

後期テイリツヒにおける

歴史をめぐる問題

——問いの構造について——

鬼頭葉子

序

「全体としての歴史とは何か」、あるいは「歴史はどこへ向かうのか」。このような問いは、二十世紀から今世紀にかけて、歴史・哲学、また神学においても大いに議論されてきた。

パウル・テイリツヒ（二八八六～一九六五）も、主著『組織神学』（全三巻、一九五二～一九六三）中の「歴史と神の国」と題される最終部において、歴史に関する問いとその答えについて論じている。¹⁾『組織神学』は、状況から提出された問い（「歴史」）に対して、キリスト教的象徴（「神の国」）を解釈することで答えるという形で記述されている。しかし、よく見るとこの問いは単純ではない。ここでは「歴史とは何か」が問われているのではない。正確にその文意を汲むならば、「状況から提出される歴史そのものに関して、問う」とテイリツヒは言うのである。なぜ筆者は、このような細部にこだわるうとしているのか、その理由を付け加えておきたい。二十世紀、いわゆる「キリスト教的な」歴史観は前世紀までの遺物として徹底的に批判され

後期テイリツヒにおける歴史をめぐる問題（鬼頭）

た。曰く、それは信仰者だけが抱きうる「物語」ではないのか。曰く、世俗化した形で進歩史観、政治的イデオロギーと結びつくだけではないか。神学者テイリツヒが「歴史」を問うたとすると、単純に「歴史とは何か」という問いを超えて、相当な議論を重ねなければならなかったはずである。この複雑な議論を明確にすることにより、現代の状況から提出されている新たな問いに我々が答えていく鍵が隠されているのではないだろうか。このような問題意識のもとに本稿の議論を行いたい。

そこで本稿ではまず、テイリツヒが「歴史」という語において、何を指さしたのかを考察する。その上で、「歴史そのものに関して、問う」とは何かを、すなわち問いの構造を掘り下げ、定式化していくこととする。

なお本稿では、問いの構造についての探求が目的であるので、答えの部分に関しては、問いに対応する形で、すなわち「いかにして」答えが与えられると想定されるか、という範囲に限って取り扱う。したがって、答えにあたる「神の国」の具体的な内容については、本稿では示唆にとどめ、別に機会を待つこととしたい。

一 「歴史」とは何を意味するか

テイリツヒの言う「歴史」の概念とは何かを考えるとき、重要となるのはあらゆる実在が持っている「時間」である。テイ

リツヒは「前後関係を持つ時間」を、「歴史」の概念を支配する範疇として挙げているからである。それならば、例えばある一定時間を生きる人間の一生は「歴史」であるのか。植物の生成から消滅の過程は「歴史」といえるのか。宇宙全体の発展プロセスもまた「歴史」なのだろうか。テイリツヒによれば、これらの例もそれぞれ消極的に「可能的には歴史」であるという。なぜ消極的なのか。いかなる理由で、「可能的な歴史」でしかないのだろうか。そのためには、テイリツヒが人間、植物、宇宙も含めたあらゆる生 (life) または実在をどのように理解していたのかを考える必要がある。

テイリツヒは、生・実在を、複数の「次元」の統一というメタファーを用いて表現している。この「次元」は、互いに衝突したり、支配されたりといった関係ではなく、ある次元が優勢な領域でも、他の次元も可能的・潜在的には存在しうる。具体的には、鉱物などの「無機的次元」・生物の「有機的次元」・内的知覚が現美化する「心理的次元」・人格的存在としての人間が現実化する「精神の次元」・人間の生において完全に実現される「歴史的次元」が挙げられている。この生・実在理解を、彼は「生の多次的統一」(multidimensional unity of life) と呼んでいる。その観点からすれば、「最高位の次元」とされる「歴史的次元」もまた、生のすべての領域に可能的には存在することになる。

