

テイリツヒ『教義学』における歴史の問題

今井尚生

テイリツヒの後期の体系的な神学思想が『組織神学』によって知られるようになってから久しいのに対して、彼の前期におけるそれは、これまで資料の点からも必ずしも十分に明らかにされて来たとは言えない。しかし、彼の一九二五年のマルブルク大学における講義ノートがシュスラーにより編集され、一九八六年に『教義学』として出版されたことにより、前期のテイリツヒの研究も新しい段階に入ったと言える。

前期のテイリツヒの体系構想は『学の体系』(1925)により知ることができ、が、『教義学』はこの体系構想の一環として、その中に位置付けることができる。彼は、精神科学の理論的領域における神学的な志向性として、形而上学、ドグマ、神話の三者を挙げる。そしてドグマは、自律性の最も強い形而上学とその対極である神話の総合として規定される。またテイリツヒは、形而上学として、存在の形而上学、歴史の形而上学、意味の形而上学を考えているが、『教義学』の構成もこれに対応している。即ち『教義学』は、序論を除けば三部構成となっている。第一部…神学的存在解釈、第二部…神学的歴史解釈、第三

テイリツヒ『教義学』における歴史の問題(今井)

部…神学的意味解釈(未完)である。その歴史の部である第二部は、A. 完全な啓示の準備としての歴史、B. 完全な啓示の突破としての歴史、C. 完全な啓示の受容としての歴史(未完)という構成になっている。本研究では、キリスト論が主題である第二部のBに焦点を当てて、テイリツヒが歴史の問題をどのように規定し、考察したかを分析する。即ち、一、歴史の前提となる罪についての捉え方を押さえたうえで、二、歴史の議論を整理し、三、その根底にある論理を取り出すを試みる。

一、歴史の前提としての反本質性

はじめに、「無制約的なもの(das Unbedingte)」という概念に関して確認しておく必要がある。これが前期のテイリツヒの思想の中心的概念であることは周知の通りである。しかし、この概念を単なる形而上学的な観念として受け取ると、テイリツヒの思想を根本的に誤解することになる。この用語はむしろ、「我々に無制約的に関わるもの(das uns unbedingt Angehende)」の略した形と理解するのが正しい。実際、『教義学』を開けば、至るところで、この少々長い形を目にする。実際、神の「我々に対する関わり」という側面なくしては、テイリツヒの歴史思想は成立しない。

さてテイリツヒの教義学の議論において、歴史は罪からの救

済の場合、即ち存在者の反本質性の克服の場として規定される。それゆえ、テイリッヒの歴史解釈の前提としての、存在者の反本質性に対する規定を先ず考える必要がある。神によって創造された被造物のあり方が「即本質性 (Wesensmäßigkeit)」と規定されるのに対して、存在者の「反本質性 (Wesenswidrigkeit)」とは、罪の本質の形式的側面である。テイリッヒは罪の本質を規定して、次の命題を立てる。「あらゆる存在者は、その制約された形式において無制約性を獲得しようとする努力 (Streben) をもっている⁵³。この努力は形式的には反本質性、実質的には自己愛であり、これは感覚的なものにおおては欲望 (Begierde) として、精神的なものにおいては高慢 (Hbris) として表れ、無制約的なものに対しては不信 (Mißtrauen) である。」(1925: 174) 確かに罪に関しては、もし存在者の中に如何なる前提もなければ、罪は不可能であろう。(ibid. 189) しかし、被造物としての存在者の中にある前提それ自体が罪ではない。むしろ、その前提とは、存在者の内に働く罪への誘惑 (Versuchung) である。「反本質性への誘惑は、あらゆる存在者の内に働いてゐる無尽蔵性 (Unerschöpflichkeit) と制約的形式との緊張 (Spannung) に由来する。」(ibid.) そしてテイリッヒは、自己 (Selbst) を失うという個体 (das Individuelle) の不安を、誘惑の現れとして捉える。(ibid.) それゆえ誘惑は、自己がその存在の根拠を、自らの力の現実化を通して確実なものにしようとすることへ、即ち自己力性 (Selbstmächtigkeit) の現実化へと自己を駆り立て

る。(ibid.)

