

パウル・テイリツヒにおける意味の問題と宗教

今井尚生

一 序

啓示を前提にする神学とは異なる仕方近代において成立した宗教哲学は、「宗教とは何か」という宗教の本質規定についての問いをその中心的問題として立てる。この問いがまさに問いとして意識され、立てられるということは、精神生活の全体に宗教が浸透しているという時代状況とは異なり、近代においてはむしろ非宗教的なものがその独自性において意識されていることの表現であると言える。このような状況が自覚されるとき、「宗教は何処において問題となり、把握されるのか」という、先の問いとは別の形の問いが生じる。また、この問題は宗教の弁証(Apologetik)の問題として捉えることもできる。無論キリスト教思想においては、弁証の問題は近代だけの問題ではなく、古くからの重要な思想的動機の一つであったが、近代におけるこの問題は、自律的な文化に対する弁証という契機を有する点にその特徴があると言える。それゆえ、自律的な文化に対する宗教の弁証に際して如何なる枠組みを採用するかが一つの問題となる。一九世紀後半から二〇世紀にかけての宗教思想をこの問いの観点から見るとき、そこに、宗教を価値の問題とする立場と、意味の問題として把握しようとする立場——弁証の問題においては、価値論的枠組みを基礎にする弁証と、意味論的枠組みを基礎にする弁証——とがあり、しかも時とともに前者から後者へ

と移行する思想的な流れを認めることができるように思われる。本論文は、このような観点からティリッヒ（1886—1963）の前期の思想の基本的枠組みとしての「意味の形而上学」の特徴とその中心的な論理を明らかにすることを試みる。

「意味の形而上学」ということから明らかなように、ティリッヒの立場は宗教を意味の問題として捉える立場である。事実彼において「宗教的」ということで意味されていることは、「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」（ティリッヒ〔1938: 126〕）である。また、形而上学ということは何が意味されているかは思想家により必ずしも統一的な見解は存在しないが、少なくとも一九二〇年代のティリッヒにおいては、それは宗教的なものであると理解してよい。彼は形而上学を規定して、「形而上学は、そこで無制約的なものが理論的—合理的な象徴において捉えられる宗教的行為である」（1925a: 124）としている。

ここで一つ問題となり得ることがある。それは、ティリッヒの思想の枠組みの変化の問題である。意味の形而上学と言われるティリッヒの思想は、『学の体系』（1923）を中心とする前期の思想の基本的枠組みをなしている。それに対し、周知のとおり、『組織神学』（1951—1963）に典型的に見られる後期のティリッヒの神学の基本的枠組みは存在論——しかも人間存在論——である。ここには意味論的枠組みから存在論的枠組みへの移行が見られる。この問題に対しては、ここではティリッヒが存在論を展開しようとした意図から理解できることを押さえるに止めたい。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ていると理解できる。ティリッヒにとって、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る。それゆえ、既に一九二七年の『終末論と歴史』において、終わりのことに関する終末論に対して、初めのことに関するプロトローギーを神学的存在論として規定している。一九二五年のマールブルク講義では、創造に関する第一部を神学的存在論、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。更に、『学の体系』においても、形而

上学における三つの領域を、存在の形而上学、歴史の形而上学、意味の形而上学として規定している。確かに、ここでは意味の形而上学こそ真の形而上学であるとされている。しかし、意味の形而上学の枠内にあると考えられる『教哲学』(1935a)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」(1935a: 141)という記述が見られることから、ティリッ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。また、このようなティリッヒの全体的な思想の中から、議論の前提としての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。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。

方法としては次の二点を確認したい。第一に、価値論的立場との異同を具体的な連関において捉えるために、一人の思想家、価値論的枠組みを基礎とするトレルチ(1965—1983)の思想との対比および連関を考慮する。というのは、両者は宗教の弁証という思想的動機を共有するばかりでなく、ティリッヒはトレルチの思想を継承し、彼なりに展開している——無論それは意味論的枠組みにおいてであるが——という側面をもつからである⁽¹⁾。第二は、意味論的立場の有する思想的動機としての、価値論に対する批判点を押さえることである。先に言及した価値論的立場から意味論的立場への思想的な流れは、価値哲学を展開した新カント学派の盛衰という思想的な流れと軌を一にしていると考えられる⁽²⁾。その際、歴史的に後から生じた意味論的立場は、当然のことながら価値論的立場に対する批判を伴っている。山内得立も彼の著『意味の形而上学』において、このような立場を明確にしている。「宗教は価値によってではなく、意味の立場に於てのみ正しく把握され得るのである。これを価値の体系として、又は道徳の究竟に於て把握しようとするカント学派は従って宗教の何たるかを理解しないものと断ぜざるを得ない」(山内 [1967: 30])。そして、ティリッヒもまた価値論に対する批判を明確にもっている。それゆえ、価値論に対するティリッ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ヒーとして考えられる(ティリッヒ [1963: 660])。その際聖の価値が認められる場合には、それは道徳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ィリッヒの弁証の仕方ないし文化に対する宗教の捉え方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。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、ティリッヒの認識によると、聖の価値が排除されるに至ることが最も普通である (Ibid. : 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関係の確定は、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、そして存立する関係などの時間的「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当の妥当と考えた。評価する主体の心理学的、社会的条件は、客観的価値の承認を迫る経路に過ぎない (Ibid. : 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 (Ibid.)。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、といった存在論的

