

義認の絶対的逆説

ティリッヒの義認理解をめぐって

近 藤 剛

はじめに

信じる者は救われるというが、では疑う者は救われないのだろうか。我々は、西洋的な近代化・世俗化の強い影響下におかれ、神の存在や普遍的価値の根拠を素朴に信じることができなくなっている。従って、救済の確実性を実感することも、真理と生の意味を確信することも難しい。価値の多様化という美名に隠されたニヒリズムに侵蝕され、無自覚な自己喪失者を増殖させ、頹落の精神を蔓延させ、アノミー（無規範）を加速させている今日の精神状況において、自己分裂へ至るか、安易な妥協へ向かうのでなければ、絶望的な懐疑へ行きつかざるを得ないのではないか。しかし一般的に、懐疑は信仰と相容れないため、救済には程遠いと言われる。懐疑を抱く者は、やはり救済の対象から外されるのであろうか。このような問いは、第一次世界大戦の戦渦に巻き込まれ、意味喪失の危機を体験し、一切の懐疑に陥ったティリッヒにとっても切実なる問いであった（cf., Tillich[1948], pp.290-291）。この問題は、彼の思索活動において、信仰義認論の拡張を要請し、罪人のみならず懐疑する者も義とされるという再解釈へ導いた。これが「懐疑者の義認（Rechtfertigung des Zweiflers）」と呼ばれる思想である。

<義認と懐疑>は、前期ティリッヒ（本稿の規定では第一次世界大戦後から1933年までの思索活動期）における信仰義認論の再解釈をめぐる独自の問題設定である。これに関しては、従来まで1924年に公表された「義認と懐疑（Rechtfertigung und Zweifel）」（以下、公刊論文と略述）を中心にして、主要な議論が展開されていると考えられてきた⁽¹⁾。しかし今日そうした評価は、なおも妥当であると言えるだろうか。何故ならば、最近のドイツ語版ティリッヒ全集補遺・遺稿集（EW）の刊行によって、この<義認と懐疑>の構想自体は、既に1919年の時点で計画され、具体的な議論へと展開されていたことが判明したからである。近年の初期・前期ティリッヒ研究の趨勢に鑑みると⁽²⁾、既刊のドイツ語版全集（GW）やグロイター版著作集（MW）に含まれていない講義録や未刊行テキストの存在を全く無視して専門研究となすことは許容され難いであろうし、研究主題に関わるそうした第一次資料の検討なしに、当該する思想の全容を把握しようとするのは不十分な試みと言わざるを得ない。従って前期ティリッヒにおける<義認と懐疑>の思想展開を批判的に再構成するためには、出版意図が明白である公

刊論文を優先的に取り扱うのは当然のことであるとしても、1919年の構想段階へと遡り、その内容について論及せざるを得ないものと思われる。このような研究状況を踏まえて、本論文はこれまで十分に取り上げられることのなかった1919年の「義認と懐疑 神学的原理の基礎付けの構想 (Rechtfertigung und Zweifel, Entwurf zur Begründung eines theologischen Prinzips)」(以下、未公開草稿と略述)を分析し、前期ティリッヒが企図した「懐疑者の義認」思想の形成過程を解明しようと試みる⁽³⁾。

1924年の公開論文は元々ギーゼンの神学協議会で講演されたものであり、初出は同協議会発行の講演集⁽⁴⁾に収録されている。その構想が最初に示された未公開草稿⁽⁵⁾は、ティリッヒがベルリン大学神学部へ提出した書類の一部と見られ、その執筆目的は私講師としての採用の依頼、及び研究助成の申請のためと考えられ、執筆時期はカント協会における「文化の神学の理念について」(Tillich[1919b])の講演(1919年4月16日)以降と推測されている。未公開草稿は公開論文に比べて、数倍の分量がある。無論、公開論文は講演の形式を取っているため、それに伴って内容の圧縮が行われたものと推測される。従って、両者の関係を圧縮(要約)の視点から捉えるならば、未公開草稿を手掛かりとして公開論文における論拠の不備を補い、全体の論旨を補強することが可能となろう。あるいは、構想段階から論文化へ至るプロセスでの変更や修正を問題にするならば、両者の思想上・概念上の異同を厳密に分析する必要が生じよう。一瞥した限りで判断すると、取り扱っている項目や概念に多くの相違点が認められるので(後述)、両者の関係を単なる圧縮(要約)と見なすことはできない。しかし、信仰義認論の再解釈の目的や「懐疑者の義認」の基本的な発想は一貫しており、思想的に甚だ異質であるとも言えない。このように未公開草稿と公開論文の関係は単純ではないが、本論文では<同一主題の下での相互補完性>という視点に立脚して、未公開草稿を取り扱うことにする。

