

ティリッヒとその思想的遺産——生の現象学を中心に—— 芦名定道

一 はじめに

ティリッヒは、20世紀のプロテスタント神学と宗教哲学が置かれた問題状況を体現した思想家の一人であり、20世紀を理解する上で、象徴的な位置を占めている。しかし、ティリッヒの思想は、バルトやブルトマンらの同世代の思想家と同様に、19世紀の思想との対決継承を推し進めつつも、その思想的遺産は21世紀を射程に入れている。本稿では、ティリッヒの死後に展開されてきたこの半世紀の思想状況を念頭に、ティリッヒの思想的遺産を論じてみたい。⁽¹⁾ ティリッヒの思想的遺産と言っても、その範囲はティリッヒが取り組んだ問題領域に対応して広範な内容が指摘できる。しかし、ティリッヒの思想的遺産としては、次のものを挙げれば、その意義は十分に理解することができるであろう。それは、同世代の思想家と比較しても、著しいものと言える。

1. 宗教的多元性と宗教間対話⁽²⁾
2. エコロジーの神学⁽³⁾
3. 科学技術の神学⁽⁴⁾

本稿では、生の現象学という視点から、ティリッヒの思想的遺産とその意義について考察を試みたい。それによって、ティリッヒの思想を再構築するとともに、21世紀の現代におけるキリスト教思想の可能性についても、一定の展望が見出されるであろう。

まず、続く「二」では、ティリッヒの「生の現象学」構想自体を概観し、その議論の明確化が行われる。それを前提に「三」では、生の現象学をさらに展開するための再構築を試みてみたい。そして、最後の「四」では、上に挙げた諸問題を含めた、ティリッヒの思想的遺産について再度議論が行われる。

二 生の現象学の構想

ティリッヒの思想的源泉は、初期から前期の、つまりドイツ時代の思索にその多くを見出すことができるが、ここで「生の現象学」として論じる思想も例外ではない。しかし、それがその全貌を現すには多くの年月を必要とした。⁽⁵⁾ つまり、生の現象学についての主要なテキストは、ティリッヒの最晩年の『組織神学』第三巻（1963年）であり、ここに長いティリッヒの哲学的思索（自然哲学）の到達点を確認することができる。

以下においては、『組織神学』第三巻において展開された「生の現象学」の概要を三つの論点についてまとめることによって、その議論を明らかにしてみたい。

まず、『組織神学』の神学体系における位置づけから。『組織神学』第三巻は、第4部「生と霊」、第5部「歴史と神の国」から構成されるが、これらは、それに先立つ、「存在と神」（第2部）、「実存とキリスト」（第3部）を前提としている。つまり、人間をめぐる、第2部の「存在」（Being）と第3部の「実存」（Existence）に対して、第4部と第5部では、人間的生について「本質的要素と実存的要素の混合」（Tillich, 1963, 12）と説明さ

れる——『組織神学』第一巻では有限な存在における「本質存在」「実存存在」の二重性(duality)と言われた——。⁽⁶⁾これは「存在の現実性としての生」(life as "actuality of being")とも言われるように(ibid., p.11)、現実性としての「生」が本質と実存という二つの相あるいは要素によって構成される最も包括的な存在であることを意味している。したがって、本質と実存とは、現象として記述される「生」(＝現実性)から抽象化されたものに他ならない。また、ここでの「混合」("mixture")は、引用符が付されていることかわかるように、一つの隠喩表現であって、生の基本特性としての曖昧さ(両義性)を指示するものと解すべきであろう。つまり、これは、「生」が科学的分析の対象となる合理的な構造を有する(＝本質)と同時に、その合理的構造からは演繹できない疎外状況に陥っている(＝実存)という事態を意味しているのである。したがって、どちらの相が欠けても生の理解は一面的なものとならざるを得ない。キリスト教的象徴表現に即して言えば、人間存在における「創造の善性」と「墮罪」との両義性、あるいは善と悪の両義性である。「生」はこのような両義性をその基本特性とするのである。

では、この両義性に規定された「生」についてどのように議論することが可能なのだろうか。このためにティリッヒが採用するのが現象学的方法論であり、生については、「生の現象学」と言われるものである。⁽⁷⁾現象学という方法論については、しばしばその議論の細部の手続きが明確に説明されず、議論はもっぱら方法の帰結に集中する傾向が見られるが、ティリッヒにおいても事態は同様であるため、本稿では、生の現象学の帰結として二つの点を取り上げることとする。