ところで、如何なる個体性も、もしそれが本質によって担われていなければ、もし普遍的なもの (das Allgemeine) がその内になければ、それは実存とはなり得ない。(ibid. 190) 自己が普遍的なものに解消されず、個性的な自己としてあるとすることは、特殊化 (Besonderung) を意味する実存 (Existenz) が、本質の普遍性と必然性 (Notwendigkeit) の外へ飛び出し、普遍的なものへの移行に対する自己性 (Selbstheit) の抵抗を担っているということである。そして、自己が個性的な自己として、あらゆる他のものと交換されること (Vertauschung) に抵抗するとすることは、自己がその内に「無制約的な一回性 (Einmaligkeit)」を担っているということの意味する。「この一回性とは、それがあらゆる汲み尽くし得る (erschöpfbar) 本質関係に対して、無制約者の無尽蔵性に参与しているとも解釈され得る。」(ibid.) というのは、この無尽蔵性が自己について言える程度において、自己は普遍的なものに対する抵抗をなすことができる。(ibid.) 従って、テイリッヒの理解するところでは、個体が個体としてあるということが、既に無制約者に担われているということが指示されているということである。また、個性的な自己が無制約者の無尽蔵性に参与しているということは、個体的存在者としての他者にも言えることである。それゆえ、自己と他者がともに無尽蔵性に参与する個体として世界

の連関の中に立ち、救済が単に世界の全体性のみに関わるものではなく、個性的存在者としての我々の救済でもある限り、個性を解消し、本質世界へ回帰する方向に罪からの救いを見いだすことはできない。というのは、そこでは個性的存在者の単純な否定という側面しか語られないからである。「本質世界の統一への回帰は存在しない。存在するのは、ただ愛における完成への進展のみである。」(Ibid.)

ティリッヒは、誘惑から罪への移行は、責任性と必然性の両契機を含むものと考える。第一に責任性について、「我々は誘惑が強制(Zwang)であると言ふことは出来ない」(Ibid. 193)。というのは、もし誘惑が強制であるならば、それはもはや誘惑ではないし、自己の中心(Zentrum)を素通りするものとなるであろう。(Ibid.)むしろ、自己は、自己に力をもつ存在として罪を犯す。(Ibid.)そして、この自己力性の行為が生ずるのは、精神においてである。(Ibid. 192) なぜなら、確かに精神的存在者も自己力性の限界をもっているが、しかし「精神においては、無制約者への関係が無制約的な要求(Anspruch)として、それゆえ責任として、無制約的に体験される」(Ibid.)からである。「誘惑と墮罪は精神においてのみ、そして精神がそれらの中に有る限り、全ての事物において存在する。」(Ibid.)第二に、必然性について、我々は「人間は罪を犯すことができなかったかかったかもしれない」(Ibid. 193) ということはできない。そこにはある種の必然性がある。しかしティリッヒはそれを、論理

的必然性や因果的必然性ではなく、弁証法的必然性として理解する。即ち、それは自由、自己力性を通して実現される必然性、飛躍(Sprung)や新しい措定(Neuesetzung)が貫徹している必然性であって、それゆえ象徴的のみ必然性として特徴付けられ得るような必然性である。(Ibid. 192f.)「我々は個体性(Individualität)として罪を犯すのではなく、全ての存在との結合性(Verbundenheit)において罪を犯す。」(Ibid. 193) ティリッヒはこのことを罪の必然性と考え、我々は、単なる個体的存在者としてではなく、存在者の全体性に連なる精神的存在者として罪の担い手であると言ふことが出来る。それゆえ、「墮罪(Fall)は偶然(Zufall)ではない」(Ibid. 193)。それは、精神的—必然的で、それゆえ自由な、普遍的な移行(der universale Übergang)である。

弁証法的必然性は本質必然性(Wesensnotwendigkeit)ではない。「反本質的なもの本質必然性は存在しない。」(Ibid.)なぜなら、「反本質性が必然性であるという捉え方は、反本質性に一つの意味を与え、その意味によって反本質性から飛躍という性格を取り去り、反本質性それ自体を止揚してしまうからである」(Ibid. 194)。ここに、罪に関して、ティリッヒの最も根本的な認識論的議論が展開される。ティリッヒは、「認識すること(Erkennen)は一つにすること(Einen)である」(Ibid.)と考える。しかし、「罪と一つになることは出来ない。」(Ibid.)即ち、反本質性としての「罪は、我々がそれと一つになることが