ここで未公開草稿の特徴について、若干述べておこう。未公開草稿の議論の展開は、当時の諸々の神学思想(カトリシズムの客観主義、リッチェルの自由主義神学、ハイムの正統主義神学など)との対決を通してなされており、公開論文に比べて論争的性格がより強いと言える。

未公開草稿の段階では、「意味の形而上学(Sinnmetaphysik)」のような理論的基礎(前期ティリッヒ思想に通底)が確立しているとは思われず、「根本啓示(Grundoffenbarung)」のような啓示論が殆ど見受けられず、「懐疑者の義認」を可能とする神学的根拠に関して不明な点が少なくない。むしろ公開論文では周縁的に過ぎなかったテーマ、あるいは簡潔な叙述に留まったテーマが、未公開草稿において詳細に論じられているのは興味深い。例えば、理論的懐疑と「罪」の関係⁽⁶⁾、懐疑の真剣さに関係する「良心(Gewissen)」の問題、「宗教的確實性」の基礎付けを試みる「護教論(Apologetik)」の失敗(ここで後期ティリッヒの「信仰の歪曲」に関する議論の濫觴を見ることができると⁽⁷⁾)、義認の「絶対的逆説(das absolute Paradox)」についての議論、いわゆる「キリスト教の絶対性」をめぐる議論などを挙げることができる。

ティリッヒの神理解を特徴付けている「神を超える神」(Gott über Gott)という用語が、こ

の未公開草稿において初めて登場する (cf., Tillich[1919c], p.219)。但しこの用語は、公開論文では「神を失った者の神」という別の表現に変更されており、一度も登場していない⁽⁸⁾。分析対象となるテキストについて上記の諸点を念頭に置きながら、我々は以下のような順序で考察を進めることにしたい。

第一に、未公開草稿を執筆した時のティリッヒの問題意識に注目し、近代文化とプロテスタント主義の調停(「文化の神学」の課題)との関連から深く掘り下げてみる。第二に、当時の義認理解に対抗したティリッヒの論争的姿勢について触れ、彼の独創的な立場を明らかにする。第三に、公開論文では殆ど取り上げられていない「義認の逆説」(絶対的逆説)について考察を試み、「懐疑者が義認される」とは如何なる事態を意味するのか、明確に論じたい。

1. 精神的生の分裂 近代文化とプロテスタント主義の対立

1919年前後のティリッヒの関心は、専ら「文化の神学」へ向けられており、同時期に執筆された未公開草稿においても類似した問題意識が散見される。一般に「歴史家は、現代プロテスタント主義の問題状況を二つの根本的要素、即ち中世的・超自然的・権威的世界観と近代的・内在的・自律的世界観の対立へと帰する」(Tillich[1919c], p.185)とされる⁽⁹⁾。この当時(19世紀末から20世紀初頭)の一般的な見解では、プロテスタント主義は中世から近代への歴史的な移行点と見なされ、その起源はルネサンスと宗教改革に帰されたが、なおも中世的体系から脱却し切れずにいる、近代文化に対立する「宗教的なもの」の原理として批判された。近代文化とプロテスタント主義(一般化すれば「文化と宗教」)の対立の下、人間の精神的生は「文化的生と宗教的生」に分裂し、様々な「二重化」「文化の神学の理念について」の表現では、それぞれに応じた「二重の真理、二重の道徳、二重の正義」(Tillich[1919b], p.74)を生じさせた。こうした問題状況に際してティリッヒは、プロテスタント主義を中世から近代への移行点と理解されるような単なる歴史的現象と見なさずに、文化と宗教の対立を調停し、両者の一致を見出すような原理的な「場」と捉える。この意味において「プロテスタント主義は、言わばア・プリオリな調停神学である」(Tillich [1919c], p.185)と言われる。

このようにティリッヒは、歴史的な問題を一旦留保して、プロテスタント主義と近代文化の間にある「内的な弁証法的連関」に注目し、両者の対立に共通している要素を認識し、それによって宗教的生と文化的生の分裂を克服させ、両者の一致点を見出そうとする。このことを敷衍すると、ティリッヒはプロテスタント主義を近代の文化意識における宗教的原理として指定し、そのプロセスをもって両者の「内的な弁証法的連関」を展開させていく。彼の理解によれば、プロテスタント主義には信仰に対して主体的な決断を迫る「主観性(Subjektivität)」の要素⁽¹⁰⁾が含まれ、これが自律に基づく近代文化との一致を可能とさせる。この連関において主観性の要素を最も強く反映しているプロテスタント主義の「実質原理」、即ち「義認」が

