

P・テイリツヒの時間論

芦名 定道

I、はじめに—問題と方法—

P・テイリツヒは20世紀における「存在論的神学」の代表的神学者の一人に数えられる。これはテイリツヒの思想の核心を捉えるものであるが、テイリツヒにおいて「存在とは何を意味するか」(有の問い)は、テイリツヒの思惟の特徴から、また問い自体の性格からして極めて困難な問題と言わざるを得ない。

本研究ではこのようなテイリツヒ思想の根本により近く接近する手がかりとして、テイリツヒの時間論をとりあげたい。なぜなら『存在と時間』のハイデッガーの場合と同様に、テイリツヒにとっても時間は存在の理解、存在の真理の問いの地平を成すからである。時間、歴史の問題からテイリツヒ思想に接近する試みは次のテイリツヒ自身の言葉から十分正当化されるであろう。すなわち、「何が我々の時代の問題そのものであるか、という一切を包括する問い」、「この問いへの私の答えは歴史、より正確に言えば我々の歴史の実在がそれであるということである」(GW X, 159)。また『組織神学』でも「存在論」は人間論を、しかも歴史的人間についての理解を前提とする。すなわ

P・テイリツヒの時間論

ち「存在論と神学は現在の経験と歴史的記憶において与えられるような歴史的人間を取り扱う」(St 1, 167)。つまりテイリツヒの思惟は「我々の時代」=「現代」の根本問題である歴史から存在論と神学へと向けられる。従って歴史あるいは時間をテイリツヒ思想の解釈原理とすることはテイリツヒ自身に根拠を持つ。本研究ではこの歴史と時間の問題を、彼の時間論に最も特徴的であるカイロス概念を中心に考察したい。従って本研究の課題はテイリツヒの時間論をカイロス概念から解明し、またカイロスと存在あるいは真理との関係を明らかにすること(カイロスとロゴスの関係性の問題)である。

以下の順序で考察を進める。まず次節ではカイロス論成立の歴史的状况を概観し、カイロス論を成立させたテイリツヒの問題意識を明らかにする。次にこの思想的課題から形成されたカイロス論をカイロス概念の分析を通してまとめ、ここで重要なのは、後のカイロス論を無反省に初期カイロス論に読み込まないことである。本研究の視点はテイリツヒの思想をその発展史から理解することである。それゆえ22年のカイロス論に続いて、カイロス論の展開を20年代後半↓30年代↓第二次大戦以降という仕方では跡付けねばならない。続いて第三節では「質的」というカイロスの規定に着目して、20年代後半のカイロス論の神学的哲学的発展を論じる。この際カント、ハイデッガーの時間論との対比が手がかりとされるが、その点でアンナラによる

最近のティリッヒ研究は重要である。我々は彼の研究の批判的検討の後に「真理の動的理解」へ考察を進めねばならない。最終節ではティリッヒの時間論を批判的に発展させる方向を探ることによって、結びとしたい。

II、カイロス論の形成と発展

カイロス論に限らず、ティリッヒの思想を解明しようとする場合、それが形成され発展した歴史的状况、思想のコンテクストの理解は決定的意味を持つ。従ってカイロス論の分析に先立ち、必要な範囲で歴史的状况を見ておきたい。ティリッヒは20年代前半を振り返って「政治的諸問題が我々の全実存を規定していた。革命とインフレが終息した後でさえ、こうした問題は我々にとって死活の問題であった。社会構造は崩壊状態にあった。人間的諸関係——権威、教育、家庭、性、友情、享樂——は創造的混沌にあった」(GW XII, 88 f.)と述べている。第一次大戦によるドイツの敗北と革命とインフレといった、政治的経済的、精神的混乱の中で、破壊と建設の、生と死の交錯した状況⁽⁴⁾。創造的混沌がカイロス論成立の状況である。またこの20年代前半のドイツの状況、あるいはより広く今世紀初頭⁽⁵⁾30年代のヨーロッパの歴史的状况、すなわち伝統的で既成の価値体系と秩序の無力化、崩壊、そして新しい現実の創造的突破という二面性に特徴づけられた精神狀況、ゲオルク・ミッシュの

言う「脱現実化的現実化」(Die entwirklichende Realisierung)は、同時代の様々な思想家によって共有されていたものに他ならない。⁽⁴⁾この状況の中でティリッヒが直面した思想的課題は、カイロス論との連関から次のようにまとめられるであろう。1、戦争と革命によって加速化された古い時代とその文化の崩壊から生じた、生の意味の喪失——無意味化に対して、新しい生の意味の現実化を基礎づけ、それを実践的に準備すること。2、新しい生の意味形成のために社会主義とキリスト教を変革し統一すること(宗教社会主義)。3、宗教社会主義の理論的基礎づけ。特に宗教社会主義運動の歴史理解と現実理解を、歴史哲学、歴史と現実の解釈理論に仕上げ、実践のための確固とした基礎とすること。

