

## 価値および意味と宗教の問題

——トレルチおよびテイリツヒの思想を手掛かりとして——

今 井 尚 生

### 一 はじめに

キリスト教思想において、弁証の問題は古くからの重要なモチーフの一つであったことは周知の事柄である。しかし、近代においては、自律的な文化に対する弁証という契機が大きな比重を占めるのが特徴である。そのさい、自律的な文化に対して宗教を他律的に立てるといふ道を取らないとすれば、議論において如何なる枠組みを採用するかが一つの問題となる。一九世紀後半から、二十世紀前半にかけての思想の展開をこの観点から見るとき、そこに価値論的枠組みを基礎にするものと、意味論的枠組みを基礎にするものとの二つのタイプがあり、しかも時とともに前者から後者へと移行する思想史的流れを認めることができるように思われる。<sup>1)</sup> 本論文は、トレルチ (1865—1923) とテイリツヒ (1886—1965) の思想を手掛かりとして、このような思想史の捉え方を吟味する糸口を探ろうとするものである。

近代における価値哲学はロツツェが「妥当」概念を哲学に導入したことに端を発するが、テイリツヒはこの試みを、ドイツ古典哲学の崩壊後における、唯物論的自然主義からの人間の尊厳の防衛として解釈している。即ち、少なくとも

もテイリツヒの理解によれば、価値論はそもその始まりから、一九世紀に台頭して来た実証主義や唯物論的思考に対する人間の生の弁証という契機を有していたことになる。そして神学の領域においては、アルブレヒト・リツチュルが古典的神学を価値判断に還元して以来、価値論に基礎をおく神学が支配的となるのである（テイリツヒ [1957: 101]）。トレルチの思想が価値論を基底として展開されたものであるとすれば、それはこの流れの中に位置付けられ得るのである。ところが、テイリツヒの世代になると事情が異なる。それは単にテイリツヒ、一個人の特殊事情ではない。テイリツヒは自らを「より若い世代」(jüngere)に属しているものとして自認し、リツチュル派の方向に対して反対した。テイリツヒ等にとってリツチュル派の思想的試み、形而上学の敗北の後の価値論の防衛戦は、ロツツェ以来の退却戦の継承として理解された。即ち彼らの目には、近代の世俗的文化に対して宗教がその守備範囲を縮小する退却戦と映ったのである (Eich). それに対してテイリツヒは、自らの思索的営み、特に教義学を「防衛」のみならず「攻撃」として意識していた (テイリツヒ [1925: 23ff.])<sup>2</sup>。そこでは当然、新たな枠組み、意味論的枠組みにおいて議論を展開することが試みらねばならない。無論、テイリツヒ等の世代の思想を全て、意味論的枠組みによるものとして一括することはできないが、ここに世代間の思想の質の違いが、議論の枠組みの違いとして表れて来たことと見ることが出来るものと考えられる。

## 二一 トレルチの客観的倫理学

思想が価値論を基に展開されるということは、トレルチの思想の体系化の試みにおいて倫理学が最も原理的な学問

とされるということの意味する。倫理学は、人間の現存在の究極目標と目的についての教説であり（トレルチ [1902: 552]）、宗教学がその枠組みの中に組み込まれる、上位のそして最も原理的な学問である（*Ibid.*: 553）。トレルチにとっては、もはや形而上学的に宗教問題に接近するということは不可能に思われた。むしろ人間の生命と行為の究極的価値と目標という普遍的倫理学的問題から、その中に含まれている宗教的で形而上学的な思想に到達するという方向が模索された。即ち、「心理学的、歴史学的、認識論的な認識は価値論に合流する。この価値論において、その中に含まれている形而上学的・宗教的基盤が明らかにされる。」（*Ibid.*）とトレルチは考へる。

