

パウル・ティリツヒの聖靈理解

— 靈の普遍性・創造性について —

鬼頭葉子

序論

パウル・ティリツヒの思索は、『組織神学』第三巻において、歴史と生の問題をめぐって展開された。同書において、彼がその著述の多くを費やしたのは、事象の「両義性」(ambiguity)の問題である。個人や集団における生の「両義性」——ひとつの事柄が同時に相反する性質を帯びること——は、どのような様相を示し、いかに解決の道が示されるのか。これが、『組織神学』第三巻における最大の課題であった。あらゆる物事に付随する肯定的側面と否定的側面は、道徳・文化・宗教に代表される人間の文化的創造を分裂させ、その破れを統合する方向性を見出すことを至難の業としてしまう。この分裂を統合し解決するもの、すなわち両義性を克服しようるのは、ティリツヒによれば、「生における断片的ではあるが両義的でないもの」である。そしてこれこそが、両義性の下にある生もまた、有意義たりうることを証左するものである。本研究では、この「生における断片的ではあるが両義的でないもの」について、それはいかにして

パウル・ティリツヒの聖靈理解(鬼頭)

実際のこの世において現れ、また我々はそれをどう確認するのか、といった事柄を詳細に検討する。具体的には、「生における断片的ではあるが両義的でないもの」である「靈的現臨」(The Spiritual Presence)について、その内容を把握し、靈のもたらすものについて明らかにする。

まず第一章において、人間の生に対する靈的現臨・靈のはたらきもたらす個人の「信仰」の状態について議論する。次いで第二章において、集団の生(歴史)に対する靈的現臨(すなわち「靈的共同体」を形成する)・靈のはたらきもたらす集団の「宗教」の事態について論じ、これをもって、ティリツヒの聖靈理解の特質を掘り下げる一助としたい。

第一章 「靈的現臨」

(一) 「靈的現臨」の意味するもの

「靈的現臨」(The Spiritual Presence)とは、ティリツヒのユニークな用語である。ここでは、神的な靈と、神的な靈が人間に対してはたらく仕方の両方が含意される。そこで、本論でも「靈」とその人間に対するはたらきの両者を、ティリツヒの主張に沿って見ていくことにする。

まず、「靈」とはどのようなものであろうか。「靈」(spirit(英), Geist(独), *pneuma*(キ), *nu tach*(ハ))の語が小文字で表現されるとき、その「靈」は、人間の精神においてはたらく「力」

「生命の力」であり、「力と意味における生の統合」を成すものとされる。spiritの語源が、breath(息)であるように、「生命の力」といっても、生気を吹き込む力と考えられ、その「力」は、「有機体(筆者付記)人間で言えば、身体組成が有機体に当たるだろう」に付加される一部分ではない。また、「意味における生」には、英語の"input"の語に留意されるような、人間の意識や知性、また意志的なものが優勢となる生の側面を指すと思われる。すなわち、有機的な生と、知的活動をなす生とは、精神においてはたらく力——「靈」——によって統合されており、心身二元論的構造には至らないのである。

これに対して、大文字ので始まるSpirit, divine Spiritなどの語で示されるのは、神の靈あるいは聖靈を意味し、神の靈と人の靈とは区別される。この神の靈が、人間の精神の内に(ε)宿り、はたらく。人間の側から捉えるならば、いわば自身の精神(人の靈)が、外へ(out)と「追い出される」とでも言い表される。このような、人間の精神において起こる「内から外へ」という事態は、人間の靈が「靈的現臨」によって捉えられた状態」という関係にあり、それをティリツヒは「脱自」(easas)と呼ぶ。この脱自が、「靈的現臨」が顕示された人間の実態である。また「現臨」(Presence)とは、「靈が伴う」「靈が現前する」と解釈できる語であるが、人間の靈にとっては、「靈が捉えられた」(be grasped)状態である、とティリツヒは理解する。「誰も、その人自身が捉えられているもの——靈的現臨——を捉える

ことはできない」とあるように、人の靈は、神の靈に包括される。また人の靈にとっては、神の靈の側から支配されるという関係にある。神の靈に捉えられることによって、人間の精神において「脱自」の状態が生じるわけであるが、この「脱自」は、人間の精神が持つ合理的構造を破壊はしない。パウロが書簡において戒めたように、「異言を語る」ことが、混乱を生み、共同体を分裂させるならば、それは本来の「脱自」ではない。ティリツヒ自身も指摘しているが、「脱自」は、人間の合理的・理性的構造を破壊することなく、両者が結びついた統合(intity)の形態である。

さらにこの「脱自」の特性について付記すると、脱自の状態においては、主体／客体の区別が消失する、ということが挙げられている。この「主体／客体の統合」状態は、まさにティリツヒの想定する信仰の形態そのものである。「究極的関心」(επὶ μὲν καὶ αὐτῶν καὶ ἐν αὐτοῖς)としての信仰にあつては、人が信じようとする信仰の行為としての主観的側面と、信じられていく信仰の内容としての客観的側面とは、同じであり一つのものである。

