

懷疑者の義認

—前期テイリツヒの義認理解—

近藤 剛

序

ある確信が何らかの理由で碎かれる。情熱を傾けて取り組んできた仕事が失敗する。成功を夢見たことが挫折に終わる。愛する者に裏切られる。信じている人に騙される。喪失感の代償を求めてあらゆることを試みるが、何一つとして満足を得られない。空虚さと無意味さが精神を覆い、意味や価値を支える根拠が見失われる。その時、人は一切に対する懷疑に襲われる。懷疑は自明であったはずの確実性を消失させ、安定した生を崩落させる。一切の事柄が信じられなくなり、全てが疑わしく思われる。そのような疑心に沈んだ者を、再び「信」へと帰還させ、絶望の淵から救出する術は、果たしてあり得るのであるか。あるいは、信仰と隔絶した懷疑を抱く者は、宗教的生（信仰的生）において赦されるのであろうか。つまり、伝統的な神の存在を信じていることのできなない人にも、義は認められるのであろうか。

こうした人間実存における実際の関心事から問題を抽出し、

懷疑者の義認（近藤）

それと呼応する神学的な解答を方法論的に提示しようとする試みたのがパウル・テイリツヒ（一八八六—一九六五）であり、まさに彼自身が「境界線上に立つ」という断片的で不確かな実存状況を生き（cf. Tillich [1936], pp. 72-73）、その苦悶の中で絶えず「問い」を反芻し、思索を重ねつつ、確実な「答え」を得ようとした。懷疑の苦悩は、若き日のテイリツヒにとつて切実なる「問い」であったし、彼自身の神学的営為においても主題とされ得る事柄であった（cf. Tillich [1948], pp. 290-291）。前期テイリツヒがこの問題について対処した方策こそ義認論の再解釈に他ならず、それによって導き出された「答え」が「懷疑者の義認（Rechtfertigung des Zweiflers）」と呼ばれる思想である。本論文では、一九二四年に公表された論稿「義認と懷疑」を中心に扱い、この思想について考察する。順序としては、①「義認と懷疑」という問題設定について論じ、②「義認の対象とされる「懷疑者」の性格を明らかにし、③「懷疑者の義認」思想の理論的基礎、及び、④その神学的根拠について考究し、結びではこの思想の現代的意義について論究する。

一 〈義認と懷疑〉という問題設定

通常、懷疑とは、それまで信じられてきたもの——神、権威、伝統、価値などの確実性——への不信に端を発する。青年期のテイリツヒの場合、懷疑は父ヨハネスの権威主義に対する不信

として表れた⁽⁴⁾ (cf. Tillich [1936], pp. 22-23)。その時の漠然とした疑いは、彼自身の成長に伴って理性的に洗練されていき、またハレ大学の恩師マルティン・ケーラーによる感化⁽⁵⁾もあり (cf. *ibid.*, pp. 30-32)、事柄に対する批判精神へと高められた。しかし、第一次世界大戦に従軍牧師として参戦し、戦場の凄惨さを目前にして、人間理性に対する信頼が粉碎され、彼の懷疑は絶望と化した⁽⁶⁾。こうした絶望の経験は懷疑を実存的に深化させ、意味の喪失という時代の雰囲気の中で、ティリッヒをして義認論の思惟へと向かわせた。従って、彼の意図する義認論の再解釈においては、懷疑からの脱出が目指されると共に、失われた意味の回復が求められることになる。このような理由から、ティリッヒが懷疑を問題にする時、第一義的には彼自身の自己省察が含まれていると理解しておくべきであろう。

さて、**「義認と懷疑」**という主題は、「義認——プロテスタンティズムの突破原理 (Durchbruchsprinzip) ——」⁽⁷⁾ は、その諸前提への懷疑に対して如何なる意味を持っているのか (Tillich [192], S. 84) との問いを、換言すれば「あの教会の立ちもするが倒れもする条項 (articulus stantis et cadentis ecclesiae) は、宗教改革の時代と根本的に異なった状態にある現下のプロテスタンティズムに対して何を語り得るのであるうか」 (ibid.) との問いを提出している。この問い掛けは、「カール・ホルの提起した「義認は現代人に何を語らねばならないか」との問いを彷彿させるが、両者の意図は異なっている。ティリッヒはホル

のように義認を罪過に関わる倫理的・道徳的次元に限定するのではなく、懷疑に関わる知的次元への拡張を企図し、それによって現代における信仰義認論の意義を照明しようとする。この主題が発している問いから判断して、「懷疑」の発生は差し当たり「義認信仰の諸前提の喪失」に因ると理解できるが、では「義認信仰の諸前提」とは何なのであるうか。