そこでトレルチの倫理学における宗教的な主要問題を考察したい。トレルチの倫理学の特徴は、それが客観的倫理学を展開しようとする方向性を示している点である。トレルチは近代の西欧における倫理学を歴史的に考察しながら、そこに二つの流れ——主観的倫理学と客観的倫理学——を見いだす（*Ibid.*: 564ff.）。前者は、倫理学を主観的意志のアプリオリに必然的な諸規定に関する教説として提示したカントの流れを汲むものであり、形式的・自律的心情倫理（*formal-autonome Gesinnungsethik*）と規定される。それに対し後者は、シュライエルマッハーに由来する財なし価値物（*Güter*）に関する倫理学であり、客観的・目的論的財の倫理学（*objektiv-teleologische Güterethik*）と規定される。<sup>3</sup>ここで客観的財とは国家、社会、芸術、科学、家族、宗教などを指している（*Ibid.*: 565ff., 618）。この客観的倫理学は西欧の倫理学の歴史の中で十分に展開されることはなかった。しかし、トレルチは次のような理由から、倫理学の主要問題はむしろこの客観的倫理学の領域にあると考へる（*Ibid.*: 624）。主観的倫理学におけるように、道德的目的の普遍妥当な性格や必然性の性格が問題とされる限り、道德は原理的に非歴史的なものとなり、本質的にはいつも同一なものとしてとどまる。そして道德における本質的な対立というものも存在しないことになる。しかし、客

觀的財の場合は事情が異なる。それは歴史の中で成長し、固有の發展の歴史をもつゆえ、客觀的財の本質は歴史から認識されるべきであり、その規定を取り出すのも、形而上学的な概念からの演繹ではなく、歴史から經驗的になされねばならない。したがって、諸々の財の關係と体系に関する錯綜した客觀的倫理学における問いこそ、倫理学の主要問題だと判断されるのである (ibid.: 623f.)。そしてトレルチは、「倫理学ないし客觀的価値の体系は、そこからキリスト教の本質についての了解が探求されるべき地盤であり、また宗教がもはや啓示された教説ではなく、人格的宗教の内面性とともて措定された究極的な生の目標の方向になって以来、キリスト教の本質が学問的にのみ叙述され得る枠組みなのである」(ibid.: 570)と考へる。

それでは、以上のごとく規定された客觀的倫理学において、宗教の問題は如何なるものとして設定されるであろうか。宗教を価値という観点から考へる場合、宗教はその他諸々の客觀的文化価値と並ぶ (neben) 一つの固有な客觀的価値とみなされる (ibid.: 566)。<sup>4)</sup>それゆえ、問題は、宗教的ないし超越的財と内世界的財との關係、宗教的目的と内世界的目的の關係の問題として設定される。

次に、トレルチが兩者の關係を考へるうえで前提となる基本認識を押さへる必要がある。まず彼は、近代の本質は、宗教的目的と並んで内世界的目的の自己目的性を主張することにあると考へる (ibid.: 554)。それは、内世界的財の全てをキリスト教倫理から演繹することは不可能であるし、また多様な内世界的財をキリスト教倫理の自然法という方法によって間接的に統合することも不可能であると考へるということである。すなわち、内世界的財は現実に對する固有の論理と支配的な力をもつ自立的な目的であり、それらは固有な諸學問の對象となるということである (ibid.: 654f.)。

それにも拘わらず、両者は互いを必要とするとしてレルチは考えている。一方で、内世界的目的の指定は、究極的目的との関連を失ってしまうならば、浅薄で無目的なものとなってしまふであらう (ibid.: 625)。というのは、内世界的目的は、自然の必然性と衝動から出ているために、はかないものに固執しており、まさにそれゆえに究極的で永遠的目的ではあり得ないからである (ibid.: 659)。無論、自らを内世界的目的に限定する近代的人間性の倫理も有り得る。しかし、そこにおいてはこの諸目的相互の競争は全く調停されないままであり、むしろ目標と規範の欠如という事態が、初めて正しく開示される。その結果、諸々の倫理が他の目的指定にたいして激しく対立しながら現れてくる (ibid.: 658)。互いに矛盾する内世界的目的は、すべてを包括する、究極的、統一的価値に対する衝動を最終的に満足させてくれるものを含んでいない (ibid.: 658)。ここから生じることは、究極的目的に対する諦めによる悲観主義、ないしそれを求める中で不安である (ibid.: 659)。他方で、宗教的目的の指定は、もしそれが世界との関係を失うならば、道徳を狭めて、それをユートピアにってしまうであらう (ibid.: 625)。また、究極的目的だけでは、事物の終わりに対する信仰とこの世からの分離とを引き起こすことにはかならない。それは内世界的財をその精神によって満たす時に初めて、持続的な世界を自らのうちに引き込むことができる (ibid.: 660)。それゆえ、一方で宗教的目的は内世界的目的の代用や除去を意味するのではなく、他方で近代においても、決して宗教的目的が内世界的目的に取って代わられてしまう訳でもないのである (ibid.: 657)。それゆえ宗教的目的と内世界的目的との関係を問う道徳的研究の課題は、両者の間の可能な正しい「均衡」(Gleichgewicht)を生み出すことであると主張される (ibid.: 625)。この問題は、キリスト教において特に鋭く深い理解のもとにあらわれてくる問題であるが、それは普遍的な問題であるとレルチは考えている。

