

初期テイリツヒの思惟構造

—(一)元論—(二)元論—モデル—

近藤 剛

序

パウル・テイリツヒは生涯に亘つて多産的な思想を展開したが、彼の中心的な課題とは一体何であつたのか。例えば、ギェンター・ペントは次のように指摘する。「哲学と神学の関係を適切に規定するという問題が、テイリツヒ思想の中心的課題の一つを表している。その際、体系的な努力が二者択一的な対立の克服へと疑いなく向けられている。意図的な統合は、所与の諸相違を一樣にするものではなく、現に分裂状態が存在しているという事実を巧妙に隠すものでもない。むしろ、緊張に満ちた統一性——そこにおいて、相反する排他性は回避されるが、観点と経験の仕方の多様性は排除されない——を獲得する努力がなされる」。確かにテイリツヒは、二十世紀を代表したバルト、ブルトマン、ブルンナー、ニーバー兄弟のような神学者たちに比べて数多くの哲学的著作を手掛けており、彼の独創的な方法論として一般に認知されている「相関の方法」も、哲学と神学を積極的に関係付ける試みであつたと理解される。哲学と神学

初期テイリツヒの思惟構造(近藤)

の関係をめぐるテイリツヒの関心は、教養市民層に対する初期の弁証論的意図において練成され、後期の『組織神学』に至るまで一貫して保持された。本稿では、初期テイリツヒが提示した(一)元論—(二)元論—モデルを中心に展開しつつ、キリスト教信仰の哲学的解釈——神学的言明に含まれる真理の妥当性を保証する上で必要となる反省的作業——について考察する。順序としては先ず、このモデルが初めて登場する一九〇八年の未公刊草稿「一元論的世界観と二元論的世界観の対立はキリスト教的宗教にとつて如何なる意義を持つのか?」(以下、「一元論と二元論」と略記)の内容を分析し、その基本的構造を明らかにする。次に、このモデルに基づく思想解釈の実例として、神義論の問題を取り上げる。

一 キリスト教思想の解釈モデルとしての

(一)元論—二元論—モデル

(一) 一元論的世界観と二元論的世界観の対立構造

テイリツヒは「一元論と二元論」において、一元論的世界観と二元論的世界観の対比を通したキリスト教思想の再解釈を企図している。それは十九世紀後半に全盛を誇つたリッツェル神学の反形而上学的傾向——神学のカント主義——に對する一種のアンチ・テーゼであつたと理解することができる。テイリツヒの見解によれば、神学とは信仰の根本的な確実性の前提

及びその帰結を思惟によって明らかにすることであり、そのために必要となる体系的叙述は形而上学の借用なしには遂行し得ない (vgl., Tillich [1908], SS.100-102)。ハイムゼートが「宗教が信仰、予感、想像といった形式でしか与えないもの、感情と比喩の言葉でしか与えないもの、それを哲学は知において概念によって把握する。そして「学」にまで浄めるのである」と述べているように、神学が形而上学的思惟を必要とするのは、神学的言明の学的正当性を基礎付けるためである。例えば、テイリッヒはその例証として、神を言明可能とする「絶対者」の概念を取り上げている。「絶対者」の概念は宗教の「主なる神・父なる神」を哲学の「第一原因」へ架橋する概念であり、信仰と知の対立を解決するために不可欠とされる。この点をパネンベルクの所論によって補足しておこう。「とりわけ、神に関する神学的言明は——それが真理の妥当性を要求するためには——形而上学的思惟への関係を必要とする。何故ならば、神に関する言明は形而上学的反省によってのみ保証される世界概念に頼らざるを得ないからである。それ故にキリスト教神学は、哲学がその偉大なる形而上学的伝承を現在の思惟の課題として再び真摯に受け取ることを望み、かつ歓迎しなければならぬ」。テイリッヒは、こうした問題意識を先駆的に示しつつ、キリスト教信仰の哲学的解釈の試みとして「二元論—二元論」モデルを提案したのである。

