

神秘主義と罪責意識のアンチノミー

— 初期ティリッヒのシェリング解釈 —

近 藤 剛

序

宗教思想の核心には、神と人間の関係性をめぐる問題がある。この問題はキリスト教思想において、神による人間の創造（創造的善、同一性、本質）、人間の墮罪（根源的悪、対立性、実存）、神による人間の救済（和解、総合、本質化）といった一種の弁証法的構造の中で捉えられる。生来、人間は神の似像として神との合一を夢想するが、その一方で、罪に墮ちた者として神の秩序に背反する。このように人間は二重の存在状態の狭間に置かれ、善と悪が交錯する世界において緊張を強いられながら生きている。キリスト教思想は伝統的に、そうした存在の相剋からの解放を求めて、救済の処方箋を示してきたのである。

初期ティリッヒは、こうした人間実存の根幹に関わる問いを「神秘主義と罪責意識のアンチノミー」として問題化した。そのモチーフは彼の思考枠の輪郭を形作ったシェリング研究に由来する。シェリング研究を中心とした初期の思索活動は——その中では後々まで引き継がれる彼自身の根本的な問題意識が反映

されている——、広範囲にわたって展開されていくティリッヒ思想を全体的に評価する際に、その解明が必ず要請されてくるものである。従って本稿では、彼の一九一二年の神学学位（*Lizentiat der Theologie*）論文『シェリングの哲学的発展における神秘主義と罪責意識』を手掛かりにして、初期ティリッヒのシェリング解釈を検討しつつ、神と人間の関係性をめぐる宗教的アンチノミーの解決を目指したい。尚、本稿はティリッヒ研究の一環としてシェリング哲学に言及するものであって、シェリング解釈の妥当性にまで踏み込んだ議論は行われない。

一 神秘主義と罪責意識のアンチノミー

「神秘主義と罪責意識のアンチノミー」という問題は、初期ティリッヒが本格的に研究活動を進めていく中で出発点となった関心事であった。このアンチノミーについて、ティリッヒは次のように説明している。「神秘主義と罪責意識、絶対者との統一性（*Einheit*）の感情および神との対立性の意識、絶対的精神と個別的精神の同一性（*Identität*）および聖なる主と罪ある被造物との矛盾相剋の経験、即ち、これこそ、宗教的思惟が教会の全時代にわたってその解決を求めて努力してきた、そして常に繰り返し努力していかなばならないアンチノミーなのである」（*Tillich* [1912], S.28-29）。約言すれば、神秘主義とは「神と人間の直接的同一性に対する宗教的表現」（*ibid.*, S.31）を、罪責

意識とは「神と人間の絶対的対立性に対する宗教的表現」(ibid. S.23)を意味し、両者の緊張関係によって宗教的生が構成される。これらの表現に集約される神と人間の同一性と対立性のアンチノミーは、ヨーロッパ精神史に通底する根源的な問題であった。ティリッヒの主張によれば、この問題の考察が、とりわけシェリングの哲学的発展に一貫している本質的統一性を解明するのに役立つとされる(vgl. ibid. S.26)。従って、「シェリングは自らの哲学的発展の経過の中で、一方では同一性の原理、他方では罪の絶対的否定的判断が保持されているという意味で、神秘主義と罪意識の総合(Synthese)を確立するということに成功したのか」(ibid. S.28)というティリッヒの問い自体が、我々の問題設定となる。先ず、我々は神秘主義に着目して考察を始めたい。

「神は真理である。この命題が無条件に確定し、同時に真理への意志が神と人間の同一性の直接的な指定を引き起こしたところで、我々が『神秘主義』という言葉以外では示し得なかった宗教的生の形式が達成される」(ibid. S.31)。この引用から明らかなように、ティリッヒの理解によれば、神秘主義とは宗教的生の形式に相違ないが、内容的には真理の原理としての同一性を意味しており、伝統的な真理概念(Wahrheitsgedanke)の認識方法に深く関係している。哲学的思惟において一般的に了解されることであるが、真理を持つためには、判断する主体と判断される客体が同一の場に存在していなければならない。即ち、

真理の直観は主体と客体、主観と客観の同一性によって可能となり、その同一性は絶対者(das Absolute)の探求に直結する。ティリッヒは、この点について綿密な思想的分析を試みているのであるが、本稿ではドイツ観念論に議論を集中させたい。