このような認識をもとに、宗教的目的と内世界的目的との関係が規定される。内世界的目的は最高の目的たる宗教

的・目的の中へと「取り入れ」(aufnehmen) られ得ると言われる (ibid.: 659f.)。しかし、互いに対立することさえある内世界的目的がなぜ宗教的なものへと取り入れられ一つになり得るのか。それは、一方で宗教的目的は無制約なもの、絶対的なもの、単一なものに——キリスト教的には聖なる生ける神に対する献身に——由来するが、他方で内世界的目的もまた、創造的ですからすべてを包括する神の意志とその生に由来しているからである (ibid.: 659)。とはいえ、内世界的目的は宗教的目的へと還元されるものでもない。というのは、内世界的ないし人間的目的は、宗教的ないし超世界的目的の単なる手段として生ずるのではなく、むしろ常にまず自己目的として現れ、徐々に最高の目的へと向かう (hinüberleiten) からである (ibid.: 661)。それゆえ、内世界的目的は自然の前提的制約 (Vorbereitung) であり、賜物 (Gabe) 、大いなる媒介 (Vermittlung) なのである。神的な生はこの媒介を通してはじめてこの世界の中へと形成 (hineinbilden) され得るのであり、家族、国家等の内世界的財をその霊で満たすことによって、持続的世界を自らの中へと引き込む (hineinziehen) のである (ibid.: 660)。したがってこの問題は、持続的世界にあつてはいつの時代にもある問題である。そして近代世界とは、宗教的目的と内世界的目的との間を揺れ動く道徳生活の一つの新しい型を意味している (ibid.: 656)。<sup>64</sup> そしてトレルチの見解を道徳的なものに対する宗教の機能ということに関して言えば、宗教と結び付くことによつて、神性に対する一定の諸関係が主要な戒めや主要な財になるといふことである (ibid.: 671)。

### 三 テイリツヒの意味の形而上学

テイリツヒにおいては、宗教はむしろ意味の問題として規定される。「宗教的」ということで意味されることは、

「我々の実存を超越する意味の経験と、象徴および行為におけるこの経験の表現」(テイリツヒ [1938: 126]) である。ここでは「学の体系」(1923)を中心とする前期の弁証の枠組み——通常これは意味の形而上学と言われる——を考察の対象としたい。但し、周知の通りテイリツヒの後期の枠組みは存在論へと移行しており、また意味の形而上学の枠内にあると考えられる『宗教哲学』(1925)においても「意味の分析は存在の分析である、なぜなら意味は存在を精神的成就へともたらすからである」(1925a: 141)という記述が見られることから、テイリツヒの枠組みはより正確には意味論的・存在論的枠組みとした方が適切かもしれない<sup>9)</sup>。とはいえ、前期においては意味論的契機がより強いことは否定できない。