ティリッヒによれば、義認は神の啓示や恩寵の働きに依るものであり、それらは如何なる条件付けからも自由で、無制約的な (unbedingt) ものであると考えられる。啓示や恩寵が我々の現実経験にもたらされるためには、制約的なものへ現象する必要があるが、ティリッヒはこの事態を「制約的なものへの無制約的なもの突破」 (Tillich [1925b], S. 41) と表現する。『教義学』(マールブルク講義) の中で「啓示は制約的な諸形式の現実化や破壊ではなく、その震撼であり、その方向転換 (Umwendung) である」 (ibid.) と叙述されるように、無制約的なもの突破は抽象的な理念の操作や理性の合理性の破壊ではなく、人間の合理性の震撼と、それによる制約性から無制約性への精神の転換を意味する。この転換によって、突破する側 (無制約性) と突破される側 (制約性) との間に相関関係が成立する (啓示相関)。

この相関関係に基づき、無制約的なものの現実化を媒介するのが、律法や宗教である。例えば、パウロの場合では何世紀にも互るユダヤ教の律法告知が存在していたことによって、ある

いは、ルターの場合では修道院制度とカトリックの告解の秘蹟が存在していたことによつて、啓示や恩寵の無制約的な「威力 (Gewalt)」が発揮され得た。つまり、「神の前での義に対する無制約的な義務を知る人のみが、義認の使信を信じて受容することができる」(Tillich [1924], S.85) というわけである。この意味において義認信仰の諸前提とは、律法や宗教を指すと言えよう。しかし一旦、無制約的なものが特定の形式や既成の概念に固定化されると、人間の手段が神的目的として正当化されるという錯誤が生じる。つまり、律法遵守と宗教儀礼が啓示や恩寵をもたらす前提条件となり、權威的制度が義認の前提条件となる。こうしてわざによつて義認が可能となり、恩寵が救済財として管理されるようになる。これがティリッヒの言う「単にカトリック的なもの」、「単なる宗教」、「単なる律法」による悪弊に他ならない。

プロテスタンティズムはこのようなわざによる救済の錯覺を質し、律法や宗教の克服を求めて、無制約的なものの現実化を墮落として否定した。しかし、ティリッヒはここにプロテスタンティズムの根本的な矛盾があると指摘する。彼の見解によれば、現実化は有限性の歪曲¹⁾ 罪を含みながらも墮落として否定されてはならず、むしろ無制約性と制約性との絶えざる緊張關係として捉えられるべきであった。しかし、プロテスタンティズムは他律的權威 (ヒエラルキー) に基づくカトリシズムの教會的權威) に対する「黙從的信仰 (Hides implicita)」を拒否し、

ヒューマニズムとの同盟關係によつてもたらされた自律的理性に依存するようになった。その結果、無制約的なものの現実化 (突破) は否定され、信仰は「真なる教説の悟性に適った承認」として捉えられるようになった (プロテスタント・スコラ主義)。さらに、無制約的なものの現実化の否定は律法や宗教、即ち義認信仰の前提の否定につながり、本来求めらるべき宗教的直接性、つまり義認信仰の前提を成り立たせる神の根拠をも見失わせた。こうしてプロテスタンティズムは、律法と福音の緊張、宗教と啓示の緊張を維持できなくなり、宗教改革者に見られた宗教的經驗性 (宗教的直接性) を喪失させたのである (主知主義化、合理主義化、教養宗教化)。自律的理性は神を世界規定の「限界概念」として措定し、理論的な授理信仰を發展させ、罪責意識を弱体化させ、信仰義認を一教説として客観的に把握した。その結果、「人は絶対的に擔ぎであり、逆説であり、突破であるものを知的認識の対象にしてしまう」(ibid., S.87) ことになり、「プロテスタンティズムにおいて突破の原理が教説として対象化される瞬間に、それは脇へと追いやられる」(ibid.) という事態を招いた。かくてプロテスタンティズムにおける自律意識の向上は、宗教的直接性の喪失をもたらし、信仰義認を客観的に理解させ、伝統的な神の存在を疑わしくさせ、真理と意味の確實性を見失わせ、詰まるところ自律的理性の限界と空虚さを露にした。ティリッヒはこのような状態を「プロテスタント的空虚」と呼ぶが、この状況認識において初めて懷疑の本