問いへと必然的に導かれることになる。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、その関係を問題にせざるを得ないことになる。以上のことからするティリッヒの結論は、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 (ibid.: 552)。それゆえ、ティリッヒの理解によれば、宗教を価値論的枠組みにおいて捉えた場合、それは相対主義と絶対主義の問題に巻き込まれ、その解決が見いだされ得ないということである。以上がティリッヒの価値論に対する批判点である。ティリッヒ自身の枠組みは、少なくともその意図においては、価値論における上記の否定面を克服するものとなっているはずである。そこで以下、この観点からティリッヒの意味の形而上学を分析する。第二節では、価値論に対するティリッヒの第一の批判点、即ち宗教と文化の関係規定について考察する。そして第三節では第二の批判点である相対主義の問題を取り上げ、そこからティリッヒの意味の形而上学の枠組みにおける中心的な論理を明らかにする。

二 体系構想における文化と宗教の関係規定

まずトレルチの思想から、その文化と宗教の関係規定について考察したい。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ふことを意味する。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、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の問題から、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.)とトレルチは考える。

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いし価値物(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。⁽³⁾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.:565f., 618)。⁽⁴⁾このように規定されたトレルチの客観的倫理学において、宗教を価値という観点から考える場合、宗教はその他諸々の客観的文化価値と並ぶ(neben)一つの固有な客観的価値とみなされる(ibid.:566)。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関係、宗教的目的と内世界的目的の関係の問題として設定される。この両者の関係を、トレルチは以下のように規定する。

一方でトレルチは、内世界的目的の自律性を認める。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える(ibid.:654)。内世界的ないし人間的目的是、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るゆえ(ibid.:661)、内世界的目的は宗教的目的へと還元されるものではない。しかしこのことは、内世界的目的が宗教的目的を必要としないということ在意味するものではない。それは第一に、内世界的目的は、自然の必然性と衝動に由来し、はかないものに固執しているため、究極的で永遠の目的ではあり得ず(ibid.:659)、それゆえ内世界的目的の措定は、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るからである(ibid.:655)。そして第二に、近代の人間性の倫理が、自らを内世界的目的に限定する場合、そこにおいては内世界的諸目的の相互の競争は全く調停されず、むしろ目標と規範の欠

如という事態に至る。それは、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からである (ibid.: 558)。しかし他方で、トレルチは内世界的目的と無関係に宗教的目的を措定する道も取り得ないと考える。第一に、宗教的目的措定は、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してしまうからであり (ibid.: 625)、第二に、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しかならないからである。

そこでトレルチは、宗教的目的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⁽⁵⁾と考える (ibid.: 660)。そして、内世界的目的が最高の目的たる宗教的目的の中へと「取り入れ」(aufnehmen)られるとき (ibid.: 659f.)、それは徐々に最高の目的へと向かう (hinüberleiten) と考えるのである (ibid.: 661)。それゆえ、内世界的目的は自然の前提的制約 (Vorbedingung) であり、賜物 (Gabe) 、大いなる媒介 (Vermittelung) 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) ののである (ibid.: 660)。したがってこの問題は、持続的世界にあっ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おり (ibid.: 666)、⁽⁶⁾ 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規定されるのである (ibid.: 625)。⁽⁷⁾

次に、ティリッヒの意味の形而上学における文化と宗教の関係規定に移りたい。まず彼の意味意識の分析についての議論を押さえる。ティリッヒは意味意識の中に三つの契機を認める (ティリッヒ [1925a: 133f.])。第一は、「意味連関」(Sinnszusammenhang) 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」(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「有意味性」(Sinhaftigkeit)についての意識である。それは「意味根拠」(Singrund)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「意味内実」(Sinngehalt) と呼ばれる⁽⁸⁾。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出来る。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こと叙述するのがティリッ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」(ibid.: 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に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 (ibid.: 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、ティリッヒは宗教と文化の「並列化 (Nebenordnung)」(Ibid.: 142) 及び、そこから帰結する兩者の分裂ないし対立を避け、兩者の統一——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 (Ibid.)。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 (Ibid.)。ティリッ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ていない。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真の統一こそ、兩者の本質的關係であるとティリッヒは主張する (Ibid.: 143)。