またテイリツヒがここでいう「生」とは、「可能的存在の現実

化」と定義される。仮に「生」を「生命あるもの」と定義すれば、無機的自然が排除されるし、「生」を「人間の生」と定義すれば、動植物なども排除されてしまうだろう⁽³⁾。テイリツヒはそのような生の定義は回避する。彼によれば、全て「存在する」ものは、ポテンシャルな(可能的)存在と現実的存在との二つの在り方をする。つまり「生」は、単に可能的なものにとどまらず、存在が現実化した状態、あるいは現実化する運動を指す。そして全て存在するものは、二つの要素、すなわち存在の本質的要素ならびに実存的要素から構成されるのである。本質的要素とは、創られたものは本来みな善い、という創造の善性に由来するものである。が、完全に本質的要素から成る存在は、現実的存在つまり実際の生ではありえない。なぜなら実際の生は、空間といった有限性に従うことになり、本質的要素から疎外されるからである。この本質的・実存的要素の具体的な現れ方として、「可能的なもの現実化」という生の概念が用いられる。実存の条件の下、現実化した存在は歪曲され、変容し消滅したりはするものの、本質的要素を完全に無くしはしないのである。つまり、現実化した存在、実際の生は、「実存的要素と本質的要素の混合」といわれる (Tillich [1963], pp. 30-32)。

しかし歴史的次元については、それが本来の意味を持つのは、「人間の歴史」においてのみであり、歴史的次元は「人間の歴史」において完全に現実化する、とテイリツヒは指摘する。例えば

植物の出生から生長、衰退へと至る時間的過程（＝有機的次元）も、過去から未来へと水平的に方向付けられているという点で、歴史的次元を先取りのな（anticipating）仕方では表してはいるが、完全に実現はしていない。動植物の生成や進化、宇宙の発展はあくまで歴史的次元を先取りした形に過ぎないのであり、「人間の歴史」あるいは「固有の歴史」（history proper）、すなわち人間の過去から未来への過程のアナロジーにとどまる。「前後関係を持つ時間」という観点においては、人間の歴史と特性を共有するとはいえず、このような歴史的次元は本来の意味を持たない。つまりある植物の個体の出生から消滅の過程が、植物そのものにとつて意味を持つわけではないように、プロセスに何らかの意味を付与するのは人間の側である。したがって人間にとつての意味、人間の歴史意識が問題となるのである。ティリッヒは歴史と自然を区別し、人間の歴史を特別な地位に置くが、歴史と自然とは、「多次元の統一」の観点により、完全に切り離されたものとはみなされない。

後期ティリッヒにおける歴史をめぐる問題（鬼頭）

二 ティリッヒの「人間の歴史」の特徴について

ティリッヒによれば「人間の一生」は、可能的にしか「歴史」ではない。個人の生は、単独で「歴史」とよばれることはない。たとえ偉人伝であっても同様である。しかし、同時にティリッヒは「人間の歴史」という概念を挙げ、それは「歴史である」という。「人間の一生」とは異なる「人間の歴史」とは何だろうか。

ティリッヒの「多次元の統一」の生の構造によれば、人間は一生物であり、傾向や衝動など心理学的素質を備えた存在であり、人格的・社会的存在でもある。ティリッヒは「人間の歴史」を特に歴史理解の中心においているが、それは人間の歴史では「精神の次元」が有効に働き、歴史的次元が完全に実現されるから、というのがその理由とされる。ティリッヒのいう人間の歴史とは、人格的・社会的次元（＝精神の次元）を踏まえたいうえで成立するものなのである。

では歴史的次元と精神の次元の違いは端的に何であらうか。精神の次元においては、人格と共同体が成立する。さらに歴史的次元では、個別的・現在のな特定の人格や共同体にとどまらず、過去から現在を含め未来へと至る射程を備えた人格・共同体が想定されている、と考えられよう。特定の時間・空間に現在する人格や共同体の物語は、その個体の消滅と共に失われていくだろう。しかし個別性・現在性を超えて、歴史意識によつ