絶対者を理性的に思惟すること、これがドイツ観念論の要諦である。先ずカントによれば、理性は所与の制約されたもの(条件付けられたもの)を原理に基づいて説明する際、現象に総合的統一性を与える絶対的全体性(完全性)を要求し、経験的総合の継続によって、制約されたものの根拠である無制約者(das Unbedingte)に到達する。これが「絶対者の理念」として仕立てられる。このように理論理性は絶対者を認識(経験)の世界で対象として把握することはできないが、超越論的理念としての絶対者を想定することができ、これが経験を秩序付ける統制原理となる。カントによれば、絶対者が認識されるようになるのは、実践理性においてである。絶対者の認識はアプリアリな定言的・実践的命題に表象され、それが道徳の形成原理となる。このようにして理性は、定言命法において絶対的な善を認識することができ、つまり、理性は、そのような認識に基づいて、意志を絶対的な仕方で規定するのである。こうした絶対的に働く理性が「自律的な意志」と看做され、今や絶対者は理性自体に求められる。カントが理性と呼ぶものを、フィヒテは自我性(Ichheit)と表現する。フィヒテによれば、自我は事実(活動の所産)と行為(活動)の同一である事行(Tatundlung)であ

り、それは直ちに主観と客観の同一性を意味する。この絶対的自我が、世界の実在性の根拠に他ならない。この絶対的自我を引き継ぐ形で思索を始めていくのが、前期シェリングである。

二 前期シェリングにおける神秘主義の展開

「私は批判哲学の成果を全ての知の究極原理へ還元することにおいて叙述しようと試みてきた」(Schelling [1795], S.152)、「学の完全な体系は、全ての対立物を排除する絶対的自我に由来する」(ibid., S.177)というシェリング自身の発言から明らかにように、彼はフィヒテ的な超越論的観念論(絶対的自我)から思索を開始する。しかし、後にシェリングはフィヒテにはない自然哲学や芸術哲学を構想することで、独自性を発揮させていく。ティリッヒの解釈によれば、シェリングの思想展開において、真理の原理(同一性)としての神秘主義は、意志の神秘主義↓自然の神秘主義↓芸術(美的直観)の神秘主義↓知的直観の神秘主義というように発展していく。この発展の図式は、同一性原理の理論的変遷に重ねられており、シェリング解釈の方法論としても興味深い(解釈的枠組としての有効性)。

①意志の神秘主義 絶対的自我は端的に意志である。ティリッヒの理解によれば、「個別の道德的な意識の行為において、神との同一性が直接的に与えられたものと看做されるべきである」(Tillich[1912], S.47)とする立場が、意志の神秘主義であ

る。フィヒテの場合、絶対的自我の目的は、意志の自発性である自由によって自我の現存を証明することであった。そのために絶対的自我は非我(Nicht-Ich)を指定し、自我と非我の「能動と所動の交替」による無限の努力がなされ、そこに人間の道德性が看取される。つまり、現実の道德性の発展は自我によって産出された非我の克服に他ならず、罪責意識は合理的に演繹可能なものとして指定されることになる。こうした現実の道德的發展において、神の存在は目的論的に概念化され、道德的活動の個別的行為において実現される「道德的世界秩序」と看做される。シェリングは神の存在を絶対的な存在として——存在それ自体として——考えるのではなく、ただ絶対的であろう存在として——認識主観がそれ以上に何ら高度なものを知り得ないものとして——考えるのは不当であると批判する。ティリッヒも神の存在を道德主義的に矮小化し、演繹可能な罪責意識を主張する主知主義的な発想に対して反発している³⁾。しかし、当面のシェリングの目的は、フィヒテ的な自我の閉鎖性を打開することであり、その方向性は自然哲学の構想へ向けられる。

②自然の神秘主義 「自然哲学は同一性原理の自然への適用である」(ibid., S.49)。シェリングによれば、主観と客観の同一性は自我においてと同様、自然においても実現されるべきである。従って、現実全体の階梯系列は、人間が有機的な生命(Leben)を基盤にして高次の自己意識を発生させていく過程(Prozess)であると考えられる。つまり、自然階梯(Naturvor-

being)は自然物の最低の形態から最高の形態へと進化し、最後に人間の意識出現の段階——感性的な現実意識の出現から自己意識の発生まで——へ至るのであり、人間の自己意識の中で自我は自らに到達する。このように自我は、無意識的なもの——創造的自然の自我なき自我、客観的かつ実在的な自己活動性——から意識的なものへの展開の中で自らを見出すのである。さらに、この展開は文化と歴史の発展まで拡大されることになる。「我々は意志の神秘主義において、我々自身を我々の意識的行為の中で経験する。自然の神秘主義は、無意識的な生産の追経験に基づいている」(ibid., 525)とティリッヒが要約しているように、シェリングは意識の前段階としての無意識を想定することで自我の生成を拡張し、同一性を自然にまで適用する。フィヒテの自我は自然から完全に分離しており、内的自然としての肉体、外的自然としての環境は、道徳的発展のための単なる素材に過ぎない。フィヒテに抗してシェリングは、自然は道徳的完成のための素材ではなく、それ自体で神的光栄を表すものであると反論する。つまり、神的現在が意識的決断も道徳的命令も持たない自然に表出するということであり、この主張は道徳的行為への過度の依存に反発するものと理解できる。ティリッヒは、シェリングが強調した自然における所与としての神的現在を、啓蒙主義——「啓蒙主義の原理は主観的、反省的、自己自身を絶対化する自我——自然との対立において自らを位置付けるもの——である」(ibid., 554)——以降に見失われた