それでは、このような文化と宗教の關係規定は価値論の枠組みにおいて不可能であるのか。確かにトレルチにおいても、宗教を一つの価値として見なすと、それは他の諸価値に並ぶものとなった。それは、意味と価値が規定される仕方の違いにあると考えられる。一方の「意味」は連関において規定されるのに対し、他方の「価値」は基準との關係において規定される。それゆえ、価値基準の最高位に宗教的価値がおかれる場合、それは絶対的価値となる。そもそも「絶対的」という規定は、ある意味で他に並ぶということと、別の意味では他を凌駕しているという、これら二つのことが言われるとき成立するものと考えられる。それゆえ、ティリッヒのような宗教と文化との關係規定をするためには、「絶対的」という概念ではなく、「無制約的」という概念を用いねばならない。無論、「無制約的価値」、即ち価値の根源の問題として宗教を捉えることはできるのであろう。しかしそのとき、ティリッヒによれば、その議論の枠組みはもはや価値論ではなく、存在論へと移行するのである。前期のティリッヒの枠組みで言えば、無制約的価値

という価値の根源の問題は被造性の問題になる。このことはトレルチの議論においても認められる。互いに対立することさえある内世界的目的や価値が、宗教的なものへと取り入れられ一つになり得る根拠は、一方で宗教的目的は無制約的なもの、絶対的なもの、単一なもの——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、創造的ですからを包括する神の意志とその生に由来していることにあるとトレルチは考えている（トレルチ [1902: 659]）。それゆえ、この問いによってトレルチは価値論的議論の枠を超えて行かざるを得ない。

次に、体系構想という観点からティリッヒの考えを吟味する。そこです、意味の形而上学の枠組みにおける認識論的な展開として、学の体系が構想される際の原理となるものについて押さえておきたい。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⁽⁹⁾。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 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

思惟は思惟行爲 (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。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。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、法則科学 (物理学等)、形態科学 (生物学、心理学、社会学等)、系列科学 (歴史学等) の三つに分類される。この緊張関係は、先の第一および第二命題に示された思惟と存在の緊張関係である。ティリッヒはその形而上学的根拠を、「形式 (Form)」において存在を把握しようとする思惟に対して、存在は「内実 (Gehalt)」をもつことにあるとしている。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、全ての現実的なもののもつ深みと創造的力のことである。

さて、宗教は精神科学 (die Geistes- oder Normwissenschaften) において問題とされる。しかし、それは諸々の精神科学に並ぶ意味での一つの対象としてではなく、むしろ精神的態度の事柄として規定される。ここに、精神的機能との関連で宗教を捉える際の、トレルチに対するティリッヒの考えの違いが現れる。一方のトレルチの場合は、周知のように、宗教的アプリアリというものを認める。しかし他方、ティリッヒは精神の他の諸機能に並ぶ一つの機能としての宗教という捉え方に反対する。というのは、その場合、先に述べた宗教と文化の並列化を引き起こし、無制約的なものが制約的なものに並置されるということになるからである。しかし制約的なものは、そこにおいてまたそれを通して無制約的なものが把握される媒体である (1933: 8)。それゆえティリッヒは、宗教的アプリアリを捜し求めるものは、そのことによって他のアプリアリなもの全てが深淵の中に沈み込むということを知らねばならないと考える (ibid.: 75)。

精神科学の対象は、理論的領域——科学、芸術、形而上学——と実践的領域——法、共同体、エートス——に分けられる。これら二つの領域が生ずる所以は、先の第三の命題における精神の把握——精神は思惟であると同時に、それ自身が存在するものであるという二重性——にある。一方で理論的意味成就は、直接的に存在するもの全てを精神的成就へともたらす。他方で実践的意味成就が存在する理由は、精神はそれ自身存在するものに属するため、自らを存在するもののもつ直接性から引き剥がし、自らを精神的形態として措定するということになる。ところで、宗教はこれら両領域に属する対象に並ぶ意味での一つの対象として規定されるのではなく、それは無制約的なものへと向かう態度、しかも両意味成就の統一を通して無制約的なものへと向かう態度において表現される。ティリッヒは「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と考える（1925a: 130f.）。なぜなら、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からであり、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になってしまうからである。この認識から、トレルチに対するティリッ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ことを意味した。他方、ティリッ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。というのは、価値は倫理学の問題であり、それゆえティリッヒの規定する精神的領域全てを包括することはできないからである（1923: 204）。