「生の現象学」の一つ目の帰結は、生の弁証法的过程(あるいは弁証法的过程としての生)であり、ティリッヒはヘーゲル(若きヘーゲル)の生の概念に依拠しつつ次のような議論を展開する。⁽⁸⁾生は、自己同一、自己変化、自己帰還の三つの要素からなる弁証法的过程として構成され、このような三要素から構成された生は、自己統一、自己創造、自己超越の三つの機能(運動)において自らを生成する(ibid., pp.30-32)。生は、とくに個的生命体において明瞭に見られるように、一定の形態(中心を有すること)を維持しつつ時間経過の中で変化してゆく。しかもその際に自己同一性は繰り返し新たに再構成される。変化のない自己同一も自己帰還しない自己変化も、生きた生命体にとっては死を意味する。こうした生の諸要素によって成り立つ構造体から、自己統一と自己創造と自己超越の三つの生の運動が生じてくるのである。なお、次に見る次元論に基づいて論じられる精神の次元に即して言えば、人間(＝人間的生)は自らの世界を有する自己としての統一性(『組織神学』第一巻における「自己—世界」という存在論的基礎構造)を保持しつつ、文化的な営みを通して自己創造を行い、しかもその有限な生の限界を超えてより高いものへと進もうとする(昇華)。こうして、自己統一に関わる道徳、自己創造としての文化、そして自己超越としての宗教は、精神の次元における生の弁証法的过程の中で統一的に捉えられることになるのである。⁽⁹⁾

以上のようなプロセスとしての生の記述は、まさに生きた「生」にふさわしいものと言えるが、⁽¹⁰⁾ティリッヒの「生の現象学」の帰結としてさらに注目すべきものは、次元論に基づいた「多次元的統一性としての生」の議論であり、これは、生のプロセスに対して、生の「構造論」と名づけることができるであろう。現実性としての生は多様な諸要素の統一性として現象しているが——存在の多様性と統一原理の探求(ibid., p.12)——、問題はそ

れをいかに言語化するかである。ティリッヒは、多様性を内包した統一体としての生を叙述するために、「次元」(dimension)という隠喩の採用を提案する。現代の隠喩論によれば、隠喩とは語の装飾の事柄ではなく、本来現実の認知に関わるものであり、⁽¹¹⁾ 現実の多様性を「次元」隠喩で記述する現実理解と、「層」隠喩による現実理解とでは、次のような大きな違いが存在する。たとえば、層という現実理解は、まず多様な実在を諸層に区分し、次に諸層を上下の階層に秩序づけることによって、上の層の事物と下の層の事物の間に、支配－被支配、抑圧－反抗・服従といった関係を設定するものである(ibid., pp.12-15)。こうした現実理解は、中世のキリスト教世界を規定していた階層秩序には合致するものであったとしても、民主主義やプロテスタンティズムに規定された近代以降の人間の生の現実を理解するには不適當であろう。これに対して次元論では、実在あるいは生の現実性を理解するために別の見方が提出される。「『次元』という隠喩は空間的領域から採用されたものであるが、それは相互干渉が存在し得ないような仕方で存在の諸領域の相違を記述するのである」(ibid., p.15)。次元概念を採用する意図は、生の現象を構成する諸要素あるいは諸特性が相互に矛盾しあったり排除しあったりするものではない——あるいは、諸次元の間には価値的な上下関係は存在しない——という点を表現することにある。それによって、心と身体を分離可能な存在として実体化し序列化するような心身二元論(あるいは心身二層論)は否定されることになる。というのも、空間を構成する縦と横と高さの三つの軸(次元)が互いに矛盾しあうことなく空間のすべての点で交差し共在しているのと同様に、すべての次元は生の現実において一つに統合されているからである。このような空間を構成する次元の特性が、生の現実性を記述するのにふさわしいというのが、ティリッヒの見解に他ならない。

こうした構造的観点から、例えば人間的生(広義の生)の現実について、ティリッヒは無機的次元、有機的次元、心理的次元、精神の次元を区別する(ibid., pp.17-30)。それらはそれぞれ物質、生命(狭義の生)、心、精神と言い換えてもよいだろう。すでに論じたことからわかるように、諸次元はそれぞれが他の次元に還元できない固有の実在性を有すると同時に、本質の相においては互いに矛盾し合うことはない——矛盾が問題化するののは実存という相においてである——。この点でティリッヒは一方で還元主義的実在理解を否定する。社会のいわゆる下部構造は宗教の物的存在基盤であったとしても、宗教の現実性は下部構造には還元できない、つまり宗教はそれ固有の法則性を有する独自のリアリティーなのである。しかしまた他方、諸次元をばらばらに実体化することもできない。例えば身体なしの靈魂の不死性をティリッヒは認めない(ibid., pp.409-412)。生命の存在は物質の存在を前提とし、また心の存在は生命を、精神の存在は心をそれぞれ前提としている。こうした諸次元間の順序の議論はティリッヒが進化論的図式を認めていることを意味している。ティリッヒの次元論は、現代の自然科学が提示する物質、生命、心、精神からなる自己組織化の連鎖を叙述するものとして解釈できるであろう。⁽¹²⁾

以上がティリッヒの生の現象学の概略であるが、この章の最後に、この生の現象学によって記述された生の理解の背後にある自然哲学について論じておきたい。生の現象学の帰結の第一点として生の弁証法的プロセスを取り上げたが、ティリッヒは第二点の生を構成する諸次元についても生成のプロセスを想定している。つまり、プロセスとしての生の生成論はその構造論をも規定しているのであり——諸次元の間に生成＝現実化の順序が設定