領が發揮される。テイリツヒによれば、この時点での懷疑は「人が道徳的に戦い得る副次的な偶然の出来事」(Ep.)として現れるのではなく、「引き裂かれた宗教的直接性の表現」(Ind.)として前面に、しかも必然的に登場すると言われる。自律的理性に過剰に依存した知的懷疑は、伝統的な神の存在を疑い、最終的に生の意味を無化するが、テイリツヒの言う徹底化された懷疑、即ち理性の絶望を経由した懷疑の遂行は、本来あるべき宗教的直接性を無きものとして追放せしめた自律の増長、つまり自律の自己充足性に向けられた批判である限り(預言者の批判)、神学的には正当であると評価できる。

以上の事柄を約言すると、プロテスタンティズムにおいて義認信仰の前提である律法や宗教が無制約的なものの現実化の否定と共に見失われ、そのような前提を成立させる根拠としての神的無制約性まで忘却された。従つて再度、無制約的なものが突破する事態、即ち突破原理としての義認が要望される。その要求は義認の諸前提の喪失に対して必然的に発生した懷疑に因るものである。単純化すれば、懷疑によつて義認の前提、さらにその根拠が確認されるという逆説的な事態が生じる。つまり、懷疑は義認信仰の前提を見失わせる原因であると共に、その前提を再び見出すための契機として必要になる。又、プロテスタンティズムの誤りは信仰義認を知的理解に依存させた点にあると言えるが、ここで注意を要するのは、その知的理解が単純に破棄されてはならないということである。テイリツヒは

ロテスタンティズムの誤謬を質すための方策として、知的理解を安易に放棄したり、正統主義の垂流と化した教条主義、あるいは逐語靈感説に逆行する道を選ぶうとしない。むしろ彼は、懷疑によつて義認の知的理解をさらに徹底していく。但し、懷疑を経て徹底化される信仰義認の知的理解は、従前の意味における知的理解とは質的に異なっていることが強調されねばならない。つまり、義認に対する知的理解が誤りであろうとも、それにもかかわらず知的に理解せざるを得ないというテイリツヒのジレンマが、ここに読み取られるべきであろう。こうしたジレンマを体現する者こそ、次に問題となる「懷疑者」に他ならない。

二 「懷疑者」とは誰なのか

「宗教的に重要な意味において、懷疑者とは宗教的直接性の喪失によつて、神・真理・生の意味を失ってしまったか、あるいはこの喪失に至る道の途上に立っている人であり、しかもこの喪失に安住できず、意味・真理・神を見出したいという要求に捉えられている人である」(Ind., S. 88)。

懷疑者は自分に関わりがないような、取るに足りぬことを興味本意に疑つてかかる人ではない。懷疑者は伝統的な神を信じ、真理を求め、生の意味を見出したいと願いながらも、実際に探求すると、それらの実在性を信じられなくなり、不確かさへ陥つ

てしまう人である。このように懐疑者の疑いは切実であり、知的誠実さの表出としても解釈でき、如何なる軽薄さとも無縁である。要するに懐疑者の前提には、神・真理・生の意味への真剣な (*earnst*) 取り組みがある。この真剣さは、単なる恣意的な情動に尽きるものではなく、無制約的なものへの全人的な関わりとして理解されねばならない。自己の存在や生の意味を確実なものとして受けとめるのも、それらを不確実さの中で見失ってしまうのも、懐疑の真剣さの深まり次第ということができようであろう。従って、懐疑者とは、真理の法則が全く仮借なき力によつて「彼を」(引用者補足) 捕らえており、この法則を成就できなければ絶望に陥ってしまう人である」(ibid.)。このように懐疑者の前提には、無制約的なものへの真剣な取り組みがある。その挫折であればこそ、懐疑者は最も深刻な懐疑に囚われて、その牢獄の中で生きていかざるを得なくなる。

では、こうした懐疑から解放されるには、如何なる方法があるのだろうか。キリスト教の護教論は、しばしば神秘主義への逃避と律法主義への固執を試みた。しかし、テイリツヒは、それらを誤謬として斥ける。懐疑者は、神秘主義・教會的權威・宗教的儀礼などの人間的な試みが尽く失敗した地点に立っているのであり、その意味において、彼の懐疑は徹底的に戦い抜かれていた。「懐疑は絶対的な生の意味、絶対的な真理に参与する戦いである。この戦いは、絶望が妥協に向かうのでなければ、己自身で戦い抜かれねばならぬ」(ibid.)。では、懐疑者が絶