三 相対主義の克服と成就の論理

1 動的真理思想

第二点は、相対主義の克服の問題と関連する側面をもつ。第一の点については、トレルチとティリッヒの思想が対

照的であつたのに対して、第二の点に關してはトルエルチからティリッヒへの思想の發展を認めることができる。實際ティリッヒはトルエルチから動的な真理という重要な考え方を取り入れてこの問題の解決を試みている。但し、ティリッヒはそれを意味論的枠組みにおいて展開するのである。

宗教が規範の問題を含むことは言うまでもない。ところが近代になって歴史的思想が人々の中に入ってくるに仕がつて、規範に対する問題意識が生ずる。⁽¹⁰⁾この意識は一方で相対主義を生み出し、他方でその反動としての絶対主義を生み出す。それゆえ、宗教を考える上で、相対主義が如何に克服され得るかが重要な問題として立てられる。

そこでまずトルエルチの思想に即してこの問題と解決の方向性を辿る。トルエルチはキリスト教の絶対性という問題構成の成立した文脈を次のように理解する。彼によると、「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 (トルエルチ [1902a: 9])。その特徴は、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)。しかしトルエルチはこのような方向において解決を見いださないう。なぜなら、錯綜し、變化する歴史の流れにおいて、静的なそして法則的に定式化され得る普遍的連関は見いだされないと考えられるからである (ibid.: 38)。

それでは、トルエ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、歴史のことと相対的ということとは同じであることから出発する。その上で、歴史の中から普遍妥当なものとして規範が生み出されることを主張する。歴史的事実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想がニヒリズムへと導くものと受け取られる。しかし、トルエルチにおいては、歴史的思想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.: 35)。無際限の相対主義と區別される相対性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価値判断 (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、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が歴史の問題であり (ibid.: 58)、常に新しい創造的総合 (die immer neue schöpferische Synthese) の事柄であるとするのがトレルチの解決の方向である。

以上のような解釈の中でトレルチは真理が動的であるという考えを提起しており、ティリッヒはこのトレルチの「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ている (ティリッヒ [1924: 172])。先の問題を真理の問題として規定すれば次のようになる。一方で絶対主義は、永遠に自己同一に止まる静的な真理の存在を主張する。他方で相対主義は、そのような真理の存在に対する懐疑を表明する。これらに対し、トレルチは言わば第三の道として真理が動的であるという考えを提起するのである。しかしトレルチ自身においてはこの考えは十分に展開されることはなく、それゆえ真理思想の破棄と見なされる場合さえあったが、ティリッヒは自らの思想の中でこのトレルチの考えを継承、展開するのである。

まずティリッヒは、相対主義の成立する構造を次のように分析する。認識主観の無時間性が前提され、その絶対的で無内容なあり方が信じられている時代においては本質的に静的真理概念が成立していた。しかし近代において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」(1926: 266)なのである。すなわち、歴史的思想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ふ静的真理概念を維持し続けるとすれば、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。それゆえ、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——を展開することこそ、相對主義を克服する道であるとティリッヒは考えるのである。規範に關して言えば、この克服の道は無時間的で絶対的な規範の措置によつてなされるものではなく、むしろ規範は創造的な精神の過程から生ずるとする思想である(1923: 203)。(11) 以上の認識を基にティリッヒは真理を次のように規定する。「真理とは、個性的で創造的な意味成就の過程である」(Ibid.: 209)。以下、ここに示されたティリッヒの思想を解釈する。まず、ここで真理ということの規定するために用いられた用語について押さえておく必要がある。

第一に、ここで「個性的」という規定がなされていることについてである。ティリッヒは創造を普遍的なものの個体的現実化として規定する(Ibid.: 196)。精神的行為においては、普遍的なものに對する志向が働く。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(Ibid.: 208)。従つて、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(Ibid.: 200)。それゆえ、「規範は創造的な精神の過程から生ずる」(Ibid.: 203)と言われる。

第二に、「創造的な過程」について。あらゆる精神科学は、その中に三つの要素を含んでいる。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。例えば法律でいえば、法哲学、法律史、規範的法律学である。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——対象の本質を規定する本質概念、範疇——が見いだされる。精神史では哲学が与えた原理に基づいて、歴史の提供する素材が系統的に整理される。そして、体系化において、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。ティリッヒの哲学的方法に特徴的なことは、それが意味の形式に注目しながらも、そこに内在

する意味の要素間の緊張関係——思惟の形式と存在の内実の緊張関係——を認めること、そしてそこから無限に緊張に満ちた原理 (ein unendlich spannungsreiches Prinzip) を提起することだとされていることである (Ibid.: 217⁽²⁾)。この意味要素間の緊張が内的力学となって、精神史の提起する問題に対する適切で妥当な解決である規範へと向かう動的な方向が生み出される。「諸意味形式、諸機能と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成就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)。哲学から精神史を経て体系化へ進む動的過程、より現実に即して言えば、精神史によって提起された問題を緊張に満ちた原理を措定することによって解釈し、問題解決の規範が生み出され、体系化される過程、ないしそのような過程の歴史が、先に言われた創造的な過程と言われたことである。