この「主体／客体の統合」の例の一つは、「祈り」である。祈りにおいては、神は祈る「対象」ではなく、「我々は、我々を通して、自らに祈りたもう神に向かつて祈る」とされる。すなわち、子なる神キリストが父なる神に對してとりなし祈るという構造である。ティリツヒは、人がどう祈ればよいのか分からなくとも、神の靈が人間を通して祈ることは可能である、という。

つまり、人が祈る主体であつて、神がそれを聞く客体という構造ではないのである。むしろ「祈り」は、いわば自らに祈る神の恵みに脱自的に参与することよつてのみ、可能となるのである。

「脱自」のはたらきは、「組織神学」第一巻における「理性に對して啓示が顕れる仕方」とアナロジカルな関係にある。すなわち理性は、「理性ではないが理性に先行し、理性を通して顕現するあるものの表現」とよばれる「理性の深層」を持つ。理性は、「存在自体」の顕現、つまり「啓示」によつてのみ、その深層を知り、本質的性格を獲得しうる。そして「客観的ならびに主観的構造の理性」は、理性の構造の中に顕現するが、両構造を超越するあるものを指し示しているとされる。すなわち、理性の主観客観構造を破壊することなくして、しかしその構造を越えた神の啓示を、人間の理性は受け取ることができるのである。

さらに、神の靈／人の靈との関係性は、内包され、支配される関係にある。しかし神／人間は二元論的な一方的関係ではなく、神の靈は、人の靈における、人間主観、神客観といった構造を統合する。「統合」とは、すでに分離が存在することを示す語であるが、両者が「あれかこれか」という二元的な分離状態にあるわけではない。この「統合」の概念は、テイリツヒの聖靈理解を明示する表現であるといえる。

(二)「靈的現臨」の顯示について

先に、靈的現臨の実態、つまり「脱自」とは靈に捉えられた状態、と述べた。では、我々が靈に捉えられていることを知ることは可能であるのか。「靈的現臨は、だれに對して、どこでどのように顕され、感得できるのだろうか。

まず靈的現臨は、必ず靈を媒介する媒体があることにより我々に経験される、とテイリツヒは述べている。その媒体として、「言」(Word)と秘跡(sacrament)が挙げられる。ここでいう「言」(Word)は、靈的現臨のもつて、人の「言葉」(word)が、神の「言」(Word)になるのであつて、その言葉は、必ずしも聖書の言葉でなくてもよいとされる。というのも、靈的現臨の力の下では、あらゆるものが神的啓示の媒介となりうるからである。人間が書いた文書や会話も、媒体となる可能性を持つ。ここには、「言葉」(word)なくして靈的現臨なく、靈的現臨なくして「言」(Word)なし、という相互関係が成り立っている。では、媒体は、必ず、文書・話し言葉も含めた「言葉」でなくてはならないのだろうか。秘跡についてはどう解釈されるのだろうか。テイリツヒの答えは、「音声」(voice)は必ずしも必要ではないが、媒体としての「言葉」(word) (特定の言葉や象徴に縛られないが)は必要である、というものである。例えば、聖礼典における事物(パン・葡萄酒)や行為(礼典の執行)は、必ずしも「音声」を伴わないが、「言葉」はある、とテイリツヒは主張する。逆に、人間の精神が自己意識・知性・意志

のみに還元されるならば、言葉や教義、道徳のみが靈の媒体となつてしまふであらう。しかし、ティリツヒの提言する「多次元的統合としての人間」の観点からすれば、靈を担う媒体となる行為や素材は、人間の自己意識のみならず無意識の領域にもはたらきかけることができる。とはいえティリツヒは、礼典を受ける側である人間の主体的な意志の同意がなくとも、礼典の行為に直接的に影響を受けることができる、すなわち「なされた業から」(ex opere operato)の教義のみに依拠することはない。秘跡は、客観的・直接的な神の「しるし」としては捉えられない、とも言う。秘跡(礼典)の執行者が、その秘跡の表現するものを意識し、また受ける側の人間も、その内容を汲み取ろうとする「はたらき手の業から」(ex opere operantis)の態度が、同時に求められる。このようなティリツヒの立場は、信仰の行為としての主観的側面と、信仰の内容としての客観的側面を統合する「究極的関心」としての信仰の概念においても、明確に示されている。

靈は、人間の精神に、媒体——言葉——を用いて「入り込む」。人間の側から言えば、人間の精神は靈の「衝迫」(impact)を得て脱自へと至る。このような事象に対しては、カトリック教会の伝統で inspiration (靈感)、infusion (注入) 等の語が用いられてきた。ティリツヒは、これらの用語は靈ないし靈的現臨に対する誤解を招くとし、これらを用いない。というのも、infusion の語は、靈を物質のように受け手に与えるような意味合い

