

初期テイリツヒ

『組織神学』構想の意義

近藤 剛

序

パウル・テイリツヒは、その若き日より理論(学問研究)と実践(牧会)の境界線上に立ち、近代的な世俗主義と懷疑主義に抗するための、キリスト教的真理の弁証を志していた。これはシュライアーマツハーからトレルチに至る近代プロテスタント神学の問題意識とも重なり、ここでは専らキリスト教と近代文化の調停が試みられた。初期テイリツヒの思索活動において、こうした課題はキリスト教的真理の体系的叙述として認識され、それを遂行するための「弁証神学プログラム」が企図された。キリスト教は近代文化と排他的に対立すべきではないが、近代文化の合理性に対して全面的に屈服するわけにもいかない。テイリツヒはハレ大学時代の恩師マルティン・ケーラーの影響もあって、自由主義神学(殊にリツチュル神学)の問題性を認識しており、義認の合理化などに対して批判的であった。一方で、彼の関心はF・H・R・フランク、I・A・ドルナー、R・ローテラの調停神学にも傾注され、十九世紀的な神学のス

初期テイリツヒ『組織神学』構想の意義(近藤)

タイル(体系論と思弁性)を放棄するものでもなかった。例えば、この点に同時代的な問題意識を共有しつつも、カール・バルトとは袂を分かち理由がある。初期テイリツヒの方向性は、自由主義神学とも弁証法神学とも異なるようである。宗教と文化の調停を志向する彼の神学的営為は思弁的でありつつ、教会的伝統との失われた紐帯を求めた努力であったとも言えよう。

初期テイリツヒの特徴は従来の研究史において、その際立ったシェリング研究の存在から宗教哲学の側面に限定して論じられることが多かった。しかし、最近になって刊行された大量の未公刊草稿群、とりわけ本稿で取り上げる一九一三年の『組織神学』(便宜上、『組織神学』草稿と称する)を参照することによって、初期テイリツヒの神学的関心の高さが窺われる。弁証学、教義学、倫理学の三部門から構成された『組織神学』草稿は、第一次世界大戦の惨禍を経験する以前の、弱冠二十七歳のテイリツヒによって描かれた最初の組織神学構想である。しかし草稿とは言え、単なる覚え書きのレベルではなく、内容と分量から判断して当時かなり本格的に取り組んだ形跡が認められる。この草稿は当初、七十二項目から成る命題集——通称『組織神学 七十二のテーゼ』——として知られ、一九八〇年代にはJ・P・クレイトン、A・バーネット・シュトラーム、一九九〇年代にはG・フンメルらの研究によって紹介されたが、命題の羅列に過ぎない資料であることから断片的な扱いにならざるを得なかった。近年、フンメルとD・ラックスの編集・校訂

によつて、各命題の内容が詳細に展開された大部の『組織神学』草稿が刊行され、これ以降、U・C・シャルフ、C・ダンツラの研究が相次いだ。特に、シャルフの場合はテイリツヒの啓示理解をめぐる逆説 (Paradox) の機能について『組織神学』草稿にまで遡つた発展的研究を試みており、当書の本格的な分析として参照に値する。しかし、いずれの研究にも共通して言えることだが、『組織神学』草稿を部門別に詳解しておらず、草稿全体の評価を具体的に定めるまでには至っていない。

こうした研究状況に鑑みて、筆者は『組織神学』草稿の読解と検討が急務であると考え、各部門の内容分析を中心に、研究を進めてきた。しかし、『組織神学』草稿の全体としての意義が如何なるものであるのか、判断は保留されたままであった。そこで本稿では、これまでの論考を踏まえつつ、その後の研究成果も取り入れて『組織神学』草稿の意義について考察したい。順序としては、①弁証学における神学的原理の措定、②教義学におけるその展開、③倫理学におけるその応用について論じ、構想全体の見取り図を描写する。結びでは、『組織神学』草稿は何を指摘したのか、何を断念したのか、後々まで引き継がれたテーマは何であつたのかということについて論究し、筆者なりの評価を定めた。