第三に、「意味成就」という表現について。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) である (1923: 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。一方の観念論は精神の意味機能を意味付与 (Sinngebung) と捉える。しかしそ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。他方の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答えられない (Ibid.: 213)。従ってそれは、「意味成就 (Sinnerfüllung)」の行為ということがより正しいとティリッヒは主張する (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成就される (erfüllen) という考えである (ibid.: 213)。

以上のことを基にして、ティリッヒの動的真理思想の解釈を提起する。動的真理思想においては、真理は無時間的な意味での「真か偽」の問題ではなく、むしろ「創造か恣意」の問題として規定される。「真理は、實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.: 239)。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「真か偽」の問題ではなく、むしろ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)¹³⁾。ティリッヒは観念論や實在論が提起する静的な真理の捉え方に反対する。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」(ibid.: 239)。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、實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。旧い体系も新しい体系も、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証することによって、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) それ自身が真理ではない。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突入して行くことによって、動搖 (Erschütterung) をせられ、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) に止まるのではなく、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。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) それ自身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、即ち意味成就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——意味成就が生起したとき——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、ティリッヒは動的な真理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成就の過程である」(ibid.)。

2 科学論への射程

ティリッヒの展開する動的真理思想は科学理論の哲学的解釈に対する一定の射程をもち得るものと考えられる。ここでは特殊相対性理論を取り上げて議論したい。より正確に言えば、古典力学から特殊相対性理論へとという物理学史的な創造の過程を問題とする。これら両者は理論物理学における規範理論としての性格をもつ。というのは、およそ個々の現象に対する物理理論を構築する際には、必ずこれらの規範理論の枠内で行われるべきであるからである。それゆえ、ここで議論される問題は、新たな規範の創造の問題として考えられ得る。

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。アインシュタインは「光」という物理学の対象に関して、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つたとされる、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いとして理解される。

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。というものは、電場や磁場がもはや時間的に変化しないということ、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。この古典物理学の見れば緊張に満ちた「光速不変の原理」を指定することにより、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、旧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うことが出来る。

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、大きなエネルギーをもつ）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〕

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

(m : 動質量、 c : 光速度)

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 ($\frac{1}{2} m_0 v^2$) 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、古典力学における運動エネルギー概念は、ある意味において、それ自体としては成立しなくなる訳であるが、質量とエネルギーとの等価性において新たに意味を付与され、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出来る。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という論理が、「意味成就」として解釈される。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、旧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）〕

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

（ 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る変数は観測者 O' のもつ座標系）

両者にとって共通の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）〕

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

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うことが

できる。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ものではなく、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・空間概念の意味成就が生起していると言うことができる。

3 成就の論理

ここで、意味の形而上学の中心的概念である「意味成就」が担っている論理を取り出し、これを「成就の論理」として解釈することを提起する。

第一に、旧い意味連関の中に新しいものが「突入 (Eindbruch)」する。これが旧い連関に対して本質的に新しいものであるならば、それは旧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。それゆえ、それは旧連関において新しいものとして認識されることはなく、むしろ旧連関の破れとして気づかれる。したがって、もし新しいものが旧い連関に突入するならば、それは旧連関の「動揺 (Erschütterung)」を引き起こし、これを「突破 (Druchbruch)」する。

第二に、新しいものが旧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。その際新しい連関は、旧い連関を突破した新しいものを原理として形成される。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。

第三に、旧連関と新連関の關係は單なる時間的な前後關係ではない。旧連関が破棄され新連関が立てられるということであれば、それは單なる旧連関の破壊であり、そこにおいては意味成就ということも語られない。新連関の創造において、主体が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ということは、新連関はその普遍性において旧連関を含むということ、即ち旧連関は新連関において位置付けられるということである。しかしその際、旧連関は單にそのままのあり方で新しい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、新しい連関は旧連関の單なる拡張でしかなく、本質的な新しさはない。むしろ、旧連関は新しいもの否定性の下に立たされると同時に、新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。このような否定性と肯定性を伴った、新連関における意味付けが生起することが、意味成就ということである。

そもそも「新しい」とは如何なる規定であるか。新しいものは旧連関自体において新しいものとして位置付けられるのではない。むしろ旧連関は新しいもの否定性の下に立たされつつ、新しい連関の中に位置付けられ、その地平において、新しいものの突破のための準備として新たに解釈される。