を持ち、inspiration の語は、いわゆる「靈感を受けた」との意があり、神についての事柄を情報として認識できたり、与えられたりするような状態を含蓄するからである。一方、プロテスタント教会の多くは、breath (息)、outpouring (そそぎ) (殊にパウロの書簡において) といったメタファーを用いるが、あくまでこれらはメタファーであり、実体的な含意が前面に現れてしまうことを理由に、ティリツヒはこれらの用語も積極的には良しとしない。またティリツヒは、伝統的な聖靈論で取り上げられる、靈はどこから生じたのかという問題、すなわち古代教会で議論が沸騰した、「発出」(processio)の問題についても、「靈」の生起する過程については「予測できない」とする。

なぜティリツヒは実体的な意味合いを避けようとするのか。それは、靈は単なる実体として表現し尽くされ、把握されるものではないからである。我々の靈に対して現臨する神の靈は、「神秘的な実体」ではなく、「神の一部」でもない。これをティリツヒは「靈の自由」という。人間は、神の靈に対して、受動的立場にある。前述したように、「脱自」は、人間の側から意志的に行うものではなく、靈の側から捉えられた状態を指す。靈的現臨は表現し尽くせないし、把握しきれない。靈的現臨は、神の靈からの全く自由なはたらきなのである。

(三)——① 靈的現臨の特性——普遍性——

靈は自由である。靈は、どこでも誰にでも、自由に現臨する。

靈は自由に対象を捉える。したがって、誰にでも、キリスト者以外の人であったとしても、靈的現臨を受けることが可能となるのである。しかも我々がはつきりと、直接的に見分けることができなくとも靈は現臨する。靈は教会という共同体を形成する基盤ではあるが、自由であり普遍的であるがゆえに、キリスト教会に限定されるものではない。後述するが第二章二①、宗教的共同体と世俗の社会集団は、それぞれ「顕在的靈的共同体」と「潜在的靈的共同体」とみなされている。「潜在的」(latent)とは「半ば現実的 (actual)、半ば可能的な (potential) 存在の状態」であるから、「潜在的」は「見えざる教会」、「顕在的」は「見える教会」とみなすルターに代表される古プロテスタント神学と、テイリツヒの見解とは異なる。「聖なる靈がはたらくところでは、ある教会が、他の全ての教会を排して、自分たちが神を表しているのだといった主張は退けられる。聖なる靈の自由が、そのような主張を退けるのである」。「靈は、キリスト教の使用から隔たつていてもはたらく」というのも、靈は普遍的にはたらくものだからである」とあるように、「潜在的教会」とは、キリスト教会にとどまらず、外部共同体にも適用される概念である。では、靈が「普遍性」を持つ、という場合、その「普遍」の及ぶ範囲はどこまでを指すのだろうか。キリスト教的共同体を超えた他宗教や、神的なものの内的経験においても通底するものを持ちうるということなのだろうか。確かに、『組織神学』執筆後のテイリツヒが、仏教者との対話、エリアードとの共同

演習などにおいて他宗教への視点を得て、「具体的靈の宗教」を
目指したことは、明らかである。筆者の見解では、テイリツヒ
が想定する靈的現臨を中心とする宗教が、自由な靈性と各「宗
教」の具体性（特殊性）が確保されること、さらに自己だけの
体験に留まらず、他者に開かれており、普遍性が確立できるこ
と、と定義される点は傾聴に値すると思われる。研究者の間で
も、テイリツヒの靈的現臨の思想が宗教間対話を有効にするこ
の議論もある。筆者の見解を述べておこう。このような靈を中
心的観点とするキリスト教は、他宗教と有意義な対話をなしう
るといった主張は慎重になされねばならない。あくまでも、テイ
リツヒは、『組織神学』第三巻において、キリストの信仰と愛が、
宗教的な究極の基準であるとしているからである。確かに、『組
織神学』第一巻・第二巻における「基準」は、「終極的啓示」――
キリストの出来事――とされており、この「キリストの十字架」
を中心にする「キリスト教」よりも、「靈的現臨を最も明確に表
明するキリスト」や「信仰と愛を体現するキリスト」を基盤とし
た「キリスト教」の側面は、他宗教に対し開かれている、とい
えるかもしれない。テイリツヒはその点で、靈的現臨や信仰
は、「普遍的」であると主張したと思われる。また「宗教間対話」
とはそもそも何かと考え合わせる時、互いの教義・信条に共通
する点を見出す、という課題を挙げてよいだろう。その際、
相手を自分が信奉する宗教に引き込む、同化する、ということ
ではなく、共通点を見出した上で相手に理解できるように言葉