問題とされ、なお且つ「近代文化の根本要素」あるいは「精神的生に不可欠の酵素 (Ferment) 」とされる「懐疑」が注目され、「懐疑者の義認」という問題構造を生み出していくことになった (cf., *ibid.*, pp.199-200)。公刊論文の中では、「義認信仰の諸前提の喪失」(Tillich [1924], p.84) を回復し「プロテスタントの空虚」(*ibid.*, p.87) を克服するという目的で、言わばプロテスタント的信仰論の射程から「懐疑者の義認」が企図されている。しかし未公刊草稿の分析によって、その構想段階においてはプロテスタンティズムと近代文化の対立を調停する意図が基本的関心となっており、元来は「文化の神学」の問題意識下で設定された課題であったことが判明する。こうした理解に基づくと、「文化の神学」の問題領域で提起された諸課題が後により限定された議論 (個別的テーマ) へと深められていく一つのプロセスを示すことが可能となり、未公刊草稿の構想段階から公刊論文における明確な主題化、即ちプロテスタント神学の根本問題として信仰義認論を再解釈するという議論への集中化を指摘することも可能であろう。

ここで主観性が問題となる「実質原理」に議論を戻そう。ティリッヒの理解によれば、プロテスタンティズムを貫徹する原理、つまりプロテスタント原理は 19 世紀以来、「実質原理」と「形式原理」に区別されてきた。「実質原理」(義認) とは「宗教の権威となる宗教的内容 (Inhalt) 」のことであり、主観性に反映される。「形式原理」(聖書) とは「宗教的内実 (Gehalt) が権威として表現される場」のことであり、客観性に反映される (cf., Tillich [1919c], p.189)。本来、二つの原理の並立は原理自体の本質⁽¹¹⁾に反するという理由で、又はそれらの原理を定立する上位ないし下位の概念 (第三の原理) の無限遡及に陥ってしまうという理由で、二つの原理の措定は不可能であると考えられる。しかしティリッヒの見解によれば、この原理の二重性 (*Zweiheit*) こそ「プロテスタンティズムの内的な二律背反」(*ibid.*, p.188) として評価されねばならない。つまり、プロテスタンティズムはカトリシズムのように主観性の要素を排除することなく、主観性と客観性の緊張的な結合を維持させようとする。そのため、二つの独立した原理が必要とされるのである。例えば、主観的に「私は義とされた」と叫ぶだけならば、それは恣意的な自己主張に終わる。あるいは、聖書をテキストとして客観的に分析するだけならば、それは単なる解釈の作業に終わる。そのような事態を避けるために、義認は聖書の形式を必要とするのであり、聖書の権威は義認の宗教的内実 (恩寵) を必要とするのである。つまり、「実質原理」と「形式原理」の二原理は相互に補完的であり、一方に解消されることはないのである。こうしたプロテスタント原理の弁証法的構造は、神学体系を基礎付ける「神学的原理」(後述) の基本的構造でもあり、以下のように説明される⁽¹²⁾。即ち、「神学的原理の第一の要素は即自的に絶対的であり、意識にとって抽象的である。それが実際に現実的な原理となり得るためには、第二の要素、即ち相対的で具体的な要素を必要とする」(*ibid.*, p.190)。「神学的原理の絶対性は批判的規範として無制約的に具体性の上位に措定される。しかし、それは具体性を通して有効となる」(*ibid.*, p.190)。このような二つの原理の弁証法的構造がプロテスタンティズムに特有の緊張状態を創出し、その独創的な信仰を形作っている。グスタフ・メン

シングの表現を借りるならば、このことが「宗教の生の法則」⁽¹³⁾であり、宗教性を動的に活性化させるものと言えるだろう。

一方、ティリッヒの見解によれば、カトリシズムは「主観性のア・プリオリな否定」(ibid., p.189)であると批判される。さらに、それが客観的権威として制度化されたことで(ヒエラルキーの確立)、その「排他性(Geschlossenheit)」を達成し、「単一性(Einheit)」を保持し得たと理解される(カトリックの客観主義)。こうしたカトリシズムの「単一性」原理は固定的で静止的であって、生の緊張状態を捉えるまでに至らず、むしろ生のダイナミズムを硬化させることになる。他方、聖書と伝統的教会教理に対してヘーゲルの思弁を遂行する思弁神学(例えば、自由主義神学のチュービンゲン学派)は主観と客観の総合、あるいは絶対と相対の総合をもたらす「第三の要素」を求めたが、この「第三の要素」は「現実的综合」ではなく「観念的要請」に過ぎず、両者の「緊張の止揚は無限の目的として措定され得るが、経験的な解決としてではない」(ibid., p.190)と批判される。だが、カトリシズムの「単一性」にも抛らず、思弁神学の「第三の要素」にも抛らず、こうした緊張関係を克服することは如何にして可能であるのか。単に緊張状態を継続させるだけならば、やがて原理全体の破壊を招くことになりはしないだろうか。