さて、価値論に対するテイリツヒの批判を押さえておきたい。彼の批判点は大きく二つに分けられる。第一点は、価値論においては、価値相互の関係が外的になるということである。諸価値の体系はヒエラルキーとして考えられる(1963: 660)。そのさい聖の価値が認められる場合には、それは道德的価値や社会的価値を越えてピラミッドの頂点に置かれることになる。しかし、このとき価値相互の関係は上下関係となり、一つの価値領域は他の価値領域に内在することができない。恐らくこの点は価値論がテイリツヒの弁証のスタイルに合わない主要な原因であろう。自律的なものを認めつつも、そこにおける宗教性を弁証するというのが、彼特有の仕方だからである。例えば、テイリツヒによれば、道德的命法とは、人が本質的に、それゆえ可能的にある姿、即ち人格の共同体における人格になれとの要求である(1963: 656f.)。そして、道德的命法における宗教性はその無制約的性格である。ところが、宗教的価値と道德的価値の関係が外的であるとき、この「…において」が問えなくなる。それゆえ道德的命法の本質的に宗教的な性格は、価値論によって間接的に否定されることになる(1963: 660)。また、価値の相互関係が外的になると、一方が他

方を排除することが起きるが、この場合、テイリツヒの認識によると、聖の価値が排除されるに至ることが最も普通である (1963: 660)。

第二点は、価値論の有する主観的で相対的な性格であり、そこから生ずる問題である。価値および価値相互の關係の確定は、それを評価する主体を前提とし、しかも根源的意義において評価する主体に係わっている (1957: 101; 1963: 660)。そこでこの否定的側面を避けるために、評価する主体から独立な、その意味で絶対的な価値が要請される。価値論は、一九世紀における形而上学の崩壊とそれに引き続く唯物論的自然主義の台頭から人間の尊厳を守ろうとする試みだった (1957: 100)。価値哲学者らは、形而上学の崩壊が示したことは、存在と価値の間の裂け目を埋めようとする試みの挫折を意味していると理解した。そのため、彼らは存在と価値とを明確に区別せざるを得なかったのである。例えばロツツェは現実的なものを、事物や事象、そして存立する關係などの時間的「存在」と、概念や命題などの超時間的「妥当」とに区別した。またリッケルトは、現実的評価主観の承認に全く依存しない価値を本當の妥当と考えた。評価する主体の心理学的、社会学的条件は、客観的価値の承認を迫る経路に過ぎない (1957: 102)。ここから帰結される性格は、価値は「創造」されるものではなく、「発見」されるものということである (1957: 102)。また、絶対的な価値を要請した場合、その絶対性の根拠はどこにあるか、如何に現実と関わるのか、と言った存在論的問いへと必然的に導かれることになる。テイリツヒは考える。したがって、存在と価値の区別という彼らが払った高価な犠牲にも拘わらず、その關係を問題にせざるを得ないということになる。以上のことからするテイリツヒの結論は、評価に換言され得る相対的価値と、評価を支配するものであるがゆえに別の根拠づけを必要とする絶対的価値の区別の必然性において、価値論全体が挫折したということである (1957: 102)。



以上がテイリツヒの価値論に対する批判点である。それゆえ、テイリツヒ自身の枠組みは——それが成功裏になされていくかは別として——少なくともその意図においては上記の否定面を克服するものとなっているはずである。そこでまず第一の、宗教と文化の關係規定について考察したい。そのため、彼の意味の形而上学の基本的枠組みを押さえる。テイリツヒは意味意識の中に三つの契機を認める (1925a: 133f.)。第一は、「意味連関」(Sinnzusammenhang) についての意識である。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義となる。テイリツ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」(Sinnform) 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制約的なものであり、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あり得るからである。それゆえ、第二の契機として挙げられるのが、意味連関の「有意義性」(Sinnhaftigkeit) についての意識である。それは「意味根拠」(Sinngrund) である。意味連関が有意義であるとき初めて、その中にある個々の意味の有意義性は保証される。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義性は「意味内実」(Sinngehalt) と呼ばれる。<sup>(9)</sup> 意味の根底はそれ自体が一つの意味なのではない。というのは個々の意味にしても意味連関にしても、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。意味内実とはむしろ意味の無制約性である。したがって、意味連関の有意義性とは、あらゆる個々の意味に現前している無制約的な意味と言うことができる。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。あらゆる個々の意味はこの要求の下に立っている。この要求を満たすことのできるものは無制約的な意味形式だけであるが、これはこの世において実現されるものではない。したがってこの要求の下に立つということは、無制約的な意味の、現にある意味連関に対する否定性を意識することに他ならない。