出来るような本質的要素ではない」(Ibid. 195)³³。罪との本質的統一を樹立する可能性は存在せず、それゆえ罪は決して直接的に認識され得るのではない。(Ibid. 194f.)むしろ罪は、「常に反発を受けるもの(Gas Abgestoßene)として、ただ間接的にのみ認識され得る」(Ibid. 195)。「全つの本質認識は本質受容(Wesensaufnahme)である。罪に対しては、罪が受容され得ないということ、即ちあらゆる本質受容において罪は克服されるべきものであるということ、このことだけが本質受容である。」(Ibid.)ここからティリツヒは、罪の現実的な認識として、恩恵ないし完成との相関(Korrelation)における罪の認識という考え方を提起する。³⁴ 罪は、それが克服されるということを通して初めて、認識され得る。³⁵ 「この認識は、希望へ向けての逆説的認識である、それはただ信仰の緊張においてのみ十分な意味をもつ(sinnvoll)。それは罪の克服性を前提する。」(Ibid.)「罪は決して一つの対象ではなく、常に一つの状態、即ち両義性の状態である。」(Ibid. 194)ここにおいて初めて歴史が生ずる。(Ibid. 197)「もし歴史が同時にそこにおいて両義性の克服、即ち救いが生起する場所でないならば、歴史にはならず、単に両義的な経過の総体にすぎないであろう。」(Ibid.)救済が「新しいもの」として歴史の中へと突入してくることを前提として初めて、歴史は歴史として成立する。

二、歴史性と超歴史性の問題としてのキリスト論

啓示そして救済が我々に関わるものである限り、そこでは歴史性と超歴史性が一つに考えられねばならない、というのがティリツヒの考えである。先ず、歴史性という側面がなければ、「啓示は非具体的なものに止まり、それゆえ私に無制約的に関わらないものに止まるだろう。というのは具体的なものだけが私に具体的に関わるからである。具体的でないものは、いづれにせよ啓示ではない。啓示でありそれゆえ具体的であるもの、それが歴史を形成し、現実の歴史過程の一つの契機となる」(Ibid. 341)。しかしそれゆえにまた困難な問題が生ずる。「歴史へ入り込むものは歴史のプロセスに委ねられており、それを過ぎ去り行くもの、汲み尽くしうるものにする相対性をもつ。」(Ibid.)「史的—具体的なものは、そのようなものとして、確かに運動し形成するが、救済はしない。というのは、それはまさに、救済を必要とするが、両義的な歴史性の連関の中に立っているからである。」(Ibid.)このような二者択一を我々が逃れ得るのは、我々がただ次のように言うことが出来るときのみである。即ち、「完全な啓示は歴史を創造する限り、超歴史的である」(Ibid.)。「イエス・キリストにおいて現象した存在が、超歴史であるのは、それが我々の歴史を創造する、即ち我々の歴史に無制約的な意味と中心点を与える限りにおいてである。」(Ibid. 343) 超歴史性は「歴史的な救済の一つの質」(Ibid. 344)

である。

歴史が超歴史性という質をもつとき、歴史はもはや「単純な生成過程ではない。歴史は何かが生起するところである。」「生起 (Geschehen)」とは単なる経過 (Vorgang)・生成 (Werden) 以上のものである」(Ibid. 342)。「生成に対して、新しい何か―それが有意義であり最終的に無制約的な意味をもつ限り―が生ずるということが、歴史には属する。生成の性格をもつ限り―がある経過を、彼にとつて無制約的に有意義なものとして、即ち彼に無制約的に関わってくるものとして解釈する者だけが歴史を把握し得る。それゆゑ歴史は教義学的に、そして教義学的にのみ、歴史を把握する主体と歴史を創造する対象との相互関係によつてのみ構成される。」(Ibid.)

一方で、キリストの側からすれば、歴史において生起した「イエス・キリストの働きは、歴史 (Geschichte) において彼と結び付くものに対する彼の存在の伝達 (Mitteilung) である」(Ibid. 325)。「キリストとしてのイエスの働きがその存在の働きであり、その存在が無制約者との無制約的な結合性であるならば、その救済の働きはその神との結合性 (Gott-verbundenheit) に参与させること (das Teilnehmenlassen) 以外にあり得ない。」(Ibid. 326)「救済 (Heil)」と「わざわい (Unheil)」との間に「相関概念 (Korrelat) である。」「わざわい」ということは神からの分離であり、分離の帰結を伴っている。従つてこの分離が止揚されるところに救済が存在してお

り、それ以外にはどこにも存在しない。」(Ibid.)