新しいものの「新しさ」とは、この再解釈された旧連関に対する規定であって、再解釈される以前の旧連関における規定ではない。そしてこの準備として再解釈された意味での旧連関に対して新しいものが生起すること、このことが「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、旧連関において單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。單なる旧連関におけるものの、内的で時間的な展開に過ぎない。それはむしろ、新しいものの生起によって、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なのである。したがって、「成就の論理」は新旧兩連関の共時的な關係の事柄ではなく、

旧連関から新連関への転換の論理であり、時間を本質的にその契機として含む論理である。⁽¹⁵⁾

以上の解釈を基にして、価値論に関するティリッヒの第二の批判点が如何に克服されたかを吟味する。それは、価値論に付随する主観的性格、およびそこから派生する価値ないし規範に関する相對主義の問題であった。確かに、新しい原理の措定が旧連関の内在的展開によってなされるのではない限りにおいて、そこには飛躍がある。それは主体的な事柄であり、決断の事柄でもある。しかし、このことは新しい原理の措定が単なる主観的な事柄であるとか、恣意であるということではない。新しい原理の措定において、主体が無制約的なもの（無制約的に普遍的なもの）へと方向転換し、無制約的なものの上に立つという態度(Haltung)をもち、そこで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ということ、これらのことは、新しい意味連関の創造を通して、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、即ち意味成就が生起することにおいて表現されるのである。確かに新たな連関、新たな規範も時代的に制約されたものであり、その意味で相對的なものであるという性格は免れない。しかし、旧連関を新たに意味付ける新しい意味連関の地平が開けたとき、それはもはや恣意ではなく創造の事柄として、真理契機を有する事柄として確信されるのであり、またそこに創造された規範は單なる相對的なものとしてではなく、まさに「規範」として受け止められるのである。

四 結 び

以上、ティリッヒの意味の形而上学を二つの観点から考察して来たが、そのいずれの場合にも基本的となる彼の把握の仕方、文化に対する宗教の二重のあり方ということであろう。宗教にとって諸々の意味形式は、そこを通り抜けねばならぬと同時に後に残すべき通路なのである(ティリッヒ [1925a: 135])。トレルチに対するティリッヒの宗教把握ないしは宗教経験の質的な差異が認められるとすれば、それは文化との関わりにおける宗教の二重性ということ

にあるのではないだろうか。しかも文化に対し宗教が突き付ける「否」の側面である。そしてこの側面は、ティリッヒの宗教経験におけるニヒリズムの問題と関連していると考えられる。ティリッヒは「宗教は無制約的なものの経験である」とする。しかもそれは、「絶対的な虚無性の経験に基づいた絶対的な実在性の経験」(1919: 74)である。この経験が絶対的で根源的な否定へと導くところで、それは実在性の絶対的な経験、即ち根源的な肯定へと転ずるのである。そしてこのような宗教経験において問題とされているものは、決して他の諸事物に並ぶ意味での実在性ではない。むしろそこで問題とされているものは、「存在の現実ではなく意味の現実であり、しかも究極的で、最も深く、全てのものを動揺させ、全てのものを新しく立てる意味の現実である」(ibid.)。それゆえ、このような宗教の把握および弁証は、価値論的立場においてではなく、意味の形而上学という枠組みにおいてなされ得ると理解されるのである。

最後に、ティリッヒの意味の形而上学において更に問題とされるべきことについて言及したい。ティリッヒは価値論における価値と存在の間の溝を指摘した。しかし、前期の意味の形而上学においては、議論の存在論的な展開は未だ十分になされていない訳ではない。そこで、意味の形而上学における価値論的契機の所在を明らかにしたい。このように考えるのは、第一に、確かにティリッ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、ティリッ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、ティリッ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、ティリッヒの道德的命法に関する考え方を取り上げる。道德的命法とは、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(ibid.: 656f.)、その宗教的次元とは道德的命法における無制約的性格である(ibid.: 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德的要素だ

としてもなぜそれが無制約的命法として現れるのか (ibid.: 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、ティリッ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 (ibid.)。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、先のティリッ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。ティリッ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、ティリッヒの議論において、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」という規定を伴った「内実 (Gehalt)」という概念といふことになる。果たしてこの概念はその役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へることもできる。即ち、ティリッヒが「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」という語が担っていると考へることができ。しかし、このように考へるだけでは十分ではないだろう。というのは、それではなぜ「無制約的な内容 (Inhalt)」ではいけないのかという問いに最終的には答えられないからである。それゆえ、やはり「内実」という概念にも、そこに含まれている価値的契機——精神的で価値ある内容という契機——を認める必要がある⁽¹⁶⁾。とするならば、存在——ティリッヒは存在が内実をもつと考へていた——と意味の関係が更に問われるべき問題として残るであろう。それはティリッヒの議論の枠組みで言うならば、前期の意味の形而上学と後期の存在論の関係において問われる問題でもある。