即ち、意味の根底であるものは同時に意味の深淵でもある。この根底即ち深淵という帰結を導き出すのがテイリツヒの意味の形而上学の最も特徴的な点である。

このような枠組みにおいて、宗教と文化の關係は、「宗教は無制約的な意味へと向かう精神の方向であり、文化は無制約的な形式へ向かう精神の方向である」(1925a: 141)と規定される。即ち、宗教とは無制約的な意味内実への方向性であり、文化は個々の意味形式とその統一への方向性である。しかし、両者は原理的には分離し得ない。一方で文化は、それが有意味である限り意味の根底に根差している。他方で、宗教的行為は諸意味形式の統一を通して以外は無制約的な意味に向かうことができない。というのは、形式をもたない内実は意味行為の対象たり得ないからである(1925a: 134f.)。それゆえ、宗教と文化は共に意味統一へと向かうという方向性においては一つである。

この規定によって、テイリツヒは宗教と文化の「並列化(Nebenordnung)」(1925a: 142)及び、そこから帰結する両者の分裂ないし対立を避け、両者の統一——無制約的な意味内実と制約的な意味形式との統一としての神律(Theonomie)——を示そうとする(1925a: 142)。一方で精神が意味統一に対する「無制約的なもの」の否定性を表現することなく、制約的な形式とその統一にのみ向かうとき、それは「制約的なもの」を絶対的なものとして措定することを意味する。文化と宗教の分離はこのことに基づいている(1925a: 142)。テイリツヒは宗教に対する文化のこのあり方を自律という。自律的文化は常に傲慢であり、その意味根底が即ち深淵であるということを見ない。他方、宗教はある特定の象徴に無制約性と不可侵性を付与することで、この自律に対抗しようとする。文化に対するこのような宗教のあり方は他律と呼ばれる。しかしそれは、自律的文化も神の賜物であり、神の業であるという性格を認識していない。それは宗教の傲慢である。神律という文化と宗教の眞の統一こそ、両者の本質的關係であるとテイリツ

とは主張する (1925a: 143)。

テイリツヒは理論的意味成就と実践的意味成就を区別する。理論的領域には科学、芸術、形而上学が含まれ、実践的領域には法、共同体、エートスが含まれる。しかし、「無制約的なもの」の把握においては、両方の道は統一されねばならない (1925a: 139f.)。一方で、単なる理論的な道においては、「無制約的なもの」は一つの対象にされ、それによって無制約性という力を失う。他方で、単なる実践的な道は、「無制約的なもの」を現実性をもたない単なる要求にしてしまう。この認識から、トレルチに対するテイリツヒの体系構想の違いが生ずる。一方でトレルチにおいて価値論的枠組みが採用されたことは、倫理学が基礎にされるということを意味した。他方、テイリツヒのような意味論的枠組みに則る場合、エートスの学たる倫理学が体系の基礎にされるのではなく、むしろ理論的な道と実践的な道の統一が志向されることになる。

第二点は、相対主義の問題と関連する側面をもつ。相対主義の克服という問題に関して、トレルチからテイリツヒへの思想の発展を辿ることができる。しかしこれは大きな問題であるので、ここではその要点だけを押さえるに止めたい。テイリツヒはトレルチの「動的真理思想」を彼の思想の中で最も実り豊かなものとして評価しつつ、それを自らの思想に取り込んで展開している。そもそも相対主義の根源は、真理が動的になることではなく、歴史的思惟が我々の思考の内に入ってきてからもなお、無時間的で絶対的に自己同一にとどまるという真理概念をもち続けることにあるとテイリツヒは理解する。したがって歴史的思惟が入ってきた時代における相対主義の克服は、無時間的で絶対的なものの措定によつてはなしえない。むしろ創造的に生み出される規範によつてはじめて、相対主義は克服されるものとテイリツヒは考える。テイリツヒのこの考えの中心にある概念が、精神の創造的過程における意味成就

(Sinnerfüllung) という考え方である。それゆえ、もし価値が無時間的存在で、「発見」されるものであり、「創造」されるものではないという性格をもつものであるなら、価値論的基盤においては、少なくともテイリツヒの展開するような相対主義の克服の議論は成立しないことになる。