て自らの背負った過去を認識し、それを踏まえて未来を創りだそうとする人間の行為において、テイリツヒのいう歴史的次元が、完全な形で現実化するのだと思われる。歴史的過去は単に起こったことの集積ではなく、人が属する共同体の伝統や記憶であつて、過去を所有するとは、伝統や記憶を共に持つこと、共同体における生を生きることには他ならない。人間存在は、過去を背負うことによつて現在の共同体の生を生き、さらに未来へ向かう在り方が可能である。「歴史は共同体によつて担われる」(Tillich [1963], pp.308-313)とテイリツヒが述べているのは、このような内実であると思われる。個人は共同体を媒介として、世界全体へ関わり、過去から未来を含む時間的な射程を獲得する。共同体における生は、過去から未来へと至る時間的広がりを持ち、さらに個人から集団までの空間的広がりを用意すると想定される。個人は単独の個としてではなく、共同体を通して、自らを取り巻く世界と関わりを持ちうるのである。個人と共同体(集団)は、両者のどちらを欠いても成り立ち得ない、相互依存関係といえよう。

テイリツヒのいう、人間の歴史(「精神の次元を前提として成立する歴史的次元」)は、共同体における生ならびに、過去から未来へ至る時間的な射程を意味すると、先に筆者は解釈した。さらにテイリツヒは、歴史とは、「新しいものが創造される次元」(Tillich [1963], p.26)と定義する。歴史的次元においては、人間の自由また個性性ゆえに、人格にとつての、何らかの一回的

で「新しい意味の実現」が生じるとされるのである。さらにテイリツヒによれば、歴史学的な認識の問題、すなわちそもそも「過去に起こったこと(happening, occurrence)」が、「歴史的出来事(event)」とみなされるようになるという変容の背景には、人間の「歴史意識」の介在がある。ある事件は、それが重要であるかどうかによつて、歴史的出来事と判断されるようになる。この重要性とは、個人にとつての主観的重要性ではなく、共同体の中で共有される客観的重要性である、とテイリツヒは指摘する。「歴史意識は、それ自身を伝統の中に、すなわち世代から世代へと受け渡された一連の記憶の中に表現する」(Tillich [1963], p.300)というように、そもそも「歴史意識」とは、記憶・伝統の中で生じており、共通の伝統を維持し、また伝統によつて維持される共同体において成立するものである。歴史意識は、共同体にとつての重要性に基づいて、ある過去に起こったことを歴史的出来事として意識するようになる。このような歴史意識とは、言い換えるならば、個人がいかなる記憶・伝統に基づいて育まれてきたか、そしてどのような共同体に身を置いていたのか、といったことの認識と捉えてよいのではないだろうか。つまり、「どこから」という自己の起源についての気づきである。そしてこの意識は個人が抱くものではあるが、この起源への意識は、「我々の」起源でもある。とはいえテイリツヒは、伝統の形成過程について、ここでは詳細に述べていない。すでに我々がある伝統の中にあること、気づけば伝統へと投げ

込まれていることを前理解として議論を進めているようである。

「人間の歴史」は、人間が人格として、共同体の中で生きていくとする営みである。また未来へ向かつて、過去からの自分を含みつつ自らを更に新しくしていく人格化のプロセスでもある。以上がティリツヒのいう「人間の歴史」の特性と考えられる。

三 ティリツヒの歴史に関する問い

では概観したティリツヒのいう「人間の歴史」に関して、何が問われるべきこととなるのだろうか。

ティリツヒは、生の過程すなわち「可能的存在の現実化」について、中心を失わずに前方へと向かう運動、という動的な構造として定義していた。ティリツヒによれば、生は「自己統合」(self-integration)・「自己創造」(self-creation)・「自己超越」(self-transcendence)の三つの機能によって、ダイナミクス(動態)として捉えられる。しかし生の過程は、常によりよいものに向かつて自己統合し、自己創造し、自己超越し、完全なものになっていくとは限らない。全ての生は、本質的要素と実存的要素との混合ゆえ、肯定的なものや否定的なものもが不可分に生じる両義性(ambiguity)を持つてティリツヒはいう。つまりティリツヒが問題にする生とは、完全な本質における生ではなく