望にも陥らず、妥協にも満足せず、己自身の懐疑を己自身で戦い抜いた果てには、何が待っているのだろうか。

三 「懐疑者の義認」の理論的基礎——意味の形而上学——

結論を先取りすると、懐疑者が真剣に己自身の懐疑を戦うプロセスにおいて、彼は義認の恵みに浴する。これが熟慮の末に得られたテイリツヒの解答である。しかし一体、そのようなことが可能なのだろうか。

懐疑者の義認が可能となる理由を、テイリツヒは次のように説明する。「懐疑者の義認は、不確実性と誤謬の領域を貫徹する無制約的な確実性の突破としてのみ可能である。即ち、確実性の突破とは、懐疑者が探求する真理や絶望せる者 (*dar Ver-weltliche*) が手中にしようとする生の意味が、絶望へ至るまでの全ての懐疑の目的ではなく、前提であるということである……確実性の突破は無制約的な現在性としての意味根拠 (*Sinngrund*) の出現であると同時に、それを戦い取るようにという無制約的な要求の出現である。それは語り得ないものであり、しかも常に新しく語るように迫る、深みとしての生ける真理の現在である」(ibid., S.89)。この内容を要約すると、懐疑者の義認は無制約的な確実性の突破によつて、即ち懐疑に先行する「意味根拠」の出現と、それを得るようにという「要求」によつて可能となる。ここで、無制約的な確実性の内容として「意

意味根拠」の概念が提示されたが、この概念を厳密に理解するには前期ティリツヒ思想の理論的基礎である意味の形而上学 (Sinnmetaphysik) との関連で捉える必要がある。

意味の形而上学によれば、人間のあらゆる精神行為は一つの「意味行為」であると考えられる (vgl. Tillich [1925a], S.133-134)。一定の意味が意識される場合、その意識は三つの契機、「意味連関」の意識、「意味根拠」の意識、「無制約的な意味を成就せよ」という要求の意識によって構成される。先ず個々の意味が有意味となり得るのは、意味が「意味連関」という意味の全体性の中に位置付けられることに拠る。しかし、この意味連関は全体として無意味になることがあり得るので、意味連関に有意味性や意義、実在性・本質性を与える「意味根拠」が要請される。この意味根拠は無制約的であり、個々の意味連関を支える根底 (Grund) になると共に、意味連関を呑み込んでしまう深淵 (Abgrund) にもなる。前者は「意味の根底」と呼ばれ制約的な意味連関を根拠付けるが、後者は「意味の深淵」と呼ばれ意味連関を破壊する (意味の創造的破壊、意味の生成や刷新を可能にする)。このように「意味」というものは、意味根拠という無制約的な内実 (Gehalt) を前提とし、意味連関という制約的な形式 (Form) を通して有意味なものとなるが、このプロセスを可能とするのが「意味を成就せよ」という要求の意識である。この要求によって、個々の事柄や諸々の様式が有意味なものとなる。

こうした理論に基づくと、懐疑者の義認を可能とする無制約的な確実性の突破とは、無制約的な意味の成就に相当すると解釈できる。つまり、懐疑者が一切の制約性を疑っている時、彼は無制約的な意味を求めているのである。そして、それは無制約的な意味の成就を要請しているのであって、その限りにおいて、無制約的な確実性の突破に参与しているのである。従って、懐疑者は絶えず創造的であり、全ての意味を刷新しているのであり、そのことは無制約的な意味成就の要求に適っていると理解できる。このように意味の形而上学に基づいて「懐疑者の義認」を解釈した場合、懐疑者の懐疑は無制約的な意味の創造的根拠に根差しているという意味において、義とされ得る。敷衍すると、懐疑者は徹底的な懐疑と意味の喪失において、「意味の根底」にして「意味の深淵」である意味根拠へと遡行し、思考内容を伴わない、認識以前の、全ての名と範疇が消え去る創造的根拠へと帰還しており、無制約的なものの深みにおいて捉えられている。このような無制約的な深みに捉えられている限り、懐疑者の懐疑は義しいとされる。しかしながら、意味根拠が単に論理的形式として要請されたものにすぎないならば、懐疑者の義認も「そのように理解できるであろう」ような論理展開の形式ということになるのではないか。もしもそうであるならば、我々は如何にして義とされたと確信できるのであろうか。