される(進化論的)——、そこには、「生は可能的存在の現実化として定義される」(ibid.,p.30)とする自然哲学が存在する。それは、アリストテレスの運動論と進化論とを結合する試みとして示される。

「有機的生命の起源の問いはより重大である。ここにおいて二つの観点、つまりアリストテレス的観点と進化論的観点とが対立している。前者はデュナミス、可能態という用語によって種の永遠性を強調するが、後者はエネルゲイア、現実態において種の出現の諸条件を強調する。しかし、次のように定式化するならば、こうした相違が矛盾を生み出す必要はないことが明らかになる。すなわち、有機的なものの次元は本質的に無機的なものの次元に現在している、その現実的な出現は生物学や生化学によって記述される諸条件に依存している、と」(ibid., p.20)。「生の新しい次元の出現は条件づける次元における諸条件の布置(constellation)に依存している」(ibid., p.25)

では、こうしたアリストテレスと進化論との統合という自然哲学的構想はどこから生まれたのであろうか。それは、先に言及した若きヘーゲルの生の弁証法との関連において示唆されているように、ティリッヒが現代の生命論を視野に入れつつ、ドイツ観念論の自然哲学を展開したものなのである。初期ティリッヒが取り組んだシェリングの自然哲学では、「自然は見える精神であり、精神は見えざる自然である」(Schelling, II,56)、精神とは「まどろみ状態」から目覚めた自然である(Schelling, III,453)と述べられており、無機次元から精神の次元に至る諸次元の生成が、まどろみからの覚醒という「可能性から現実性への現実化」の図式において捉えられている。⁽¹³⁾ ティリッヒがアリストテレス的な運動論の枠組みを次元の生成論に導入しようとするときに、そこにはアリストテレスに遡りシェリングやヘーゲルにおいて結実した自然哲学の伝統に立って自らの自然哲学を構築しようとする意図を読みとることができるのである。

三 生の現象学の再構築

本章では、前章における「生の現象学」の概観を前提に、それをティリッヒ以降の問題状況をも念頭におきつつ、その再構築が試みられる。この点に議論を進めるために、まず、『組織神学』第三巻における第4部「生と霊」と第5部「歴史と神の国」に対する、森田雄三郎の批判的コメントから出発したい。

「元来『単独者』としての現存在を意味した『実存』なる語が、この『単独者』において真の意味を回復されるはずの共同体の意味、この共同体と実存との関係を明らかにされぬままに、今日の一般的傾向として歴史的個としての人間にも、共同体的生としての人間にも、無造作に適用されるきらいがある。しかし、『わたし』と『われわれ』は、それほど単純に同一視されたり、単純に相互転換されるとは、考えられない。歴史における個と種と類の関係は、ブルトマンにおいても、ブルンナーにおいても、ティリッヒにおいても、あまりにも単純に把握されている。」(森田雄三郎『キリスト教の近代性』1972年、512頁)

これは、ティリッヒに限らず、20 世紀神学全般におよぶ鋭い指摘であるが、⁽¹⁴⁾ もちろん、ティリッヒ研究の視点からは、いくつかの反論を行うことは困難ではない。そもそも、ティリッヒにおいて、個と共同体は両極関係において捉えられており、それは、『組織神学』第一巻の「個別化と参与」の存在論的両極性（Tillich, 1951, 174-178）に根拠づけられるものであること、また、国家などの共同体と個の人格との類比の限界についてティリッヒが明確に自覚していること（Tillich, 1954, 625-626）が指摘できる。『組織神学』第三巻でなされた第4部と第5部という区分自体が、「『わたし』と『われわれ』は、それほど単純に同一視されたり、単純に相互転換されるとは、考えられない」（Tillich, 1963, 297-298）との認識に基づいているのである。

では、ティリッヒに対して、森田の提起した批判はまったく当てはまらないのであろうか。生全般の歴史的次元（第4部）と固有の「歴史」（第5部）を区別し、第5部を第4部の延長としつつも両者を分離して扱う、という論点に関して、ティリッヒの議論はなおも不十分、理論的に曖昧ではないだろうか。これらが、本章で追求される問題である。前章における議論に即して言えば、それは二つのレベルにおける弁証法、つまり、生の弁証法のプロセスと歴史の弁証法との関係をどのように理解するのかという問題である。

そのために、ここで注目したいのは、「服」「服装」という隠喩、つまり隠喩としての「服」をめぐる弁証法である。まず、この「服」「服装」という隠喩が、個と共同体に関わるということについて、ジョルジョ・アガンベン『いと高き貧しさ——修道院規則と生の形式』を参照するから、考察を始めたい。⁽¹⁵⁾