で語る、という弁証論の方法は適切であると思われる。

(三)② 靈的現臨の特性——創造性——

それでは、自由の靈に捉えられ、靈的現臨の衝迫を受けた人間は、いかに新しく変えられるのか。靈的現臨に捉えられた人間は、実存の条件下にありながら自由な生^② 兩義的でない生を、断片的ではあるが生きはじめ。テイリツヒはこの靈の特性を、靈の「創造性」(creativity)という。神の靈は、人の靈を捉え、兩義的でない生を創造する。この事態について、別の言い方をすれば、靈は人間の靈の内に、超越的統合 (transcendent unity)、すなわち「兩義的でない生の資質」を創造し、その資質とは、信仰 (faith) と愛 (agape (キ)) である、とテイリツヒは主張する。すなわち、兩義性の断片的な克服とは、人間の生において、信仰と愛の要素が発揮されることである。では、「信仰と愛」とはいかなる内容を持つのだろうか。

テイリツヒのいう「信仰」の形態とは、「形式的定義」と「実質的概念」(material concept)とに分類される。「形式的定義」とは、「究極的なものに捉えられている状態」(究極的関心)を言い表しており、主体は自らが究極的と感じるものを追求し、「究極的なもの」は主体を捉えている、という相互の状態である。主体は自らが「主体的に」追求するものに結局は捉えられている。いわば宗教の広義・普遍的定義であり、この定義に従うなら、あらゆる人間は「信仰」を持ちうることになる。

一方、「実質的概念」とは、「靈的現臨によって捉えられ、兩義的でない生の統合へと開かれた存在の状態」を意味し、特殊・個別的な概念である。キリスト教的にいうならば、「靈的現臨によって、兩義的でない生の超越的統合へと開かれた存在の状態」としての信仰であり、この記述は、キリスト教的背景(あるいはテイリツヒ的背景)という特殊性を持つにもかかわらず、「普遍的に妥当する記述」である、とテイリツヒは明言している。

さて、「実質的概念」としての信仰には、三つの要素がある、とテイリツヒは定義する。第一に、「信仰の受動性」(靈的現臨によって開かれる)という要素、第二に、神の靈と人の靈との無限の隔たりにもかかわらず、神の靈に受け容れられていることを受け容れる「逆説的要素」、第三は、兩義的でない生の超越的統合に完全にあずかり得るといふ「期待の要素」である。この三つの要素は、それぞれ「再生」・「義認」・「聖化」の概念に対応する。

次に「愛」に関して見ておこう。信仰とは「靈的現臨によって捉えられた存在の状態」と、実質的には定義されたが、愛については、「靈的現臨によって超越的統合の内へ取り入れられた存在の状態」とテイリツヒは位置づける。靈的現臨によって捉えられ(＝信仰)、その結果、超越的統合へと向かわせられる(＝愛)。つまり「信仰」は、あくまで「愛」に先行する、とテイリツヒは言う。

ここでいう「愛」とは、靈の創造によるアガペーである。^③ア

ガペーは、信仰と結びついて初めて可能となる「靈的現臨の脱自的顯現」であり、多様な愛の類型を變革し審判することができると記述される。またアガペーは、先に述べた信仰の三要素と全くパラレルな形で、①無条件で愛の対象を受け容れる「受動的」性質、②その対象が疎外され歪曲され、罪の状態にあつたとしても、にもかかわらず受容する「逆説的」性質、③相手の變革を待望する「期待」の性質を持つている。また、これら三要素は、信仰同様、それぞれ「再生」・「義認」・「聖化」の概念を表している。テイリツヒは明言していないが、他の多様な愛に対してアガペーのみが特権的な位置を与えられているのは、この性質ゆえである。

信仰、愛の性質と共に特徴的なのは、「聖化」の概念である。「再生」「義認」は「組織神学」第二巻でも取り上げられているが、「聖化」についてはあまり強調されない。この点でも、テイリツヒが聖靈論を記述する上で、特に強調したかったのは、「聖化」の部分ではないかと筆者は推察する。「聖化」は、受容されることよつて新たに変わつていく可能性・創造性を体現しており、靈の創造性を強調するテイリツヒの論理に合致するからである。

第二章 靈的現臨の下にある共同体

— 靈的共同体 —

(一) 靈的共同体のはじめ

靈的現臨は、信仰と愛を創造する。靈の衝迫が創造するものは、個人の内的经验にとどまらず、信仰と愛の場としての他者との共同体へと開かれる。では、靈的現臨を共に受ける他者との「靈的共同体」とは、いかにしてはじまるのだろうか。まず、テイリツヒが指摘する、聖書記述によつて表現された「靈的共同体」の姿をみてみよう。

テイリツヒは、ペンテコステの物語を挙げ、靈的共同体の典型としている。簡略にまとめると、聖靈降臨によつて引き起こされた出来事の特徴は、以下のようである。

1. 脱自的
2. 壊滅状態にあつた（弟子らはガリラヤに逃亡離散した）
信仰の創造
3. 愛の創造（異邦人、困窮にある者の受容）
4. 一致（異なつた個人・民族・伝統を統合する）
5. 普遍性（彼らに起こつた出来事を伝えるメッセージには、全ての人類・宇宙が含まれ、対象となる）