「恩寵の再発見」であると解釈する。即ち、「觀念論の歴史における生ける自然の承認は、宗教の最も内部にあるもの、つまり、神の恩寵による神との交わりを明らかにしたのである」(ibid.)。このことは後期ティリッヒにおいても、啓蒙主義の道徳主義に対するロマン主義の偉大なる功績として賞賛されている(cfr., Tillich [1967], p. 443)。以上のように、自然の肯定において神の恩寵を肯定する決定的な段階が洞察されたわけであるが(道徳主義的歪曲の是正)、我々の関心に沿って言えば、自然の神秘主義では自然と人間の区別が曖昧になり、従って、人間に特有の罪責意識の発生する余地がなくなってしまうと指摘せざるを得ない。

③芸術の神秘主義 シェリングの思索は根源的な感覚から生産的な直観へ、そこから反省へ、さらに絶対的な意志の行為へ、自律から共同体へ、法律と道徳律へ、歴史と宗教へ、そして最終的には「芸術の哲学」で頂点に達する(vgl., Tillich [1912], 557)。自然は物質という客観的なものから人間の自己意識における主観的なものにまで高められ、自己意識は思惟し意欲することと精神(Geist)となり、倫理のおよび歴史的な現実存在を構築し、最終的には芸術作品において完全な客観性に至ると考えられる。シェリングは自我の意識的活動性(意志の神秘主義)と無意識的活動性(自然の神秘主義)の対立を止揚し、同一性を直接的に実現する精神機能として美的直観を持ち出すのである。美的直観の立場では、自己意識の最高の明晰さは美意識に

表れ、美意識の産出活動に最高の現実存在の形式が与えられる。つまり、意識の観念的なものが現実の芸術作品という實在的なものに融合すると考えられるのである。哲学にあつては抽象的な体系でしか表すことのできなかつた諸理念が、芸術によつて具體的なものとして、實在的かつ客観的に表される。シェリングは言う。「芸術は存在している唯一の永遠なる啓示であり、もしそれが一度でも現実存在したことがおかない奇蹟なのである」(Schelling [1800], S.618)と。ティリッヒの要約的考察によれば、「芸術作品は神の絶対的啓示であり、芸術家は預言者であり、芸術的直観は神との調和である。即ち、芸術は真の宗教である」(Tillich [1912], S.62)ということになり、芸術は宗教の代替となる。ティリッヒの意図からすれば、芸術の神秘主義は道德主義を回避できたものの、善悪の彼岸に遊離し、結果的には罪責意識から乖離してしまい、対立性を不鮮明とするので納得のいく立場とは言えない。

④知的直観の神秘主義 シェリングは、フィヒテ的な超越論的観念論(精神哲学)の主観的「主観—客観」、自然哲学の客観的「主観—客観」に先立つ絶対的「主観—客観」の原理を求め、それらを収斂させる高次の超越論的観念論を構想する。究極的には、自然と精神は絶対的に同一でなければならず、従つて絶対者は存在と思惟の純粹同一性、主観と客観の絶対的同一性でなければならず、もはや主観に拘束されるフィヒテ的な絶対的

自我として説明することはできない。そこでシェリングは、そのような絶対者を知的直観 (die intellektuelle Anschauung) によつて探求する。「我が哲学体系の冒頭で、シェリングは次のように言明している。「私が理性と呼ぶのは、絶対的理性、あるいは主観的なものと客観的なものの全き無差別 (Indifferenz) と考えられる限りでの理性である」(Schelling [1801], S.114) この主観と客観の全き無差別である絶対的理性が、絶対者として新たに規定される。さらにシェリングは知的直観の内にある直観する自我を捨象し、徹底的に内向する單純な絶対者を把握しようとする。ここに到達するため必要となるのが哲学的反省の徹底による反省的自我の否定であり、こうした自我の捨象が、ティリッヒにおいて同一性原理は神秘主義的であると形容される所以である。

