに可能であり、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、動的眞理思想も可能となるとティリッヒは考えるのである。

このティリッヒの考え方は先の図式化の中で次のように解釈できる。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、テイリツ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。それではテイリツヒがこの理念に関する議論でもって彼の動的真理思想を補完しよ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ていた。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。このことから分かることは、テイリツ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。「真理は、實在論が考えるように靜的な現実の模写ではなく、觀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) また、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)

以上がテイリツヒの議論の第二段階であるが、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イリツヒが認識の第三の層と呼んだ歴史的平面において動的真理は語られたが、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ず、従って相対的なものは残るからである。それゆえここまでの議論は、テイリツヒがトレルチから受け継

いだ動的真理思想を彼なりの議論の枠組みで捉え直したということであるが、相対主義に対する最終的な回答にはあと一つの議論の段階が必要となる。

### 3 動的真理思想と歴史相対主義の克服

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ぬ地点に達する。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るならばどうなるだろう。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斷ということになる。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ならぬのである。」(テイリツヒ [1926: 284]) 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.) 従って、動的真理思想の成立する地平は、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思想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。(E.P.) 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斷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。テイリツヒのいう相対主義に答える第三段階とは、「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、従って、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。」(E.P.) ティリツヒはこの両義性の啓示という考え方において、「義人にして罪人」という信仰義認の思想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。<sup>(8)</sup>

#### 四、まとめ

この研究では、歴史相対主義の克服という主題のもとに展開されたテイリツヒの思想を、トレルチとの連関の中に位置付けて来た。その際、特に彼らの問題設定と解決の枠組みに注目し

P・テイリツヒにおける「カイロス」と認識の形而上学

た。トレルチが歴史哲学において設定した問題と解決の枠組みの中で、テイリツヒは彼がその本質的と考えた部分、即ち歴史における意味の問題や真理の問題を精神科学における問題として規定した。そのことを通して彼は、トレルチがその思想の入り口までたどり着いたと考える動的真理思想をさらに展開し、真理の問題を「真—偽」ではなく、「創造—恣意」に、「主観—客観」ではなく「自由—運命」の問題に変更するという意味で真理概念の歴史化を徹底した。そして相対主義の克服は、この動的真理思想という歴史化が無制約者の前に立つことにより成立すると同時に、見張りの立場Ⅱ両義性の啓示という契機を真理の構成契機として含むことによって初めて達成された。そしてテイリツヒの議論の展開の背後には、「カイロスにおける思惟」、世界をその本質において分裂相克とみる見方があり、また彼においてその見方の徹底は無制約者の前に立つ在り方を意味していた。

#### 註

(1) 事実、歴史相対主義に関しては、テイリツヒ自身とくに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』の評論の中で、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

(今井)

ということでは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])

- (2) ティリッヒの思想の発展史という観点からすると、一九二〇年代の半ばから始まる彼の思惟の転換に注目することの重要性が指摘されるが(声名 [1994: 141])、発展史的観点も含めた包括的考察は、ここでの研究範囲を越えるため今後の課題としたい。本研究においては、一九二六年の「カイロスとロゴス」を、少なくともその動的真理思想に關しては、一九二三年の『学の体系』において提出された思想の展開として捉えている。それ故、例えば「認識の第三の要素」という概念——これは「カイロスとロゴス」において形相 (Form)、質料 (Material) と並んで提起されたものである——は、「内実 (Gehalt)」という概念——これは『学の体系』に現れる概念であるが、ティリッヒ [1919] において、形式 (Form)、内容 (Inhalt) と共に三つ組をなすものとして規定されている(詳しくは註 6)を参照——と思想的に同じ内容を表しているものとして解釈を行っている。尚、これら二つの概念の内容上の同等性については、声名 [1994: 107, 425] で指摘されている。

- (3) ホイシー [1932] の序を参照。
- (4) トレルチがライフニッツのモナド論に触れている箇所としては、例えばトレルチ [1922: 675ff.] を参照。

- (5) ティリッヒは形而上学を「無制約者を捉えようとする意志である」(ティリッヒ [1923: 230]) と規定している。それ故彼が「形而上学」という時、そこでは常に無制約者が念頭に置かれているものと考えられる。

- (6) ティリッヒは、「内容」と区別された「内実」概念を次のように規定している。「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、形式は媒介的なものである。」(ティリッヒ [1919: 76])

- (7) 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」(ティリッヒ [1926: 280]) からである。従って、認識において対象化されず

## 文献表

Tillich, Paul:

- 1919: Über die Idee einer Theologie der Kultur (in: MW. 2)  
1921: Religiöser Stil und Religiöser Stoff in der bildenden Kunst (in: MW. 2)  
1922: Kairos (in: MW. 4)  
1923: Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (in: MW. 1)  
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: Rechtfertigung und Zweifel (in: MW. 6)  
1925: 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)  
1967: "Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology", New York  
(GW. : Gesammelte Werke. Hrsg. v. Renate Albrecht. Stuttgart 1959-1975)

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.) のことから、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、合理論と経験論と関係に淵源する問題、即ち個性的なものと普遍的なものとの関係の問題であった。そしてトレルチはその問題を「認識論的な問題であった。ただたゞのちに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。しかしキチリッヒが問題の本質と考へるものは、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またたきる問題つまり合理論と経験論との関係を取り扱った」(1)の認識論は、認識の決断的性格にみられることなくその前を通り過るべき行かざるを得ない。」(ティリッヒ [1926 : 279]) としてティリッヒが事の本質と考へ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。

(8) この時期の「信仰義認」に関しては、例えばティリッヒ [1924b] を参照。

(MW : Main Works—Hauptwerke. Berlin/New York 1987-)

Troeltsch, Ernst:

1922: "Der Historismus und seine Probleme", Gesammelte

Schriften III, Tübingen

邦文訳題

1994: 「ロ・テ・リッヒの宗教思想研究」(京都大学博士論

文)

Heussi, Karl:

1932: "Die Krisis des Historismus", Tübingen