ティリッヒによれば、プロテスタンティズムはこの緊張をさらに「最高次の生の緊張」へと高揚させねばならない。この「最高次の生の緊張」において、原理の分裂の一致を確立させている「絶対者の威言(Machtspruch des Absoluten)」(ibid., p.190)が現われ、原理の全体性が保持される。「絶対者の威言」の内容は未公開草稿の中で明確に説明されていないが、「実質原理」と「形式原理」の区別を可能とする何か、二つの原理を超越するより高次の何か、あるいは両原理の統一性(相互補完性)を根底において可能ならしめる何か、を示唆しているものと考えられる。ティリッヒによると、この「絶対者の威言」は信仰の絶対的逆説性において求められ(与えられ)、語られねばならない(聴かれねばならない)と強調される。従って、次に「絶対的逆説」をめぐって考察しなければならないが、その前にティリッヒの立論の独創性を際立たせるため、当時の義認理解に対する彼の論争的態度について論及しておきたい。

2. 義認の減退 カトリシズム・リッチェル神学への批判

ティリッヒによれば、プロテスタンティズムの実質原理(義認)の意味は、パウロの教説に代表されるように、根本的に逆説的な性格を持っている。その逆説的な性格とは、神の自由な創造行為によって罪人が義認されるという、神と人間の逆説的な関係性に表われている(cf., ibid., pp.191-192)。つまり、義認はこの逆説によってのみ十全な意味を得ることができる。しかし、義認が救済論に解消されるか、あるいは義認自体が形式化されると、逆説の意味が著しく減退(Abschwächung)されてしまう。ティリッヒの見解に従うと、「逆説の減退」は「代理

説 (Stellvertretungsgedanke)」を助長し、義認の意味を著しく損傷させる(この「逆説の減退」という表現は未公開草稿において顕著であり、公刊論文では全く扱われていない)。「代理説」は「義」を法律的範疇と見なし、神と人間の関係を総合的に把握し、義認を代理者による法律的範疇の成就とする考え方である。敷衍すると、「義」を何らかの正義の行為(わざ)として捉え、ある種の規則 (Regel) を適用すれば自動的に救済されるような、しかもその規則の適用も代理者によって行われるというような、そういった「転嫁」を正当化するものである。この場合、キリストは「救済装置 (Heilsmechanismus)」として手段化され、義認のプロセスは機械化され、逆説は無力化される。しかしながら、ティリッヒが繰り返し強調しているように、「義認」は神と人間をめぐる関係性の「転嫁」、「総合」、「止揚」ではなく、論理的に演繹不可能な「逆説」でなければならない。公刊論文でも言及されるように、「転嫁された義 (justitia imputata)」（Tillich[1924], p.94）は拒絶されねばならない。ところが、義認の正当な理解はその逆説性にあるにもかかわらず、キリスト教教会においては「逆説の減退」がより推進されてきたのだとティリッヒは憤慨する。こうした「逆説の減退」が如何に生じて、義認の意味が如何に阻害されてきたのかを検証するため、ティリッヒはキリスト教の教理史を跋渉している。そこで我々も彼の足跡を辿り、その問題点を指摘してみたい。