以上の歴史的状况と思想的課題の中から成立したのが、22年の『カイロス』のカイロス論(初期カイロス論)である。その意図は「カイロス概念からの歴史の意味解釈の戦い、カイロスの精神における現代の意識と現代の行為の要請」⁽⁵⁾。「カイロスの意味における歴史意識の呼び起し」に他ならない。カイロス論は第一次大戦前の哲学的神学的研究を基礎としつつも、具体的には宗教社会主義論の文脈で歴史哲学、歴史解釈理論として成立した。⁽⁶⁾以下22年の『カイロス』の初期カイロス論をカイロス概念に注目して整理しよう。⁽⁷⁾

まずカイロスはクロノスから区別される。クロノスが形式的

時間（ギリシア的時間観、ニュートン力学の絶対時間、カントの『純粹理性批判』における感性的直観の純粹形式としての時間など）であるのに対して、カイロスは「質的で内容に満ちた」時と規定される。質的というのは、カイロスが一定の具体的出来事に固有な時、つまり出来事という具体的内容と不可分な時であることを意味する。従ってカイロスはある出来事が生起するための「正しい」「適切な」時とも言われる。他方、カイロスの現在において出来事が適切に生起するということは、その出来事がそれに先行する歴史プロセスの中で準備され、ある選ばれた瞬間に成就することに他ならない。この意味でカイロスは時が満ち熟する時熟の瞬間（*der Augenblick der Zeitreife*）であり、歴史の出来事に固有な歴史的時間である。カイロスは「今」という決断の瞬間であるが、過去から切断された抽象的現在では決してなく、先行する歴史プロセスが運命として決断的に受容される時と考えられねばならない。このようにカイロスにおいては運命と決断が結合しているのであるから、カイロスを運命と決断から離れて、そのような仕方で客観化することは不可能と結論される。

第2に、カイロスは創造と危機の二面性を持つ歴史の転換点（*Wandlung*）と規定される。後のカイロス論の表現を借りるならば、カイロスは永遠的なものが時間的歴史のものへ突入し、それを揺り動かし、方向転換させる瞬間であり、そのとき人間

実存の最内奥の根底に危機が生み出される。過ぎ去ろうとする古いものの危機と新しいものの創造が歴史の転換点を構成する。これを理解するためには、カイロスを神律、デモーニッシュなもの、ユートピアといった20年代のテイリッヒの歴史哲学の他の基本的な諸概念との関連で捉える必要がある。20年代前半のテイリッヒの「意味の形而上学」に従えば、神律は精神的意味現実の形式（*Form*）と内実（*Gehalt*）の統一、すなわち意味現実の制約的形式へ向かう精神の志向性としての文化と、無制約的な意味内実への志向性としての宗教との統一を意味する。本研究の文脈で言えば、時間的なものは自律的文化形式に、永遠的なものは宗教的内実に対応する。つまりカイロスにおける神律の生起というのは自律的文化形式への宗教的内実の突破（*Durchbruch*）＝現実化に他ならない。従って歴史の転換としてのカイロスにおいて創造される神律的時代とは、自律的文化が永遠的宗教的なものへ開かれていく時代、言わば永遠に対して透明化した時代と解釈できる。自律が歴史の水平方向のプロセスを担う原理であるのに対し、神律の創造こそが歴史の目標そして意味である。ここで注意されるべきことは、神律の統一が危機を伴った創造、否定を伴った肯定であって、逆説的構造を持つことである。神律は時間的なものと永遠的なものとの単純な同一化、融合ではない。神律的時代は神の国自体、あるいは地上における神の国の完全な実現ではなく、それに参与し、

それを指示し、それを先取るものなのである。⁸⁾これは神律とカイロスが過去—現在の連関と共に、まったく新しいもの、終末論的未来への志向性をも含み、かつ統一していることを示す。先の第一の規定がカイロスの水平方向への動態(準備↓成就)に関わっていたのに対して、この第二の規定は時の脱自性、歴史の垂直方向への自己超越、カイロスにおける絶対的なものと相対的なものの緊張に関わると言える。

以上より、第三の規定としてカイロスとカイロス意識(ある瞬間をある出来事と行為のための決定的時)カイロスと意識すること)との不可分性を挙げる事ができる。カイロスはカイロスへ責任的に関与する主体的実存によってのみ把握される。ティリッヒ自身について言えば、第一次大戦後の歴史状況への宗教社会主義者としての関与と不可分なものとしてカイロス論が成立したという事実が指摘できる。しかしカイロスは単に主観的な事柄ではない。「時間の運命」(das Schicksal der Zeit)によって内的に捉えられることが、カイロス意識と決断の前提であり、この点でカイロスの決断は幻想的ユートピア主義から区別される。ここでも存在は認識に先行する。ティリッヒにおいてユートピア精神はユートピア主義から区別されねばならない。また先の第一と第二の規定がカイロスにおける水平—垂直、相対—絶対の弁証法を示しているのに対し、この第三の規定は主観—客観の弁証法とすることができよう。