最後に、テイリツヒの価値論に対する第二の批判点の中から、もう一つ別の問題を考えてみたい。即ち、テイリツヒの思想における価値論的契機は何かということである。このように考えるのは、第一に、確かにテイリツヒ自身は意味論的枠組みを基礎とするものの、価値論的契機そのものを否定している訳ではないからであり、第二に、価値論においては埋められなかったという存在と当為の間の問題が、テイリツヒの意味論においてはどこに存するのかが問題となるからである。まず次の二点を確認したい。第一に、価値論において、妥当とは我々が無関心ではいられず、何らかの態度決定を迫るものであること。第二に、テイリツヒ自身は価値の根源を存在に求めざるを得ないと考えたこと。この二つの点を含んでいるものとして、先に挙げたテイリツヒの道徳的命法に関する考え方を思い起こしたい。道徳的命法とは、人が本質的にあるところのもの——人格という存在、即ち被造的本性のこと(1963: 657)——に現実的になれとの要求であり(1963: 656f.)、その宗教的次元とは道徳的命法における無制約的性格であった(1963: 658)。しかし、自己自身の本性を成就することが自己の存在に備わる道徳的要素だとしても、なぜそれが無制約的命法として現れるのか(1963: 659)。自らの本質的本性を肯定するのと同様、それを否定し、人格的存在にならないという選択も人間は有するのではないか。そうであるとすれば、道徳的命法はもはや無制約性をもたないことになるのではないか。これに対し、テイリツヒは永遠的なものから見ると全ての人間の魂は無限の価値をもっているという教説でもって答える(1963: 659)。ここに価値論で言えば存在と妥当との結節点ともいえる契機が現れている。それで

は、先のテイリツヒにおける意味の形而上学において、これに対応する思想構造はどこに見いだされるであろうか。それは、「無制約的な意味内実を成就せよという要求」に表れていると解釈されるであろう。テイリツヒの認識に関する議論において形式―内実の対に対応するのは、思惟―存在の対である。存在は内実をもち、且つ精神の過程を通して存在の意味は成就される (1925a: 125, 131)。そうであるなら、テイリツヒの議論において、存在と当為の結び目の役割を担っているのは、「無制約的な内実 (Gehalt)」という概念ということになる。果たしてこの概念はその役割を果たし得るだろうか、それが問題となる。それに対しては次のように考えられよう。第一に、テイリツヒが「無制約的なもの」という場合、それはより正確には「無制約的に我々に関わってくるもの」という意味であると解釈するのが正しい。この少々長い表現は、彼の『教義学』(1925)において散見される。したがって、我々に要求として態度決定を迫るといふ契機は、「無制約的な」といふ語が担っていると考えることができる。しかし、この答えだけでは十分ではない。もしそうであるなら、なぜ「無制約的な内容 (Inhalt)」ではいけないのか。これに答えるためには、「内実」といふ概念にも、やはり何らかの意味で我々に態度決定を促す妥当ないし価値という契機が含まれていなければならないであろう。実は、この「内実」といふ概念は、前期のテイリツヒの思想において、重要且つ問題的概念である。その思想的な背景については、ヘーゲルとの関連が指摘されている (クレイトン [1980: 90ff.]、吉名 [1995: 155ff.])。しかし、ここではより基本的に、この言葉の本来の含意について注意したい。「Gehalt」は、通常は「Inhalt」の同義語としても用いられる。しかし、「Gehalt」は初め、硬貨に含まれる金や銀の成分を意味した。それゆえそこには当初から価値観念が付随することになる。<sup>14)</sup> 実際辞書の「Gehalt」の項目を紐解けば、「Inhalt」と並んで「Wert」を認めることができる。「Gehalt」とは単なる内容ではなく、「価値ある内容」なのである。恐らく、このニュアンスを汲み