前期シェリングが絶対的理性に到達したことで、同一性の美的観想に永遠の安息が見出されたかのように思われた。しかし、この絶対的理性の同一性原理では、有限的存在者(人間)は物的客観性の中へと埋没していき、行為する実存へ至ることができない。偶然性、不条理、軋轢、葛藤、不安、苦悶、悪といった現実の経験を説明することができない。本質的なものから実存的なものへの移行が問われなければ、人間に特有の罪責意識は明確化されてこない。しかも、この移行の可能性は飛躍 (Sprung) であると考えざるを得ないので、実存への移行を合理的に演繹することはできない。我々は、これまでのように経験

的所与の持つ論理的・範疇的な構造を把握し、在るものの本質をその内的必然性において叙述することに満足してはいられない。今や絶対者は永遠の理念的調和から出て、現実の實在的対立へと自らを開かねばならないであろう。これが一般的に言われるシェリングの転回であり、フィヒテやヘーゲルのようなアプリアリな概念認識に関わる純粹理性学、即ち、本質論的体系である消極哲学 (negative Philosophie) から、実存的経験の積極哲学 (positive Philosophie) への転回である。しかしながら、ティリッヒによれば、この転回はシェリングの体系内における弁証法的な必然性に基づいており (vgl. Tillich [1912], S.27)、消極哲学の破棄を意味するものではない。後期ティリッヒの論稿「シェリングと実存主義的反抗の起源」の議論によって補足すれば「シェリングの後期哲学において実存論的展開を導いた諸動機は、初めから彼の哲学の中に存在していたのである」(Tillich [1955], S.397-398)。何故ならば、実存への飛躍は完全なる断絶 (Abbruch) ではないからであり——それが完全なる断絶であるとするならば、思维と行為を完全に恣意に引き渡してしまうことになる——、従って実存論的思维 (積極哲学、実存哲学) は、それに先行する本質論的思维 (消極哲学、本質哲学) の枠組を前提していなければならないからである。そうでなければ、実存の問いに答えを与えることはできない。我々の問題設定に引き寄せて言い換えれば、神秘主義の前提によって初めて罪責意識の顕現と克服が可能になるのである。

三 後期シェリングにおける 神秘主義と罪責意識の総合

同一性から生成変化へ、さらに多様性の発生を経て、再び同一性に帰還する、そのような生命の躍動——不断の活動の中にある、まさに今、生きていること——を説明する必然性とは何か。シェリングにおいて、その説明は絶対者Ⅱ神の自由なる自己顯示の見地から与えられる。自由が同一性を突破する契機となる。フィヒテの場合では、「自我は自我である」という自我の自己指定の原理から絶対者の道德的自己実現が導き出され、自由の行為とは「絶対者の自己実現の行為」であると解釈された。この場合、自由は直接的に把握され、理性の必然性との同一性の枠内で捉えられる。その結果、「必然性との直接的な同一性において指定される自由は、自由そのものを失う」(Tillich [1912], S.78)。それに対して後期シェリングは絶対者の内的矛盾を主張し、現実に向く自由とは恣意 (Willkür)——意志自体における不合理的な契機、自己自身と矛盾し得るという能力——によってのみ可能であると考える。このように、意志の不合理的な契機を實在の根本原理 (意欲が根源存在である) と指定するところにシェリングの特徴的な議論——實在論 (スピノザ) と觀念論 (フィヒテ) の統合、即ち「實在觀念論」の構築——があり、こうした問題意識から「人間の自由の本質、及びそれと関連する諸対象に関する哲学的諸探究」(以下、「自由論」

と略記)が生み出される。この局面で我々は、神秘主義と罪責意識のアンチノミーが「神の人格化(Personalisierung Gottes)」において解決されていく過程を見ることになる。

シェリングは先ず、絶対者＝神を「無差別としての無底(Ungrund)」と規定した上で、自然哲学の「単に実存の根底である限りの存在者 (das Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist)」と「実存する限りの存在者 (das Wesen, sofern es existiert)」の区別を神理解に適用し、「神の内なる自然 (die Natur in Gott)」と「実存する限りの神 (der Gott, sofern er existiert)」の二元性をその内に措定する。「神の内なる自然」は「暗闇の原理」として表現され、それは根源的な欲望(Sucht)、神的生命における深淵(Abgrund)、純粋な存在可能性、實在的活動性を意味する。「実存する限りの神」は「光の原理」として表現され、それは不定形な自己を顕現させる原理、悟性、觀念的活動性を意味する。この神における二原理は存在する全ての被造物にも適用され、一切を躍動的に生成していく動力源(二元的な諸力の闘争を活性化する力)となる。我々の主題にとっては、この二原理の結節点となる紐帯(Band)の変化(靈魂↓精神↓人格性)が重要となる。