アガンベンは生と規則という観点から修道院規則を論じる際に、「修道士の衣服」の問題を取り上げている。それは、「服」とは「ある特定の美德や生き方の象徴またはアレゴリーをなしている道德化のプロセス」に位置しているからある（アガンベン、2014、20）。アガンベン、アウグスティヌスを始め、さまざま事例に言及しているが——「キリストの戦士」としての修道士の「革製のベルト」（バシレイオス）など⁽¹⁶⁾——、「古い修道院規則において、入門者が世俗の衣服を脱いで修道服を受ける瞬間の決定的性格」（同書、21）は、「生」と「服」との緊密な関係を示している。つまり、服は生き方なのである。もちろん、アガンベンにおいて問題とされる修道院規則とは、共住生活として修道制の問題であり、そこでの「生」としては共同的生が念頭に置かれているわけであるが——隠修生活者による単住修道生活は脇に置かれている（同書、18）——、修道制という共同体自体は、その中に共同性（われわれ）と単独性（わたし）の緊張を内包しており、「服」は本章の問題にふさわしい隠喩と言える。

では、服と生との関わりは、どのような仕方で論じうるのであろうか。ここでは、服を作る洋裁職人の側から見ることにしよう。⁽¹⁷⁾ 洋裁職人が、顧客からの注文を受け、その客が一生着続けることができる服を作る場合、その営みは、服を仕立てること（裁つ）と仕立て直すこと（繕う）という一連の作業から構成されることになる。それは着る側の生の弁証法のプロセス（＝変化と自己同一性を含む成長）に寄り添う技と解することができるだろう。まさにアガンベンが指摘する、「服は生き方」「服は生」という関係がここに成立する。確認すべきは、服においては、仕立て・繕う側と着る側という複数性（共同性）が存在するとともに、この両者が接しつつも区別されることであり、ここに「われとわれわれ」の弁証法が見出されることになる点である。⁽¹⁸⁾ しかし、この弁証法は歴史的次元

を有しているものの、まだ固有の意味における歴史とその弁証法には届いていない。ティリッヒの次元論では、すでに見たように諸次元の間には現実化の順序（進化論的）が存在し、歴史的次元はそれに先行する諸次元を前提とするが（＝諸次元を包括する）、それは先行する諸次元の現実態がその中に見出される諸領域（特定の次元が優勢な生の部分）に歴史的次元が潜在的に含まれるということを意味する。したがって、「歴史的次元は生の全領域に顕れている」（Tillich, 1963, 25）が、これに対して、固有の意味における「歴史」は、歴史的次元が現実化した領域に適用されるべき概念なのである。この典型的な領域としては、人類史が挙げられるが、歴史は「世代から世代へ受け渡された一連の記憶」（ibid., 300）としての伝統において表現されるのである。

服の隠喩を、固有の意味における歴史に接続するにはどうしたらよいだろうか。視点を洋裁職人から洋裁店へ移すとき、つまり一代目の洋裁職人と二代目の洋裁職人との間に生じうる、仕事の継承と新しい試みの関係性に注目するとき、そこに歴史に触れる弁証法が浮かび上がってくる。たとえば、一代目が繕い裁った服を、二代目が繕い続けることと、二代目が新しい独自の服を仕立てることとの全体からなる洋裁店の営みにおいてである。この継承と変化からなる世代を超えた営みは、「繕う」と「裁つ」に対して諸世代を「結ぶ」と表現できるように思われるが、「服」という隠喩から以上のように見られた「生」の全体は、「繕う」「裁つ」「結ぶ」という洋裁店の営みに即して、洋裁職人（一代目と二代目）と顧客との間に展開する生の弁証法的プロセスとまとめられる。世代を包括した生の弁証とは、本来の歴史における弁証法であり、それは世代ごとに、「わたしとわれわれ」の弁証法に分化し、さらに世代的時間の内部で、職人と客のそれぞれの「わたし」の生の弁証法へと分節していく。ティリッヒは『組織神学』第三巻の生の弁証法的プロセスの中で、第5部を第4部の延長上にしかも区別された一つの「部」として展開したが、おそらく、それは以上の仕方で再構築できるであろう。

隠喩に注目した議論は、「服」から「店」へ、そして「建物」「建築」へと視点を移すことによってさらに先に続けることも可能であり、また理論的な追求を行うためには、人間の日常的現実をめぐる知識社会学が参照されるべきであろう。⁽¹⁹⁾しかし、これらの問題については別の機会に論じることにして、生の弁証法的プロセスと宗教との関わりについて考察を行うことによって本章を結びたい。

すでに述べたように、生の弁証法的プロセスという議論との関わりにおいて言えば、宗教は精神の次元における生の自己超越性として規定される——「宗教は精神の次元のもとにおける生の自己超越性(the self-transcendence of life)と定義された」（Tillich, 1963, 96）——。この宗教の規定は、自己統一に関わる道德、自己創造としての文化、そして自己超越としての宗教を、精神の次元における生の弁証法的プロセスにおいて統一的に捉えられることを可能にするという点に特徴があり、それによって歴史的現実における、文化、道德、宗教の分化・分離と緊張・対立、そして宗教の両義性（デーモン化と世俗化）が説明可能になる。しかし問題は、この宗教の規定によって、「宗教」は汲み尽くされるのかということである。生の自己超越性とは、生（多次元的統一体）の内部における機能あるいは動態であり、生を超えた「超越」を顕わな仕方では視野に入れるものではない。それは、「生の現象学」が相関の方法の「問い」の側に位置していることから了解できることであり、その点で、生の自己超越性としての宗教は、宗教哲学的な範囲にとどまっていると言うべ