他方で、救われる被造物の側からすれば、「超越的存在が歴史を変へるにも拘わらず、それによつて止揚されてはならない歴史的なものとは」(Ibid. 351) 個体である。「即ちそれが決断の中に立つており、このことが個体的な運命と個性的な創造において表現されるということによつて特徴付けられる個体である。」(Ibid.)「究極的深みにおける個体は、それゆゑ両義性の領域に属している。」(Ibid. 352)「実在の中へ、即ち両義性の過程の中へ啓示は突入し、それを方向転換させる。実存が放棄されるといふことの中に救いは存在しない。そうではなく、実存において救済が表現されるということ、即ち歴史が意味を持ち、救済が現れることにおいて歴史の意味が表現されるということの中に、救いは存在する。」(Ibid. 327)

歴史的なものと超歴史的なものとの統一において、「十字架と復活」の象徴も解釈される。「イエス・キリストにおいて直観された存在の一つの側面は、その中に無制約的存在者との無制約的な結合性が表現されていることである。もう一つの側面は、イエス・キリストがこの存在の担い手として両義性の連関の中に立つているということである。両義性は正に止揚されない。両義性は正に実存であつて、実存の中へと来ることが啓示の本質である。」(Ibid. 316f.) 勿論、超越における実存の止揚は有り得るが、それは「終末論であり、救済の象徴領域とは別の象徴領域に属している」(Ibid. 317)。

さて、「実存の中へと歩むということは、実存の裁きの中へ歩み入ることである」(Ibid.)。「しかしイエス・キリストが無制約者と無制約的に結ばれている限り、一(中略)一裁きは彼の中心(Zentrum)にまで、即ち神との結合性にまで貫徹しない」(Ibid.)。無論、彼は両義性の中に立つものとして「全ての被造物とともに、被造物の死を死なねばならない。しかし裁きの死を死ぬのではない。復活は被造的な死の止揚ではなく、裁きによって指定されている死の止揚である」(Ibid.)。「それは形式においては神話であり、事柄の本質においては死と生の再統一の表現である。それは勿論もはや実存においてはではなく、超越における再統一の表現である。」(Ibid. 317f.)

テイリツヒは、救済における歴史性と超歴史性との分離が、キリスト論のデーモン化ないし世俗化に導くものと考え、彼は次のように述べる。「イエス・キリストにおいて現れた存在は、歴史なものと同時に歴史を止揚するものの完全な形式を持つ。その救済の力は、一つの現実における両者の質の出会い(Zusammentreffen)に基づく」(Ibid. 351)。超歴史性という側面または歴史性という側面のどちらか一方への傾斜は、完全な啓示のデーモン化ないし世俗化を意味している。(Ibid.) 第一のデーモン化されたキリスト論とは、「キリストとしてのイエスが、一方では教会的メッセージの基礎にされながら、他方では彼に関して、彼は神的全性の制約された担い手として現象する」(Ibid. 304)と考えるものである。この典型はアリウス

主義であり、即ちキリストは確かに神であるが、その尊厳において最高の神の後に位置するという主張である。しかし、これによって神概念における分裂が生ずる。(Ibid.) 第二の世俗化されたキリスト論とは、イエスを預言者、宗教的指導者、または教師などとみなすものである。しかし、ここにおいては、完全な啓示に基づいているというキリスト教の要請が断念されることになる。従って、テイリツヒはキリスト論の問題を次のように規定する。「キリスト論の課題はデーモン化と世俗化への傾向に対する防衛のもとでキリストとしてのイエスに対する信仰を叙述することである。」(Ibid. 300)

以上のような歴史に関する議論の中で、テイリツヒが取り組もうとした中心的な問題は、キリスト論を、自然の領域においてではなく、歴史の領域において展開することであったと言うことができる。テイリツヒは言う、「キリスト論の問題は、経験的な神—人的人格の本性(Wesen)ではなく、無制約者へ向けられた新しい存在が(歴史へと)歩み入ること(Eintreten)であり、歴史(Geschichte)において新しい存在が明らかにすることである。キリスト論の前提は、神学的自然解釈ではなく、神学的歴史解釈である」と。(Ibid. 309) 勿論、テイリツヒは「真の神にして、真の人」という定式化の歴史的意义を否定するものではない。彼の議論の枠組みから解釈すれば、古代のキリスト論は、「ヘレニズムの哲学によって規定された意識への完全な啓示の受容として、またその際に生ずるデーモン化から