一 原理と体系——「弁証学」の課題——

実は、『組織神学』草稿には序論に相当するものが存在しない。従つて、作成された意図が不明瞭である。そこで同時期に書かれた『教会弁証学』(Tillich [1932]) を手掛かりに、執筆された目的について推測してみたい。『教会弁証学』では、次のような規定がなされている。「学問的な弁証学の課題は、神学体系を学体系一般に方法的かつ内容的に位置付け (einordnen)」、それによつて神学的正当性を基礎付けることである」(ibid., S.40)。その際、弁証の対象は教養市民層に限定され、彼らに対して了解可能となるような学体系的正当性の備わつた神学体系的構築が目指される。そのような神学体系を展開していく原理の基礎付けが、当面のテイリツヒの課題となる。

テイリツヒの前提には、学的真理(真理認識)は体系性を志向し、体系の構築は一個の根本原理から出発するというドイツ観念論的な基本理解がある。個別化・細分化された知の在り方ではなく、知の根源的な全体性を生きた体系として示すことが目指される。体系的叙述は首尾一貫した思索の結実でもあり、様々な認識や経験に一つの秩序を与えることができる。神学体系を構築する際にも、一個の原理から出発し、その原理から体系を展開していくという方法が採用される。『組織神学』草稿では、「学体系的真理に対する思惟の可能な全ての立場の総体である。その組織は真理に対する思惟の二つの可能な根本的關係、

即ち自然と精神を通して与えられる」(Tillich [1913b], S.286)と説明されており、ドイツ観念論の影響を窺い知ることができるとは言い難い。そこで、テイリッヒの基本的な理解を確認するために「対象と方法に従った諸学の体系」(Tillich [1923a])の論述を参照しておきたい。「諸学の体系の意義は、それがカント的認識論の前提によって考慮される場合、対象の諸カテゴリーが意識の基本的諸機能として把握される場合、より深く理解される。さらに、諸学の体系は精神の諸機能の体系の表現となり、精神の構造は学が諸対象を見出し、制限する際の多様な方向付けから認識可能になる」(ibid., S.117)。「一切の体系は体系を根拠付け、それによって体系を構成する原理によって活性化される。しかし、一切の究極的原理は究極的現実直観の表現であり、根本的な生の態度の表現である」(ibid., S.118)。この引用から明らかなように、学の体系は対象を認識する精神の構造に根拠付けられており、それは一個の原理によって統一された認識の相互連関の体系を構成する。そして、一個の原理は、体系が多様な認識の相互連関した構造体として具体的に現実化するための根拠である。こうした理念はカント以降、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルに受け継がれ、基本的にはテイリッヒもこの流れを踏襲している。「組織神学」草稿の弁証学では、神学体系の統一性を支える原理が神学的原理として基礎付けられ、その中でキリスト教的真理を弁証するために最適となる論理的立場が模索される

ことになる。

弁証学では、神学的原理の学的な基礎付けが「絶対的立場—相對的立場—神学的立場」という構図において行われている。立場(Standpunkte)という表現は何の説明もなく用いられているが、内容的には真理の解釈に関わる論理的立場として理解するのが妥当であろう。先ず、絶対的立場とは「真理の原理は真理自体である」(Tillich [1913b], S.278)との命題に基づき、真理と思维の絶対的同一性から真理認識を体系的に演繹する立場である。真理と思维の關係が直観的思维の指定する概念の運動として説明されることから—あるいは、基本的に前提されているターミノロジーが「知的直観」であることから—、絶対的立場は端的に直観の立場と呼ばれ、典型的にはドイツ観念論の演繹的体系に表れる。こうした絶対的立場に対立するのが相對的立場である。「絶対的立場に対立するのが相對性と反省の立場、即ち、絶対的体系の統一性が破棄され、対立が支配的となる立場である」(ibid., S.306)。思想的に言えば、これはヘーゲルの批判した近代啓蒙主義の反省、あるいは実証主義や經驗論を指していると考えられる。この相對的立場では、直観(理性)と反省(悟性)の対立に起因する演繹に対する帰納といった方法的な争いが主流となる。そして、相對的立場では真理への到達が不可能であると判断され、深刻な懷疑主義へ陥り、果ては無神論に帰着する。