取らなければ、テイリツヒの思想をこの語に担わせることは最終的に困難であり、それゆえにまた、ここにテイリツヒの議論における価値論的契機を認めることができよう。

#### 四 まとめと問題提起

価値と意味は日常的な用法においては同義語として使われる場合がある。しかし、議論の枠組みとしては各々の特徴が認めらる。第一に、価値は基準との関わりで規定される。絶対的価値が要請される場合はこれが基準となる。それに対し、意味は意味連関において規定される。第二に、各々において宗教が問題とされる所在である。一方の価値論においては、宗教的なものが絶対的価値とされる場合、それと他の諸価値との関係、価値の体系が問題となる。他方の意味論においては、意味連関の根拠——テイリツヒの場合にはこれはもはや一つの意味でなく、むしろ意味の深淵でもあった——が宗教の問題とされた。確かに、価値においても価値の根拠については、これを問い得るのである。しかし、通常この根拠は絶対的価値であり、やはり一つの価値として考えられているのである。もし、さらにその根拠を別に求めるとき、テイリツヒによればその根拠を存在に求めざるを得ない。即ち、存在論へと移行するのである。第三に、テイリツヒによれば、価値は発見されるものである。確かに、絶対的価値ないし妥当が、超時間的、イデア的なものとして考えられる場合はこの特徴付けは当てはまる。それに対し、意味は創造される。第四に、テイリツヒによれば、価値論からは主観的な意味合いを払拭しきれないということである。これに対しては、トレルチの客観的倫理学の試みをどう評価するかが問題となろう。<sup>12</sup>トレルチの立場からすれば、テイリツヒの倫理学もまた主観的倫理

学に属するのである。

これまでの議論でトレルチとテイリツヒの思想に関しては、価値論と意味論という対比が認められたと思う。特にテイリツヒにおいては価値論に対する批判点も明確であり、価値論から意味論への移行の理由も理解できた。そこで最後に、今後のこのような方向での研究のための問題提起をしておきたい。第一に、同時代における他の思想家においても、その思想の基本枠として価値論および意味論という枠組みが認められるか否か。第二に、それが認められた場合、各々の枠組みの特徴を抽出することが問題となる。第三に、各々の枠組みと宗教の弁証の様式に如何なる関連性が見出せるか。第四に、各々の枠組みの中で、思想の体系構想に如何なる違いが出てくるか。例えば、トレルチにおいては倫理学が基礎であり最も上位の学問であったが、テイリツヒにおいては理論的領域と実践的領域の統一に強調点が置かれた。第五に、各々の思想家の生きた時代背景と思想との関連性の問題である。一方のトレルチは持続的世界を念頭に置いて思想を展開している。他方のテイリツヒの思想にはカイロスという刻印が押されている。それは必然的に思考の枠組みに影響せざるを得ない。しかし、このことは裏を返せば、今日において尚トレルチの枠組みにおける問題は残っている可能性があるということである。確かに、歴史的にはトレルチからテイリツヒへの、価値論から意味論への移行が認められるにせよ、常にテイリツヒのようにカイロスが意識される時代が続く訳ではないからである。<sup>13)</sup>それゆえ、今日如何なる枠組みにおいて宗教を弁証するかは我々自身の問題になる。今後の研究においては、少なくとも以上のことの問題とされねばならないであろう。