の防衛として判断され得る」(ibid. 346f.)。

テイリツヒが、キリスト論を自然の問題から歴史の問題へと移そうとする理由は、第一に、キリスト論を二つの自然本性の問題、即ち人間の本質と神の本質の問題として考える場合には、歴史の前提としての反本質性という事実は、全く触れられなくなってしまうということである。「というのは、本質は歴史を越えているからである。」(ibid. 350) 第二に、罪の克服として、「新しいものの生起」ということが歴史概念の中心的な構成要素であったが、我々は自然については、「その内的な生起(Geschehen)への入り口をもつてはいない」(ibid. 350)ということである。もし、我々が、その内的な生起について知らないところの自然の領域においてキリスト論が考えられるならば、そのときキリストは、「歴史の中へ孤立的に突入し、しかしそれ自身は歴史的にならない自然の奇跡に留まる」(1925: 350)。しかし、「キリスト論的思惟は救済史的思惟であり、孤立した自然の奇跡の思惟ではない」(ibid.)。結局テイリツヒは、罪からの救いという観点を明確化するという動機から、キリスト論を歴史の地盤の上で展開しようとしたと言える。というのは、「もしキリストにおいて現象した存在が、現実的に歴史的存在であるならば、キリスト論的問題は、同じように歴史性と超歴史性という二重性における実存の問題」(ibid.) になるからである。「真の(wahr)人であり、真の神という問題は、真の(echt)歴史であり、歴史の真の克服という問題になる。歴史は

真の歴史としては反本質性に基づいている。反本質性の克服は歴史の克服である。このことはそれが、我々に関わり、そして同時に我々を救うためには、一つにおいて考えられねばならない。」(ibid.)

歴史はキリスト論的逆説の場所であって(ibid. 354)、「歴史の指定は同時に歴史において歴史を克服する力の指定であるということ。そこにおいて、この両方の傾向がともに立っているところの生に参与しない者は、キリスト論的逆説を拒否せざるを得ない」(ibid. 355)。テイリツヒはキリスト論的逆説を解消しようとしたのではなく、この逆説が救済の視点の下で正しく表現されるのは、歴史の問題においてであると考えたのである。

三、新しいものの現象の論理としての「成就」

ここでは、以上のテイリツヒの歴史の議論が成立するための本質的な論理を、「成就(Erfüllung)」という概念に焦点を当てることを通して明らかにしたい。即ち、「成就」という概念が担っている論理構造―厳密に言えば、その論理構造の側面―を、「新しいものの現象の論理」として解釈することを提起する。

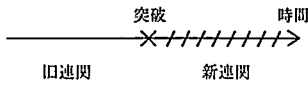
「成就」は啓示を規定する概念である。ところでこの時期のテイリツヒには、啓示を表現する最も包括的な概念として「突

破 (Durchbruch)』という概念がある。この突破ということが成立するためには、啓示により突破される対象が前提される。テイリツヒこれを「連関 (Zusammenhang)」²³という。即ち、啓示が連関の中への啓示であること、これが突破ということである。「突入 (Einbruch)」という概念も、同じ論理を基に成立する同義語であると考えられる。ところで、啓示が世界連関の内面的な展開ではなく、超越からの突破である限り、啓示の突破によって、連関はなにかの姿容を被らざるを得ない。啓示は、制約的なものの「揺り動かし (Erschütterung)」である (Ibid. 41)。それゆえ、差し当たり、古い連関が啓示によって突破されることにより、新しい連関が成立するという論理構造を取り出すことができる (図1)。ここで、啓示は単に連関を突破するだけで連関それ自体を変化させるものではない、とするならば、それはテイリツヒの論理ではない。このような、連関の中へ孤立的に侵入する啓示の考え方は、テイリツヒのそれではない。啓示が世界の連関に対する啓示である限り、突破によって罪の連関が克服され、救済の連関の中へ被造物を立たしめるものである限り、突破によって、古い連関が旧いままに留まるということはない。連関の中へ孤立的に入り込む啓示という考え方は、テイリツヒが「超自然主義」として拒否したものであり、正にこの超自然主義にたいして彼は自らの思想を提起しているのである。テイリツヒが、キリスト論を自然本性の問題から歴史の問題へ移そうとしたのは、自然という地平において

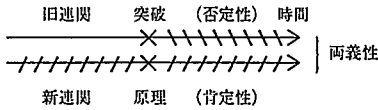
は、我々は生起への入り口をもつていないと言ふことであつたことが想起されたい。

しかし、「突破」という概念によつては、旧連関と新連関の關係は、さしづめ時間の前後關係ということしか表現されない。それゆえ、旧連関と新連関との本質的な論理的關係が表現される啓示の概念が必要とされる。この論理的關係を担い、啓示を規定する概念が「成就」である。