四 「懷疑者の義認」の神学的根拠——根本啓示の突破——

懷疑者が義認の確証を得るのは、懷疑者が自らの懷疑を通して、懷疑以前に現前している無制約的な意味根拠に参与するという事実に基づくのであり、そのこと自体が既に懷疑者を義とすることに成る。しかし、前述のように意味根拠は論理的な要請であり、実在的であるとは言い難い。それが現実の経験にもたらされるためには、何らかの実在が求められねばならない。そこでティリッヒは、無制約的な意味根拠に実在性を確保すべく、「根本啓示(Grundoffenbarung)」を提示する。懷疑者の義認を可能とさせる無制約的な確実性の突破とは、まさにこの「根本啓示の突破」に他ならない。即ち「全ての懷疑と探求に先行するこの神的な根本啓示の突破が解放をもたらし、全ての認識行為を二次的な系列へ追いやり、神認識以前の神の現在と意味認識以前の意味の現在を啓示するのである。ここで啓示されるのは、神を失った者の神であり、真理を失った者の真理であり、意味を失った者の意味である。このことは、行為としての思考を断念したのであるから、空虚な逆説でもなければ、思考の産物でもなく、むしろ充実と意味の突破である」(Tillich [1924], S.90)。

無制約的な意味根拠であるところの根本啓示は、懷疑者の全ての懷疑を肯定し、否定し、なお且つ先行する。懷疑者は根本啓示を聴くことによって、全思考が終焉する「深淵の思考」、全

意欲が終焉する「深淵の意志」、制約的形式も規定性もない「名もなきもの(das Namenlose)」について知る。その時、懷疑者は彼が疑い得る一切の立場を取り去り、根本啓示に拠らなければ如何なる答えも得られないという認識へ導かれる。要するに、懷疑に象徴される人間の「否」が可能となるのは、根本啓示という大前提が存在するからである。これが積極的な肯定、即ち神の「然り」であって、伝統的な神学用語で語られてきた「恩寵」に他ならない。この前提において、現実には生きている懷疑者は——彼がどのように拒否したとしても——、その全存在を受容されている。懷疑者はこの前提へ精神の志向性を転換しなければ、絶望から逃れられず、自らの懷疑を絶対化した咎(自己中心)から免れず、精神を無化するしかないのである。このような認識が、懷疑者の義認と懷疑者の新生(Wiedergeburt)を関係付けることになる。即ち「懷疑者の義認は同時に懷疑者の新生であり、創造的認識において懷疑と誤謬を克服する可能性である。懷疑者の義認は認識全体の新創造にして新生であり、個々の全行為の新創造にして新生である」(ibid. S.94)。この場合の新しさは、懷疑者の義認が生ける創造的真理の中心、即ち根本啓示に拠る以外には何も認識し得ないという「知(Gnosis)」の刷新に伴う新しさであると考えられる。つまり、真理に基づく生は常に全人的な知の新しさを目指し、信仰の行為による基礎付けを繰り返す要求する。懷疑者の生も例外なくそうなのであり、彼の懷疑は固定された経験知に由来せず、むしろ神性の深みか

ら創造される常に新しい知に由来すると言える。懐疑者は「根本啓示の突破」において、精神の志向性を自己中心的な懐疑から意味根拠へと転換させ、絶えざる生命の創造、つまり意味の創造的破壊に参与することになる。その意味において、懐疑者は義とされる。

こうした懐疑者の義認を可能とする神学的根拠としての根本啓示は、「意味の根底」にして「意味の深淵」と呼ばれるように、テイリツヒにおいて両義的である。つまり、根本啓示は意味の創造にも意味の破壊にも関与すると考えられる。そのため、両義的な根本啓示は一義的な神的救済へと収斂される必要がある。このことから「救済啓示 (Heilsoffenbarung)」との関係が問題になる。「根本啓示は懐疑の絶望と意味の空虚からの解放であり、その限りにおいて救済啓示の始まりである」(ibid., S.96)と説明されるように、両者の関係は不可分である。根本啓示と救済啓示は現実の啓示において、一つの行為、一つの形式、一つの名に統合されている。しかし、両者の統合は必ずしも自明ではなく、一方のみが議論の中心として扱われる場合がある。例えば、カール・ハイムはキリスト論中心の排他的な啓示理解を示し、エマヌエル・ヒルシュは倫理的な人格性を中心にした普遍的な啓示理解を示した。テイリツヒはこの二つの立場に対して総合の道を提示し、次のように言う。「プロテスタント神学の課題は、この対立「ハイムとヒルシュの対立(引用者補足)」を越えて、それと共にその中心から失われた基底を再発見するこ