く、「両義性の中で現れた」実際の生である。それゆえ両義性を免れえない生の過程で、自己統合のはたらかきは、統合に失敗し、中心たる自己が崩壊することもある。また自己創造において、古いものの死が同時に新しいものの誕生でもある、という事実によつて、自己の中心が破壊されることもあるだろう。崇高なものへ到達しえずに、自己超越は俗化することもありうるのである。

この「生の両義性」、殊に歴史的次元における生の両義性イコール歴史に関する「問い」であるという見方もある(ティリツヒ自身の記述では、「生の両義性から生じる問い」となっている)。それならば、生の両義性とはどのような「問い」であるのか。それは例えば、人間がいかにして、生の両義性がもたらす歴史の悲劇性を解決しうるのかという問題として捉えてよいものなのだろうか。

生の両義性は、歴史的次元においても現れる。ティリツヒによれば、時間とは過去から未来へと不可逆に前進する範疇であるゆえ、歴史は絶えず新しいものに向かつて前進していく。さらに、「歴史は、生の全ての過程を通して、成就に向かつて進む」とティリツヒは位置づける。しかし本来は、普遍的で完全な正義による統合へ、また完全な新しさ・究極的な成就へ向かうはずの歴史も、両義性の下にある。よつて、歴史における生の両義性がもたらす数々の悲劇は続くことになる。例えば、理念に基づいて統合されたはずの帝国による破壊・抑圧や、本来の統

合の理念の卑俗化、また革命に伴う蕭正や反動などの闘争は、実際の歴史の出来事において絶えず起こってきた。官僚社会における個人の参与の縮小化もまた今日の問題であろう。さらに、究極的なものを目の当たりしている、という幻想から来る現状の自己絶対化、すなわちユートピア主義があり、同時にそれらユートピアに対する失望も生じてきた。これらの事態は、歴史の両義性を免れることのない生など無意味ではないかという思いを、我々に抱かせるかもしれない。テイリツヒが危惧するように、歴史は否定的で希望などないのではないか。数々の過ちが繰り返され、歴史はただ破滅へとひた走るのみではないのか。こういった懐疑は、現在の我々にも切実であるといえよう。

それゆえにテイリツヒは、以下のように問いを立てるのである。「歴史」において、このような生の意味は可能であるのか否か。テイリツヒが問いとするのは、あくまで生の両義性を機縁とした「歴史の意味の問い」なのである。歴史——共同体において過去から未来へと向かう個人の生のダイナミクス——は、実存の構造にどのような重要性をもつて組み込まれ、実存にとって、歴史はいかなる意味が可能であるのか。「歴史の意味の問い」とは、このような内容として言い表せるであろう。

本稿の冒頭、テイリツヒの問いに対する答えは「神の国」であると述べた。すなわち、歴史のダイナミクスは、「神の国」という象徴により、実存の構造にとって積極的に意味あるものとなる、というのである。しかしこの問いへの答えは、「神の国」

以外にもあり得よう。実際テイリツヒは、この問いへの態度を二つに分類する。

まず、「神の国」以外の何ものかを積極的な答えとする態度がある。例えば「進歩主義」は、無限の進歩自体が歴史の意味を明らかにし、また歴史の目的であるとされた歴史解釈であった。歴史における生は、常に進歩し続けることにその重要性があるわけである。また歴史の中で両義性が克服された状態を想定する「ユートピア主義」や、すでに救済が到来した場として歴史を捉える「超越的歴史観」なども、歴史に積極的な意味を見出しはいる。がそういった歴史観からは、改革や待望によって新しいものが生み出されることは困難になることから、テイリツヒはこれら歴史観を否定し、歴史の意味の問いに対する「積極的だが不適切な答え」としているのである (Tillich [1963], p. 352-356)。