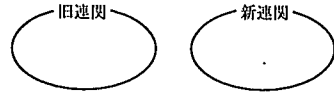
そもそも「新しい」とは如何なる規定であり、「新しいもの」は如何にして現象するのであろうか。古い連関に対して、本質的に新しいものは、古い連関の中に親和的に位置付けられ得ない。というのは、もし旧連関の中に親和的に受容されるものであれば、それはこの連関に対して、本質的に新しいものではないからである。したがつて、もし新しいものが古い連関に突入するならば、それは旧連関を揺り動かすものとして現象する。しかし、たとえ新しいものとして現象したものであつても、それが古い連関において認識されない以上、それが認識されるのは新しい連関が創造されることを通してのみである。その際、ここで現象した新しいものを原理として、新しい連関は形成される。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るとすれば、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。



〔図 1〕



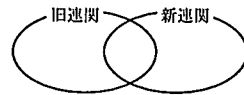
〔図 2〕



〔図 3〕



〔図 4〕



〔図 5〕



〔図 6〕

そこで次に、新旧両連関の論理的関係を吟味したい。第一に、両者は突破を境界として時間的な前後関係をなすのみで、本質的には無関係であるというもの（図3）。しかしこれはティリツヒの言わんとすることではない。先にも述べた如く、それでは罪の連関からの我々の救済ではないからである。救いが罪の連関の中に立つ我々の救いである限り、新しい連関は旧連関と無関係ではない。更には、新しい連関は、旧い罪の連関の単なる否定でもない。というのは、もしそうだとしたら、それは我々の救いではないからである。第二の論理的関係として、旧連関が新連関を包含する場合（図4）。しかし、明らかにこれは内容上あり得ない。というのは、新連関が旧連関の中に位置付けられるならば、それは新連関ではないからである。第三に、旧連関と新連関は一部分が交わるという場合（図5）。しかし、この場合は、救いに与からないものが存在することになり、旧い罪の連関が全体として救われるということにならない。したがって残る論理的可能性は、新しい連関が、旧い連関を包含するという場合だけである（図6）。しかしその際、旧い連関は単にそのままのあり方で新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、旧い連関の単なる拡張でしかなく、本質的な新しさはない。救いの中で、罪は克服されるものとして、裁きの否定性の下に立つ。しかし旧連関は、単に否定され、破棄されるのではなく、新しい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、新しい連関への位置付けを通して初めて、古い連関は、突破のための準備として再解釈される。そしてこの準備としての旧連関に対する新しいものの現象こそが「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、古い連関において単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。単なる旧連関におけるものの、内的な時間的展開に過ぎない。それはむしろ、新しいものの現象によって、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である。

以上は、新しいものの現象の論理である。しかし、新しいものとしての救済は、現象の側面のみをもつのではない。それは超越の側面をもつ。即ち、それは完成を待つという側面をもつ。それゆえ、新しい連関は完成の時に對して開かれている。それゆえ、「連関」があくまで既に現実化したものの連関を表すとすれば、「連関」があくまで既に現実化したもののみ「連関」として表現され得る。とすれば、我々は新しい連関を十全に語る言葉を手にしてはいない。確かに我々は、現実の時の中で古い連関に属する言葉しかもつてはいない。しかしその言葉は単に否定されるべき古い連関におけるものではなく、新しい連関に参与している言葉である。罪の裁きの下に立つものは、同時

に救いの連関に参与している。ここに、「象徴」がテイリツヒの思想において中心的役割を担う論理的必然性がある。罪の下に立つ我々の言葉が、同時に救いに与かることを通して、新しいものを指し示す時、それは象徴となる。確かに新しいものは、古いものの中に現象するのである。新しいものの現象によって、古い連関における言葉は、否定の下におかれ、揺り動かされ、それが新しいものを指し示そうとするとき、古い連関の中でそれなりに調和的であった概念どうしに齟齬が起き、緊張の下に置かれる。しかし古い連関が単に否定されるといっただけであれば、そこにおける言葉は、如何なる仕方においても、新しいものを指し示す可能性をもち得ない。新しい連関に参与することを通して初めて、新しいものを指し示すことができるのである。

そこで、今一度時間軸を入れて整理すれば以下のようになる(図2)。旧連関を突破した啓示は、歴史に対する意味付与的原理として新連関を創造する。この原理により、旧連関が否定されつつ、新連関に位置付けられることよつて、それは罪の連関として認識され、突破の準備として再解釈される。また、歴史が歴史である以上、罪の連関は、突破によつて、現時点では完全に止揚されてはいない。今なお歴史の中にあるということでは、歴史においてあくまで否定性は存在するというところである。しかし、それは同時に救いの連関(肯定性)に参与している。即ち、啓示の突破によつて、否定性と肯定性の両義性とい