とである」(ibid., S.93)と。この基底として考えられたのが根本啓示であり、これが救済啓示の可能根拠となる。即ち「キリストにおける啓示、つまり、宗教というものの全てのわざに対する神の無制約性の突破は、人間的な宗教と神の根本啓示という広大な地盤(Basis)を前提している。そのような前提がなければ、キリストの人格的中心において成就される啓示の受容は、いつまでも不可能なままである」(ibid., S.91)。敷衍すると、キリストによる救済啓示の意義が人間にとって了解可能なものとされるには、根本啓示の前提が必要なのであり、それは全ての宗教経験に、無制約的な直接的経験に、あらゆる神観念に反映されているのである。これが神の啓示を否定する無神論も、神の啓示を肯定する有神論も、それらの区別に先立つ根本啓示の前提なしには不可能であると言われる所以である。

懐疑者は根本啓示の突破によって、無制約的な意味根拠という深みに達する。人間はこの深みという前提からのみ出発する。敬虔の行為も、道徳の行為も、知性の行為も、その深みを独自に創り出すことはできない(敬虔主義、道徳神学、自由主義神学への批判を含意)。何故なら、全ての人間の試みはこの深みより生じるからである。自己中心的な懐疑が根本啓示の突破によつて碎かれる時、否定の前提となる肯定(恩寵)が出現し、それによつて義認の可能性が示される。この可能性が救済啓示として現実化される時、精神は制約性から無制約性へ方向転換され、それによつて懐疑者の義認が成立する。要するに「懐疑

者の義認」とは、深み(意味の深淵)における自己中心の粉碎であり、その意味において「個人の生の止揚」(ibid., S.96)である。

結 び

懐疑者の徹底的懐疑は、無意味性における意味の逆説的現在を経験させ、結果的に失われた意味の回復を可能とさせる。このようにテイリツヒの解釈的意図は形骸化した護教論的伝統への回帰にはなく、同時代の意味喪失の雰囲気を打破しようとする攻撃的な弁証論的意図にこそ見出されねばならない。この点、テイリツヒの義認解釈の本質を「意味の危機の克服」に見たオットー・シュヌーベの理解は適切であると言えよう。シュヌーベと同様に我々も、今日のプロテスタンティズムに対するテイリツヒ思想の意義は、精神的空洞と意味喪失に象徴される時代の閉塞感を強烈に打ち砕く義認論的思惟の再発見にあると強調しておきたい。そのような性格を持つテイリツヒの義認理解では、従来の神学的議論とは異質な論理展開がなされており、一般的な信仰義認論の解説を期待できない。又、テイリツヒの義認理解では、信仰者の求める純粹に救済論的な(逆に言えば排他的な)義認ではなく、信仰から隔絶した者に対する普遍主義的な義認が強調されており、教會的な救済観(道徳的・倫理的次元における個別的罪科の赦免を求める通俗的なキリスト教信

仰)には相応しくない。私見によれば、テイリツヒにとって肝要なことは、信仰や教會から隔絶し、一切に不信を抱き、生の意味さえも喪失してしまった者が極限的に受容される(「場」を示すことであつたと言えよう。そして、その主張のために、特定の救済啓示に先行し、可能根拠として人間に備わっている根本啓示が強調されたと考えるべきであらう。まさに懐疑者にとって、失われた生の意味を回復させる神的根拠の現在化は、直接的になされるべき危急の要請であつたと言えるだろう。従つて、懐疑者の義認に限定すれば、救済啓示の内容(救済に関する何らかの批判的基準)について詳論する必要はなかつたと考えられる。以上のような義認理解は、テイリツヒの独創的な思索であると思なされるべきであり、そう解釈することによって、彼の目指した「義認の懐疑への拡張」という試みが正当に評価される。

信頼の決壊、権威の失墜、価値基準の喪失、意味の無意味化、寄る辺なき。こうした我々の時代状況を、テイリツヒは預言者的洞察をもつて、「無意味性の不安の時代」と表現した(Ch. [Nijich] [1952], pp.162-165)。「無意味性の不安」とは、全ての意味あるものに対して意味を与えるところの意味根拠を喪失することの不安である。この不安は実存の意味の問いに対して答えがないということ、つまり、精神の中心が喪失され、意味の根拠が破綻することによって引き起こされる。答えを信じるにはあまりにも疑わしく、太陽の下、確かなものは何一つとして