万物の創造への第一の原初は、自己自身を生み出そうとする「二者の憧憬(Gehsucht)」、即ち「根底の意志」である。神の根底より発する憧憬の働きによって、神の内て神の自己客観化が生じ、神の写像(Behbild)、即ち存在者の中に潜在的に含ま

れている一切の反省的像が生まれる。この写像が悟性に他ならない。神は自由なる決断によって、神の内なる自然でこの写像に基づく形成を行い、諸力の分開を引き起こす。似像に似た、つまり悟性を持つ割合に応じた——光の原理が暗闇の原理から開放される程度に応じた——様々な有限的存在者(無機物、植物、動物、人間)が生み出される。これが自然の創造であり、この段階で諸力の中心点として両原理を一定の關係に保つ紐帯が靈魂(Seele)と呼ばれる。暗闇の原理は根底から由來して暗くある限り、被造物の我意(Eigenwille)であり、それは光の原理との統一にまで高揚されない限り、欲望であり、盲目的な意志である。これが自然存在者の本能と言われるものに他ならない。一方、人間においては、存在の階層が上昇し、光の原理が優勢になり、暗闇の原理が光の原理へと変貌されることによって、そこに精神が揚がってくる。端的に言えば、人間の中で被造物の我意は本能ではなくなり、我性(Gelbstheit)となる。我性はそれ自体として精神であり、両原理の結合を自由に差配することができる。そのことによって精神は人間を人格的存在とし、超被造物たらしめる。このように人間的自由は一個の人格的存在者の自由であり、自己意識や理性的存在者の自由以上のものである。

神の内では、光の原理と暗闇の原理が永遠の紐帯において絶対的に相互浸透しているため、両原理の統一性を解き離すことはできない。しかし、人間においては、精神となった我性が光

の原理と暗闇の原理の統一性以上に高揚しているので、両原理から自由である。それ故に、我性は光の原理から分離し、悟性、即ち普遍意志(Universalwille)に対して従順と反逆の態度を選択することができる。しかし、人間は根底から発現してきたことによつて「絶対的に見られたる神」に対して独立する原理を有しており、特殊意志(Partikularwille)即ち欲望や感性的衝動に駆り立てられ、自らだけの隔離した生(虚偽の生)を形成しようとする。つまり、普遍意志の位置に我性が高揚され、特殊意志が格率の規定根拠となる。このように根底の意志の反作用(Reaktion)が被造物の我意を刺激し、普遍意志に叛かせることによつて、両原理の結合を転倒させる「悪の精神(Geist des Bösen)」が覚醒するのである。自由な精神的存在としての人間のみが、善と悪への「未決定(Unentschiedenheit)」の状態に置かれ、道徳的決断を迫られる。しかし、根底の反作用がもたらす悪への促しと誘惑によつて、「生そのものの不安は、人間が創造された中心から彼を駆り立てる」(Schelling [1809], S.382)。

テイリツヒの説明によれば、この転落(Abfall)こそ「プラトン、オリゲネス、ペーメの思想的系譜にある『超越論的墮罪(die transcendente Sündental)」に他ならない。この人間的自由の発露としての原初的行為は現実の生に先行し、時間の外部にある「叡知的行為(die intelligible Tat)」と看做される。しかも、根底の反作用がもたらす悪＝罪への転落は、被造物の欲望を活発化し、生命を覚醒するものであるから——さらに言えば

「歴史の前提」となるから——不可避的である。このようなシェリングの分析に基づき、テイリツヒは罪責意識に関する病因学的、および目的論的な演繹を拒絶するのである(vgl. Tillich [1912], S.89)。

では、人間によつて転倒された両原理の統一性を回復するには、どうすればよいのか。シェリングは「無差別としての無底」から「愛としての無底」へ自己展開していく神の人格化の過程において、その回復を図る。敷衍すれば、二つのものが無差別でも同一性でもなく、一切のものに対して平等で何ものにも捕らわれない統一、「全てのものから自由な」しかも一切のものを貫いて働く慈しみ(alles durchwirkende Wohltun)「即ち」一切のものの内的一切である愛(die Liebe, die alles in allem ist)」(Schelling [1809], S.408)を意志することによつて、絶対者はより自由に、より完全に自己を實現し、「生命ある人格的実存」としての神となる。この神の人格化において、神と人間の対立性の克服(再統一)が可能になる。「何故なら、人格的なるものだけが人格的なものを癒すことができるからであり、人間が再び神へ帰るためには、神が人間にならねばならないからである」(ibid., S.380)。この脱自的な愛の意志が、創造への第二の原初であり、歴史を開示するものである。「全ての生命は運命を持ち、苦惱(Leiden)と生成変化(Werden)に服従している。従つて、神が人格的となるために、先ず光の世界と暗闇の世界を分離したまさにその時に、神はこれらの苦悩や生成変化にも