「二元論と二元論」は、思想史を概観する歴史的考察と、キリ

スト教信仰を叙述する組織的考察の二部構成となっており、これ以降しばしば見受けられるテイリッヒの特徴的な記述様式を彷彿とさせている。ギリシャ哲学から古代教会、さらに中世を経てドイツ観念論へ至る思想史の概観 (vgl., *ibid.*, SS.102-107) から導出される事柄は、哲学的世界観が常に神の思想との関連において理解されてきたということであり、世界と神の関係が「二元論—二元論」モデルによって説明されてきたということである。テイリッヒの定義によれば、「二元論は世界のただ一つの説明原理を主張し、二元論は世界の二つの独立した説明原理を主張する」(*ibid.*, S.102)とされる。敷衍すると、二元論が様々な経験領域から現実にある対立や葛藤(精神と物質、善と悪、魂と肉体)を示そうとする批判者を演じる一方で、一元論は常に思想展開の目標を志向する (vgl., *ibid.*, S.108)。こうした一元論と二元論の対比によって、世界と神の関係の体系的叙述が可能となる。但し、留意されるべきは「世界に対する神の関係についての普通の問いは、最も広義の自然に対する神の関係についての問いと、人間の人格的生に対する神の関係についての問いに分岐する」(*ibid.*, S.106)という点である。要するに、世界に対する神の関係を自然一般に限定するののか、あるいは人間の人格的生に限定するののか、議論の焦点が変化し得るということである。この点を踏まえた上で、キリスト教信仰を適切に表現する哲学的世界観が模索される。

(二) 物質的・存在論的一元論から二元論的批判による 精神的・目的論的一元論への移行

先ず、テイリツヒが検討するのはキリスト教の創造論である。キリスト教における世界創造の思想は、世界は神の意志に従属しているということと、神は世界から分離しているということの二つの契機を含んでいる。神による世界創造の思想を一元論的に解釈すると、世界と神の本性の同一性 (Identität) が主張されることになり、二元論的に解釈すると、神の本性からの世界の独立性 (離反、断絶) が主張されることになる。換言すれば、世界の実体 (Substanz) の実在性ないし現実性を神に内包するものと考えるならば、一元論的創造論が成立し、世界の実体を独立した実在性として捉え神の実体に並立するものと考えるならば、二元論的創造論が成立する。テイリツヒの理解によれば、この段階での二元論的創造論は、神と世界の区別を単に二つの物質的実体 (physischer Substanz) として捉えただけなので不十分である。それに対して二元論的創造論では、「世界の現実性が神自身の現実性の一部分であるならば、世界の現実性の現に存在しているという必然性 (Dassinsnotwendigkeit) が与えられ、同時に神の実在への究極的依存も与えられる」(Ibid., SS. 110-112) と考えられるため、神の世界創造のみならず世界維持の思想をも説明するのに最適である。補足すると、一元論的創造論は、人間の中にも自然現象の法則性が組み込まれ、自然の生成消滅の中にも恒常的な自然本性が含まれているとする自然

科学の主張を取り込むことによつて、自然現象の法則性と自然本性は神によつて保全され得るのであり、自然全般が「神の救済計画」の枠内で捉えられ得るとする。テイリツヒの解釈によれば、これが正統主義において定式化された *conclusus dei* (神の関与) の概念であり、神認識と世界認識を同一化する一元論的解釈からの宗教的帰結、即ち「自然の中に神の全き生を直観せんとする思想」に他ならない。「従つて、キリスト教の世界創造の思想は原理的に一元論と二元論の間に立脚するのではなく、二元論に対して一元論の側に立脚する」(Ibid., S.110)。

しかしながら、この段階の一元論においても実体概念は単なる物質的実体の領域を越え出ず、所謂「素朴一元論」、つまり物質的・存在論的一元論に留まつており、世界創造を十全に解釈するものではない。特に、神と世界を自然的・物質的に直結させる一元論の第一段階 (ソクラテス以前の自然哲学的な、あるいはスピノザ的な汎神論的一元論) は、二元論的批判の標的になる。例えば、神と世界が実体的統一性 (Substanzheit) として理解されるならば、世界に蔓延する悪の数々、破壊を繰り返す過酷な現実、不条理な人生に対する絶望、心底に蟠る罪責感情、神義論的アポリアなどは説明不可能となる。さらに人間存在を永続する宇宙の縮図 (ミクロコスモス) とみなす素朴な一元論の人間理解も、時間的觀念に基づく二元論的批判 (生と死) によつて粉碎されてしまう。それと同時に、世界の因果系列を逆行して神の存在を論証する宇宙論的論証も破綻すること

になる——カントによる神の存在論証の論駁——。

こうした物質的・存在論的一元論に対して、二元論は心理的
二元論を主張する。それは「人間の人格において二つの自立的
な実体が共存しているという見解」(Ibid., S.119)を意味する。
二つの自立的実体とは、精神的(靈的)実体と肉体的実体を指
示している。心理的・二元論が提示する二項対立は、人間を不死
的な魂と可死的な肉体に分離させ、肉体を「魂の牢獄」とみな
すプラトン主義的な誤謬に陥らせてしまい、魂と肉体を一体的
に捉えるキリスト教の人間理解に反することになる。さらに心
理的・二元論は、肉体的実体を悪の根源として規定し、精神的実
体において善性を確保することにより、神義論的アポリアの解
決を図ろうとする。しかし、こうした分断においては、世界に
対する神の生きた関係が喪失されることになり、仮にその関係
を示し得たとしても、超自然主義的に歪曲されたイメージとし
てしか理解されなくなる。要するに、心理的・二元論ではキリス
ト教が強調する「歴史の中で働く神」を表現できず、救済史的
な神と人間との間に成立する人格的關係を説明し得ないのであ
る。ティリツヒは以上の考察に基づいて、神との関係において
把握される世界の意味内容を自然の領域から精神の領域、即ち
歴史へと移行させ、物質的・存在論的・一元論を精神的・目的論
的・一元論に修正する(二元論的批判)の成果。これが一元論の第
二段階である。