きかもしれない。⁽²⁰⁾ こうした連関で興味深いのは、後期ティリッヒの次元論に関連したもう一つの宗教概念、つまり「深みの次元」(the dimension of the depth)であろう。再度、森田による批判的指摘を参照したい。

「有限な人間精神と無限な神的霊との関係は、有限な人間精神の領域の内の関係を使用する比喻によっては表現不可能である。しかも有限な人間精神はかかる比喻を使用して表現せざるをえない。この比喻によって象徴される次元は『深みの次元』(the dimension of the depth)、『究極的なものの次元』(the dimension of the ultimate)、『永遠なるものの次元』(the dimension of the eternal)とも呼ばれるけれども、そこでは次元概念は根本的に変質する。この場合の次元は、有限的存在に適用される『次元』概念とは根本的に異なる」(森田、1972、503)。

確かに「次元」は、有限的存在である「生」をその多様性において記述するために採用された隠喩表現であった。したがって、それが「生」の「深み」に適用されるときに、隠喩はいわば二重化されることになる(隠喩の隠喩)。深みの「次元」は、生の統一性を構成する諸次元に並列されるもう一つの「次元」ではなく、これらの次元の「深み」なのである。⁽²¹⁾ したがって、先の問題は、この「深み」は生の内部に回収されるのか、と言い換えられることになる。おそらく、この問いに対しては、人間の言語によって到達可能なものは無限としての無限(無限自体)ではなく——ティリッヒにおいても「実体形而上学」はもはや成立していない——、「有限と無限」の相関性であって、「深み」はこの「相関」に位置している、と答えるべきであろう。そして、この相関から、この深みを人間の生に回収しさらには社会的心理的關係に還元しようとする近代的学の野望と、深みをいわば他者として禁欲的に保持しようとする知的誠実さとの双方が分岐することになる。こうして生の弁証法のプロセスは「深みの次元」を介して宗教経験の核心に関わるものとなるのである。しかしここでは、ティリッヒにおいては、歴史を貫く生の弁証法のプロセスとその深みとの相関に「宗教」が位置づけられていることを確認するにとどめたい。

四 結び

本稿は、21世紀を視野に入れた「ティリッヒの思想的遺産」の指摘から始められた。本稿を締めくくるにあたり、冒頭で取り上げられた思想的遺産から、「宗教多元性と宗教間対話」、「エコロジーの神学」について、生の弁証法のプロセスの議論との関連を論じておきたい。

「エコロジーの神学」には環境倫理と重なる問題領域が含まれているが、ここで注目したいのは、平等原則を基盤にして、環境倫理において不平等が問われる三つの領域、⁽²²⁾ つまり、自然の生存権(人間とほかの生命体との不平等)、世代間倫理(現在世代と未来世代の不平等)、地球全体主義(先進国と途上国の不平等)の内の、世代間倫理である。従来の近代倫理学の枠組みで「世代間倫理」が展開されなかったことについては、さまざまな論点が挙げられるべきと思われるが、「近代社会が作り上げてきた倫理的決定システムは『相互性』を特徴」としており、人格間の相互性は「現在の世代内での相互性に帰着する」(加藤、1991、31)点が指摘されねばならないだろう。処分不能なゴミの蓄積(核

の廃棄物も)や資源の枯渇という問題が突きつける未来世代の不利益を、倫理的問いとして捉える根拠が、従来の倫理学の中では曖昧なものにとどまっているのである。したがって、世代間倫理を倫理学的に提起するには、未だ実在しない未来世代を倫理的存在者として位置づける論拠が必要となる。この点で、生の弁証法的プロセスが諸世代を包括する歴史的过程として構想されることは、倫理学的という点は別にして、少なくとも「エコロジーの神学」としては世代間倫理を提起するための場を指示すると言えるのではないだろうか。本来、キリスト教思想は、過去世代、現在世代、未来世代を包括する共同性を問うてきたのであり、それはエコロジーの神学と無関係ではない。