ティリッヒは「逆説の減退」を様々な神学思想において例証しているが、ここでは主に、カトリシズムの「実体的逆説」とリッチル神学の「義認の合理化」を取り上げてみる。カトリシズムにおいて義認は、 sacrament の作用による神的性質と人間的性質の総合と見なされ、そのプロセスは知的に承認できると考えられる。さらにこのプロセスへの実践的従属が求められ、「義化 (Gerechtmachung)」はこの従属の度合に依存するとと言われる。例えば、祈りはその深さ(質)ではなく回数(量)によって評価され、恩寵は救済財として制度の下に客観的に管理される(それは恰も銀行口座での取引のようであり、残高(罪科)に応じて利息(恩寵)が配当される)。即ち、カトリシズムにおいて「神と人間の関係は実体性 (Dinglichkeit) の領域によって調停され、更にそれによって制約的なものとなる。従って、逆説は客観的に、戦慄すべき神秘 (mysterium tremendum) を経験し、信仰は黙従 (Unterwerfung) となる」(Tillich [1919c], p.194) のである。実体的逆説への「黙従的信仰 (fides implicita)」は、人間が神に接近するための人為的手段、あるいは神と人間との「連結部分 (Zwischenglieder)」を承認し、結果的に義認を客観化・相対化してしまう。この理解では、義認の逆説について十全な意味を得られず、むしろ義認の絶対的な逆説性を減退させてしまうことになる。このようなカトリシズムの誤った義認理解を指摘した後⁽¹⁴⁾、ティリッヒは義認の正当な理解について次のように説いている。つまり、義認の絶対的逆説を肯定する現実的根拠は、物象的な調停に求められるのではなく、人格的な信仰に求められるべきであると。義認の審判を下す神との関係は、客観的・量的・相対的な関係ではなく主体的・質的・絶対的、即ち人格的な関係なのであり、神と人間の関係は如何なる物質的媒介をも必要としない「我 汝」の「出会い」(二項対立以前)で

なければならない。ティリッヒの意図する「人格的信仰」概念は、ルター的な信仰理解に即しており、その内容は神と人間の全関係が神によって包含され、受諾されることであり、ある特定の神表象を信じるか否かをめぐる人間の意志には依拠しないものである。我々は神の恩寵を何もせずただ受け入れるのみ (nihil facere sed tantum recipere) である (cf., Tillich[1950], pp.338-339)。かくして、「神の賜物」としての信仰は人間の通常的理解を遥かに超えており、あり得ないことがあり得るといふ意味で逆説性を帯びている。これが「逆説の信仰」と表現されるものである。以上のことを約言するには、次の引用が妥当であろう。即ち、「カトリシズムの逆説は実体的 (dinglich) であり、プロテスタンティズムの逆説は人格的である。それ故に両者とも定義において一致しない」(Tillich [1919c], p.193)

では、プロテスタント神学において義認は正当な理解を得たのであろうか。ティリッヒの見解によれば、18世紀半ば頃より「啓示論、キリスト論、神論をめぐる論争において、義認は何ら決定的な意義を獲得できなかった」(*ibid.*, p.198) とされる。つまり、プロテスタント正統主義神学において義認は「権威ある原理」という立場を得られず、他の教説と並ぶ一教説と化し、「形式原理」に取って代わられたのである。こうした状況を反省し、「義認」の意義を改めて獲得しようと試みたのが、当時のリッチェル学派 (リッチェル、ヘルマン) であった。

リッチェルはロマン主義的観念論の「世界意識」(例えばヘーゲル、シュライアーマッハー) からキリスト教的な神概念を峻別するため、「神は愛である」との定式化を試みた。これによって、神概念は理論的意識に対する相関概念ではなくなったが、新カント学派の「倫理的意識」に対して強度に依存することになった。この結果、神は「形式的な倫理的理念」となり、神の性質の異常な簡略化がなされてしまった。この神概念の定式化に対応して、恩寵概念の定式化も試みられた。そこでは「恩寵とは義認であり、義認とは罪の赦しである」と主張され、恩寵は倫理的範疇としての「赦し (Vergebung)」に限定された。こうして人間は、赦しという倫理的機能によって、恩寵を自らの手で獲得できると錯覚するようになる。リッチェルは自然主義や審美主義に基礎付けられた神秘主義的な恩寵理解を拒否しようとする余り、恩寵から一切の sacramental な要素を排除してしまった。これによって、リッチェル神学から「決定的な何か」(宗教的直接性、神の無制約性) が失われてしまい、その神学は異常な簡略化と共に「倫理的合理主義」へと急落してしまうことになる。以上の帰結として、義認は倫理的行為としての赦しによってのみ解釈されることとなり、ティリッヒの表現で言う「心理的・因果律的合理化」並びに「倫理的・目的論的合理化」に解消させられたのである (*ibid.*, pp.195-196; Tillich[1922b], pp.154-157)。こうして義認は赦しという高次の原理 (何らかの道徳的観念) に従属させられ、目的論的に合理化された手段、即ち倫理的実践や市民的な職業義務の遂行によって獲得できるものとなる (「神の国」が到達可能な「倫理的目標」として考えられたように)。ティリッヒは、赦しの合理化 (倫理的な矮小化) によって義認の絶対的な逆説性が失われ、神の無制約性が失われたと指摘し、断固として「義認の合理化」を斥けている⁽¹⁵⁾。