存在しない。まさに我々の時代は、この無意味性の不安に象徴されている。我々は何に根拠を求めればよいのか分からず、ただ無意味性に戦慄し、彷徨する。しかし、こうした不安から逃避せず、不安を自ら不安として受けとめ、その上、無意味性の克服を目指す時、「懷疑者の義認」¹⁾ 強固な理想を築く価値があるからこそ、その中で懸命に足掻く生は真実である。人生の意味に絶望してゐるならば、まさにその絶望の深刻さが、絶望の中でもなお生きてゐるのだという意味の表現、生の確証となり得る。

信じていることが難しくなつた者、一切が疑わしくなつた者こそが、義とちねねはなつた。むしろ形骸化した信仰に安住する軽信の徒よりも、意味の喪失に直面し、不信に苦悩する懷疑者こそが、無意味性におびる意味の逆説的現在（無制約的な意味の成就）を自覚する可能性があるという意味で、義認の確証を得るのに相応しいと言へるのである。

文献表（一次資料）

本文と註において略記号で引用した文献は以下の通り

EW: *Ergänzungs- und Nachabdrücke zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, De Gruyter- Evangelisches Verlagswerk: Berlin/New York 1971.

MW: *Paul Tillich Main Works/Hauptwerke*, De Gruyter- Evangelisches Verlagswerk: Berlin/ New York 1987-1998.

1919: Rechtfertigung und Zweifel, Entwurf zur Begründung eines theologischen Prinzips (Typoskript), in: EW.10

1924: Rechtfertigung und Zweifel, in: MW.6

1925a: Religionsphilosophie, in: MW.6

1925b: *Dogmatik, Marburger Vorlesung von 1925*, hrsg., Schüßler, W., Patmos Verlag: Düsseldorf 1986.

1936: On the Boundary, in: *The Interpretation of History*, Charles Scribner's Sons: New York.

1941: The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism, in: MW.6

1948: The Protestant Era. Author's Introduction, in: MW.6

1952: *The Courage to Be*, in: MW.5

1957: *Systematic Theology* Vol.2, The University of Chicago Press.

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

註

(1) ティルリッヒ思想の発展段階を区別する呼称としては、青谷定道『ティルリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四

年、三九一四八頁、同「テオロジックと弁証神学の挑戦」、『創
文社』一九九五年、一六六一―一七一頁の議論に依拠してい
る。

(2) この「義理と懐疑」は、キーマンの神学雑誌を『雑誌』
と改題した（松田は *Vorträge der Theologischen Kon-
ferenz zu Gießen*, 39, Folge, Gießen 1924, S.19-32）。この
神学の構想自体は一九一九年の執筆された未公開草稿「義
理と懐疑——神学の原理の基礎としての構想——」（Tillich
[1919]）を看取せよ。この分析は同じく『神論「義理
の絶対的放逐——テオロジックの義理理解をめぐって——」
「テオロジック研究』（現代キリスト教思想研究会）第三号
二〇〇一年三月所収を参照。

(3) エモンネストの確執をめぐっては、Wilhelm & Marion
Pauck: *Paul Tillich, His Life and Thought*, Vol.1,
Harper & Row: New York 1976, pp.12-13 を参照。

(4) テオロジックは信仰義理論とキリスト論の理解をめぐ
って、テオラーから多大な影響を受けている。その詳細は同
じく、Wilhelm Pauck: *Paul Tillich, Heir of the Nine-
teenth Century*, in: *From Luther to Tillich, The
Reformers and Their Heirs*, Harper & Row: San Fran-
cisco 1984, pp.170-182, Gunther Wenz: *Die reformatori-
sche Perspektive, Der Einfluß Martin Kählers auf Til-
lich*(1989), in: *Tillich im Kontext, Theologischeschiliche*

Perspektiven, (Tillich-Studien Band2), LIT Verlag: Min-
ster 2000, S.207-228 を参照。

(5) 第一次世界大戦がテオロジックの人生と思索に及ぼした影
響をめぐっては、Wilhelm & Marion Pauck, *ibid.*, pp.40-56;
Andreas Rössler: *Der Erste Weltkrieg*(1914-1918), in:
*Paul Tillich, sein Werk mit Beiträgen von Andreas
Rössler, Eberhard Rohrich, Werner Schibler, und Sur-
mins. M. Witschier*, Patmos Verlag: Düsseldorf 1986, S.
28-37; Hannelore Jahr: *Theologie als Gestaltmetaphysik,
Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul
Tillichs*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1989, S.
44-55 を参照。

(6) vgl., Karl Holl: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchenges-
chichte*, Bd.3, Der Westen, Tübingen 1928 (1907), S.558-
567.