ここでティリツヒが想定している精神的・目的論的・一元論は

ドイツ観念論であり、その目的はキリスト教の最高善に相当す
る。キリスト教の最高善は「神の子性(Gotteskindschaft)」と
「神の国(Gottesreich)」の表象に集約される。これを観念論的
に解釈すると、「神の子性」の表象は、人間が神的精神によって
人格的完成へと導かれ完全なる確実性を得るということを意味
し、「神の国」の表象は、「麥容浄化された現実(verkärrte
Wirklichkeit)」において神の子の共同体が実現されるといふこ
とを意味する(vgl. Ibid., S.121-122)。ティリツヒの理解によ
れば、観念論的・一元論の要諦は精神的人格性の自己理解が神理
解、あるいは歴史理解に結び付くということである。観念論的
一元論において精神的人格性を理解することは、人格の経験的
事実を理解することのみならず、未だ十分に発展し得ていない
が、その目的と獨自性が不滅であるような人格の目的論的特性
を理解することである。これはキリスト教的な謙遜の経験に含
まれた絶対的当為の意識を明らかにする。神が要求する絶対的
当為の無制約性は、キリスト者の良心的な謙遜において経験さ
れ、この無制約性への志向性が神關係に対する人格的参与を可
能とする。こうした人格の目的論的特性が認識されることで、
神の啓示は十全に表現されるのである。この論点を敷衍すると、
「観念論的な啓示概念によれば、啓示は——最も広義ではある
が——、人格性あるいは共同体が新しい精神的価値を発見し、
新しい一步を踏み出したところに、即ち、神が自らを人格性へ
介入させ、自らを新しい方法で表現したところに遍く存在する」

(ibid. S.139)ということになる。そうした観念論的一元論の立場から、罪や悪の問題も再解釈される。即ち、「罪とは非我(Nichich)の不十分な克服であり、より厳密には精神的人格性が目的に到達していないことに対応する事実性である。」(ibid. S.128)。これと同様に、悪は自然を克服するという目的が達成されていないところに発生するものと解釈される。従って、観念論的一元論が説く救済とは、フィヒテ的な非我の克服であり、人格性の成就に他ならない。精神的・目的論的一元論の解釈において、神への信仰とは、個々に独立した精神的人格性が目的達成を遂げることに對する客観的妥当性を要求することであり、その絶対的価値の实在性を保証することである。こうした論理形式を大成したのがヘーゲル哲学であり、二元論によつて指摘された現実の対立や葛藤は絶対精神の自己展開である歴史の中で解消され、神と人間・世界は弁証法的に和解され得ると考えられたのである。ここに、キリスト教信仰の理解に最適となる哲学的世界観が成立したかのように思われたが、この試みは頓挫する。

(三) 一元論と二元論の統合から高次の宗教的段階への移行
ヘーゲルにおいて完成した観念論的一元論は、世界に対する神の関係を精神の領域、人間の人格的生、歴史的過程において説明しようとした点で評価に値する。しかし、キリスト教信仰では、観念に解消されない宗教的経験が重視される。例えば、個人の人格において神的な本質と不道徳な性質が共存している

ことを痛感し、そのジレンマによつて内的葛藤に苛まれることがある。あるいは、非我の克服などでは到底説明できないような、罪の現実の深刻さに戦慄せざるを得ないことがある。キリスト教信仰では、そうした人間性にもかかわらず、神は人間と的人格の関係を持つという逆説性、即ち義認論的信仰が強調されるのであり(vgl. ibid. SS.150-151)、さらに言えば、キリストのペルソナ(Person Christ)の理解が観念論的一元論を越えて求められるのである(vgl. ibid. SS.144-150)。従って、観念論的一元論の論理的帰結である「義認なき和解」というものは承認され得ないのであり、キリスト教信仰の解釈に最適な哲学的世界観は、さらなる高次の宗教的段階への発展において探究されることになる。しかし、一元論的世界観と二元論的世界観の対立を克服する高次の宗教的段階への移行、あるいはその段階の核心となるべき逆説、義認、キリストの關係性についての論理展開は具体的に説明されておらず、むしろ不十分な議論に終止している。ここには、テイリツヒの思索全体に通底するジレンマ、即ち哲学的解釈を遂行する反省的思惟と、そうした我々の内在的行為を脱自的に突破していく信仰との間の、不断の緊張關係が垣間見られる。しかし、初期テイリツヒは敢えてこうしたジレンマを自覚的に引き受けることで、哲学と神学の伝統的な対立を克服しようとし、その試みを生涯の思想的課題として認識するようになったと考えられるのではないか。その方向性は、一九一三年の『組織神学』において、へ一元論的世界観―二