う、言わば二重化が生じているのである。⁵⁴⁾この両義性の連関こそ、テイリツヒの言う歴史である。彼は、両義性の連関を罪の連関と呼ぶことがある。しかしその際は、救いの連関は完成へと至るものとして、旧連関を否定しつつ包含するということが意味されている。「恩恵の秩序の普遍性は、罪の連関の普遍性をその中に含んでいる。」(Ibid. 195)

ま と め

テイリツヒは、罪を歴史概念の前提とした。その議論において重要な点は、罪がそれ自身としては認識されず、罪の克服、即ち救済を前提して初めて認識されるということであった。従って、歴史は罪の措定と罪の克服という両義性において初めて規定された。救済という「新しいもの」の歴史への突入を通して、超歴史との相関において、歴史は歴史として規定された。そしてこのように構成された歴史概念を基に、テイリツヒはキリスト論を展開したと言うことができる。以上のテイリツヒにおける歴史思想の根底にある論理を、「成就」という概念に焦点を当てることをもって取り出し、それを「新しいもの」の現象の論理」として解釈した。

註

(1) テイリツヒは、学問の体系を三部に分け、各々を思惟科学(論理学、数学など)、存在科学(物理学、生物学、心理学、社会学、歴史学など)、精神科学(学問、芸術、法など)とする。彼の体系構想の一つの目的は、文化に対する宗教の関係を明らかにし、宗教を弁証することにある。即ち、宗教は他の文化領域に併置される一つの領域ではなく、自律的な方向性である文化に対して、神律的な方向性として宗教は規定される。

(2) マールブルク大学の講義の終了により、第二部の三分の一と第三部は存在しない。

(3) 予め、テイリツヒの“historisch”と“geschichtlich”の用法の違いについて注意したい。尤も、『学の体系』や『教義学』における両者の使い分けが、例外なく厳密なものであるという訳ではない。それは、慣用的な言い回しに引かれて、ということもあるであろう。しかし、議論としては、明らかに異なる二つの事柄が表現されようとしている。そして両者の違いは、『教義学』においてより明瞭にされている。一方の“historisch”は、経験的な学問的方法を特徴付けるのに用いられる。即ち、個体を因果連関の中に位置付けて認識する方法である。それに対して、教義学で主に問題になるのは、“geschichtlich”の方である。そ

の規定は以下において議論されるであろう。ここでは「historisch」を「歴史的」ないし「史的」と訳し、「geschichtlich」を「歴史的」と訳すことにする。

- (4) 勿論ここで「形而上学的」というのは、実存の事柄を離れ、抽象的、思弁的に構成されたものという程の意味である。テイリッヒ自身は、形而上学を神律を直接的に表現するものとして規定し、精神科学の中に位置付けている。(1923: 250)

- (5) 「努力」という邦訳に含まれる肯定的な意味合いは、この文脈における“Streben”にはない。ドイツ語の“Streben”は「権力を得ようとする努力」というときにも用いられ、ここではニュアンスもそのようなものと考えられる。

- (6) 『教義学』(1925)のテクストから言える、テイリッヒの“allgemein”と“universal”の用法の違いに注意する必要がある。一方で“allgemein”とは、本質の統一性を表している。従ってそれは「個性的(individuell)」の対義語である。他方で“universal”は、個体がその個性性を保持しつつも、存在者の全体が関連しあっているということを表している。特に、罪の普遍性、及びその相関として恩恵の普遍性とどうして“universal”が使用される。例えば、罪について、「我々は個性性として罪を犯すのではなく、全ての存在との結合性(Verbundenheit)におよびて罪を犯す。これが罪の必然性である。」(1925: 193)と言われるが、誘

惑から罪への移行、「全ての存在との結合性における」移行を「普遍的移行(der universale Übergang)」と表現している。そして、もし罪によつて普遍性(Universalität)ということが妥当し、且つ、罪を恩恵との相関概念として捉えるというテイリッヒの議論に則れば、恩恵の普遍性ということもまた成り立つことになる。

- (7) テイリッヒは、トレルチが「歴史的・個性的なるものの偶然的、創造的品格を、力を込めて強調している点」(1924: 171)を高く評価しているが、ここで彼は、トレルチが歴史的なものの範疇として考えた、「個性」や「一回性」という概念を、歴史の問題の前提となる「実存」や「自己」という概念規定に際して用いているということができ