自発的に (freiwillig) 支配されたのである」(ibid., S.404)。「古代のあらゆる秘儀や精神的宗教に共通する人間的に苦悩する神 (menschlich leidenden Gott) という概念なしには、歴史全体は理解不可能なままである」(ibid.)。このように神が自己自身を犠牲にして人間に対面しようとする愛の意志は受肉 (Menschwerdung) に体现され、ティリッヒの解釈では、それは受肉した神、イエス・キリストに象徴される。この受肉した神は、教義学的・正統的な神のように、自存性 (Asseität) に安住し、自らの内から被造物を完全に排除することなく、また汎神論的な神のように、個別的な存在を普遍的な実体へ解消することもない (vgl. Tillich [1912], S.80-81)。受肉した神は個別的な存在となりつつ、全ての存在の普遍的存在となる。このように神と人間の対立性 (罪責意識) は、人格性に関する神と人間の構造的相同性 (神秘主義) に基づき、そして受肉した神 (イエス・キリスト) と人間の「直接的で人格的な関係」において根源的に克服される。その原理的解決を主導するのが、原初的・二元性を統合する最高段階の紐帯、つまり神の人格的な愛に他ならない。「愛の秘儀 (Geheimnis der Liebe) とは、各自が自らだけでも存在できたであろうが、そのように存在することなく、他者なしには存在できないとするものを愛が結合することなのである」(Schelling [1809], S.408)。このような原理的解決は、直ちに歴史的解決に接続する。それが『自由論』以降に示される「宗教史」、即ち神の表象の展開と人間の精神の発展の相関を示す継

起的な「神統記的過程 (der theogonischer Prozess)」の叙述であり、最終的に表れる「精神的宗教」において神と人間の関係が再構築される。要言すれば、歴史的人格における神の受肉という洞察が「歴史の頂点」であると考えられ、ここから歴史の本質の全く新しい理解、つまり、「歴史の本質は救済史である」ことが明らかにされるが、その詳論については紙幅の都合上、別稿に譲らねばならない。

結び

ティリッヒの分析によれば、神秘主義と罪責意識は内容的に消極哲学と積極哲学の対応関係として捉えられており、シェリング哲学全体が両者を包括する統一的な思想の発展過程として解釈されている (誤解のないように付言すれば、神秘主義と罪責意識のアンチノミーの解決自体は消極哲学を前提とした積極哲学においてダイナミックに試行されるのであって、前期シェリングでは罪責意識に対する顧慮が皆無であったなどと理解されてはならない)。神秘主義と罪責意識のアンチノミーは「神の人格化」というプロセスにおいて、神の「脱自的な愛の意志」の顕現をもって、相互に対立する関係から相互を必要とする関係へ転換され、宗教的生のダイナミズムを構成するものとして受容される。つまり、宗教的アンチノミーの解決は差し当たり神の側で行われる。これがシェリング解釈から得られた解答で

あるが、ティリッヒは一步踏み込んだ彼独自の見解を披瀝している。「人間中心的な道（シェリングが名付ける消極哲学）が自己充足的な神秘主義に對して生じるならば、神中心的な道（積極哲学）は罪責意識によって規定される神との関係の可能性を創造する」（Frich [1912], S.86）。解釈を付け加えれば、神秘主義に表象される理性の必然的な同一性原理、その展開としての本質主義や消極哲学、さらにそこから帰結される閉鎖性と狹隘さが人間中心であると形容されるのは、ティリッヒの卓見であろう。さらに、罪責意識に表象される人間実存の不合理的な対立性こそが神と人間の関係を可能にするという慧眼、しかもそのことが究極的な意味では神中心であるとする根源的な深みの洞察、これらはティリッヒの独創的な思想として覚えられてよいだろう。従って、人間の側で解決の糸口を求めるとするならば、神秘主義と罪責意識のアンチノミーは論理的に総合されることによってではなく、逆説（Paradox）の関係において捉え直されることによって解決されると言えよう。私見によれば、このようなティリッヒの論理が一九一三年の『組織神学』において「神学的原理」として定立されることになる。畢竟するに、シェリング研究から得られた成果は、初期ティリッヒの集大成である『組織神学』構想に反映される。これが筆者の仮説的見解であり、本稿はその論証のための準備作業として位置付けられる。