テイリッヒが意図する神学体系は、絶対的立場の完結的な演

釋的体系、後の言い方を用いれば「閉じた体系」ではなく、歴
 史相對主義(當時の相對的立場の代表をも克服するような「開
 かれた体系」である。そのような体系を可能にする立場が、神
 學的立場と呼ばれるものである。「絶対的立場と相對的立場は、
 相對的立場が絶対的立場によって担われると同時に破壊されて
 しまうように、相互に對立している。この對立は絶対的立場の
 絶対性のために克服されねばならない。何故ならば、絶対的立
 場は——絶対的立場が對立を無限に創造すると同時に破壊する
 のみならず、その弁証法的な自立性を奪い取ることなしに、對
 立をそれ自体において肯定的に受け入れることにおいて——自
 らを絶対的なものとして示し得ないからである。従つて、
 絶対的立場はその絶対性を損なうことなく、相對的立場にまで
 下降し、相對的立場を自らへと引き上げねばならない。直観は
 個別性の反省と矛盾の領域に入り込み、反省を通してそれ自体
 を通り抜け、それ自体を越えて連れ出さねばならない。この関
 係が逆説である」(ibid., S.313-314)。即ち、絶対的立場と相對
 的立場の對立を逆説によって克服し、両者の適切な關係性を回
 復させる立場が神學的立場なのである。テイリツヒの説明によ
 れば、逆説は直観(理性)と反省(悟性)によって要求され、
 両者の對立關係を是正するために必要とされる。「逆説は理性か
 らも悟性からも導出されない。むしろ、逆説は悟性の理性への
 帰還、懷疑の真理への帰還、相對的なものの絶対的なものへの
 帰還である」(ibid., S.314)。このような帰還を可能にする然る

べき場となるのが、キリスト教信仰に他ならない。

絶対的立場では、精神が自然との關係、自己との關係、絶対
 的真理との關係に應じて、文化、道德、宗教の諸形式として発
 展し、自己を完全に實現する絶対宗教へ到達していくまでが論
 じられる。しかし、完成された絶対宗教は理念に留まり、具体
 的實在との生きた關係から断絶されてしまうので、人格的関与
 を核心とするキリスト教信仰の基礎付けには相容れない(この
 点にテイリツヒのヘーゲル批判が含蓄されていると判断するの
 は、筆者の深読みであろうか)。そこで、神學的立場では、絶対
 的立場において破棄されるに過ぎなかつた相對的立場の役割を
 重視し、具体性の獲得を目指す。その意図は、抽象的に過ぎな
 い絶対性が如何にして具体化されていくのかというプロセスを
 示すことにあり、端的に言えば〈實現された絶対性〉を説明す
 ることにあると言えよう。テイリツヒによれば、受肉や義認
 を核心に据えるキリスト教信仰は絶対的立場(直観)から相對
 的立場(反省)に下降して、再び上昇するという逆説的な關係
 性において表現され得ると考えられた。敷衍すれば、キリスト
 教信仰は直観的判断の独断(Dogma)に固執することから離れ
 て、反省が生み出した歴史的懷疑を真摯に受け止め、それとの
 對決を経て、信仰の根拠に帰還するものと考えられる。

こうした神學的原理は抽象的要素(義認)と具体的要素(イ
 エス・キリスト)を構成要素とし、前者は一般的原理(知の立
 場)として認知される場合の學的抽象性を、後者は特殊の原理

(信仰の立場)として認知される場合の具体性を示す意味に用いられている。そして、この二要素の統合を可能にするものが、神学的原理の絶対的要素(終末)であると主張される。先ず、神学的原理の抽象的要素から検討しよう。ティリツヒの説明によれば、罪人が義とされねばならないように、相対的立場も絶対的に肯定されねばならない。しかし、罪人が神の怒りの下に服さねばならないように、相対的立場も絶対的に否定されねばならない。つまり、神学的原理としての義認は相対的立場に対して絶対的然りと絶対的否の審判を下すことによつて、絶対的なものが相対的なものへ下降できる場、及び、相対的なものが自らを越えて絶対的なものへ上昇できる場を創出し、相対性の救済を可能にする。しかし、これは概念の運動上の説明であり、具体性に欠けている。そこで、神学的原理はイエス・キリストという具体的要素によつて補完されねばならない。ナザレのイエスにおいて絶対的なものと相対的なものへと下降し、相対的なものは絶対的なものへと帰還したとする判断が、神学的原理の具体的要素の内容である。当然のことながらこの判断において歴史的判断と信仰的判断が結合される(Ibid., S.319-320)。ティリツヒによれば、神学的原理が具体性を帯びるのは、十字架の出来事に関する歴史と信仰の結合がなされた時である。十字架の出来事とは相対的立場の放棄を意味し、キリストが自らを越えて、彼の個性、彼の具体性、彼の文化領域を克服することである。このことは、自らを絶対化したいという相対性の自