「靈のあるところでは言語における疎外は克服される」というように、テイリツヒは、脱自の状態にあつて多くの国の言葉を語る弟子達を、バベルの塔に象徴された人類の分裂が克服され

た状態とみなし、靈的共同体のはじまりとするのである。

(二)① 靈的共同体の特性——普遍性——

次に、「靈的共同体」の特徴を、實際の共同体の状況から捉えてみよう。「靈的共同体」は、決して「キリスト教会」や「宗教的共同体」のみを指す語ではない。さらに、「靈的共同体」は、ある特定のグループでもなく、共同体の一部分でもない。靈的共同体とは、「宗教的共同体のうち内に在し、またはたはらいている力であり構造」、また集団が究極の関心によって形づくられる限り、その集団に「隠された力であり構造」であると定義される。

さらに、靈的共同体は、宗教的共同体に限定されることなく、「世俗」の共同体も「靈的共同体」たりうる、とテイリツヒはいう。論拠となる箇所を引用しておこう。「諸教会は、顕在的・宗教的・自己表現において、靈的共同体を代表している。一方、他のグループは、世俗的潜在性における靈的共同体を代表している」。「共産主義であつても、もし靈的共同体の全ての要素を欠いているならば、生き続けなければならない。世界共産主義でさえも、目的論的には、靈的共同体に関係づけられている」。

つまり、たとえイデオロギーを掲げる共同体においても、靈的共同体のいくつかの要素は満たしており、究極の目標として「信仰と愛」の共同体という理念を目指している、と解釈することができるだろう。潜在的な靈的共同体は「無意識的には、

キリストへと駆り立てられている」とテイリツヒは約言する。

この記述は、一見、護教論的な印象を与える。また徳の高い優れた宗教者を「無名のキリスト者」と位置づけるラーナーの見解などを想起させもする。しかしテイリツヒは、徳の高さや、宗教的であるか否かを靈的共同体の要件とはしない。テイリツヒは、あらゆる共同体が、無条件に、「靈的共同体」たりうる可能性を示唆し、全ての共同体が靈的共同体へと開かれていることを意図しているのではないだろうか。さらに、「世俗的なものは、教会の媒介がなくとも靈の衝迫に対して開かれている」「神の靈は、自らが創造した媒体、すなわち諸教会（そして諸教会の媒体、つまり言葉と秘跡）に拘束されない」との引用からも明白であるが、「聖と俗は依存し合つて」おり、切り離されたものではないからである。

では、「靈的共同体」が聖俗関係なく、あまねく存在するならば、宗教的共同体（ここではキリスト教が想定される）と、他の共同体とを区別するものは何もないのだろうか。ここでテイリツヒは、重要な論拠を提出する。キリスト教共同体においては完全な自己否定・自己犠牲のキリスト（ケノーシス）において現れた信仰と愛が「靈的共同体」の基準となる、という点である。「潜在的靈的共同体」、すなわち世俗の社会集団においては、信仰と愛における靈的現臨の衝迫は、訪れる。しかし、信仰と愛の究極的基準（キリストの信仰と愛）に現れた、両義的でない生の超越的統合には欠けているとされるのである。

「靈的共同体」は、断片的ではあるが、両義性を克服した完全なものである。しかし、「靈的共同体」は、「共同体の力・構造」であり、「共同体」そのものは完全ではない。宗教的共同体においても、完全な宗教的共同体や教会などは存在し得ないであろう。とはいえ、「教会」は「キリストの体」とよばれ、キリストの自己否定という基準があるのである。

このテイリツヒの見解を単なるキリスト教擁護とみなすこともできるかもしれない。しかし一方で、「教会」は、世俗集団に比しても、より厳しい基準・自己批判を内包している、と考えることもできるのではないだろうか。すなわち、キリスト教の外部（たとえば国家など）に対しては、信仰と愛の基準に照らし、あるべき姿を提示し続けなければならないし、また内部に対しては、その基準をもとに自らの共同体を常に吟味し、刷新し続けなければならないだろう。

それでは、そのような基準を自らのうちに持つ集団は、他の集団と比べていかなる位置に立つのだろうか。論理的には、「優れた基準があるのだから、その基準を持つ集団そのものが優れている」とは、一概に言うことはできない。事実その基準は、実際の教会の歴史において、何の抵抗原理にもなりえなかつたことが多々あつた。教会が自らを「靈的共同体」と同一視してふるまつたことや、時の権力に迎合したことなど、枚挙に暇はない。にもかかわらず、教会には立ち返るべき場所があり、それは教会の外の靈的共同体に開かれた有効な基準たりうる、と