しかし以上の事柄は、ティリッヒ研究の範囲内に限定された

結論に過ぎない。神学学位論文におけるティリッヒのシェリング解釈には、少なからず問題があるように思われる。最も問題적であるのは、哲学と神学の境界線が単純に扱われたことであろう。例えば、今回は詳論できなかったが、神と人間の関係性を根源的に回復するとされるシェリングの「精神的宗教」とキリスト教信仰を直接的に結び付けることは可能なか。また、『自由論』において罪と悪が同定されることに對して、もっと慎重な議論が必要ではなかったのか。例えばハイデガーは、ここに「罪という神学的概念の世俗化」と「悪という形而上学的概念のキリスト教化」を指摘し、シェリングにおける哲学と神学の交錯した関係を看取している。パネンベルクは、シェリングにおいて見られるように、絶対者を哲学的に反省する形而上学が「特定の宗教的伝承の神了解を説明する」ならば、そのような形而上学は事実上、神学になると主張している。いずれにせよ、シェリングのみならず、ドイツ観念論全般において哲学と神学の関係は錯綜しており、筆者としては今後、初期ティリッヒの思想形成（例えば、シェリングのみならず、マルティン・ケーラーからの思想的影響）を分析することによって、その関係の明確化に努めていきたい。

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。

Schelling[1795]: Vom Ich als Princip der Philosophie oder

über das Unbedingte im menschlichen Wissen, in: SW (=Schelling *Sämtliche Werke*, hrsg., K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856-1861) I/1.

Schelling[1800]: *System des transcendentalen Idealismus*, in: SW I/3.

Schelling[1801]: *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in: SW I/4.

Schelling[1809]: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: SW I/7.

Tillich[1910]: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, in: EW (=Ergänzungen und Nachabdrücke zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk: Berlin/ New York 1971-) IX.

Tillich[1912]: *Mystik und Schuldbewußsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: MW(=Paul Tillich *Main Works/ Hauptwerke*, De Gruyter: Berlin/ New York 1987-1998) I.

Tillich[1944]: *Existential Philosophy*, in: MW 1.
Tillich[1965]: *Schelling und die Anfänge des Existentialistischen Protestantismus*, in: MW 1.

Tillich[1967]: *Perspectives on 19th and 20th Century protestant Theology*, in: *A History of Christian Thought* (Ed. by Carl E. Braaten), Simon and Schuster 1972, pp.297-541.

註

(1) ティリッヒとシェリングの関係をめぐる研究は汗牛充棟であるが、ティリッヒによるシェリング解釈の妥当性について踏み込んだ研究は少なく、今後はシェリングサイトからの検討も俟たれる。その点について、神概念に関するティリッヒのシェリング理解を批評した Paul Philip Clayton: *The Problem of God in Modern Thought*, Wm. Eerdmans Publishing Co. 2000, pp.467-508 及び興味深き、尚、研究家の翻訳として Hannelore Jahr: *Theologie als Gestaltmetaphysik, Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1989, S.20-24; Peter Steinacker: *Die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul Tillichs*, in: Hermann Fischer, hrsg., *Paul Tillich, Studien zu einer Theologie der Moderne*, Athenäum Verlag: Frankfurt

tut am Main, 1989, S.40-41を参照されたい。

- (2) キリシヤ哲学では、真理の直観は概念における多数性 (Vielfalt) の統一性 (Einheit) によって可能であり (エレンア学派、ヘラクレイトス)、その概念が包括的であればあるほど実在的になると考えられた。最も包括的で実在的な概念は、プラトンの「善のイデア」やプロティノスの「一者」として表現される。より純粹かつ完全な真理を直観しようとするならば、全ての個別存在 (Einzelwesen) からの、さらには自己自身からの脱自 (Ektaseis) が要求されることになり、神秘主義を志向するようになる。中世において、真理の原理としての同一性は、クザーヌスの「反対の一致」 (coincidentia oppositorum)、ブルノーの汎神論 ライプニッツのモナドロジー、スピノザの実体 (思惟と延長の同一性) として展開されていく。しかし、近代において、同一性と現実性 (Wirklichkeit) の不一致が強調され、一切の超越的な思弁が排除されると、真理は同一性の原理なしに、所与のもの、多様なもの、客観的なものの認知だけで十分に獲得されると考えられた (実証主義、懐疑主義)。認識は経験的事実に限られ、言わば「真理は真理の基準なしに求められる」 (Tillich [1912], S.34)。この崩壊寸前の真理概念を、より強固に基礎付け直そうとしたのがカントであった。ティリッヒは、その点で「カントの『純粹理性批判』は、実証主義と懐疑主義に対抗する同一性と真理のための