己主張が——救世主の具体性さえも十字架上で死んだように——絶対的に否定されるということの意味している。このような信仰的判断に加え、ナザレのイエスの死という個別性、具体性の承認、即ち歴史的判断が反省の立場(相対的立場)にとつては必須となる。この二つの判断が結合することによつて、神学的原理の具体性は確保される。

約言すれば、神学的原理の抽象的要素は非現実的なものにならないため具体的要素を必要とし、その具体的要素は恣意性に陥らないため抽象的要素を必要とする。つまり、両要素は単独では神学的原理として不十分なのであつて、さらに絶対的要素(終末)において統合されることにより完成を見ると考えられている。絶対的なものが抽象的に現れ(義認)、具体的に実現され(キリスト)、完成(終末)を旨指して再び自らに帰還していくプロセスが神学的原理の内部構造において洞察されており、ここに原理のダイナミズムを看取することができる。

以上の考察から、直観と反省の関係性によつて神学的原理を基礎付け、歴史的判断の導入によつてその具体性を確保している点において、原理に関する一定の学的正当性は備わつていると言える。しかし、諸学の体系における基礎付けという点では殆ど何も論じられていない。しかも、神学的原理として指定された逆説が、体系を展開させる原理たり得るのかどうかも疑問である。何故ならば、逆説は絶対的立場と相対的立場の関係性を説明する一つの表現であり、フンメルの言葉を借りれば、そ

れは絶対的なものが相対的なものを經て自らに帰還するための「通路 (Ausgang)」に過ぎないからである。さらに、義認やキリストといった事柄としての逆説(義人にして罪人、神にして人間といった同時性)絶対的逆説)と弁証法的に展開されていく原理としての逆説の間には、論理的な齟齬があるように思われる。又、神学的原理の内部構造のダイナミズムは認められるものの、それが直接に体系構築(組織的展開)と結びつくものであるのかどうか、検討の余地がある。結論を先取りするならば、こうした逆説概念をめぐる不整合が後に問題化し、神学体系の蹉跌を余儀なくすると考えられる。

二 逆説と弁証法——「教義学」の錯綜——

既述のように思弁的に論じられた神学的原理を宗教的認識体系へと展開させていくことが、教義学の課題である。「教義学の課題は、神学的原理における具体的要素の本質と現象形態を認識にもたらしことである」(Ibid, S.34g)と明言されていることから、教義学の中心はキリスト論の形成にあると予想される。しかし、教義学では救済論的な構図の下に、神に由来する世界の発生を説明する神論、世界に対する神の介入を説明するキリスト論、世界の神への帰還を説明する聖霊論といった伝統的な体系(三位一体論的構造)が組み立てられている。ここでは、父なる神、子なる神、聖霊なる神の区別に照応させた「神の統一性」の

要素、「相違性 (Verschiedenheit) の要素」、「相違性の統一性への帰還の原理」なる表現が導入されている。そして、神の躍動的生 (Lebendigkeit) のプロセスが、神の統一性の中に内包された相違性・個別性・多数性 (Vielheit) が外部へ発出された後、再び内部に帰還するといった弁証法のプロセス(経綸的三一論)として叙述されている。つまり、問題となるのは、神の生の弁証法的運動を中心に展開されている教義学の構成と、その中におけるキリスト論の位置付けである。

この問題を読み解く上で有益となるのは、罪の克服をめぐる教義学の見解であろう。テイリツヒの定義によれば、罪とは「個別的存在 (Einzelwesen) としての個別的存在の自己主張」(Ibid, S.337)である。敷衍すると、個別的存在が神へ帰還するという目的に反抗して自己自身を主張し、神の生の統一性から逸脱することが罪である。個別的存在の自己主張による神への背反によって、個別性は「罪過性 (Sündhaftigkeit)」へと変質したのである。罪は自然的、歴史的必然性によって説明できず、非合理的で演繹できない。ここで、テイリツヒはシェリング的な発想の下、罪を神の全能の内に含めて克服しようとする。神は統一性に反抗する個別的存在を神自身の統一性において受容する。付言すれば、神の内において人間の罪責に対する神の愛(無条件の赦免)と神の怒り(絶対的断罪)が(神の恩寵によって)表裏一体を成しているような逆説の関係、つまり罪に対する肯定と否定の逆説的統一の状態が開示される。ここには、ルター