(7) 「突破」は前期テオロジック思想の鍵概念である。「宗體」
と同じく無制約性と制約性との関係を表現する。突破概念
突破原理、啓示の突破、恩寵の突破、無制約的確実性の突
破、意味根拠の突破、神的無制約性の突破など様々な用例
が見られる。「突破」概念の発展史を研究しようと、Uwe
Carsten Scharf: *The Paradoxical Breakthrough of Revela-
tion, Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul
Tillich's Works 1913-1964*, Walter de Gruyter: Berlin/

New York 1999 を参照。

- (8) これは制約的な律法や宗教の「デモーニッシュな歪曲」を批判しているのであって、カトリシズムの全的否定を意味してはいない。後期ティリッヒによると、カトリシズムのスクラメンタルな基盤なくしては、プロテスタンティズムの預言者的・終末論的な態度は、根拠・内実・創造力のいずれをも失うことになるかと警告されている (cf., Tillich [1941], p.238)。プロテスタンティズムに対するカトリシズムの永続的意義は、プロテスタンティズムの抗議を可能とさせる前提としてのスクラメンタルな要素の保持にある。この要素は後に「カトリックの実体 (catholic substance)」[Tillich [1963], p.245] と呼ばれ、重視される。
- (9) ティリッヒの用いる「罪」は一般の知見による道徳的罪悪や複数の罪科ではなく、現実化の中で必然的に伴う実存的歪曲を意味する。これについては、拙論「P・ティリッヒにおける「罪」概念の問題——『組織神学』第二巻の「疎外」概念を中心に——」、『神学研究』(関西学院大学神学研究会) 第四七号、二〇〇〇年三月所収、同「創造と墮落の問題——P・ティリッヒの自由理解を手掛かりに——」『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会) 創刊号、二〇〇〇年三月所収を参照。
- (10) この点については、拙論「批判と形成——前期ティリッヒの『プロテスタンティズム論——』」、『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会) 第三号、二〇〇一年九月所収を参照。
- (11) ティリッヒの義認論は「キリスト論的内実を全く欠如し」、「存在論的、宗教哲学的義認論」であると指摘されることがある (近藤勝彦「プロテスタント的「形成論」の問題——E・トレルチとP・ティリッヒの相違点をめぐって——」(一九八〇年)、『現代神学との対話』ヨルダン社、一九八五年、二五六—二五七頁参照)。確かに根本啓示はあらゆる宗教経験(世俗的形式や狭義の宗教的形式などの全て)を包括するので、キリスト教に固有な特殊啓示の意味を見失わせてしまう危険性もある。しかし、ティリッヒは両義的な根本啓示を「義的に収斂させる」「救済啓示」を提示しており、その中心にキリスト論を据えている (vgl., Tillich [1924], S.96-97)。根本啓示の現実化を可能にする救済啓示の存在が主張されている以上、キリスト論は決定的な意味を持つていると考えるのが妥当であろう (詳論されていないことも示唆されているから)。つまり、ティリッヒの義認論は啓示の普遍性と特殊性(排他性)の総合を含意した神学的意図を有しており、「宗教哲学的」であるとは一面的な評価にすぎないであろう。
- (12) vgl., Karl Heim: *Glaubensgenossheit, Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion*, Leipzig 1916.
- (13) vgl., Emanuel Hirsch: *Christentum und Geschichte in*

Fisches Philosophie, Tübingen 1920.

- (14) 救済啓示の内容をとしてキリスト論が示唆されているが、具体的な叙述に欠けるため、義認と救済の関係が不明瞭である。後期ティリッヒの『組織神学』では、救済啓示の内容をとして「キリストとしてのイエスにおける新しい存在」が明示され、義認と新生に聖化を加えた救済の三重性格が論じられている (cf., Tillich [1957], pp.176-180; Tillich [1963], pp.221-243)。新生 (Regeneration) は「創造的な新しい存在の経験」への参加 (Participation) として、義認 (Justification) は「赦罪としての新しい存在の経験」の受容 (Acceptance) として、聖化 (Sanctification) は「パウロエスとしての新しい存在の経験」における転換 (Transformation) として再解釈されている、義認は「救済」への段階的なパウロエスを指すことになる。

- (15) vgl., Otto Schnübbe: *Paul Tillich und seine Bedeutung für den Protestantismus heute, Das Prinzip der Rechtfertigung in theologischer, philosophischer und politischer Denken Paul Tillichs*, Lutherhaus Verlag 1985, S.273ff.