註

- (1) ティリッヒは次のように述べている。「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とみなしている。」(ティリッヒ [1967: 230f.])
- (2) 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、ティリッヒはこの試みを、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、少なくともティリッヒの理解によれば、価値論はそもそも始まりから、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・リッテが古典的神学を価値論を基底と元して以来、価値論に基礎をおく神学が支配的となるのである(ティリッヒ [1967: 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であろう。ところが、ティリッヒの世代になると事情が異なる。それは単にティリッヒ、一個人の特殊事情ではない。ティリッヒは自らを「より若い世代」(Ibid.: 101)に属しているものとして自認し、リッテ派の方向に対して反対した。ティリッヒ等にとってリッテ派の思想的試み、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(Ibid.)。それに対してティリッヒは、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(1925: 25f.)。——それは「トレルチはもはや教義学一般の可能性を認めない」(Ibid.: 28)というのと対照的である。——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れねばならない。無論、ティリッ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できると考えられる。
- (3) トレルチは道徳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徳的なものの概念は、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的措置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的措置については忘れられている。

- (4) 後に見るように、この点が、宗教と文化の「並列化」を避けるティリッヒの議論と最も対照的な点である。
- (5) 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希望のゆえに、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 (1902: 659)。この点から言えば、「カイロス」を意識しつつ思索したティリッヒにおいては、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。ティリッ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 (ティリッヒ [1963: 683ff.])。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ィリッヒへの、価値論から意味論への移行が認められるにせよ、常にティリッ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。
- (6) トレルチは宗教的目的と内世界的目的を二つの極 (Pole) と考える (トレルチ [1902: 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)。
- (7) 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トレルチは考えている。例えば、プラトンの国家論における智者の道徳と軍人の道徳との問題もここにあるとトレルチは見てゐる (1902: 656)。
- (8) この時期ティリッヒは形式 (Form) — 内容 (Inhalt) — 内実 (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、意味内実との対比において考えられている。
- (9) フッサールにおいて、「Bedeutung」および「Ausdruck」という用語は論理の意味の場合に限定して使用されるのに対し、意味 (Sinn) という用語は志向性の全域に適用される。ティリッヒが意味の形而上学の枠組みにおいて、「意味」に対しては一貫して「Sinn」を用いているのは、フッサールのこの用法を踏まえてのことと考えられる。というのは、実際ティリッヒは、学の体系において精神的機能を意味成就の機能として規定した上で、精神科学には論理的機能に対応する科学の他に、芸術や法などを含めているからである。但し、後に問題として取り挙げる「Sinnerfüllung」については、通常フッサールにおいては「意味充実」と訳されるが、ティリッヒにおいてはそこに独自の論理構造を解釈し得るため、ここでは混乱を避けるため「意味

成就」と訳した。実際この時期のティリッヒの思想は現象学を受容する側面とそれを批判する側面をもっている。両者の関連についてのより深い研究は今後の課題としたい。

(10) トレルチが歴史主義というとき、それは「我々の知識と思维の根本的歴史化」(トレルチ [1922: 9]) という事態の認識を意味している。彼はこのような思维の歴史化は「思维の自然化、あるいはより正しくは思维の数学化の後に一八世紀になってしだいに生じてきたもの」(ibid.) であるとしている。トレルチは歴史的思维は近代的思维の本質であって、これ自体を破棄しようとしているのではない。しかし、しばしばそれに付随する価値相対主義に対して、これを克服しようと試みるのである。

(11) ここから、価値論に対する批判を理解することができる。もし諸価値の根拠たる絶対的価値が無時間的なものと考えられるなら、それはここにおけるような相対主義の克服の道には適さないのである。

(12) ティリッヒのこの方法はメタ論理的方法と言われ、彼はそれをトレルチの思想から取り出している(ティリッヒ [1923: 219])。メタ論理的方法についての詳しい議論は、今井 [1997] の第三章を参照のこと。

(13) 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まえ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としている(プティ [1989: 217])。

(14) ティリッヒの思想を物理学の哲学的解釈の問題に適用することの妥当性は、物理学を精神の産物とみなし、物理学史の解釈に適用すると考えれば、ティリッヒの議論を逸脱しないと考えられることにある。

(15) それゆえこの論理は本質的に歴史の論理であるということが出来る。

(16) 実は、この「内実」という概念は、前期のティリッヒの思想において、重要且つ問題的な概念である。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(クレーマン [1980: 90ff.]、芦名 [1995: 155f.]。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(この点については、Dittbener, H. の「Gehalt」(in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart) を参照)。
実際辞書の「Gehalt」の項目を紐解けば、「Inhalt」と並んで「Wert」を認めることが出来る。「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りなければ、ティリッ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「ここにティリッヒの議論における価値論的契機を認めることができない」。