的な義認(Simul iustus et peccator)の強調が見られ、テイリツヒによれば、この逆説的な洞察のみが罪に対する神の関係を理解可能なものにする。キリスト教信仰では、こうした事態が原理においてのみならず、人間の歴史において、実際に具体的な出来事(十字架上のイエス)として起こったとされる。即ち、「ナザレのイエスにおいて、神学的逆説が個別的存在の中に実現される」(ibid., S.38)ということがキリスト論の蘊奥として表明され、これを以て神学的原理の具体的要素が宗教的に認識可能になると考えられる。テイリツヒは特に、代理思想(Vertretungsgedanke)の意義を強調し、そこで逆説の具体的成就を看取している。

しかしながら、この逆説の同時性は「帰還」の説明を困難にする。前述したように、教義学全体の構成は神的生の弁証法的展開を、つまり、神が自らの統一性から出発し、相対性の世界へ突入し、再び統一性へ帰還する一連のプロセスを基調としている。ところが、逆説の同時性を強調すれば、帰還を可能にする第三の契機をどのように捉えればよいのであろうか。そもそも、人間の罪の克服を考えたい場合、同時性と帰還は相容れないのではないか(大雑把に言ってしまうえば、義認と聖化の関係をどう考えるのか)。J. P. ガブによれば、テイリツヒが神学体系の中心に義認(逆説)を据えたことで、救済の第三の契機(聖霊)が形骸化されてしまったと指摘されている。実際、教義学における聖霊論の比重は軽く、付け足しの印象が否めない。

初期テイリツヒ「組織神学」構想の意義(近藤)

このように教義学では、経綸的三一論の弁証法的展開と逆説の宗教的認識体系化が拮抗することになり、救済(罪の克服)に関する齟齬を生じるのみならず、教義学体系としてもまとまらないものに終わったように思われる。しかも、弁証法的枠組を採用しつつも、その中に神学的逆説を組み入れることによって構築される教義学体系は、極めて錯綜した構造となっている。やはり、逆説を原理として体系を展開することは困難なのではなからうか。そもそも、生の弁証法が貫徹されるならば、逆説は止揚されてしまうであろう。総合を目指す弁証法的必然性のプロセスは、逆説とは相容れないと言わざるを得ない。しかし、テイリツヒ思想における弁証法と逆説の問題は複雑に絡み合っている。例えば、それは神論(Tillich [1951])とキリスト論(Tillich [1957])の関係として、後期の「組織神学」にまで持ち越されている。しかも、この問題は三一論の構造化そのもの(内在的三一論と経綸的三一論の関係、換言すれば、Tillich [1951]とTillich [1963]の関係)を問うことにもなるので、解明のためには慎重な考察を要する。

三 精神的生のジレンマ

—「倫理学」から「文化の神学」へ—

倫理学の主題は宗教的生、道徳的生、文化的生に分節される人間の精神的生において神学的原理(逆説)を応用させること

である。具体的には、精神的生に内在する様々なジレンマの解決を図ることが意図されている。

テイリツヒは先ず、倫理学の基底に据えられる道德的原理の分裂に着目する。「道德的なものの具体的・他律的な説明が道德的範疇の絶対性を破壊する一方、抽象的・自律的な説明は道德的判断の相対性によって不可能にされる。思弁的総合——それに従って道德は自由の自己規定となるのだが——は、反省の批判の前で双方の要素へと分解される。道德は神学的原理を通して、逆説における自由と愛の統一性として把握される」(III, 3b [1913b], S. 391-392)。約言すれば、道德的原理は自律的な捉え方と他律的な捉え方の差異に依りて分裂するというのである。テイリツヒによれば、具体的・他律的倫理学は生物学的な発展の自己主張(ニーチェ)、心理学的な享樂の自己追求(幸福主義)、社会的な秩序の自己保存(功利主義)を制御するために必要な法として、道德的原理を規定する。これは具体的な道德的課題に対応する利点を持つが、個人の恣意に偏向した法規定、さらにその法に従属した道德理解を行うことで、道德的範疇の絶対性、即ち道德的要請の無制約性を破壊してしまう。他方、抽象的・自律的倫理学は、道德的要請の無制約性、即ち定言命法の形式を重視し、道德的原理の独自性を確保する。カント流に言えば、行為の格率の普遍妥当性、道德律に合致する意図、形式的基準に則した道德の規定が行われる。しかし、この方法は義務の抽象的な根拠を示すことはできるが、具体的な道