次にカイロス論が発展過程を概観してみよう。カイロス論の要点は基本的には変化しないが、20年代後半↓30年代↓「組織神学」時代という過程で現われた神学的哲学的深化と発展も無視できない。初期カイロス論とその後のカイロス論との大きな違いは、前者ではキリスト論との関係が——おそらく自明なこととして前提されているとしても——後のカイロス論のような仕方では主題化されていないことである。初期カイロス論の関心の中心は第一次大戦後のティリッヒらのカイロス体験から歴史哲学としてのカイロス論を形成することであり、これはカイロス論の成立事情をよく反映している。しかし20年代後半に組織神学への取り組みが本格化する中で(マールブルク大学の組織神学の講義の開始)、カイロスとキリストの出来事との関係が明示的に述べられ、それと共に歴史哲学の一般原理としてのカイロスと区別して、キリストの出来事としての特殊のカイロスが併記されるようになる。25年のマールブルク大学での教義学の講義(マールブルク講義では「完全な啓示の突破の一回的瞬間」(キリストの出来事)と「新たな突破の体験に対する時熟の繰り返される瞬間」との区別が、また27~28年のドレスデン工科大学での『宗教的認識の形態』という講義(ドレスデン講義)では「カイロスの一般概念」と「カイロスの特殊概念」との区別がなされる。⁹⁾これは更に、38年の『神の国と歴史』での「唯一無二のカイロス」と「特殊のカイロス」(この場合は宗

教改革や宗教社会主義運動で自覚されたような、歴史プロセス内での特殊のカイロイという意味」との区別、48年の『カイロス』(22年の同名論文の英訳)でのカイロスの三つの意味の区別(1、キリスト教信仰の基礎である「キリスト」としてのイエスの出現としてのカイロス、唯一無二かつ普遍的カイロス、2、歴史プロセス内での転換という意味での歴史哲学の原理としてのカイロス、一般的かつ特殊のカイロス、3、第一次大戦後のティリッヒらの歴史意識としてのカイロス、特殊のカイロス)、63年の『組織神学』第三巻での「歴史の中心」としての「偉大なカイロス」とそれに規定された「相対的カイロス」の区別となって現われる。このようなカイロス論のキリスト論を中心とした神学体系への位置づけに関しては次の三点が注意されねばならない。(1)、以上のカイロス論の発展によって、歴史の中心としてのキリストの出来事の歴史プロセス内の諸カイロイに対して持つ規範性が明らかにされたわけであるが、これにはカイロス論の歪曲を防ぐという意図がある。もしカイロスにおける永遠的なものの歴史への到来とそれによる新しい時代への開始に対して、それらを批判的に規定する規範がまったく存在しないとすれば、どうなるであろうか。そこから帰結するのはカイロスとカイロス意識のまったくの主観化、あるいは熱狂的幻想的なユートピア主義への歪曲、デーモン化であろう。34/35年のヒルシュとの論争でティリッヒがヒルシュを批判するの

はこの点に他ならない。ヒットラーをドイツ民族に語りかける神の声とまで述べたヒルシュが、歴史プロセス内の相対的カイロイの一つを絶対化し、それに対する批判力と規範性をキリストとしてのイエスにおける究極的啓示から奪い取り、こうしてカイロス論の歪曲が行なわれたというのが、ティリッヒのヒルシュ批判の論点である。カイロス論はデーモンニッシュなものに対する宗教社会主義の戦いを表わしている(22年のカイロス論では他律とアノミー、38年のカイロス論では民族主義、新しい異教とユートピア主義に対する)。ヒルシュに対しティリッヒはキリストの啓示すなわち偉大なカイロスと歴史プロセス内でのそのつどの啓示相関(Offenbarungskorrelation)としての相対的カイロイとの区別を主張する。確かに、啓示が啓示としての現実性を持つのはそれが新しい歴史状況との相関に入ることによる。しかし究極的啓示はどこまでも相対的カイロイに対する批判的規範、現実的根拠であり、相対的カイロイに吸収同化されたり、変質させられたりすることはあり得ない。従ってカイロスとカイロスの意識は偉大なカイロスの批判力の下でのみデーモン化をまぬがれる。このようなカイロス論とキリスト論の関係づけを準備したのが、20年代後半の思想発展であった。(2)、以上のカイロス論の発展は外的状況(例えばヒットラー)の変化への対応であると同時に、思想自体の内的発展でもある。これは組織神学としては当然の、『組織神学』から見れば必然