- (8) 同様の考え方は、『デモーニッシュなもの』(1926)にも認められる。「真に認識すること(echtes Erkennen)は、常に愛すること(Lieben)」、その対象と一つになること(Sich-Einen)であり、そのことを通して対象は、単なる対象であることをやめる。しかし、デモーニッシュなものとは、ただ自己破壊という代価を払ってのみ一つになることができるのみである。」(1926: 42) テイリッヒは後に、結合と分離という範疇で認識の問題を把握しているが(1955)、その基本的な考え方は前期において既に確認される。(註10も参照)

(9) 後期の『組織神学』において、「相関の方法」として展開されるティリッヒの思想が、『教義学』では罪の認識論的問題連関において議論されている。

(10) 罪が被造物の本質連関の中に位置付けられないということとを、ティリッヒは神義論の命題として展開している。(1925: 193ff.) また、ここにおける認識論的考え方は、『学の体系』の中に既に認められる。「認識されるのは、ある連関 (Zusammenhang) の中に必然的な部分として位置付けられているものである。孤立している個体 (das Einzelne in seiner Vereinzelung) は、認識の対象ではない。」(1923: 115)

(11) 本文の次の引用中の、救いの働きが “das Teilnehmenlassen” である、という表現と考え合わせて解釈するならば、この「伝達 (Mitteilung)」は、単に情報を伝えるという意味での認識の問題に止まらないことが理解される。

(12) ティリッヒの歴史思想において「カイロス」、即ち「時の成就 (Erfüllung)」という概念が中心的役割を占めていることは周知の通りである。しかし、前期の体系構想にまで視野を広げると、『学の体系』の精神科学において「意味充実 (Sinnerfüllung)」という概念が重要であることが判明する。それゆえ、ティリッヒの思想の根底にある、より包括的な論理構造を明確化するために、「成就」という概

ティリッヒ『教義学』における歴史の問題 (今井)

念に着目することが妥当であると考えられる。

(13) 後に触れるが、「成就」には現象の側面と超越の側面がある。

(14) ティリッヒにおいて、「体系 (System)」という概念が精神科学において用いられるのに対して、「連関 (Zusammenhang)」はより広い意味で用いられる。連関は認識が成立するための前提となる枠組みである。(註10における引用を参照)

(15) 厳密に言えば、罪の連関という表現は適切ではない。というのは、罪とは本質的な連関の中に位置付けられないものだからである。しかし、啓示によって、罪の罪たることが明らかにされた両義的な連関、裁きの否定性の下にある、旧い方という意味で、ティリッヒは「罪の連関 (Sündenzusammenhang)」(1925: 195) という表現を用いる。

(16) 啓示は「突破 (Durchbruch)」ではあるが、「破壊 (Zerstörung)」ではない。(1925: 41)。

(17) ここでは便宜的に「言葉」という表現を取ったが、勿論これはいわゆる言語である必要はない。ティリッヒの考えによれば、全ての被造物が、無制約的なものを指し示す象徴となり得る。というのは、全ての被造物が、罪の下にあると同時に救いに入れられているからである。

(18) ティリッヒの『教義学』における「両義性」とは、否定

- 性と肯定性の両義性 (Zweideutigkeit) であり、これを英語で "ambiguity" (曖昧さ) と訳すことでの意味が不明確になる。「ある語が両義的であるのは、——(中略)——それが数個の意味をもつことではなく、あるいは一つの意味が属している層に対して、ある情動的な (gefühlsmäßig) 矛盾の中に立つ第二の意味がその層に属することである。——(中略)——存在はその両義性において啓示の象徴になり得ると、いま我々が言うところ、それらもつて意味されてくることは、存在は、その啓示の意義の否を通じて、啓示の意義を獲得することによってである。」(1925: 173)
- (19) ティリッヒはこの文の直前で、「罪の普遍性は、恩恵の普遍性との相関関係の中に立っている。」とした上で、「神は全ての人を憐れむために、全ての人を不従順の中に閉じ込めたのである。」(Rom 11, 32) を引用している。

文献表

- Tillich, Paul :
 1923 : Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (in: MW. 1)
 1924 : Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung (in: GW. XII)
 1925 : "Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925", Hrsg. v.

- Werner Schüßler. Düsseldorf 1986
 1926 : Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (in: MW. 5)
 1955 : Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition (in: MW. 1)
 (GW.: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Renate Albrecht. Stuttgart 1959-1975)
 (MW.: Main Works—Hauptwerke. Berlin/New York 1987-)