文献表

ティリッヒの文献の略記等は次のものを使用

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

MW : *Main Works • Hauptwerke*. Berlin/New York 1987-1998

↑↑↑↑の文献の略記等は次のものを使用

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

Tillich, Paul:

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

1922 : Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (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)

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)

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)

- 1967 : *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, ed. by Carl E. Braten, New York
Troeltsch, Ernst :
- 1902 : Grundprobleme der Ethik (in: GS, II)
1902a: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen und Leipzig, 2. Aufl., 1912, Tübingen
1922 : *Der Historismus und seine Probleme* : GS, III
- 芦名定道 :
1995 : 『ティリッドと弁証神学の挑戦』(創文社)
- Clayton, John Powell :
1980 : *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*. Berlin/New York
今井尚生 :
1997 : 前期 P・ティリッドの思想展開における歴史の問題 (京都大学博士論文)
- 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
- Schüßler, Werner :
1986 : *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910-1933)*. Würzburg
- 山内得立 :
1967 : 『意味の形而上学』(岩波書店)

l'autre; la raison du refus de 'ne pas être' vient de son impensabilité et son innommabilité, alors que le choix de 'être' est nécessaire et obligatoire: la légitimité de ce choix est certifiée a priori par la Déesse sans argumentation. La décision est, pour ainsi dire, un critère qui sert de base à l'appréciation de l'opinion vraisemblable en tous points. On peut donc dire qu'il y a deux étapes de la κρίσις: d'une part, la décision par laquelle la Déesse donne à 'être' le titre de vrai chemin de recherche, tout en écartant 'ne pas être' et, d'autre part, le jugement de l'opinion qui est uniquement formulée du point de vue de la Déesse en "'être' et 'ne pas être' sont le même et non le même", à l'aide de cette décision-là. Et ce jugement de l'opinion n'est que le point de départ de la recherche de la vérité. Autrement dit, 'être' n'étant pas la vérité même, mais le 'cœur' de la vérité, la recherche se termine seulement quand on trouve le sujet de 'être' qui satisfait aux conditions de 'être' développées dans le fr. 8.

Religion and Problems of Meaning in Paul Tillich

by Naoki IMAI

Lecturer of Physics

Faculty of Technology

Doshisha University (Kyoto)

I examined the structure and character of Paul Tillich's metaphysics of meaning, which is the fundamental frame of his early religious thoughts.

What is the place of religion in modern autonomous cultures? When we examine religious thoughts in the 19th and 20th centuries based on this question, a change in thoughts can be observed. The question of religion changed from a question of "value" to that of "meaning". This current of thoughts corresponds to the rise and fall of neo-kantianism. Tillich attempts to understand religion in the frame of his metaphysics of meaning based on his critique of value philosophy of neo-kantianism at

the following two points. Firstly, culture and religion are placed side by side in value philosophy. Then religion will be forgotten in autonomous cultures, or religion will oppose itself heteronomously to the culture. Therefore, culture and religion cannot find the true definition of their relation. Secondly, value depends on the subject that evaluates it, resulting in relativism of values. This relativism cannot be overcome in the value theory. Therefore, the problem of relativity of the religious norms cannot be solved. In Tillich's metaphysics of meaning, he searches for solutions to these two problems.

Firstly Tillich defines religion as the ground and the abyss of culture. Culture is a context of meaning, and religion is the ground that guarantees the meaningfulness of the context, culture. However, the context of meaning as culture is conditioned. Religion is also the abyss of meaning that demands that the unconditional meaning should be fulfilled.

Secondly Tillich attempts to overcome the relativism by developing further the concept of "dynamical truth", a thought that norms are created, which he accepted from Troeltsch. I interpreted its central logic as "logic of fulfillment". This logic is as follows. The religious dimension shakes culture, the old context of meaning. That is, the new breaks through the old context of meaning. The truly new cannot be put into the old context, and the former cannot be known there. It will be known when it is assigned its own place within a new context created on a new principle, that is, when we obey the demand that a new context of meaning should be created. The old context is denied by the new. However, at the same time the former is affirmed by being placed in a new context and being given a new meaning. This is meaning-fulfillment. The old context and the new context are cultures and themselves conditioned. If we remain within either of these contexts, we cannot capture the religious dimension. When a new context is created from an old one, we can meet the religious dimension only by standing in front of the unconditioned. Tillich's idea of dynamical truth can lead to a new interpretation of the paradigm-theory.