的な展開とも考えられるが、20年代後半の思想全体の發展（信仰的現実主義）の中で理解されるべきである。(3)、カイロス論とそれに伴う具体的な歴史状況理解の發展からティリッヒの思想發展を整理することができる。この視点から判断する場合、ドイツ時代(33年のアメリカ亡命前)とアメリカ時代(亡命後)という区分に対して、二つの世界大戦を大きな転換点と見て、I、第一次大戦前、II、19〜33年、III、33〜45年、IV、第二次大戦後という四つの時期を区別するのが有効であると思われる。簡単に説明するならば、ドイツ時代はI期とII期（II期は更に前半と後半）に、またアメリカ時代はIII期とIV期に分けられるが、カイロス意識と政治的現実意識に関しては、II期とIII期の變化よりも、III期とIV期の變化の方が著しいと言える。III期とIV期を媒介する位置にある38年の『神の国と歴史』によってこの点を見ておきたい。先に述べたように38年のこの論文では唯一無二で一回的な歴史の中心としてのカイロス（歴史の目的、基準、究極の意味）と特殊のカイロス（歴史の現在の瞬間に内在的なカイロス）が区別された。しかし重要なのはこの両者が二極的(Bipolar)であること、後の言い方に従えば相関的であることである(二極的方法↓相関の方法)。この論文の題名「神の国と歴史」が示す、歴史の中心⇨神の国と歴史の具体的状況(カイロス)、の二極性は、『組織神学』第五部「歴史と神の国」の相関性へ發展する。しかし他方、『組織神学』(IV期)がカイロス

意識と政治的現実意識に関してII期と著しい対照を成すのに対して、38年のこの論文(III期)は次の諸点でII期との連続性を示す。すなわち論述の立場が宗教社会主義であること、民族主義というデーモンとの戦いと大衆の再統合の問題が明確に言及されていること、32年の『社会主義的決断』と同様にカイロスからの歴史解釈を要請と期待の統一と捉えていることなど。以上よりII、III、IV期の継続的發展と變化とが確認できる。

III、カイロスと真理の動的理解

次に前節で指摘したカイロスの質的という規定を手がかりにカイロス論を中心としたティリッヒの時間論を考察し、それと共に20年代後半のティリッヒの基本的立場を明らかにしたい。さて「質的」とは通常、「量的」「計量的」に対して用いられる。またティリッヒのように「形式的」との対比で用いられる場合は、「内実的」と同意とも解釈できる。なぜならば、ティリッヒでは形式(Form)と内実(Gehalt)が対を成すからである。存在する或るものの質とは、その或るものを他から区別して、有にとつて無関係な外的規定としての量にしばしば対比される。⁽¹³⁾しかし問題は時間の質、質的時間を構成し、それを根拠づけているものが何か、ということである。

アンナラはこの問題に対して、カント、ハイデッガーの時間

論との比較という道をとる。⁽¹⁴⁾ アンナラの述べるように、ティリッヒとハイデッガーは、有限的存在者の有限的認識（↓神的認識）の感性的直観の純粹形式としての時間というカントの『純粹理性批判』の時間論への批判という点で一致する。まずアンナラに従って、ハイデッガーのカント批判をまとめよう。カントでは超越論的自我がデカルト的「思惟する主観」(Ich denke)と捉えられることによって、事実的な実存と時間との関係は隠されたままにとどまり、超越論的構想力（直観と思惟の共通の根としての）は根源的時間 (die ursprüngliche Zeit) として十分に根源的仕方で思惟されなかった。これに対しハイデッガーは、超越論的自我を関心 (Sorge) としての現存在の基本構想に還元する。世界―内―存在としての現存在の存在は、「それ自身に先立って」(将来―未来と)「のもとに―存在する」(現前―現在)と「の内に―既に―存在する」(既に―過去)との「既在し―現前する―将来としての統一的现象」(将来性から既在性へ先駆的覚悟において帰来するという仕方で現在であること)である時間性において見出される。「時間」は根源的には「時間性の時熟」であり、この現存在の時間性の方から時間を思惟することが「基礎的存在論」の課題となる。アンナラの指摘するティリッヒとハイデッガーの共通点とは、両者がカント批判を経て、時間を人間実存の時間性に基ついて解釈することに求められる。つまりティリッヒにおいても時間は人間存在の構造に

P・ティリッヒの時間論

基づく、実存論的カテゴリーである。20年代後半(Ⅱ期後半)の諸論文における時間概念の分析がここで問題となる。⁽¹⁵⁾ 27年の『終末論と歴史』、30年の『キリスト論と歴史解釈』では、存在の究極的次元に到達する方法として宗教的意識の存在論の本質直観(神学的存在論=プロトローギー)が提起されるが、これによって存在するもの、事物を直観するとき、人間意識には事物の蔽爾性(Erschafftheit)と不確実性(Ungesicherheit)の二重ものが迫って来る。蔽爾性が存在するものの存在(ノットン)への参与を、即ち△有ること▽(ist)の恒常性(Unentrinbarkeit)を表現するのに対し、不確実性は存在するものがそれ自体としては無制約的重要性を欠いており、可変的であること(有限性、つまり△有ること▽の流動性(Verrinwollen)を意味する。この二重性によって、無制約的なものが積極的そして消極的な仕方で指示される(GW VI, 72-75, 84-87)。このように本質直観された事物の有り方によって示されるのは、存在するものがある限的、制約的、すなわち時間的であることに他ならない。存在論の本質直観の領野に現われる事物にとって時間は基本的カテゴリーとなる。ここからアンナラは「ティリッヒは宗教的意識における弁証法を時間性に還元」し、「宗教的認識の弁証法的性格」を「存在と時間の、存在論と時間性の関係」に基礎づける、と結論する。⁽¹⁶⁾ 人間存在の時間性が時間経験の地平を形成し、時間が人間存在の時間性から実存論的に質的なものと解