いう弁証を行うことは可能だろう。また、教会内部の者に対しては、基準に常に忠実であれ、と自戒を促すことが、テイリツヒの意図ではないだろうか、と筆者は考える。従来の宗教的象徴を、人間の実況が提示する諸問題と結びつけて新たに解釈する、「組織神学」前後におけるテイリツヒ神学の根本姿勢を鑑みれば、そのような解釈は妥当であろう。

(二) ② 靈的共同体の特性——創造性——

テイリツヒの考える「靈」(Spirit)の人間の精神への突入は、孤立した個人においてはではなく、社会的集団において起こる。なぜなら、人間の精神の全ての機能は、「我と汝の出会い」という社会的文脈」という条件によつて左右され、個人は他者と共にあつてこそ個人の人格を確立させうるからである。また、靈は「言と秘跡」を媒体として現れる。「言と秘跡」は、我と他者の間で、すなわち共同体においてこそ有効となる。

しかし前述のように、「言」は、「音声」を伴わない場合があるし、秘跡もまた、人間の自己意識を超えた領域にはたらかかせることができる。さらに、本章前節(二)——①で述べた「靈的共同体の普遍性」に従えば、靈的共同体が、従来の制度・教義・儀式・礼典を伴つた宗教的共同体を組織する必然性はないことになる。

既にルックマンが、「見えない宗教」(一九八七年)において、制度化されたポジティブな宗教について問う「実体的定義」

に對し、宗教の「機能的定義」について論じている。「宗教的なもの」を、個人の心理的機能や、集団の関心として存在する社会的機能と捉える、「機能としての宗教」の視点を論じたルックマンの議論を踏まえるならば、現在、既存の実定宗教や世界三大宗教のみが「宗教」である、と主張することは困難であろう。これらを簡単に特徴づけるならば、実体的定義による「宗教」は、それぞれ各個の制度・教義・儀式・礼典・組織など公的領域の性格が明確である。一方、機能的定義による「宗教」は、個人の私的領域における自己の世界観の変化等も含め、人間の精神における普遍的な現象として、広く概念規定される。たとえば、近年、耳に親しい「スピリチュアリティ」などは、後者の機能的定義に基づけば、広く規定された意味での「宗教」と考えられるだろう。

「スピリチュアリティ」について、社会学的・現象学的な定見では、「主に個々人の体験に重点を置き、当事者が何らかの手の届かない不可知、不可視の存在と神秘的なつながりを得て、非日常的な体験をしたり、自己が高められるという感覚を持ったりすること」と定義される。要約すれば、「超自然的な力や存在」から、「自己」「個々人」が「神秘的・非日常的な」経験をすることといえよう。ここから見いだせるのは、「スピリチュアルな」体験についての規定は、あくまで自己とはかけ離れた存在と、自己との関わりにとどまることを示唆するという点である。勿論、現象学的方法論をもって記述する仕方に対して、規範的

な本質論を要求することはできないし、そもそも誰がどこに神秘的な体験や自己変革を見いだしても咎められることではない。しかし、テイリツヒの考える靈の現臨は、あくまで共同体に属する個々人において、すなわち社会的集団の内において生じる。それゆえに、「靈的共同体」は、不可避に成立してしまうのである。

一方、以下のような反論も出来よう。スピリチュアル・グループ内で、独自のジャーゴンによって、自己の物語が語られ、共同体が形成される場合、キリスト教においても、同様に「物語」が語られ、共同体を維持しているではないか、と見ることもできよう。ここでテイリツヒの論理を敷衍するとしたら、靈の衝迫は、自己の幸福や自己実現が達成されることのみを生み出すのではない。自己への囚われから究極的なものへと捉えられ、「信仰と愛」を実践すること、それが靈のはたらきであると考えられるのではないだろうか。靈的共同体は、個々人を構成員として、「信仰と愛」が創造される実際の場となる。

靈は、人間が創造する文化そのものに対してはたらく。例えば、テイリツヒは「人道主義」(ヒューマニズム)を例に挙げ、ヒューマニズムの原点が「人間の可能性の発展」であるとしても、ヒューマニズムそのものは、その可能性を「どこへ」と発展させるべきか、ということを示さない、と指摘する。人間が定めた方向性は一つの選択に過ぎず、状況と偶然の産物にとどまることになる。人間の文化的営みは、靈によって決定され、靈