しかし、生の弁証法的プロセスという議論は、エコロジーの神学に世代間倫理を導入する際の手がかりを与えるだけではない。それはさらに宗教間対話に関係づけることができるのである。すなわち、東アジアの宗教文化的伝統における儒教の中心的位置を考えると、東アジアにおける宗教的多元性下での宗教間対話において、キリスト教思想には儒教との対話が問わねばならないはずであるが、この点で注目すべきは、儒教が生弁証法的プロセスと同様に諸世代を包括する論理を有していることである。⁽²³⁾ ティリッヒによれば、対話にはそれを可能にする共通基盤が必要であって、⁽²⁴⁾ 過去と現在と未来の諸世代を包括する問題領域の設定は、キリスト教思想と儒教の対話にその基盤を提供することが期待できる。生を諸世代を貫いて進行するプロセスとして描くことによって、キリスト教思想は儒教と議論すべき共通テーマを見出すことができるのである——そしてその一つが「家族」なのである——。⁽²⁵⁾

以上のように、ティリッヒのキリスト教思想の中には、今後の批判的展開を待つ、豊かな思想的遺産が見出されるのである。

<略号による引用文献>

Paul Tillich, *Systematic Theology*. Vol.1, The University of Chicago Press, 1951.

Paul Tillich, *Systematic Theology*. Vol.3, The University of Chicago Press, 1963.

Paul Tillich, *Love, Power, and Justice* (1954), in: *Paul Tillich. Mail Works 3*, De Gruyter, 1998, pp.583-650.

注

(1) ティリッヒの思想的遺産をテーマとした論集は少なくない。

Raymond F. Bulman and Frederick J. Parrella (eds.), *Religion in the New Millennium: Theology in the Spirit of Paul Tillich*, Mercer University Press, 2001.

John J. Carey, *Paulus. Then & Now, A Study of Paul Tillich's Theological World and the Continuing Relevance of his Work*, Mercer University Press, 2002.

Richard M. Pomeroy, *Paul Tillich: a theology for the 21st century*, Writer's Showcase, 2002.

Russell Re Manning, *Theology at the End of Culture. Paul Tillich's Theology of Culture and Art*, Peters, 2005.

Christian Danz, Werner Schüßler (Hrsg.), *Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte-Probleme-Perspektiven*, De Gruyter, 2011.

Russell Re Manning (ed.), *Retrieving the Radical Tillich. His Legacy and Contemporary*

Importance, Palgrave, 2015.

なお、ティリッヒの思想的遺産については、本稿筆者の次のエッセイも参照。

芦名定道「ティリッヒ——21世紀へのメッセージ」（『福音と世界』2000年4月号、新教出版社、18-23頁）。

- (2) 宗教的多元性をめぐる思想展開は、現代のキリスト教思想の中心テーマに数えられるべきものであるが、ティリッヒはその先駆的な思想家であり、ティリッヒをこの文脈で論じた研究は少なくない。

藤倉恒雄『ティリッヒの神と諸宗教』新教出版社、1992年。

Pan-Chiu Lai, *Towards A Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought*, Kok Pharos, 1994.

Mary Ann Stenger and Ronald H. Stone, *Dialogues of Paul Tillich*, Mercer University Press, 2002.

Robison B. James, *Tillich and World Religions. Encountering Other Faith Today*, Mercer University Press, 2003.

Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm (Hg.), *Religionstheologie und interreligiöser Dialog* (Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Band 5), Lit, 2009.

Stefan S. Jäger, *Glaube und Religiöse Rede bei Tillich und im Shin-Buddismus. Eine religionshermeneutische Studie*, De Gruyter, 2011.

- (3) 本稿で論じるティリッヒの「生の現象学」は、環境思想に関わるさまざまな論点を含んでいるが、ティリッヒからエコロジーの神学と言うべき議論を展開する試みは、当然追求されるべき研究テーマの一つである。たとえば、次の研究が挙げられる。

Michael F. Drummy, *Being and Earth. Paul Tillich's Theology of Nature*, University Press of America, 2002.

- (4) 科学技術あるいは科学という文脈でティリッヒを論じた研究としては、注1の最初に挙げた論集『新しい千年紀における宗教』の第6部「科学と宗教」に所収の諸論考が挙げられる。本稿著者も、キリスト教文化学会で「原子力とキリスト教思想——矢内原とティリッヒ」という講演を行ったが（関西学院大学 大阪梅田キャンパス（アブローズタワー）1005教室、2014年11月15日）、この講演は、同学会の学会誌に掲載予定である。

こうした観点からのティリッヒ研究としては次のものも参照。

Gert Hummel (hrsg.), *Natural Theology versus theology of Nature ? Tillich's thinking as impetus for a discourse among theology, philosophy and natural science*, de Gruyter. 1994.

Roy D. Morrison, II, *Science, Theology and the Transcendental Horizon. Einstein, Kant and Tillich*, Scholars Press, 1994.