釈されること、その点でカント的な時間概念の超越論的解明と相違すること、これがアンナラの言うティリッヒとハイデッガーの類似性 (similarity) である。しかし他方でティリッヒとハイデッガーの間には決定的違いがある。それはティリッヒの最終的立場が存在論ではなく、神学であるという点にある。これについてはアンナラも指摘するように、27—28年のドレスデン講義で明確に述べられている。すなわち、人間存在の存在を自己自身の存在の意味についての問いの地平として解明する存在論、あるいは存在論的問いは、「存在の彼方」(Das Jenseits von Sein) についての問い、すなわち神学的問いとその答えに向かわざるを得ないと。「実際、神学的なものが存在論的なもの前提」であって、存在論から神学への道が問題となる。従ってティリッヒの時間論は、実存の時間性の実存論的—存在論的分¹⁷⁾析から、神学的に根拠づけられた存在論に基づく時間論 (theology) へ向かうことになる。そもそもカイロス¹⁸⁾は人間を超越的なもの、無制約的なものと出会わせる時の脱自性であった。歴史の中心としての唯一無二のカイロスは現存在の本来性としての関心(時間性)の究極的現実化であり、それは歴史に意味と統一性を与えると同時に、我々が信仰の決断においてそれを中心として受容するたびごとに、我々の実存の時間性の本来的統一を可能にする。実存の分裂した時の諸要素の統一(アンナラによれば、フッサールのな、絶えざる今の流れにおける対象の統

一性、内的時間意識の統一性、志向の同一性は、永遠と時間性の裂け目を克服する時の瞬間¹⁹⁾カイロスにおいて永遠の今²⁰⁾が現前することに基づく。こうしてティリッヒにおいては、質的・内実の時としてのカイロス、あるいはカイロスの質性は、実存の時間性の分析からさらに、実存の時間性の本来的統一を基礎づける、歴史の中心であるキリストとしてのイエスにおける究極的啓示に、最終的な根拠を持つと考えられる。以上、アンナラのティリッヒ研究に沿って、カイロスの「質的」という規定の意味を論じてきたが、本節の問題である真理の動的解明に進む前に、アンナラのティリッヒ解釈について若干のコメントを行なっておきたい。(1)アンナラの行なった、ティリッヒの思想体系を時間概念を解釈学的原理として解明する試み、あるいはティリッヒの時間論をカント、ハイデッガー、フッサールの問題運関で理解しようとする試みは、まさに正当であり、ティリッヒ研究に対する重要な貢献と言わねばならない。(2)しかしティリッヒの中に、『存在と時間』におけるハイデッガーの時間論に対応するものが、実際にどの程度見出しうるかは疑問である。ティリッヒの時間論をハイデッガーに対応する方向へ発展させることはそれ自体重要な試みではあるが、ティリッヒが『存在と時間』的な現存在の時間性の分析を自覚的に徹底して遂行しているとは言い難い。ティリッヒの論述は一般に概略的で、あまい点も少なくないため、思想構造の類似性を論じるに

ても、両者の方法論と個々の概念についてのさらに慎重な分析が必要であろう。またティリッヒとハイデッガーが同じ思想的伝統と問題意識を共有していることは明らかに認められるにしても、20年代後半のティリッヒにハイデッガーの直接的影響がどの程度まで見出し得るかについても不明な点が多いと言わざるを得ない。(3) またアンナラのように、ティリッヒの時間論をハイデッガー的な実存の時間性の分析から見るとは、ティリッヒのカイロス概念の持つ水平次元、特に社会的政治的次元を見失う恐れがある。20年代後半の思想に見られる垂直次元の強調も、水平次元と垂直次元の統一性の解明という意図に沿って為されたと考えるべきであろう。20年代後半の思想を水平次元の垂直次元への解消、あるいは存在論化としてのみ捉えるならば(アンナラの研究はティリッヒの思惟の垂直次元に集中している。もちろん \wedge 垂直次元のみ \vee の強調がアンナラの意図ではないだろうが)、32年の『社会主義的決断』の歴史哲学、時間論などは理解不可能になるだろう。むしろティリッヒのカイロス論の核心は、歴史の水平方向の弁証法と垂直方向の弁証法の統一にあると解するべきであろう。

アンナラの研究より、ティリッヒにおいて歴史プロセス内の諸カイロイの質、内実は偉大なカイロスであるキリストとしてのイエスの究極的啓示に根拠づけられる、ということが明らかにされた。では人間存在の本来的時間性のそのつどの現実化あ