元論的世界観—宗教的段階—の思想的構図が絶対的立場—相對的立場—神学的立場—の論理的構造として受け継がれていること、しかも、それを基礎神学に相当する「弁証学」として発展させていったことから確認されることである。

従前の議論を締め括るため、テイリツヒの結語を引用する。「二元論的世界観と二元論的世界観の対立は、キリスト教的宗教にとつて次のような意義を持つている。即ち、この対立はキリスト教に一元論を自らに対応する哲学的立場として自己化するという課題を提示しているが、それは全ての一元論的立場を一元論的批判によってより高次の段階へと、イエスの人格に対応しキリスト教的救済財(Christlichen Heilsbesitz)に最適の哲学的世界像へ到達するまで継続して推進することにより遂行される。こうした展開は、単に方法的にだけではなく、むしろ徹底して現実に意図されているが、素朴な物質的一元論をその出发点とし、精神的目的論的一元論とその最高段階である宗教的段階まで進み、キリストの人格によって可能となり根本的に実現されるような第一段階と第二段階の総合の中に、その目標を見出さねばならぬ」(ibid., SS.152-153)。この議論は前述した一九一三年の『組織神学』「弁証学」の命題七(学の体系の組織、自然と精神)において、より洗練された表現に集約されている。即ち、「一元論は二元論の無限の克服としてのみ可能であり、二元論は一元論の生きた原理としてのみ可能である」(Hilf [1913], S.287)。敷衍すれば、これは真理と思惟の同一性と

対立性に関連して述べられた表現であり、ここでは、思惟の前提は対立性であり、思惟の本質は対立性の一致であるとする考え方から、一元論と二元論の相補性が確認されている。このように「一元論—二元論」モデルは、形而上学的思弁の思惟構造として規定されるのみならず、神学的言明の妥当性を絶えず学的に探究させる理論的枠組となる。そのような理論的枠組として最も効力を発揮する実例が、以下で論じるテイリツヒの神義論解釈なのである。

二 一元論—二元論—モデルに基づく神義論の解釈

(一) 神義論の問題

テイリツヒは第一次世界大戦(一九一四年)の勃発に伴い、国家主義を夢想する一般の若者と同じように志願し、従軍牧師として参戦した。しかし、想像を絶する戦場、流血の凄惨さ、集団埋葬に明け暮れる日々、親友の死を眼前に、何故こうした殺戮が続けられるのか、何故こうした苦難と流血に次ぐ流血が行われるのか、といった苦悶の問いに悩まされることになる。戦場における悲惨さが慨嘆され、人間への信頼が失われると、啓蒙主義以来の理性万能主義は崩壊し、進歩的な摂理信仰に基づく樂觀的な神義論は破綻をきたした。こうした状況の中で、所謂「抗議の無神論」が登場し、キリスト教神学は無神論の脅

威に対する応答を余儀なくされ、議論としては神義論の再解釈を求められた。テイリツヒはこのような問題意識を念頭に置き、一九一六年に未公刊草稿「神義論」を執筆している。この草稿で展開されている議論こそ、へ一元論—二元論モデルに基づく神義論解釈に他ならない。

テイリツヒによれば、神義論の問題は神概念と世界経験との矛盾から生じる。神による世界創造を前提するならば、神の完全性を疑うことも世界の不完全性を否定することもできず、神の必然的な完全性と世界の経験的な不完全性の矛盾が露呈することになる。しかしながら、この矛盾が神概念を論じる上で重要な契機となる。何故ならば、神概念は世界経験から演繹されるのではなく、むしろ世界経験との対立において主張されるからである。つまり、学問的な神義論は神概念に関する課題であるということになる。テイリツヒは「世界意識に由来する神義論の全ての試みは不完全である」(Tillich [1916b], S.107)と指摘し、神義論を扱う方法として美的方法、教育的方法、倫理的方法を斥けている。美的方法とは、「影なしに光は見えない」に類比させて、悪なしに善は認識できないとする考え方である。教育的方法とは、神は悪をも人類の教育のために善用するという考え方である(教育的撰理論)。倫理的方法とは、悪のもたらす苦痛は道徳的品格(慈愛、憐憫の情)を養う上で必要であるとする考え方である。私見によれば、現実的な神義論が扱わねばならないのは、美的、教育的、倫理的に合理化されるような、