以上のことを要約しておこう。ティリッヒは義認理解をめぐる、「義認の減退」を警告し、カトリシズムの「実体的逆説」やリッチル神学の「義認の合理化」を拒絶した。そして、義認を「絶対的逆説の肯定」に求め、それを無制約的な人格的（全人的）信仰において基礎付けるように主張した。このことをティリッヒの言葉で敷衍すれば、「信仰は人格的であり、直接に神へ向けられた義認の逆説の肯定である。信仰とは、信じることの質から 彼が信じているということからさえ（傍点：引用者強調） 目を転じること（Absehen）であり、神に対してのみ目を向けること（Hinsehen）である。この信仰概念が神の無制約性に対応し、宗教的逆説の絶対性に対応する」（Tillich [1919c], pp.194-195）となる。以上のことを確認した上で、義認の「絶対的逆説」の意味について考えてみたい。

3 . 義認の逆説 絶対的逆説の肯定

未公開草稿の「絶対的逆説」を考察するにあたって、既に前提されている「逆説」理解から説明を始めてみたい。

未公開草稿において頻出する「神学的原理としての逆説」という表現は、現時点で確認される限り 1913 年の『組織神学草稿』において初めて登場する。『組織神学草稿』によると「神学的原理」とは、学（Wissenschaft）の原理一般において基礎付けられ（弁証学の課題）宗教的認識の体系へと展開され（教義学の課題）精神的生へ応用される（倫理学の課題）原理であり、これが神学の立場を決定する。神学の立場には、真理認識を絶対的同一性から体系的に演繹する「絶対的立場」（直観）と、絶対的体系の破綻と共に方法論的な対立（演繹と帰納）や根本的な懐疑を生じさせる「相対的立場」（反省）とがあり、ティリッヒは両者の立場の対立を克服する「場」を逆説に求める（cf., Tillich[1913], pp.313-314）。『組織神学草稿』の「命題 22」によると、この立場は絶対的立場が相対的立場へ降ることにより、相対的立場を絶対的立場へ引き上げること、つまり直観と反省を相互に作用させる立場であり、これが「神学的原理としての逆説」と呼ばれている（この逆説の論理構造を神学的に表現したものが、義認に他ならない）。この逆説について、さらに説明を加えていこう。ティリッヒの定義によれば、「逆説とは本来、憶見に反するが認識に対して明晰なものである。しかし、それは通常認識に反するか、あるいは自然的思惟の憶見に反するものとして用いられ、超自然的なものや理性を越えた何らかのものを含んでいる」（*ibid.*, p.314）とされる。この逆説の示唆する内容は、「絶対的なものと個々の相対的なものとの同一性」、及び「神の人間化」であり、神学的にはイエス・キリストの出来事（受肉）に対応すると思われる。『組織神学草稿』第一部の弁証学は、このような逆説の説明に全力を注いでいる。つまり「この意味における逆説は、直観（理性）によっても反省（悟性）によっても措定されない。しかしこの弁証学全体の目的は、それが両者によって要求され、両者のために措定されるということを示すことなのである」（*ibid.*, p.314）と主張され

ている。ところで、逆説が絶対的立場と相対的立場の対立を克服するというのは、如何なることなのだろうか。ティリッヒによれば、その克服は両者を最終的な総合に導くことによってではなく、むしろ総合へと止揚する過程そのものを維持することでなされる（このことにより神学的原理は無限性を帯びる）。換言すれば、この過程は相互対立の持続ではなく、総合を目指しながら双方に行き交う相互連関の緊張であると理解されてよいだろう。具体的に説明すれば、「逆説は理性によっても悟性によっても根拠付けられないが、悟性の理性への帰還（Rückkehr）懐疑の真理への帰還、相対的なものの絶対的なものへの帰還を意味する」（*ibid.*, p.314）ということになる。ティリッヒは、このような帰還の「場」を宗教に求めている。つまり「逆説の領域は宗教である。何故なら宗教とは、自由と相対性を止揚することなく、自由を真理へ帰還させ、相対的なものを絶対的なものへ帰還させることだからである」（*ibid.*, p.314）。

こうして逆説は宗教概念に適用される。「文化の神学」において宗教は、無制約的な意味内実（絶対的なもの）への志向性として規定されている。そうした宗教が歴史的に具現化されるためには、無制約的なものへの志向性が具体的な形態を取らねばならない。何故なら、無制約的なもの（絶対的なもの）は制約的なもの（相対的なもの）において経験されるからである。しかし、制約的なものは制約的なものでしかなく、決して無制約的なものとならない。このような無制約的なもの（無制約的な意味内実）の形態化に対する「肯定と否定」を同時に要求する宗教的意識が、「逆説」と表現される。つまり、「この現存する聖なるものと要求される聖なるものとの一致は実現されず、むしろ突破としてのみ経験され得るだけであるから、我々はそれを恩寵の宗教、あるいは逆説の宗教と呼ぶのである」（Tillich[1925a], p.153）ということである。