るいは諸カイロイと、歴史の中心としてのカイロスはそのように関係づけられ、どのような現実理解と結びつけられるのであろうか。人間が歴史の中心を中心として把握すること(答えを自らの問いの答えとして把握すること)は、人間が歴史の中心によって、そのつどのカイロイにおいて把握されることを前提とする。人間はキリストによって捉えられることによって、キリストを捉える。この「把握されー把握する」(Ergriffen-Werden-Ergriffen)という受動ー能動の構造は信仰の動的構造であり、従ってその意味でまさにカイロスは信仰の事柄である。そしてこの構造こそが20年代後半において信仰的現実主義として展開されるものに他ならない。次にこの信仰的現実主義とそれに基づく真理の動的理解へ考察を進めよう。

20年代後半のティリッヒの基本的立場は現実主義である。この場合、現実主義とはイデアリスムスと実証主義に対する闘争概念であり、そこの問題となるのは「真に現実的なものは何か」という問いである。ティリッヒによると、「真に現実的なものは、作用連関(Wirkungszusammenhang)を担うものである。作用するものは力を持たねばならない。真に現実的なものは、真に力あるものであるが、それは社会的意味においてではなく、存在の力を持つこと(seinsmäßig)であり、存在の力に満ざれていることである」(GW IV, 78)。この視点からティリッヒはヨーロッパ精神史を解釈し、そこから神秘的現実主

義(存在の眞の力はイデア、概念の中に見出される)、精神的―技術的現実主義(現実的なものとは計算可能で構成可能なものであり、その担い手は人間精神である)、経済的現実主義(存在の力⇨経済力)、歴史の現実主義(眞の存在の力は歴史であり、現実的なものは歴史の⌘いま・ここ⇨において歴史に責任的に参与することによって到達される)、信仰的現実主義という諸類型を導出する。現実的なものを歴史の内に探究する歴史の現実主義は、その⌘いま・ここ⇨において無制約なものに捉えられ、それを捉え、それによって無制約なものへ脱自的に向かうとき、信仰的現実主義となる。こうして自己超越的になった歴史の現実主義⇨信仰的現実主義によって、真理概念を解体するような意味での歴史の相対性は克服され、眞に現実的なものが到達される、というのが20年代後半のティリッヒ思想の核心である。信仰と歴史、垂直の弁証法と水平の弁証法が動的緊張的に統一され、両者の関係が「把握され―把握する」という構造で理解されるところに、20年代後半におけるカイロス論の展開を見ることが出来る。カイロスは単に主観的でも、客観的でもなく、両者を統一する信仰の事柄である。

このような信仰的現実主義が、トレルチからの問題意識(信仰の絶対性と歴史の相対性の問題)の連関で論じられていることは明らかであるが、このティリッヒの立場から「真理」がどのようなものと考えられるのか、という問題はカイロスからの

決断と実践の規範、そしてそれらの眞理性を考える上で、重要である。これはカイロスとロゴスの関係性の問題に他ならない。26年の『カイロスとロゴス』からまず明らかなのは、ロゴスのみ(⇨時代状況を無視し、そこから無時間的普遍的ロゴスの世界へ脱出する態度⇨カイロスからのアスケーゼ)と、カイロスのみ(⇨一切の合理的規範の否定、単に自己の主観的確信に立つ行動主義あるいは熱狂主義)という二つの両極端をティリッヒは拒否するということである。両者の対立の克服、すなわちカイロスからの決断のロゴス性、眞理性の問いが20年代後半のティリッヒの中心課題の一つであった。簡単に結論だけを述べると、ティリッヒのこの問いへの解答は眞理の動的理解、すなわち眞理自体が動的カイロスのであり、それゆえ眞理認識も動的カイロスのである、ということである。理念自体が歴史的であり、運命的に歴史に突入し、自らを現実化し開示するのであるから、眞理認識においては絶対⇨相対の枠組自体が突破されざるを得ない。眞理は相対的なものに対立的に固定化されるという仕方では絶対的ではなく、むしろ相対的歴史の中で自らの眞理性を動的に開示する。ここでティリッヒの念頭にあるのは、ヨハネ伝のプロローグのロゴスの受肉、時間の中へ入ってきてその内的無限性を啓示するロゴスである。従ってカイロスの「質」は眞理自体、存在自体の運命と歴史における現実化⇨開示に、つまりキリストとしてのイエスにおける新しい存

在の究極的現実化に根拠を持つと言えるであろう。存在(現実)が認識(主観)に先行し、それを根拠づける、というのがティリッヒの結論である。

IV、結び

以上より明らかになったことは、ティリッヒのカイロス論の中心には、歴史の垂直次元と水平次元の関係性の問題が置かれているということである。これはカイロスとクロノス、神律と自律の関係性と考えることもできるが、ティリッヒはこの関係を十分に明らかにできたであろうか。最後に本研究の結びとしてこの点を簡単に考察し、ティリッヒのカイロス論を批判的に継承する道を探りたい。