一方、歴史の意味の問い自体を問わない消極的立場もあるだろう。しかしテイリツヒは、これも「非歴史型歴史観」とよび、歴史の内にも上にも目標がなく、この場合の「歴史」は、個人が自らの人格的生の永遠なる目標を知らずに生きる「場」となっている、という。例としては、ギリシャ思想(悲劇的歴史観)や東洋諸宗教(神秘的歴史観)が挙げられている。特に「神秘的歴史観」では、両義性に対抗する手段として、実存は、究極的な超越者へすでに還つて生きている、とテイリツヒは指摘している (Tillich [1963], pp. 350-352)。おなじなる例として、歴

史は出来事の一連にすぎず、実存には影響しないとする「機械的歴史観」が挙げられている。

テイリツヒが投げかける歴史の意味の問いは、あくまで実存の意味にとつての歴史過程の重要性・位置づけが問題であった。したがって、テイリツヒの「問い」においても、いかに歴史の知を獲得し記述するか、という歴史認識の問題が主眼ではないのである。また、歴史全体を貫く法則を見出すといったことでもない。

さて、テイリツヒの歴史観について、詳細を明らかにしてきたが、彼の歴史観は、同時代の思想家たちのそれと比してどのようなものであろうか。まずテイリツヒは、同時代人らと共に、歴史主義あるいは歴史相対主義は何をもたらしたのか、という問いを共有している。生成と消滅を繰り返す歴史の経過の中で、実存はニヒリズムに陥るか、どちらかへ帰結するだろう。このように意味根拠を求めるか、さもなければ、歴史を超えたどこかに意味根拠を求めるか、どちらかへ帰結するだろう。このような問題意識は、テイリツヒと同時代人を結びつける。例えばエリアーデの指摘によれば、歴史とは、個人や集団の運命を左右する災難や苦悩の連続という恐るべきものであって、古代期の人々はそれに堪え忍ぶすべを見出そうと試みてきた、と捉える。また、レーヴィットやブルトマンは、「全体としての歴史の意味」が何であるのかには答えられない、という点においてテイリツヒと問題意識を共有している。テイリツヒもまた「全体としての歴史の意味」自体を、実存と切り離して問うことはない。

後期テイリツヒにおける歴史をめぐる問題（鬼頭）

テイリツヒは、問いを「実存にとつての歴史の意味の問い」と定式化することによって、意味とは、「実存にとつての」歴史のプロセスの重要性であると限定する。テイリツヒにとつて問うべきことは、実存が人格として生の過程を経ていく中で、歴史のプロセスとどのように関わりを持ちうるのか、歴史の動態が実存にとつてなぜ重要なのかという問題である。個別かつ特殊な歴史の出来事の意味について、あるいは歴史全体の意味について、それらはテイリツヒの主要な問いではない。実存にとつて歴史のプロセスの意味は可能なか、その根拠を追求することが、テイリツヒの歴史哲学といえる。

テイリツヒの歴史観の独自性について、他の思想家らの歴史観と比して考察した結果を概括しておく。テイリツヒは、円環的またスタティックな歴史観をとることなく、進歩史観の立場も退ける。実存にとつて、歴史のプロセスの意味がいかにか可能であるかという探求、ならびに歴史がどこへ向かうかという謎——すなわち個人（共同体における生を伴う個人）にとつての意味と、普遍史（実存の意味の関連での「全体としての歴史」としての意味——二点の統合を、彼は目指したといえるだろう。しかし、後述するが「全体としての歴史」とは何か、については、終末に至るまで隠されているという。

さて本稿の課題、テイリツヒが歴史に関して提示した問いについてまとめてみたい。生は、本質的要素と実存的要素の混合であるため両義的に現れる。したがって、歴史的次元における

生からも両義性が生じ、両義性の肯定的・否定的の二面性ゆえ、悲劇的な出来事は絶えることがないのである。そこで我々は、以下のような問いを問うように迫られることになる。すなわち、解決不能な両義性から生じる悲劇に満ちた歴史とは、実存の意味にとって重要な事柄なのか？ 逆に歴史のダイナミクスなど仮象に過ぎないのではないかと。「実存にとっての歴史の意味」の可能性を問う、これが『組織神学』第五部の問いの構造であると思われる。