によつて導かれることによつて、方向性を与えられるのである。

結論

「靈」は自由である。それゆえ靈は、人間の文化・社会の内へと入り込むことができる。すなわち、靈の「脱自」的性質——人間の精神の構造を破壊することなく精神の内に入り込むこと——のゆえに、精神の内への動的な力となり、さらに文化・社会においてはたらく力となる。この点において、ティリッヒは自由な靈性（普遍性）と「宗教」の具体性（特殊性）が確保されること、さらに自己だけの体験に留まらず、他者との共同体に開かれており、共に生きることを実践する創造性を、「靈」において見出したのではないかと思われる。このような靈（聖靈）観は、天にある神と地にある人との隔たりを強調する神学的立場とは、視点を異にするであろう。ティリッヒが考える「靈」は、人間の精神が神的なものに捉えられること（内的経験）と、啓示神学の「超越としての神」（外的な神の言）との葛藤を克服する可能性を持つと筆者は考える。靈は、世界全体や人間の文化の内へととはたらきかけ、そして人間は、そのはたらきを感じ、日々新たな創造を繰り返すことができるのである。人間の生は「日々新たな創造」——信仰と愛の行為の挑戦——を常に為してゆくことによつて、両義性の断片的な克服を、垣間見るのではないだろうか。

パウル・ティリッヒの聖霊理解（鬼頭）

*本研究は、平成十八年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

註

- (1) 「靈共にいます」は「靈の現臨」などの訳語がある。「靈的現臨」についての探求は、ティリッヒの組織神学において「聖霊論」の位置を占める。
- (2) *Systematic Theology* vol. 3, 1963, The University of Chicago Press, p.21. 以降、Tillich [1963] 及び略記とする。また著者名の表記かならずものは、すべてティリッヒの著作あるいは論文。
- (3) Tillich [1963], p.111.
- (4) ティリッヒは「セム語、インド・ゲルマン言語でも、spiritの語源はbreath「息」でもある」と指摘する。Tillich [1963], p.21.
- (5) 「追ら出される」といっても、人の靈は自己を超越していくという意味の“out”であり、依然として人間の精神であるが、神の靈が迫ることによつて、自らを越えて行くことが示されている。Tillich [1963], p.111-112.
- (6) Tillich [1963], p.112.
- (7) Tillich [1963], p.245.
- (8) Tillich [1963], p.117. ティリッヒはコリントの信徒への手紙一、二二章を例に挙げてゐる。

- (9) 勿論、「究極的関心」が、無限に究極的なものではなく、有限な対象に向けられることはありうる。しかし有限な対象(富、成功、イデオロギー等)に、ひたすらに関わりを持つたとしても、主観客観構造を越えることはできない。有限な対象は、客観的に取り扱ひ、認識し、分析することなど²⁶はできない。Dynamics of Faith, 1957, in: Main Works 5, de Gruyter, 1988, pp.236-237.
- (10) Tillich [1963], p.121.
- (11) Systematic Theology vol.1, 1951, The University of Chicago Press, pp.71-81, Tillich [1963], p.79.
- (12) Tillich [1963], p.79.
- (13) J・クーパーによれば、パウロが考える「靈的現臨としての靈」の概念においては、復活のキリストに重要性が置かれてゐる。例として、「神は靈である」といったパウロ書簡の記述と、「神の経綸においては、靈は子に従うが、本質においては子は靈である」など、パウロの影響をうけたティリッヒの記述(Tillich [1963], p.148.)が挙げられてゐる。またクーパーは、ティリッヒが「キリストの出来事」を「イエスは人であつて、靈によつて完全に満ちられてゐた、新しい存在の担手」として「存在論化」(ontologization)してゐる」と批判してゐる。しかし筆者の見解を述べるならば、パウロが書簡を読む人々に向けて語つたように、ティリッヒもまた、伝統的なキリスト教の在り方に懐疑を抱く
- 人々に対して、存在論、実存主義など、当時理解されやすかつたと思われる言葉で、自身の神学を展開し、キリスト教の弁証を行つたのではないかと考えられる。ゆえに、ティリッヒの思想が「聖書的」でない、「存在論的」であるといつた批判は一概に是とすることはできない。J. C. Cooper, The "Spiritual Presence" in the Theology of Paul Tillich, Tillich's Use of St. Paul, 1997, Mercer University Press.
- (14) Tillich [1951], pp.122-126, Tillich [1963], pp.120f.
- (15) Tillich [1963], p.121. 「言葉は、秘跡の素材の完全な沈黙の内を隠れたい。」
- (16) 例えは「人間は、無機的次元(物理学的法則・因果関係)・有機的次元(生物としてのヒト)・心理学的次元(潜在意識・自分自身を内的に知覚する)・精神の次元(人格的中心を持つた自己)・歴史的次元(社会的・共同体的な人格)過去から未来に向かう時間的な経過を意識する人格」それぞれ各次元が互いに衝突することなく統合されている存在である」といふ様態を表すティリッヒの表現である。
- (17) 例としては、「贖宥状」などは退けられる。A History of Christian Thought, 1968, in: A History of Christian Thought (ed. by Carl Braten), Simon and Schuster, 1972, pp.227-274.
- (18) 執行者と受け手との間には、人格的出会いが生じる。すなわち靈的現臨の顯示は、共同体を要求するとも言えよう。

そもそも言葉とらうものが他者で共有されることを前提としてゐることからも、霊的現臨が共同体に対して起るものとしての「テイルリッヒの巨配」を感じさせよう。Tillich [1963], pp.122.