次に、こうした逆説が信仰に関係付けられる。即ち、「逆説の信仰は無制約的な要求の承認の下で、制約的形式の中に無制約的内実が現在することを肯定するが、それが信仰の内的な二律背反の解決である」（*ibid.*, p.155）。以上が「逆説」概念の梗概であるが⁽¹⁶⁾、これを念頭において義認の「絶対的逆説」について論じていきたい。

未公開草稿によると、「信仰における逆説は、神話論的合理化（アンセルムス）、倫理的合理化（アベラール、リッチュル）論理的方法（同一哲学）なしに、絶対に逆説として把握される。逆説は、実体的・間接的な仕方（カトリシズム）ではなく、人格的・直接的な仕方（カトリシズム）で把握される。逆説の理解は、人間の立場（敬虔主義）からでも神の立場からでも、それ自体を信仰の対象としない」（Tillich [1919c], p.196）と述べられている。つまり、義認の逆説は絶対的であり、人格的・直接的であり、非対象的であると言える。

ティリッヒによれば、「精神的なシステムが信仰の確実性を要請する瞬間に、義認の制約性に対する正当化が生じて、論理的なものが逆説の上に指定され、それによって信仰が止揚されてしまう」（*ibid.*, p.225）と指摘されている。つまり、信仰の確実性は論理において要請される

ものではなく、義認の逆説は論理の体系から演繹されるものではないということである（逆説の非対象性）。しかしながら、「個々人と同様に共同体も絶対的逆説を具体的に理解し、精神的生の生きた過程において、システムあるいは信念へ発展させるよう余儀なくされる」（*ibid.*, p.226）。ここで逆説は理解され得ないが理解せざるを得ない「否定と肯定」によって二重に徹底化され、絶対性を帯びる。絶対的逆説とは、理解を含む人間の全てのわざに対する否定と肯定であり、その二重性（同時性）の肯定を我々に迫るものである。では、我々は如何にしてその絶対的逆説の肯定をなし得るのか。この問いに対するティリッヒの答えは明快であり、多分に神学的であると言える。即ち、「キリスト教はキリストにおいてこの二重性を直観し、教会はキリストにおいて絶対的逆説の具体的な成就を与えられる」（*ibid.*, p.227）。端的に言えば、絶対的逆説の肯定はキリスト教信仰によってなされる。既述したように逆説の領域は宗教に求められるが、その積極的な肯定の行為はキリスト教信仰にこそ求められるのである。ティリッヒは、その役割を担う信仰に関して次のように説明している。「信仰は具体的なものによって絶対的なものへと向けられる。このことは一方でキリストへ眼差しを向けることを意味し、他方でキリストを経て絶対的なもの自体へと向かうことを意味する」（*ibid.*, p.227）。ティリッヒが「キリスト教の絶対性」を問題にする場合も、その絶対性は諸宗教に対する優越性（独善性・排他性）のことではなく、「義認の逆説における絶対性」を意味していると考えられる。つまり、「キリスト教の絶対性をめぐる戦いは、キリストにおける全き然りと否によって絶対的逆説を純粹に直観する可能性をめぐる戦いなのである」（*ibid.*, p.227）。ティリッヒの立場では、絶対的逆説を直観する可能性が実現されるのはキリスト教信仰においてであり、その実現によって救済の確実性が与えられる。この救いの確かさにおいて、絶対的逆説の認識（自覚）はさらに深まっていく。即ち、「絶対的逆説は信仰深い確実性において肯定され、創造的な信念において理解される」（*ibid.*, p.228）。このように信仰こそが絶対的逆説の認識へ導くのであり、論理的な形式がそうするのではない。「全ての理性を超越するように、形式を超えて、無制約的なもの自体を捉える信仰が絶対的逆説を呼び起こす」（*ibid.*, p.230）のである。