先に見たようにティリッヒにおいて垂直と水平の関係は多様な仕方でも語られる。その一つを形式—内実モデルと名づけよう。形式—内実は20年代のティリッヒ思想の基本概念であり、神律と自律(垂直と水平)も、この両者の関係として考えられた。神律は精神の内実への志向、自律は精神の形式への志向である。神律的統一はその自己内に自律を統合しつつ、自律を深み(内実)への志向と結合する精神の有り方であるが、この統合は逆説(Paradox)と脱自(Ekstase)と、二つの仕方でも更に説明された。いずれもティリッヒの宗教哲学の中心概念であり、逆説は22年の『宗教哲学における宗教概念の克服』で宗教概念

P・ティリッヒの時間論

との連関で登場する。⁽²⁵⁾ 宗教は啓示によって批判されるべき人間の営みであるが(ハルト的)、絶えざる自己否定の契機を含むことによって逆説的に肯定されるべきもの(逆説的宗教)と理解される。本来否定されるべきものが、その否定において肯定へ転換されること、すなわちドクサにとつてはまったく否定されるべきとしてしか理解できないものが、ドクサに反して肯定される事態が逆説であり、恩寵である。これは脱自性とも説明される。神律と自律の統一は逆説的であるが、この神律は自己超越的、脱自的自律と言われる。⁽²⁶⁾ 逆説は否定的なものの完全な破壊ではなく、むしろ脱自的自己超越と考えられる。カイロスにおける水平と垂直の統一は逆説的、脱自的である。しかしこの逆説と脱自こそが更に説明を要するにもかかわらず、ティリッヒにおいてはあいまいな説明にとどまっている。次に第二のモデルとして同時性のモデルが指摘できる。これは形式—内実とはさしあたり別の連関で現われる。『組織神学』第三巻において「神の国の象徴が、歴史と意味の問いに対する積極的で適切な答えであるためには、内在的であると同時に超越的でなければならぬ」と述べられる(ST III, 359)。この内在と超越の同時性は、歴史内における神の国の「断片的」(Fragmentary)で、「予期的」(anticipatory)な表現である。カイロスにおける神律的統一は、「断片的」「予期的」と性格づけられる永遠と時間の「同時性」と考えられるだろう。

以上がカイロスにおける垂直次元と水平次元の統一性に関して、ティリッヒの思想に現われる代表的モデルである。しかしこれらを分析して感じるのは、叙述が概略的、図式的であり、具体的展開が不十分であること、従って概念規定があいまいで、経験科学への媒介が困難であることである。本研究の文脈で言うならば、例えばカイロスとクロノスが、あるいは歴史神学―歴史哲学と経験科学としての歴史学が、具体的にどのように関係づけられるのかという問題である。後者については23年の『諸学の体系』で一定の論述がなされており、また『組織神学』第三巻の次元論(多次元的統一体としての生、各次元における時間のカテゴリーの多様な有り方)も示唆的である。しかし23年の体系論がその後の思想発展の中でそのままの形で保持されるかは疑わしく、『組織神学』の論述も示唆以上のものではない。もし経験科学の具体性から飛躍して、存在論あるいは神学に短絡するとするならば、歴史的現実の豊かさは著しく抽象化されてしまい、存在論あるいは神学から経験の場へと(上から下へと?)降りてくる道は閉ざされてしまうであろう。ティリッヒの時間論、歴史哲学の問題性を克服しつつ、それを更に発展させる可能性の一つとして、「言語」の問題を経る道が考えられる。先に挙げた逆説、脱自、同時性、更には指示、参与などの諸概念がティリッヒの象徴論の基本概念であることを考えるとき、象徴―言語という問題連関から歴史―時間―存在へと、

言わば回り道をしながら接近することが不可欠であると思われる。⁽²⁸⁾そしてこれがティリッヒの神学的哲学的思惟を批判的に継承する一つの有り方ではないだろうか。

〔付記〕

ティリッヒからの引用などで本文中に挿入されたものについては次の略記に従う。また略記号の後のローマ数字は巻数、アラビア数字は頁数を示す。なお参照した邦訳『ティリッヒ著作集』白水社など)については省略する。

GW : Gesammelte Werke, Stuttgart 1959ff. (Hrsg. V.R. Albrecht)

EW : Ergänzungs- und Nachlassbande zu den GW, Stuttgart 1971 ff.

ST : Systematic Theology, Chicago 1951, 57, 64

〔註〕

(1) サッチャーはティリッヒにおいては西洋思想の様々な伝統の多様な存在概念が互いに溶け合っており、「折衷主義」(eclecticism)に陥っていると批判する。確かにティリッヒにおいてこの傾向は否定できない。但しティリッヒ自身はこのことを必ずしも否定的にのみ考えてはいない。またサッチャーは残念ながら「時間概念」については論じていない。

Thatcher, A., *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford 1978, 158.

(2) フンナラは最近この視点からティリッヒの思想体系のすべれた分析を行なった。またティリッヒ解釈の方法論(特に体系的解釈について)については、次の「ラマン・シヤン」の「研究を参照」。

Annala, Pauli, *Transparency of Time. The Structure of Time-Consciousness in the Theology of Paul Tillich*, Helsinki 1982. 4-8.