テイリツヒ自身は、歴史の動態は重要であり、有意味であるという積極的な形で答えを示そうとする。歴史過程に意味など見出さないと回答も、勿論ひとつの可能な答えであろう。しかしテイリツヒは、人格化の過程の重要性、実存の意味の尊重がなければ、両義性に打ち勝って生きていくことは不可能と捉えるゆえに、そのような解答を見出したのだと思われる。そしてまたテイリツヒは、この世における生を生き抜き、共同体における生を生き抜いて、両義性に満ちた歴史過程を、少しでも正義へと改変していく根拠をも求めるのである。

テイリツヒは、歴史的生が尊重される所以を、「神の国」の象徴に求める。というのも、歴史的生の過程は、生が神から出て神へと戻っていく途上においては、一回的であり重要とされるからである。生のダイナミクスがいかに悲劇的で、過ち多きものでも、人間の生は、永遠の安らぎであるような「夢見る無垢」(dreaming innocence)ではなく、一個の人格として、共同体の

中で生の過程を刻み、人格にとつての新しいものを創造する。それが歴史とされるのである。神的根拠との再統合 (reunion) の過程からみるなら、人間の歴史は重要で、意味が可能となる。本質的なものとの再結合という観点によって、テイリツヒの神学体系においては、創造論と終末論(神の国)は結びつけられている。「へどこから」と「へどこへ」という問いの中に、神学的な問いと答えとの体系全体が横たわっている。(中略)「へどこへ」は不可分に「へどこから」の中に含まれており、創造の意味はその最後に明らかになされている。逆に「へどこへ」の性質は「へどこから」の性質によって決定されている」(Tillich [1963], p.299)。

結び — 二つの「神の国」 —

テイリツヒは、歴史についての問いに対し、なぜ「神の国」の象徴が適切だとしたのだろうか。それは「神の国」の象徴が、過去—現在—未来の射程を含み、一個人の生をさらに包括する共同体的モチーフであるから、と答えることができよう。また「神の国」の象徴といっても、この象徴をどう理解するかによって、問いに適切な答えとなるか否かが決まることになる。例えば、「神の国」はすでに到来し、歴史内に新しい段階など期待しないと考えらるなら、新しいものを創造する人間の歴史のダイナミクスなど無意味とならう。テイリツヒの主張する「神の国」の象徴は、歴史の内における、また歴史を超えた、二重の「神

の「国」であると強調される^(註)。最後に、彼にとつて「神の国」の象徴が二重である理由を簡単に見ておきたい。

「歴史を超えた神の国」の象徴によつては、生が向かう先、生の成就が示される。生が向かう先つまり「歴史の目標」とは、「存在と意味の神的根拠との再結合」(Tillich [1963], p.373)とされている。存在は創造され、そして神の国へと至るといわれるのである。個別な存在は、無制約的な意味根拠や、永遠的なものとの関わりがなければ、ただ生成し消滅していく無数のものの一つにすぎず、それ自体の意味は与えられない。しかし、永遠的なものに安らつてゐる状態は、現実的存在としての生ではない。超越的なものとの同一性にあるのではなくして、個的人格は永遠の意味を与えられることになるのである。

さらにティリッヒの「内的な神の国」の象徴は、この世における生からの退避ではなく、正義を実現する場へと、歴史を交えていく根拠とされる。人間の生は、神との再結合の途上にあつて「夢見る無垢」ではなく、自由に規範に従ふことや、人格にとつての何か新しいものを創造することが求められる。それゆゑ人間に、倫理的行為が要請されるのである。しかし、生の過程そのものが肯定されようとも、実際に個人また集団が、あるべき方向に向かうのかは知りえない。人間の自由ゆゑ、人間の歴史は単なる因果ではなから、この自由は、同時にどのような歴史をつくり出していくかという人間の責任でもあつた。歴史の生の過程は、自己統合・自己創造・自己超越を繰り返してつ