德的判断を基礎付けることができない。つまり、往々にして批判される空虚な形式主義に陥る。

テイリツヒの理解によれば、道德的要請の抽象的な絶対性と道德的判断の具体的な相対性は神学的原理を通して統合される。つまり、逆説的統一において自律は「神律(Theonomie)」に、他律は「キリスト律(Christonomie)」に成就される⁽²³⁾。「神律」は自律の完成形態であり、自由な人格性となって現れる。「キリスト律」は他律の完成形態であり、愛の共同体となって現れる。「神律」は義とされた者が自らの自由なる良心に従うことで実践され、「キリスト律」は他者へ向かう愛の共同体を創出していくことで実践される (vgl. *Ibid.*, S. 394)。神学的原理による道德的原理の分裂の克服とは、このように自由な人格性と愛の共同体を统一的に成就させることに他ならず、精神的生に内在するジレンマ、例えば、家族、社会組織、国家、教会といった一連の共同体の連関における個と共同体の軋轢が、この観点から解決されることになる。

又、紙幅の都合上、個別に詳論することはできないが、教会と国家、宗教と文化、教義と学問などの対立構造も、逆説的統一という発想において克服される。つまり、倫理学の構造では、現実が生じるジレンマ(対立項)が「問い」として提出され、常に神学的原理の逆説的統一による「答え」が与えられることになる(「問いと答え」の相関モデルの最初期の形と見える)。しかし、この論理構造は余りにも単純であり、ジレンマの解決

を平板化し過ぎていた。テイリツヒ自身、そうした難点を自覚しており、後に緻密な理論的枠組を伴った「文化の神学」を考察することになる。「文化の神学の理念について」(Tillich [1919a])では、倫理学で扱われたようなシレンマが「二重の真理」(二重の道徳、二重の法「Dichotomie」)を生み、意識の統一性を脅かし、精神的生の全体性を破壊すると指摘されている。従って、「文化の神学」において、シレンマは意識の統一性に関する問題として認識され、全ての解答を神学的原理から導きだせるとする単純な構造として処理されず、対立の克服を体系的に図るべく問題の焦点が拡張されたと考えられることができる。さらに「文化の神学」は組織神学体系の内に留まらず、むしろ諸学の体系論へと拡張されていき、意味の形而上学や歴史哲学の方向性、さらには芸術神学や宗教社会主義論の道を開いていく。この段階に至って初めて、当初の目論見であった神学の学的正当性の基礎付け、及び諸学における神学の体系化が行われることになるものと予想される。

結び 『組織神学』構想の意義

『組織神学』草稿は神学の学的正当性の基礎付けを目指したと思われるが、十分に説得的な議論とはなっておらず、神学体系を学の体系一般に位置付けるまでには至らなかった。最も力点が置かれたのは神学的原理の指定であったが、逆説は絶対的立

場と相対的立場の関係性であり、体系を展開する原理として用いることは難しく、むしろ義認論やキリスト論の解釈原理という性格が強いと思われる。テイリツヒ自身の思想発展において、一〇年代には二〇年代の意味の形而上学、五〇年代の基礎的存在論のような基礎理論に相当するものが見当たらず、ドイツ観念論の理論も消化し切れていない印象がある。しかし、そのような中でも弁証学は集中的に準備され、思索された部分として評価することはできよう。何故なら、弁証学において神学の問いが明確化され、テイリツヒの思想的課題が示されたのであり、又、この時の試行錯誤が二〇年代の思索活動を広範に展開する原動力となり、その最大の成果として『諸学の体系』を完成させるに至ると考えられるからである(この間の厳密な考証は、今後の課題として留保される)。

『組織神学』草稿の目的では、神学的原理を指定することから、それによる神学体系の展開が画策された。しかし、原理としての逆説と事柄としての逆説が混在する教義学体系は難渋であり、テイリツヒの論述そのものも錯綜している感が否めない。但し、弁証法のプロセスと逆説の同時性が並存するアポリアは、後期『組織神学』の構造にまで影響を及ぼしており、テイリツヒ神学を読み解く一つの鍵となるであろう。『組織神学』草稿に含まれた多様な思想的萌芽は、直接的には前期テイリツヒの思索活動において開花する。神学の核心に触れる逆説概念は、その後、神学体系を展開する論理的支柱として前面に押し出され