都合よく受け入れられる必要悪ではなく、生の価値、精神的価値、道徳的価値が回復不能にまで否定される不条理な悪であると思われる。この点を確認した上で、テイリツヒにおける神義論の具体的な解釈に議論を移したい。

(二) 二元論的・経験論的・悲観主義的領域における神義論
テイリツヒはへ一元論—二元論モデルで神義論の解釈史を整理しているが、草稿という性格上、断片的な記述と曖昧な論点が散見され、読解を困難にしている。しかし、議論の道筋は明快であり、彼なりの解釈の方向性を追跡することはできる。まず、テイリツヒは二元論的神義論として、マニ教、悪魔信仰、ペーメと後期シェリング、ショーペンハウアーを取り上げているので、説明を補いながら内容を検討したい(ygl., Tillich [1916a], SS.102-104; [1916b], SS.108-110)。

① マニ教は、超越的な神的本質(光、霊)と物質的・肉体的実体(暗闇)から成立する善悪二元論の立場をとる。悪自体は物質界の造物主であるデミウルゴスの不完全性に帰せられ、独立の原理(暗闇の神性)として措定される。しかし、マニ教の救済理解では、人間は神の本質の認識(グノーシス)によって物質界を脱出し、霊的領域へ回帰すると考えられる。このことから、マニ教の説く悪は光の神への「無制約的な宗教的・倫理的指示」を前提しており、実際には神の完全性を否定するものではなく、従って悪の原理の独立性は疑わしいと判断される。

② 次に悪魔信仰について言及される。悪魔は意志的悪意に生

きる超自然的存在として考えられ、全ての悪と否定性の現象一切が神を誹謗する悪魔の意志に還元された。しかしテイリツヒが述べているように、悪魔の存在は「一神論と二元論の妥協」の産物でしかなく、現代の我々にとっては神話的な表象以上の意味を見出すことはできない。

③悪の理解が根本的に深化するのは、ペーメと後期シェリングの思索においてである。ここでは、初期テイリツヒの思索において重要な位置を占めたシェリングの悪論を扱いたい (vgl. Tillich [1912], SS 87-92)。端的に述べると、シェリングは『人間の自由の本質』において、悪の可能性を「神の内なる自然」に、悪の現実性を「人間の自由」に求めた。シェリングは神に絶対者を無差別としての無底と規定し、そこから神の根底としての「神の内なる自然」と神そのものとしての「実存する限りでの神」、換言すれば、「暗闇の原理」と「光の原理」を導き出す。神の根底(存在根拠)は、神の内にあつて自己自身を産み出すとすとの憧憬、根源的な欲望であり、光を生み出すとすとの暗闇である。これが「神の内なる自然」であり、悪の可能的根拠となるものである。全ての存在するものの中には、暗闇の原理に基づく無意識的な衝動、特殊意志としての我意 (Eigenwillig) と、光の原理に基づく普遍意志としての悟性がある。暗闇の原理は光の原理に克服されねばならず、この関係が「神的関係」と呼ばれ、悪は「神的関係」の転倒から説明される。二つの原理は神の中では永遠の靱帯によって統一されている

が、人間の中では善と悪の能力である人間の自由によって分裂される。二つの原理の結合により人間の中で自我性 (Selbstheit) は精神となるが、精神は自由によって普遍意志 (悟性) に反逆し、特殊意志 (我意) を優先させる。ここで「神的関係」に転倒が起こり、悪の現実性が生じるのである。シェリングの特徴は、悪を善の欠如や被造物の不完全性として消極的に捉えるのではなく、精神的存在としての人間 (自然との区別) による自由の行為 (智知的行為) として積極的に捉えたことである。

④二元論的神義論の終着点は悲観主義である。テイリツヒは、その代表としてショーペンハウアーを取り上げる。ショーペンハウアーによれば、世界の根源は非合理的な生への意志であり、そうした意志が表象としての世界を生み出す。世界とは、生への盲目的意志が自らをよりよく実現するための手段に過ぎない。従って、世界には目的もなく意味もなく、ただ生への意志が抗争する苦惱しかない。意志は常に満たされることなく、人間は際限なく欲望を追求するので、人生は苦痛となる。つまり、我々の世界は考えられ得る限りで最悪の世界である。

以上に述べた二元論的神義論の問題点は、悪を神的なものと同理的に並立させることによって神の絶対的な主権を侵害したことにある。悪の存在を一面的に肥大化させると、二元論は悲観主義となり、やがて一切の価値を否定する虚無主義に陥ってしまう。一方、その利点は、悪を善と実在的に対立させることで、厳然たる悪の明証性を示し得たことである。こうした二元