前方へと進むが、これは単純な進歩ではないからである。しかし我々が何をなそうとも、生の両義性からは逃れられないならば、我々はやはり、この世の実際の生は無意味だと考えるかもしれない。そこで、基準としての「神の国」が与えられなければ、我々は何をなすへまか分からなうであらう。ティリッヒにとつて、「歴史を超えた神の国」とは象徴として、「歴史の内なる神の国」という象徴の両者をよらなければ、両義的な生の問題とそこから生じる「歴史の意味の問い」は答えられないのである。二つの「神の国」の答えは、実存の意味根拠また基準となる「答え」として示唆されているのである。

文献表 (一次資料)

- Tillich, Paul
1924 "Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung", *Gesammelte Werke* Band XII, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1971.
1951 *Systematic Theology I*, The Univ. of Chicago Press.
1957 *Systematic Theology II*, The Univ. of Chicago Press.
1958 *Systematische Theologie I/II*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987.
1963 *Systematic Theology III*, The Univ. of Chicago Press.
1966 *Systematische Theologie III*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987.

註

(1) テイリツヒ思想の發展段階については、芦名定道による区分に依拠している。一九四六—六〇年(問い—答えの図式の体系構築期)までが「後期」、一九六〇—六五年(宗教史・諸宗教の宗教への移行期)の間が「晩年期」と分けられる。本発表では、六三年出版の『組織神学』第三巻を中心とする分析であるが、「後期」に構築された組織神学体系が一貫しているものとして扱い、「後期テイリツヒ」と表記した。

芦名定道『テイリツヒと弁証神学の挑戦』創文社、一九九五年、一六六頁、『パウル・テイリツヒ研究2』聖学院出版会、二〇〇〇年、二二二頁参照。

また、『組織神学』は、第一巻第一部「理性と啓示」、第二部「存在と神」、第二巻「実存とキリスト」、第三巻第四部「生と霊」、第五部「歴史と神の国」で構成される。

(2) 「次元」とは、実際に実在がそういった構造であるというより、主体の物の観方を示すメタファーとして想定されている。

(3) このように、「生」の概念の定義づけは、人間と自然(さらに宇宙も含め)が隔絶する事態を避けることを目指したものである(Thich [1963], p.12)。

(4) テイリツヒは、人間存在のあり方において、「個別化と参与」は関連する両極であるとし、個人と共同体(集団)も

同様に、両者のどちらを欠いても成り立ち得ない相互依存関係と捉える。人間はそれぞれ自己中心化、個別化された人格的存在であるゆえに、他者と同一化されない独自の個人である。その一方、人間は、人格として自己を実現するために、他者や自分がそこに属する集団への参与を必要とする。個人は他者との関わりなくして人格たりえず、参与は人間の社会的機能の現れであり、人間にとって必然かつ本質的とされる。

(5) 可能的に存在する歴史的次元、すなわち無機的次元における鉱物の変化や有機的次元における生物の新種なども、「新しい」ということはできる。しかしテイリツヒは、「人間の歴史」における新しいものとこれらとを区別する。人間の歴史における新しいものの生産は、人格にとっての意味の新しい実現である。完全に現実化した人間の歴史においては、ただ何かが生成したり変化したりするプロセスだけでなく、新しいものが「創造」されるということが重要な要素である。

(6) 「自己統合」の機能は、自己同一性から出て自己変化を経て自己同一性へと還るはたらきをなす。すなわち中心から中心への循環運動であって、また内在的に自己を超越する運動である。そして「自己創造」の機能は、新たな自己の中心を創り出そうとするはたらきをなす。これは新しい中心を生み出す水平方向の運動であり、また前段階を水平的

に超越する運動である。さらに「自己超越」の機能は、有限的生としての自己を垂直的に超越する運動とされる。

(7) 実存の条件下にありつつ本質的要素を失つてはいないという生の在り方ゆえ、生は肯定的なものとするか否定的なものか不可分に混在する「両義性」(ambiguity)を免れない。ティリッヒが扱う現実の生は、「両義性の中で現れた生」である。この「両義性」とは、ある事柄が肯定的であつて、また別の事柄が否定的であることではなく、肯定と否定とが切り離されることなく、同一の事柄が同時に肯定的でも否定的でもあるという事態である。