(19) Tillich [1963], pp.116-117.

(20) プロテスタント教会が用いる語については、カトリック教会の伝統の語を忌避するもの、この語を用いるかどうかは一貫してならなくともテイルリッヒは指摘してゐる。

(21) 「霊は神の一部ではない」とらうこの箇所においても、テイルリッヒが三一論を基礎としてゐることが推察される。

(22) Christianity and the Encounter of the World Religions, 1963, in: Main Works 5, pp.305-306; Pan-Chiu Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought*, 1994, Kok Pharos, p.127, Publishing House, pp.170f. 以下、Lai [1994] と記す。ライの研究によれば、テイルリッヒは「霊の総論を universal (普遍的) / hidden (隠されてゐる) / self-negation (自らを隔す) / revolutionary (新しく変える) / unpredictable (予測できない) ものと特徴づけ、霊は教会の基礎であるが、自由であり普遍的であるがゆえに、キリスト教会に限定されるものではない。テイルリッヒは、「組織神学」執筆後より、聖霊概念を中心に据えた神学を構想し、宗教的多元世界に対して、より自らの神学に普遍性を持たせることを目指し

てゐた。The Future of Religions, 1966, ed., Jerald Brauner, New York, Harper & Row.

(23) Lai [1994], p.118.

(24) Lai [1994], p.118.

(25) Tillich [1963], p.150.

(26) Tillich [1963], p.245. ここでは「キリスト教会」とは明示されてゐないが、“church”の語が用いられているため、おそらくキリスト教会を指すであろう。しかし「霊の自由を」について適切に表現されてゐると筆者が判断したため、引用した。

(27) Tillich [1967], p.272, Cf. Lai [1994], p.127.

(28) Tillich [1966] 各個別の宗教における「同じテロスが指摘されるとテイルリッヒは述べているが、「テロスを目指す」こと自体がキリスト教の特殊性とも考えられる現在、この主張の説得性には疑問が残る。

(29) Lai [1994], pp.170-171.

(30) Tillich [1963], p.112.

(31) Tillich [1963], p.131. ここで「超越的」とされるのは、霊の側から一方的になされ、人が自ら統合できるものではない、とテイルリッヒが考えているからではないかと思われる。

(32) 「究極的なもの」が本当に究極的であるかどうかは、問題とならない。拝金主義であれ、ナシヨナリズムであれ、主

体がひたすらに求め、それに捉えられた「状態」が重要な点である。

- (33) Tillich [1963], p.131.
 (34) Tillich [1963], p.131. ただし、両義的でない生を求める人間という定式は、第一章でも述べたように、人間は本質的要素を可能的には持つにもかかわらず、実存的疎外状況にある、というティリッヒの神学的前提がある。この前提にもかかわらず、ティリッヒは「霊によつて」両義的でないものへと導かれる、という霊のはたらきに普遍性を見出しているのではないだろうか。
 (35) フイリア、エロース、エピスーミア、リビドーとして表される「愛」についても、アガペー同様「分離されたものを再結合に向かわしめるもの」として愛の範疇に組み入れられているが、ここでの議論は、あくまでアガペーとしての「愛」である。他に「愛」の概念に関しては、*Love, Power, and Justice*, 1954 など、他の文献に詳しい。
 (36) Tillich [1963], p.137.
 (37) Tillich [1963], p.151, p.255.
 (38) Tillich [1963], p.162.
 (39) 同盟・政治的運動、文化的運動、教育的活動などを指している。宗教史的にいえば、イスラエルの民の集まり、シナゴーク、モスク、ギリシヤ哲学諸派などが例として挙げられてくる。

- (40) Tillich [1963], p.153.
 (41) Tillich [1963], p.155.
 (42) Tillich [1963], p.154.
 (43) Tillich [1963], pp.246-248.
 (44) 例えば、第二次世界大戦中の「ドイツ的キリスト者」の例を挙げることもべきよう。
 (45) Tillich [1951], pp.3-8, *On the Boundary in The Interpretation of History*, 1936, Charles Scribner's Sons, New York. 「教会と社会との境界に立つて」の章参照。
 (46) 人間の精神の機能＝道徳的自己創造・文化的自己創造・宗教的自己創造の三機能として定義される。
 (47) Tillich [1963], p.139. 「条件によつて左右されている」の原文は、"be conditioned by".
 (48) 声名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四年、七三―八六頁。
 (49) 伊藤雅之・樫尾直樹・弓山達也編、『スピリチュアリテイの社会学』世界思想社、二〇〇四年、一四頁。
 (50) とはいえ、各種スピリチュアリテイ・グループが、当該グループのみで閉じられてしまい、外部グループとの協調を失うことや、社会に対して攻撃性を発揮する可能性が生じるという問題は残る。
 (51) Tillich [1963], p.249.