論的批判を踏まえると、我々は悪を善の欠如 (privatio boni) とみなす素朴な一元論的神義論を修正せざるを得ない。

(三) 一元論的・合理的・樂觀主義的領域における神義論

次に、一元論的神義論として、スピノザ、ライプニッツ、ヘーゲルが取り上げられる (vgl., Tillich [1916a], SS.104-105; [1916b], SS.110-111)。

①スピノザによれば、神は自己原因として内在的に運動する能産的自然であり、万物は神によって機械論的因果関係の中で必然的に全てを決定されてしまう。善悪は物事を相互に比較することによって形成された単なる概念に過ぎず、同じものが同時に善にも悪にもなり、あるいは、いずれでもない場合があり得る。それ故に、善悪は問題にならない。

②ライプニッツによれば、予定調和説 (無数のモナドは相互に内的関係を保持しながら全体として調和している) を基にして、この世界は神が可能世界から最善のものを選んで創造したのであり、現実世界は最善の世界であるとする樂觀的な神義論が主張される。悪 (形而上学的悪↓道徳的悪↓物理的悪) は、被造物の有限性ないし不完全性が避けられないことから生じる (無限で完全な被造物が存在することは、神の存在に矛盾する)。従って、あらゆる苦難は、より大いなる神の善が発現するための必要悪として正当化される。これが啓蒙主義の調和的な樂觀主義を生み出すことになる。

③ライプニッツと啓蒙主義を経て、樂觀的な神義論はヘーゲ

ルにおいて完成する。彼の理解によれば、歴史の結果は現実の不条理にもかかわらず究極的に肯定され、神的目的に一致する (理性の狡知)。悪や苦悩といった相対的なものは、絶対者の通路 (Durchgang) であり、発展段階における「弁証法的否定性」として正当化される。つまり、歴史的過程が神的目的に「一見矛盾するような事実」に満ちていても、神は合目的な歴史的過程によって自己を義とするのである。ティリッヒによれば、この考え方は世俗化された摂理信仰であり、近代の「発展史的な文化樂觀主義」を基礎付けるものであると批判される。しかし、ヘーゲルが神義論を世界史的作用として解釈した点は評価される。

以上に論じた一元論的神義論の問題点は、過度の樂觀主義にある。これは基本的に自由主義神学の樂觀的態度に通じており、ティリッヒによって、その破綻を予見されるものである。しかし一方で、その利点は、現実の悪にもかかわらず、歴史には目指すべき神のテロスが内在していると強調したことであり、これによって世界は無目的で無意味であるとする悲觀主義、あるいは一層深刻な虚無主義から脱却を図ることができる。

(四) 神義論からキリスト教的神思想の再構築へ

ティリッヒの求める神義論は二元論的批判によって修正された一元論的神義論であり、その内容は次のように論じられる (vgl., Tillich [1916a], SS.105-106; [1916b], SS.111-113)。

①「神教の基礎は一元論的原理、即ち世界に対する神の無制限的な義にある。従って、神義論は基本的に神的目的 (最高善)

を志向する目的論的一元論として理解されねばならない(但し、単純な意味での汎神論的一元論——同一哲学の静的な汎神論——は斥けられる)。

②しかし、神は自己完結的に内に止まった静的な存在ではなく、不完全性、相対性、否定性に介入する力動的な存在である。ティリツヒは「世界に対する神の無制約的な義において、それと同時に、世界の相対性に対する神の関与において、全ての唯一神論と全ての神義論の基礎がある」(Tillich [1916], S.112)と述べ、これを神の「躍動的生 (Lebendigkeit)」と呼び、その展開を表現する上で、ヘーゲルの弁証法(生の弁証法)の有効性を認めている。

③但し、悪は単なる弁証法的否定性ではなく、深刻な実存的偶然性を帯びたものである。つまり、神義論は社会的悪や自然的悪が突然に降りかかってくる実存的偶然性の脅威を、弁証法的なプロセスに解消できない。又、神の介入は神自身の自己展開の一環ではなく、人間的情況への参与を含むものである。ここで神の介入に関するティリツヒの重要な解釈が提示される。つまり、神の介入は神の「共苦 (Mitleiden)」によって行われるということであり、このことが神義論の解決に突破口を与える。即ち、この理解によつて、神義論は人間の蒙る苦難から神自身の蒙る苦難へと射程を広げ、神の義は神自身によつてなされる我々との共苦において正当化されることになる。この神の共苦が神義論のさらなる展開を要請する。それを簡潔に述べるには、

次の引用が妥当であろう。「相対性への神の介入はキリスト論であり、十字架の教説である。唯一神論は三位一体論になる。神義論はキリスト論になる。神は我々と共に苦しむのである (Gott leidet mit uns)」(Tillich [1916a], S.106)。