(8) 幾つかの先行研究でも問い「両義性との見解がある(近藤勝彦『歴史の神学の行方』教文館、一九九三年、藤倉恒雄『ティリッヒの「組織神学」研究』新教出版社、一九八八年)。

(9) 「我々の歴史的事実の悲劇的両義性を経験し、そして実存の意味を全的に問うた者のみが、「神の国」という象徴が何を意味するかを理解できる」(Tillich [1951], p.62) 参照。

(10) 「非歴史型歴史観」とは、一見奇異な語にも思われる。キリシヤ思想・東洋神秘思想においても「歴史」についての見方は存在するのだから、「歴史観」には違いない。がティリッヒの考えるような、歴史の目標と実存にとつての歴史の意味が問われる「歴史」ではない、という意味で「非歴史」的なのである。

後期ティリッヒにおける歴史をめぐる問題(鬼頭)

(11) 「組織神学」体系内においては、「実存にとつての歴史の意味」が主眼である。ティリッヒ前期の思想においては、歴史における動的真理の問題など、歴史認識の問題も扱われてはいるが、本稿では紙幅の都合上取り上げない。

(12) エリアーデによれば、古代期の人々が歴史の苦悩に耐える手段は「祖型(Archetype)と反復」とされる。レーヴィットやブルトマンの二人は、「全体としての歴史の意味」が何であるのかには答えられない、という点において、ティリッヒと同様の場に立つだろう。ティリッヒもまた、実存と分離した「全体としての歴史の意味」とは何か、とは問われない。個別かつ特殊な歴史の出来事の意味、あるいは全体としての歴史の意味は、両者が統合されない単独の問いとしては、ティリッヒの主要な問いではない(ティリッヒの試みは、個別的出来事の特異性、「カイロス」において表現される意味と、歴史の目標、テロスの普遍性との統合を模索するものであろう)。またブルトマンの如く、現在の瞬間を決断の瞬間と捉え、この実存の決断において歴史の意味を見出すわけでもない。少なくとも最終的な歴史の目標については、「組織神学」の体系内における「問い」の部分、「歴史の意味の問い」の範囲ではない。歴史のテロスについては、「答へ」の箇所において示される、あらゆる存在の成就としての終末において扱われる内容である。

Eliade, [1949], *The Myth of the Eternal Return*, 1954,

p.95.

Bultmann, Rudolf. K. [1955] *History and Eschatology*.

The Presence of Eternity, 1957, Harper & Brothers.

Löwith, Karl [1949], *Meaning in History*, The Univ. of Chicago Press.

Löwith, Karl [1953], *Welgeschichte und Heilsgeschichte*, *Sämtliche Schriften* 2, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1983.

- (13) ティリッヒは、歴史の普遍性と個別的出来事の特异性を統合するトレルチの試みを思想的に継承する。ティリッヒ自身のトレルチに対する評価は、"Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung" [1924], などとみられる。ティリッヒは、トレルチの生涯の課題となつたのは、歴史哲学における絶対的なものと相対的なものと緊張の問題であると述べ、トレルチは、「創造的総合」(schöpferischen Synthese)によつて、個的なものが自分の内に同時に普遍的なものを抱うとらう解決を見出さうとした、と評価している。が、トレルチの、歴史主義とは、精神的なものは精神的生の根拠と意味として現れるが、精神的生への突入 (Durchbruch) とはならぬ地点に留まらうとらる、とティリッヒは指摘する (Tillich [1924], SS.168-172)。
- (14) 墮罪以前のヒューンのパラダムに象徴されるような、人間が己の自由と罪に目覚める以前の可能的状態を指す (Tillich

[1957], pp.33-36)。

- (15) 創造は「歴史を超えた神の国」(終末)は全く同一ではない。生の過程で生み出された新しいものが、神の国(終末)に付加されるからである。

- (16) 「歴史内の」とは、神の国が「歴史の動態に関与している」として、「歴史超越的」とは、神の国が「歴史の動態の両義性に含まれていない問に答える」ことと、それぞれ意味している。