ることとはなくなるが、宗教概念の再構築 (Tillich [1922]) を義認論の再解釈 (Tillich [1919b], [1924]) という第一次世界大戦以降の課題の中へ活用された、バルトやモーガルテンとの争点 (Tillich [1923b]) を鮮明彫りだし、ティリッヒの独自性を際立たせることに寄与する。

これまでの考察に基つき、ティリッヒ思想の初期から前期にかけての過渡期を明確化、精緻化し得るものとして、あるいは初期ティリッヒに関する包括的研究を促進するものとして、この『組織神学』草稿の資料的価値を認めることにならざるを得ない主張したい。初期ティリッヒの詩行錯誤には、キリスト教的真理の弁証という組織神学の課題、それを遂行する際には避けられない苦悶や哲学と神学の緊張関係、あるいは理性性と信仰の葛藤に苦心惨憺する姿が垣間見える。今日、知の全体性と呼ばれるものの評判は悪く、総合性や規範性を問われる体系の構築は容易ではない。しかし、生を根源的な全体性として洞察し、それに体系的な表現を与えようとする意志は、神学の伝統的な志向性でもあり (cf., Tillich [1968], p.159)、簡単に放棄することなどならぬはずである。しかも、彼の真意は絶えず更新されていくべき体系的叙述の可能性を追求することによって、根源的な意味で古い真理への帰還を強調することになったと言えよう。そのように解釈すれば、初期ティリッヒの議論を旧態依然とした形而上学的思弁として一蹴することは適切ではない。むしろ今日の我々にとっては、体系構築の意志を神学の不変的

な使命として再認識するものが強く求められるのではないか。

文献表 (一次資料)

- 本文に註込まれて略記号を引用した文献は以下の通り
- EW: *Ergänzungs- und Nachlabände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, De Gruyter-Engelisches Verlagswerk: Berlin/New York 1971-.
- MW: *Paul Tillich Main Works/ Hauptwerke*, De Gruyter: Berlin/ New York 1987-1998.
- Tillich [1911]: Die christliche Gewißheit und der historische Jesus, 128 Thesen, Materialien und Briefe zur Kasseler Pfingstkonferenz, in: MW. VI
- Tillich [1913a]: Kirchliche Apologetik, in: MW. 6
- Tillich [1913b]: Systematische Theologie von 1913, in: EW. IX
- Tillich [1919a]: Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: MW. 2
- Tillich [1919b]: Rechtfertigung und Zweifel (Typoskript), in: EW. X
- Tillich [1922]: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, in: MW. 4
- Tillich [1923a]: *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, in: MW. 1

- Tillich [1923b]: Kritisches und positives Paradox, in: MW. 4
 Tillich [1924]: Rechtfertigung und Zweifel, in: MW. 6
 Tillich [1925]: *Dogmatische Marburger Vorlesung von 1925*, hrsg., Schüßler, W., Patmos Verlag: Düsseldorf 1986.
 Tillich [1951]: *Systematic Theology* Vol. 1, The University of Chicago Press.
 Tillich [1957]: *Systematic Theology* Vol. 2, The University of Chicago Press.
 Tillich [1963]: *Systematic Theology* Vol. 3, The University of Chicago Press.
 Tillich [1967]: *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, in: *A History of Christian Thought*, ed., Carl E. Braaten, Simon and Schuster: New York 1972, pp.297-541.
 Tillich [1968]: *A History of Christian Thought*, in: *A History of Christian Thought*, ed., Carl E. Braaten, Simon and Schuster: New York 1972, pp. xxxvi-xlii, 1-293.

註

- (1) 芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社 一九九五年を参照。

初期ティリッヒ『組織神学』構想の意義(近藤)

(2) この点については、拙論『懐疑の絶対的逆説——ティリッヒの義認理解をめぐって——』『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会) 第二号(二〇〇一年) 四三—四六頁を参照。

(3) この三書については『組織神学』草稿でも若干の言及が見られ、参考文献として活用された形跡がある(vgl., FW.IX, S.432)。特に、フランクの関心な後期及び持續をめぐって、この点については Tillich [1967], pp.507-509 を参照されたい。

(4) 従来多くの初期ティリッヒ研究は、フランクに関する一つの学位論文の分析に焦点を当ててきた(vgl., Gunther Wenz: *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser Verlag: München 1979, S.58-110; Hannelore Jahr: *Theologie als Gestaltnetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1989, S.19-43)。初期ティリッヒ研究は必ずしもフランクの哲学からの影響を論じているとは不可避的であるが、今後は未公開草稿を視野に入れて初期の思想展開を包括的に解明する必要があるだろう。