- (5) たとえば、『組織神学』第三巻を特徴づける「両義性」(ambiguity)は、1920年代の思索（マールブルク講義における *Zweideutigkeit*）に遡るものであるが、次元論は、1950年代後半以降の思索の展開において構築されたものである。
- (6) もちろん、本質と実存（現実存在）とは、人間のみに使用されるべき概念ではない。しかし、『組織神学』では、それらの概念は「問いと答えの相関」という方法論において、つまり、状況から読み取られた宗教的問いに対してキリスト教的メッセージをその答え

として解釈するという議論の文脈に位置する訳であるから——人間の本質＝有限性に内包される問いに対する答えとしての「神」、人間の実存＝罪責に内包される問いに対する答えとしての「キリスト」——、本質と存在については、人間存在が焦点となると考えるべきであろう。なお、本質と実存の混合としての「生」については、人間に限定されない最大範囲の「生」（無機物も「生」に含まれる）が問題とされ、「生命の次元」では生命体全般へ、そして「精神の次元」では人間へと範囲が絞り込まれる。

「生の現象学」が展開される『組織神学』第三巻の第4部に関連した諸テーマをめぐるティリッヒ研究としては、次のものが挙げられる。

John Charles Cooper, *The "Spiritual Presence" in the Theology of Paul Tillich. Tillich's Use of St. Paul*, Mercer University Press, 1997.

Richard M. Pomeroy, *Paul Tillich: a theology for the 21st century*, Writer's Showcase, 2002.

Chapter 3. The Uncertainties Of Life: The Search For Security

Chapter 4. The Divine Spirit

Chapter 5. Life and The Divine Spirit

Chapter 6. The Trinity

Gert Hummel, Doris Lax(Hg./Ed.), *Trinität und /oder Quaternität. Tillichs Neuerschließung der trinitarischen Problematik* (Beiträge des IX. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2002), Lit, 2004.

茂洋『ティリッヒ神学における存在と生の理解』新教出版社、2005年。

石浜弘道『霊性の神学——パウル・ティリッヒ晩年の思想』北樹出版、2010年。

Tabea Rösler, *Paul Tillichs vieldimensionale Anthropologie. Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person*, Neukirchener Theologie, 2013.

- (7) 現象学は『組織神学』の全体にわたる方法であり——現象学をめぐる議論は1920年代の学の体系論や宗教哲学の方法論に遡る——、『組織神学』第一巻では、「現象学的接近方法は保持される。これは、『批判的現象学』であり、直観的-記述的要素と実存的-批判的要素を結合したものである」（Tillich, 1951, 107）と言われている。
- (8) 芦名定道「前期ティリッヒとヘーゲル」（組織神学研究所編『パウル・ティリッヒ研究』、聖学院大学出版会、1999年、166-198頁）。
- (9) 芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年、79-81頁。
- (10) ティリッヒによれば、神的生も「生」である限り弁証法的プロセスとして表象され、宗教史的には三位一体はその表現と解される（Tillich, 1951, 228）, (Tillich. 1963, 284)。
- (11) ここではリクールの隠喩論が念頭に置かれているが、本稿筆者はこれまで諸論文でこの点を論じてきた。比較的最近のものとして、2014年度の『キリスト教学研究紀要』第3号（1-18頁）に掲載された拙論「キリスト教思想と宗教言語—象徴・隠喩・テキスト—」が挙げられる。
- (12) 自己組織化とティリッヒの次元論との関わりについては、自己組織化を扱った次の拙論を参照。ティリッヒの次元論についても、注19で簡単に触れている。
- 芦名定道「脳科学は宗教哲学に何をもたらしたか」（芦名定道、星川啓慈編『脳科学は宗教を解明できるか？』春秋社、2012年、19-62頁）。
- (13) 本稿でのシェリングからの引用は次のテキストから行われる。なお、ティリッヒのシ

ェリング論については、以下の研究を参照。

F.W.J.Schelling, *Sämmtliche Werke* (Hrsg.v.K.F.A.Schelling). 1856-1861 Stuttgart /Augsburg
芦名定道「ティリッヒの根本的問いと思想の発展史」(『パウル・ティリッヒ研究2』
聖学院大学出版会 2000年)。

Russell Re Manning, *Theology at the End of Culture. Paul Tillich's Theology of Culture and Art*, Peters, 2005. (Chapter 2: The Philosophical Foundations of Tillich's Theology of Culture. Schelling and the search for 'die echte Unbedingtheit', pp.57-103.)

また、アリストテレスからヘーゲル、シェリングに至る自然哲学の展開については次の文献を参照。

松山壽一『ドイツ自然哲学と近代科学』北樹出版、1999年、212-248頁。

(14)森田の議論については、「今日の世界においてキリスト教弁証」の可能性をどのように考えるかという文脈でなされたものであり、そこで、「『自然神学』と信仰的実存との関係全体を首尾一貫して再検討することなしには、今日の世界においてキリスト教弁証は十分に果たされないであろう」(同書、512)、「実存と共同体の関連を聖書的神学的視点と自然神学的視点の両側面から解明し、これを全体として統一的に論じるのでなければ、福音宣教の弁証の試みはけっして今日の世界において成功しないであろう」(同書、513)と述べられている点に注目すべきであろう。

(15)ジョルジョ・アガンベン『いと高き貧しさ——修道院規則と生の形式』みすず書房、2014年。(Giorgio Agamben, *Altissima povertà: Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza editore, 2011.)