Track, Joachim, *Der theologische Ansatz Paul Tillichs*, Göttingen 1975. 1-15.

Scharlemann, Robert P., *Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich*, New Haven and London 1969. vii-xi.

(3) これはティリッヒの「体系」概念自体に基づく(ティリッヒの23年の『哲学の体系』GW Iを参照)。また思想形成の理解にあって重要なのは、「歴史的状况」とは個々の歴史事実(歴史状況)とどうやりかは、歴史の「実在解釈」を意味するにすぎない。この点にすぎずは、『組織神学』に関してもあるが、森田雄三郎氏の『キリスト教の近代性』(創文社、昭和47年)の四九三頁以下を参照。

(4) F・フェルマンは「シヤン」のこの用語によって現象学

P・ティリッヒの時間論

と表現主義とらう。今世紀の精神的運動を全体として分析している。彼によればカール・ムント(『ロー書』)の「表現主義の神学」とよばれるが、この言い方は、20年代のティリッヒの「神学」はあてはまるでもない。

Fellmann, Ferdinand, *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg/München 1982. 56, 70, 74.

『現象学と表現主義』木田元訳、岩波書店(84年)。またティリッヒをハイデル時代の文化、政治状況の中に位置づけて論じたものとして、藤山宏氏の『ハイデル文化とフランクフルト』(ぎょうせい書房、88年)がある。特記、一七二—二〇六、二九三—三三三頁を参照。

(5) Tillich, Paul, "Kairos," in: *Die Tat*, Jg. 14, 1922, 330. 元語はティリッヒの思想発展が問題なのではないから、48年の英訳に基づく全集版(GW VI)ではなく、オリジナル版を用いる。両者におけるカイロス概念の相違についてはクライトンの研究を参照。

Clayton, John Powell, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Berlin/New York 1980. 206-208.

(6) 第一次大戦前の哲学的神学的研究と22年のカイロス論との連関は「時間の「質」をめぐって行なわれたカント批判が10年のシェリングについての哲学学位論文に現われている点

に因るものなりとせらるべし。

Tillich, Paul, Die religionsgeschichtliche Konstruktion

in Schnellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien. Breslau 1910. 121-126.

(7) キーロク概論のごとく、そのキロクをいさるべきの規程のごとくせ、オリジナル版の『キーロク』の次の箇所を参照。

第一の規程 三三〇—三三三頁。第二の規程 三四〇—三四七頁。第三の規程 三四七—三五〇頁。

(8) GW II, 94-98.

(9) Die Gestalt der religiösen Erkenntnis. Leitsätze zur Vorlesung an der Technischen Hochschule Dresden 1927/28, in: J. P. Clayton. The Concept of Correlation, 1980. 269-308 (esp. 303).

Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, herg. von Werner Schubler. Dusseldorf 1986. 294-297.

83年代の組織神学の諸論に因るごとき、その83年の『組織神学・キーロク』の編集者による前掲書を参照 (S. 11-19)。

(10) Tillich, Paul, "The Kingdom of God and History," in: ed. by Willett, Clark. The Kingdom of God and History, Chicago/New York 1938. 105-142.

Tillich, Paul, "Kairos," in: id., The Protestant Era, Chicago 1948.

Tillich, Paul, ST III. 369-372.

また、次の論文を参照。

Tillich, Paul, "Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich," in: Ed. by Kegley, Charles W., The Theology of Paul Tillich, New York 1952. 329-349 (esp. 345-349).

(11) EW VI, 142-218.

(12) スターンの指摘するごとき、Ⅲ期からⅣ期への轉換は、ローマン・カトリックの行なわれた45年1月8日の証書に明確に示されていふ。

Stumme, John R., Socialism in Theological Perspective. A Study of Paul Tillich, 1918-1933, Missoula 1978. 252.

また『組織神学』を中心としたⅣ期を開始したごとき、次の論文は特に重要。

Tillich, Paul, "The Problem of Theological Method," in: Journal of Religion (Chicago). Vol. 27; No 1. 1942. 16-26.

(13) 例えば、クーゲルの『マンチシロキヤター』の第一節 有論の「A・質」など。

(14) 註(9)のマンチシロキヤターの前掲書、35-53, 100-113。またそのマンチシロキヤターの問題とするのは次の文書。(但しマンチシロキヤターの用いた版と引用頁数は省略)

と時間性 (temporalité) の関係を追求する D・リクールの思
 索の展開 (『生きた経験』 La métaphore vive, Paris, 1975 →
 『時間と物語』 Temps et récit I, II, III, Paris, 1983, 84,
 85) は興味深し。

(29) この視点からティリッヒを検討するならば、「キリッヒ

とは非聖書的である」という定説を修正することが可能かも
 しれない。最近の管研究は、ティリッヒと聖書を新たな仕方
 で接近可能にするように思われる。例えば Ricoeur, Paul,
 “Biblical Hermeneutics,” in: *Semeia* 4, 27-148.