ティリツヒの神義論の特徴は、二元論的批判の要点を撰取した精神的・目的論的一元論によつて解釈されていること、そして、我々の苦難を神自身が共に担うという神の共苦を神の義の成立根拠として主張していることである。当時の自由主義神学が醸成した樂觀的態度と神の不可受苦性の固持から見れば、神の共苦などは問題にならなかつたはずであり、その後の神学思想の展開、例えば、苦しむことのできない神は不完全であり、全能の神は苦難の経験を自ら意志したとするモルトマンの思想を念頭に置くならば、ティリツヒの神義論解釈の先駆的意義を指摘することができる。又、神の共苦は神の屬性(例えば、自然科学的な意味で誤解されやすい神の全能など)を再解釈する鍵概念として用いることもできよう。

結 び

初期ティリツヒの課題は一九〇八年の「一元論と二元論」に典型的に表れているように、一元論的世界観と二元論的世界観の対比によつてキリスト教信仰の解釈に相応しい哲学的世界観を構築することであつたが、不完全な提示に終止した。この草

稿では既に、信仰に対する哲学的解釈の限界性が暗示されているが、それが明確に意識されるのは第一次世界大戦への参戦を経てから、つまり観念論的思惟の破綻を通じてである。そうした問題意識を伴った一九一六年の「神義論」は、未だ観念論的方法を踏襲しつつも、新たな方法論を模索しようとする試行錯誤を見て取ることができ、彼独自の思想が形成されるまでの過渡期を象徴するものとして評価できる。両草稿の連関について付言すれば、「一元論と二元論」で示された高次の宗教的段階の内容が、「神義論」で提起された共苦の概念に対応すると理解されてよいであろう。又、哲学と神学の関係をめぐる初期テイルヒの思惟構造が未公刊草稿の分析によって具体化されたことから、その資料的価値が確認されたものと思われる。

生成途上にある初期テイルヒの思索が我々に示唆することとは、神学的言明の普遍妥当性を学的に基礎付ける試みを放棄しないこと、又、キリスト教信仰を弁証論的に説明する際の適切な哲学的解釈を試み、として断念しなからことであり、ある特定の時代状況に対して妥当し得るような——積極的の言えは、錯綜する思想状況の混迷を打破し得るような——キリスト教信仰の解釈を提示し続けていくことである。そうした思想的営為においては、絶えず反省的思惟と脱自的信仰の緊張が漲っている。こうした緊張状態に対して自覚的に身を処すること、それが哲学と神学の関係を真摯に問う際の重要な起点になると言えるのではないか。

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 Nachlassbände zu dem Gesamten Werken von Paul Tillich*, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk: Berlin/New York 1971.
- MW: *Paul Tillich Main Works/Hauptwerke*, De Gruyter: Berlin/New York 1987-1998.
- 1908: Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion?, in: EW.IX.
- 1910: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, in: EW.IX.
- 1912: *Mystik und Schulbewußtsein in Schellings Philosophischer Entwicklung*, in: MW.I.
- 1913: *Systematische Theologie von 1913*, in: EW.IX.
- 1916a: Theodicee (1. Version), in: EW.X.
- 1916b: Theodicee (2. Version), in: EW.X.
- 1951: *Systematic Theology* Vol.1, The University of Chicago Press.
- 1963: *Systematic Theology* Vol.3, The University of Chicago Press.

註

- (1) Gunther Wenz: Einführung in Paul Tillichs philosophische Schriften, in: MW 1, S.1.
- (2) cf. Donald R. Ferrell: *Logos and Existence, The Relationship of Philosophy and Theology in the Thought of Paul Tillich*, Peter Lang 1992.
- (3) 二十一歳のティリッヒは聖職叙任を目指す第一次神学試験の準備を進めるため、一九〇七年十月にベルリン大学へ復学した。この「二元論と三元論」の執筆時期は、その試験勉強のために費やされた期間(約十四箇月)に相当する。この伝記的事実から考えれば、この未公開草稿の作成理由は、神学試験に向けた勉強の一環ではなかったかと推測される。尚、このテキストには「草稿版」と「清書版」が存在するが、本稿では後者を用いる。
- (4) 基本的構造を抽出する際に以下の先行研究を参照した。
A. Berner-Strahm: *Die Vermittlung des Christlichen, Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologierens und seiner Christologischen Auseinandersetzung mit Philosophischen Einsichten des Deutschen Idealismus*, Peter Lang: Bern/Frankfurt a.M 1981, SS.10-53. 及び、青名定道「ティリッヒの根本的問いと思想の発展史」『組織神学研究所編』『ティリッヒ研究』『聖学院大学出版会』二〇〇〇年。
- (5) 一八四―二七頁所収(特に一九二頁以下)。
vgl. Eckhard Lessing: *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Band1, 1870 bis 1918*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2000, SS.83-88.
- (6) ハイムツ・ハイムゼー著、北岡武司訳『近代の形而上学』(叢書フニベルシタス六一七)、法政大学出版社、一九九九年、一九五頁。
- (7) Wolfhart Pannenberg: *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1988, S.9.
- (8) ティリッヒは彼特有のマクロ的な視点から、思想的に「二元論―三元論」モデルを考察している。例えば、古代ギリシャ哲学を展開させた契機として、経験説明に関する二元論と最終原理に関する一元論の対立(アナクサゴラスの運動原因の二元論に対するモネクリオスの原子論的一元論、プラトンの認識論的三元論に対するアリストテレスの生成の一元論など)が挙げられる(vgl., Tillich [1908], SS. 102-105)。この種の分類による思想史の叙述については、ハイムツ・ハイムゼー著、座小田・後藤・須田・宮武・本間共訳『近代哲学の精神―西洋形而上学の大つの大テーマと中世の終わり―』(叢書フニベルシタス四八六)、法政大学出版社、一九九五年、二七―二〇二頁なども参考になる。