(5) 『組織神学』と言えば当然のことながら、後期ティリッヒのトリロシーが想起されるであろう。しかし、『組織神学』草稿と後期三部作は「弁証神学」という共通のモチーフを

- (12) 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、「初期ティリッヒの組織神学構想(二)——『組織神学』(一九一三年)の「教義学」を中心た——」『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、四九—六七頁、「初期ティリッヒの組織神学構想(三)——『組織神学』(一九一三年)の「倫理学」を中心た——」『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第六号、二〇〇三年、四三—六一頁を参照。本稿における言及の若干部分が、これらの内容と重複するところを御承願されたい。
- (13) この内容に関しては、拙論「初期ティリッヒの弁証学——『教会弁証学』(一九一三年)を中心た——」『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第八号、二〇〇四年、三五一—四八頁を参照されたい。
- (14) Cf. Tillich [1951], pp.53-59; [1957], pp.3-5; [1968], p.159.
- (15) 例えば、ヘーゲル『精神現象学』の基本的理念——真理の現存の場は概念であり、その真の形態は学的体系による——を参照。Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Hegel Hauptwerke*, Bd. 2, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1807 (1999), S.11-12.
- (16) 精神哲学から分節される文化、道徳、宗教の組み合わせは

初期ティリッヒ『組織神学』構想の意義(近藤)

- Tillich [1963] における「精神の次元における三つの生の機能」即ち「生の自己創造としての文化、生の自己統一としての道徳」、生の自己超越としての宗教に対応している。
- (17) 基本的にはヘーゲル『宗教哲学講義』の図式に相当する。Vgl. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg., Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983-85.
- (18) Gert Hummel: *ibid.*, S.123.
- (19) ティリッヒによれば、代理思想はアンセルムスの贖罪論に於いて最も効果的な形成された。それによると、キリストは人類の罪のために相応の贖罪を果たすと考えられる。つまり、キリストの苦難の無限の価値が、神の前での人間の無限の罪責を克服するのである。この代理思想は、自己の罪責感情を軽減あるいは転嫁しようとする人為的救済の計算的要素と量的要素を反駁する。代理思想の重視は、カントの講演に於いて明確に示す(vgl., Tillich [1911], S.39)。
- (20) Jean-Paul Gabus: *The Tillichian Doctrine of Trinity in the 1913 Systematic Theology in the Light of the Contradiction between God's Almighty Love and Man's Sinfulness. A Critical Evaluation*, in: Gert Hummel, Doris Lax, hrsg., *ibid.*, S.57-71.
- (21) Tillich [1925] では、罪は神に反する人間の「反本質性

(Wezenswidrigkeit)」(ibid., S.173ff) と表現をわけて、神の内へ罪を解済(すなわち)するメロニックな発想は後遺つである。

(22) この点については、Tillich [1951], pp.56-57; [1967], pp.408-409を参照。

(23) 「神律」は前期ティリッヒの思想展開(宗教と文化の関係、意味の形而上学)において重要となる鍵概念であり、基本的には「神律を意味内実への精神の志向性としてとらえ、自律と弁証法的に関係づける理解と、神律を自律と他律、内実と形式との統一性としてとらえる理解」(芦名定道「ティリッヒと現代宗教論」北樹出版、一九九四年、二六五頁)がある。この二つの内へ優勢となつていくのは後者の理解、つまり自律と他律を統合する神律という考え方である。その意味において、自律の完成形態としての神律、他律の完成形態としてのキリスト律という初期の枠組が後退していくのは明らかである。しかし、初期に見られるこの特異な用例は、神律概念の変遷を綿密に分析する上で新たな観点を提示するものと言える。

(24) この考え方の背後にあるのは、キリスト者は全ての者の上に立つ自由な君主であり、全ての者に奉仕する僕であるとするルター的な発想であらう。Vgl. Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: *Luther Deutsch, Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl*

für die Gegenwart, Bd. 2, hrsg., Kurt Aland, Ehenfried Klotz Verlag, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1981, S.251.

※ 本稿は二〇〇三年十月三日に南山大学で開催された第五十一回日本基督教学会学術大会での研究発表「初期ティリッヒの『組織神学』(一九一三年)構想について」に基づき、修正・加筆を施したものである。