戦いである」 (ibid.) と評価する。このような思想史的分析を前提にして、シェリング解釈が行われる。

- (3) ティリッヒのフィヒテ批判については、拙論「初期ティリッヒのフィヒテ解釈——生と宗教の関係をめぐって——」『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会 第七号、二〇〇三年、二九—三八頁を参照)。

- (4) 『自由論』の訳語については、西谷啓治訳「人間の自由の本質」岩波書店、一九五一年(一九七五年改版)、渡辺二郎訳「人間の自由の本質」『世界の名著四三 フィヒテ シェリング』所収、中央公論社、一九八〇年を参照し、その内容理解については、Otfrid Höffe, Annemarie Pieper, Hsg.: F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin 1995と諸岡道比古「人間における悪——カントとシェリングをめぐって——」東北大学出版会、二〇〇一年を参照した。

- (5) シェリングが意図するのは、カントやフィヒテとは異なり、理性に対して感性 (自然的衝動) が優位となり得て、義務に対して欲望が優位となり得る、そのような暗い根底に根ざす人格性である。この議論をハイムゼートは「人格性の形而上学」と表現し、自由哲学における核心と位置付けられる。人格的自由とは、理性に束縛されていることでもなければ、感性から解放されていることでもなく、双方から自由である精神によって働く力を持つことである。この力

の行使によって、我性と理性を統合し、自然的・感性的衝動を有機的な均衡へもたらすことが、現実の人格性を形成することなのである。この点については、ハインツ・ハイムゼート著、北岡武司訳『近代の形而上学』（叢書ウニベルシタス六一七）、法政大学出版局、一九九九年、二六〇—二六九頁を参照。

- (6) 人間の墮落が神の創造に淵源を持つという理解は、後期ティリッヒの『組織神学』第二巻では「創造と墮落の一致」(the coincidence of Creation and the Fall)と表現される。この点に関しては、拙論「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、四九—六六頁所収を参照。罪の問題をめぐるティリッヒのシェリング受容については、以下の文献が詳しい)。Ulrike Mumm: *Freiheit und Entfremdung, Paul Tillichs Theorie der Sünde* (Forum Systematik Bd. 8), Verlag Kohlhammer: Stuttgart/Berlin/Köln, 2000, S.21-61.

- (7) 『自由論』では、そのような明言はなされていない。このテーマはシェリングの『啓示の哲学』第二部におけるキリスト論を参照することによって、さらに掘り下げていく必要がある。但し、ペンツが指摘しているように、シェリングの試みた「体系から演繹される受肉」という発想についてティリッヒは否定的である (vgl., Gunther Wenz:

Subjekt und Sein, Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs, Chr Kaiser Verlag: München 1979, S.82ff)。補足すれば、「シェリングは彼自身の体系内において、外的で経験的な事実として受肉を演繹するということの困難さを自ら認めた」(Tillich [1910], S.288) という指摘が、ティリッヒのシェリング批判のポイントになる。

- (8) この点については、ティリッヒの哲学学位論文『シェリングの積極哲学における宗教史の構成 その前提と原理』(Tillich [1910]) を検討する必要がある。今後の課題としたい。

- (9) 私見によれば、初期ティリッヒの思想構築を一貫するのは、一元論的世界観、神秘主義、直観(絶対的立場)と二元論的世界観、罪責意識、反省(相対的立場)の対立を、宗教的段階、逆説(神学的立場)、具体的には義認とキリストにおいて解決するという弁証法的構造である。この点については、拙論「初期ティリッヒの思惟構造——一元論——二元論モデル——」『基督教学研究所』(京都大学基督教学会) 第二十二号、二〇〇二年、一〇一—一四頁、および、「初期ティリッヒの組織神学構想(一)——『組織神学』(一九二三年)の「弁証学」を中心に——」『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。

- (10) 例えば、森哲郎「シェリングにおける〈宗教と哲学〉——

「無底」への遡行——『理想 特集 シェリング・哲学と宗教』（六五七号）、理想社、一九九六年、一〇一—一四頁所収を参照。

(11) マルティン・ハイデガー著、木田元・迫田健一訳『シェリング講義』新書館、一九九九年、三二五頁。

(12) ヴォルフハルト・パネンベルク著、座小田豊・諸岡道比古訳『形而上学と神の思想』（叢書ウニベルシタス二八六）、法政大学出版局、一九九〇年、五四頁。

本稿は二〇〇三年三月二十七日に神戸松蔭女子学院大学で開催された二〇〇三年度日本基督教学会近畿支部会での研究発表「神秘主義・罪責意識・宗教史——初期ティリッヒのシェリング解釈を中心に——」に基づき、修正・加筆を施したものである。