(9) これはジョン・ホックの語るエイレナイオス型の罪理解に通じる議論である。それに関して、ジョン・ヒック「エイレナイオス型神義論」ステイーヴン・Ｔ・デイヴィス編 本多峰子訳『神は悪の問題に答えられるか——神義論をめぐる五つの答え——』教文館 二〇〇二年、九八—二八頁所収を参照。

(10) この点に関しては、拙論「初期ティリッヒの組織神学構想(一)——『組織神学』(一九一三年)の「弁証学」を中心とした——」『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会) 第四号、二〇〇二年、二七—四四頁所収を参照されたい。

(11) ティリッヒ思想における神義論の発展史的研究については、次の文献を参照。Jörg Eickhoff: *Theodizee, Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1997. Ders.: *Das Problem der Theodizee im Werk von Paul Tillich*, in: NZStTh, Bd.44, Walter de Gruyter 2002, SS.43-70.

(12) 実際、「抗議の無神論」が神義論の問題意識として先鋭化されたのは、第二次世界大戦以降(特にアウシュビッツ・ヒロシマ以降)である。その点に関しては、ジョン・K・ロス「抗議の神義論」ステイーヴン・Ｔ・デイヴィス編 前掲書、二一—五九頁所収を参照。

(13) 神義論の解釈史については、以下の文献を参照。Fried-

rich Hermann: *Das Böse und die Theodizee, Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2002.

(14) シェリングの悪論に関しては、諸岡道比古「人間における悪——カンフとシェリングをめぐる——」東北大学出版会、二〇〇一年を参照した。

(15) ティリッヒの場合には、神の力動性を担い得るような二元論を包摂する一元論——シェリングの言う力動的な汎神論(vgl. Tillich [1910], SS.180-183)——が意図されていると考えられる。ティリッヒ思想における汎神論の評価は必ずしも否定的とは言えず、慎重な判断を要する。例えば、後期ティリッヒの神理解(cf., Tillich [1951], pp.233-234)には、汎神論的傾向に対するある種の共感が見られる。晩年期に示された「終末論的万有在神論(eschatological pan-en-theism)」(cf., Tillich [1963], p.421)の問題も指摘できる。この点に関しては、思想史的背景の分析も含めて(例えば、スポンザとシェリングの関係)、今後の課題としたい。

(16) ティリッヒのヘーゲル解釈については、芦名定道「前期ティリッヒとヘーゲル」組織神学研究所編『パウエル・ティリッヒ研究』聖学院大学出版会、一九九九年、一六六—一九八頁所収を参照。

(17) 「共苦」の用語自体は一九一三年の『組織神学』「教義学」

の命題六(罪と神の怒り)において見出されるが(vgl., Tillich [1913], S.341)十分な議論としては展開されておらず。但し、このことから神義論解釈におけるティリッヒの問題意識の連続性を指摘することはできよう。

(18) vgl., Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott, Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Chr. Kaiser Verlag: München 1972.

(19) 後期ティリッヒは、神の全能を自然的因果性の観点から理解するのは不当であるとし、宗教的象徴の観点から再考するように主張している。この点については、芦名定道「ティリッヒとアインシュタイン——人格神をめぐる——」、『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第五号、二〇〇二年、一一—一八頁所収(特に一〇頁)を参照。

※ 本稿は二〇〇二年三月二十六日に同志社女子大学で開催された二〇〇二年度日本基督教学会近畿支部会、及び同年九月十五日に大正大学で開催された第六一回日本宗教学会学術大会での研究発表に基づき、修正・加筆を施したものである。