## 註

- (1) 哲学の領域における価値論の盛衰は新カント学派(特に西南ドイツ学派)のそれと軌を一にしている。それゆえ、キリスト教思想史において価値論的な議論が同時期に展開されたとしても、それ自体としては思想的な自然の流れの内にあると言ふべきであろう。しかしこの問題が、近代の文化に対する弁証の枠組みとしての射程如何の問題と位置付けられるとすれば、それは単に思想史の記述の問題に止まらないものとして、一考の価値を有するであろう。
- (2) これに対し「トレルチはもはや教義学一般の可能性を認めない」(テイリツヒ [1925: 26])と、テイリツヒは述べている。
- (3) トレルチは道德的なものの本質規定の中にある「目的」の契機を一層明確にすべきであると考えている(トレルチ [1902: 616f.])。そしてこの観点からすると、主観的倫理学における道德的なものの概念は、主体の自己自身に対する関係と他者の自己自身に対する類似の諸関係にかかわる主観的目的指定を含むに過ぎないものとされる (Ibid.: 618)。しかしここでは、トレルチが問題とするような客観的目的指定については忘れられている。
- (4) 次節で見るように、この点は、テイリツヒが宗教と文化の「並列化」を避ける議論と対照的である。
- (5) ここからトレルチにおける、自律的文化に対する宗教の意義の弁証という契機を取り出すとするならば、それは宗教のもつ「包括性」「究極性」「統一性」ということになる。
- (6) トレルチは、彼の議論の前提となっている持続的世界 (die dauernde Welt) とイエス及びガリラヤの福音におけるエートスの違いを感じている。後者は、文化の状況と終末の待望のゆえに、ここで議論されているような倫理学的問題からは自由であった (Ibid.: 656)。この点から言えば、「カイロス」を意識しつつ思索したテイリツヒにおいては、そのおかれた時代状況がトレルチのそれとは異なっていた点が指摘されよう。テイリツヒの思想には根本的で革命的な変化をする時代における倫理が射程に入ってくる(テイリツヒ [1963: 693ff.])。
- (7) 例えば、プラトンの国家論における智者の道德と軍人の道德との問題もここにあるとトレルチは見ている(トレルチ [1902: 656])。
- (8) トレルチは宗教的目的と内世界的目的を二つの極 (Pole) と考へる (Ibid.: 661)。そして、自らの命題を止揚しがたい振動 (Oszillieren) についての命題と表現している (Ibid.: 666)。
- (9) テイリツヒにとつて、伝統的な意味での創造論を展開することは現代においては困難であると思われた。それゆ



え、彼の存在論は、従来の教義学における創造論に代わるものとして企てられたと理解できる。実際マールブルク講義(1925)では、創造に関する第一部を神学的存在解釈、救済に関する第二部を神学的歴史解釈、完成に関する第三部を神学的意味解釈として規定している。このような全体的な構造から議論の前提となる枠組みを明確化しようとするなら、次第に存在論の方へと重点が移動して行くのは自然であると思われる。

(10) この時期ティリッヒは形式(Form)―内容(Inhalt)―内容(Gehalt)という三つ組を用いる。この議論では、個々の意味内容は意味形式と一つのものとして、意味内容との対比におよびて考えられている。

(11) Dittberner, H. "Gehalt" (in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart)  
 (12) トレルチの客観的倫理学の考えを現代におよびて新たに展開しようとする試みも見られる(大木 [1994])。  
 (13) このことは後期のティリッヒの問題でもあった。

#### 文献表

ティリッヒの倫理関係の諸論文(1938, 1957, 1963)の訳出に当たっては、  
 水垣涉訳『ティリッヒ著作集第二巻』(白水社)を参照した。

価値および意味と宗教の問題(今井)

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 1987-1998

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:

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

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

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

1925: *Dogmatik, Marburger Vorlesung von 1925* (Hrsg. v. Werner Schlegler), Düsseldorf 1986

1925a: *Religionsphilosophie* (in: MW, 4)

1927: Eschatologie und Geschichte (in: MW, 6)

1938: Der Angriff des dialektischen Materialismus auf das Christentum (in: GW, III)

1957: Ist eine Wissenschaft von den Werten möglich? (in: GW, III)

1963: *Morality and Beyond* (in: MW, 3)

- Troeltsch, Ernst:  
 1902: Grundprobleme der Ethik (in: GS, II)  
 1922: *Der Historismus und seine Probleme.*: GS, III  
 吉谷社編:  
 1995: 『ハイリッドと弁証神学の排撃』(創文社)  
 Clayton, John Powell:  
 1980: *The Concept of Correlation. Paul Tillich and Possibility of  
 a Mediating Theology.* Berlin/New York  
 九鬼一人:  
 1989: 『新カント学派の価値哲学』(弘文堂)  
 大木英夫:  
 1994: 『新しい共同体の倫理学』上(教文館)  
 Palmer, Michael F.:  
 1984: *Paul Tillich's Philosophy of Art.* Berlin/New York  
 Schüller, Werner:  
 1986: *Der philosophische Gottesgedanke Paul Tillichs (1910-  
 1933).* Würzburg