なお、「服」「衣服」は「着る」「脱ぐ」という動作から考えるとき、聖書に置いても重要な位置を占めることがわかるであろう。この点については、芳賀力『神学の小径Ⅲ 創造への問い』(キリスト新聞社、2015年、264-265頁)を参照。

(16)聖書における軍事的比喻や軍隊用語の使用、また戦士としての修道士などの問題については、石川明人『キリスト教と戦争——「愛と平和」を説きつつ戦う論理』(中公新書、2016年)を参照。

(17)本稿のこの部分は、池辺葵のコミック『繕い裁つ人』を原作として、2015年に映画化された『繕い裁つ人』から発想を得ている。「洋裁職人」という設定はそのためである。

(18)「われ」「われわれ」が哲学的思惟自体において問題化することは、まさにヘーゲルにおいて読み取ることができる事態である。「われわれ」をヘーゲル哲学において主題化した論考として、次の論文を参照。

辻村公一「ヘーゲル・「吾々にとつて」」(辻村公一『ドイツ観念論断想Ⅰ』創文社、1993年、149-171頁)。

(19)建築と宗教が密接な関係を持ちうることについては、次の文献に見られるように、ティリッヒの「文化の神学」(建築の神学)から確認することができる。

P. ティリッヒ『芸術と建築について』(教文館、1997年。原著は、John & Jane Dillenberger (eds.), *Paul Tillich. On Art and Architecture*, The Crossroad Publishing Company, 1987.である)。

また、宗教論と知識社会学との関わりについては、次の拙論を参照。

芦名定道「宗教とは何か」(芦名定道・小原克博『キリスト教と現代——終末思想の歴

史的展開』世界思想社、2001年、2-14頁）。

(20) ここで想起されるのは、カント哲学における「尊敬」「崇高」の概念である。リクールの「宗教の哲学的解釈学——カント」（ポール・リクール『愛と正義』（久米博編）新教出版社、2014年）において展開される議論——カントの宗教哲学は希望の哲学的解釈学である——は、本稿で触れた哲学と宗教との関わりについて考える上で参照されるべきものである。

(21) 「深みの次元」については、次の拙論を参照。

芦名定道「深みの次元の喪失」（村上陽一郎・細谷昌志編『宗教——その原初とあらわれ』ミネルヴァ書房、1999年、75-92頁）。

この拙論でも論じたように、「深み」は神秘主義的伝統において繰り返し現れた隠喩表現であり、ティリッヒの関連では、ベームやシェリングが問題とされねばならないわけであるが、波多野宗教哲学におけるエックハルト論も、この問題を考える上で、示唆的である。

「神秘主義者マイステル・エックハルトに次の如き興味深き論述がある。魂は恵みによってのみならず、また一切の恵みを超えて（*oberhalb aller Gnade*——換言すれば象徴によらず直接性において）神と成る。・・・魂は神的一者の中に沈みに沈む。しかもいつまでも底には達し得ぬ。・・・神と合一した魂は、実は、神において失った自己を神よりして再び授かる被造者なのである。・・・『神に成る』というも厳密の意味における直接的同一性を意味し得ぬ。神の中には底の底がある。魂はその底の底まで達することも究め尽すこともなし得ぬ」（波多野精一『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、2012年、413-414頁）。

「深み」は神の底には接するとしても「底の底」には届かないと言うべきだろうか。

(22) ここで環境倫理の三つの領域として挙げたのは、加藤尚武『環境倫理学のすすめ』（丸善ライブラリー、1991年、特に1章「環境倫理学の三つの基本主張」）に基づいている。なお、環境倫理については、岡本裕一朗『異議あり！ 生命・環境倫理学』（ナカニシヤ出版、2002年）も参照。

(23) 本稿の儒教理解については、次の加地伸行の論考などが参照されている。

加地伸行『儒教とは何か』（中公新書、1990年）、『沈黙の宗教——儒教』（ちくまライブラリー、1994年）、『家族の思想——儒教的死生観の果実』（PHP新書、1998年）。

加地はこれらの文献において、＜家の宗教＞としての儒教という視点から、死生観とともに、生命倫理（脳死・臓器移植）に論究している。

なお、ティリッヒを東アジアの宗教思想との関連で論じた研究として、次のものが挙げられる。

Insik Choi, *Die taologische Frage nach Gott. Paul Tillichs philosophischer Gottesbegriff des »Seins-Selbst« und sprachliche Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Taogedanken Laotzus*, Peter Lang, 1990.

Kin Ming Au, *Paul Tillich and Chu Hsi. A Comparison of Their Views of Human Condition*, Peter Lang, 2002.

(24) ティリッヒの宗教間対話をめぐる議論については、芦名定道『ティリッヒと現代宗教

論』（北樹出版、2004 年、224-228 頁）を参照。

(25) 芦名定道「東アジアの宗教状況とキリスト教一家族という視点から」（現代キリスト教思想研究会『アジア・キリスト教・多元性』創刊号、2003 年、1-17 頁）を参照。