信仰の絶対的逆説において、神に対する徹底的懐疑は否定されると共に肯定され、懐疑者の苦悩は受容される。その時、有神論の神は凌駕される。むしろ、認識主観の指定した神表象が徹底的な懐疑の中で消滅した時にこそ顕われる<神>が、懐疑者を義と認める。即ち、「懐疑の弁証法は、神を超える神、懐疑者の神、無神論者の神へ至る」（*ibid.*, p.219）のである（ティリッヒの神概念を特徴付ける「神を超える神」は現時点で確認し得る限り、この箇所ですべて登場する）。公刊論文の中で説明される「懐疑者の義認」は、その根拠を「根本啓示の突破」（無制約的な意味内実の成就）に求めているが、未公開草稿では、それを「絶対的逆説の肯定」に求めている。この表現の差異は思想内容のレベルにおける変化としてではなく、概念構成や方法論のレベルにおける変化として解釈するのが適当であると思われる（未公開草稿から公刊論文へ至る彼の思索の途上に意味の形而上学や啓示論の展開が見られ、それが反映されたものと

考えてよい。Tillich[1923a]; [1925a]を参照)。

絶対的逆説を肯定する局面では、存在者は無条件に無に帰せられると同時に究極的な実在へ高められ、価値は無条件に無価値にされると同時に絶対的な価値へ高められ、自我は無条件に砕かれると同時に無制約的な意味へ高められる (cf., Tillich [1919c], p.220)。敷衍すると、懷疑は否定されると同時に肯定され、信仰において引き受けられる (これは、信仰における懷疑の解消を意味しない。そのことについて後期ティリッヒは「信仰は二つのもの、即ち無制約的なものの直接的な意識と不確実性の冒険 (risk) を引き受ける勇気を含んでいる。信仰は「否」の不安にもかかわらず「然り」と言う。信仰は懷疑の「否」と懷疑の不安を除去しない」(Tillich[1955a], p.379)と説明している)。不確実性は否定されると同時に肯定され、真理へと包摂される。無制約的なものは制約的なものにおいて受容され得ないが、それにもかかわらず実存的には受容されなければならない。つまり、本来は受け入れられ得ないものであるにもかかわらず、受け入れられているということを受け入れること、それが「絶対的逆説の肯定」の内容であり、「懷疑者の義認」の蘊奥である。この受容は、恣意的な納得の事柄でも抽象的な自己主張の事柄でもなく、自己否定や自己肯定の前提にある無制約的なものの全人的経験に根拠付けられるものである。私見によれば、このことが後期ティリッヒの「絶対的信仰」の要諦でもあり (cf., Tillich[1952], pp.221-224) 彼自身の「生きる勇気」を鼓舞した原動力であると理解でき、その神学的営為において一貫して論じられた信仰理解であると言えるだろう。

最後に、懷疑者の義認 (絶対的逆説の肯定) に対して、想定され得る批判に答えておこう。これまでの議論では、義認の逆説を次のように矮小化してしまう危険がある。つまり、それは信仰に対立するはずの懷疑が、義認の逆説という洞察において、潜在的な信仰として安易に理解され、懷疑の恐るべき虚無的な要素が過小に評価されてしまうという危険である。敷衍すると、懷疑者の義認において、懷疑と信仰は連続的であり、単純な対応関係であると捉えられ、その逆説性が絶対的であると言えるのかどうか、議論の余地が残されるというわけである。仮に、懷疑する者自身が一切の救いを望まなければ、さらには徹底的に神を呪い、神を嘲笑し、殺神を企てるような場合でも、あるいは生の意味を崩落させ、一切の絶望に陥ってしまった場合でも、彼は義とされ得るのであるだろうか。ティリッヒの示した絶対的逆説は、潜在的な信仰者 (懷疑の根底に神を探求せんとする真摯な態度が潜んでいる場合) に適用されるとはいえ、生の意味を消失させるような虚無へ埋没した者に対しても、なお有意味であり得るのか。

未公開草稿も公開論文も、この種の問題提起を十分に取り上げていない。しかし 1963 年の『組織神学』第三巻の中で、ティリッヒは次のような手掛かりを与えている。「パウロやルターによっても ヨハネやアウグスティヌスによって示された認識ではあるが 問われもせず答えられもしない一つの問題がある。即ち、それを通して義認が我々にもたらされるところの信仰は、如何にして根本的な懷疑の状況に関係付けられているかとの問題である。根本的な懷疑は、生の意味自体に関する実存的な懷疑である。つまり、それは狭義の宗教的なもの全ての拒

否のみならず、より広義の宗教を構成する究極的関心の拒否をも含んでいる。こうした窮境に置かれた人間が、神が受け入れ難い者を受け入れたという使信を聞いたとしても、それは彼に関心なきことである。何故ならば「神」という言葉も、神によって受容されるとか拒否されるとかの問題も、彼にとっては意味のないことだからである」(Tillich[1963a], p.227)と。

虚無の深淵に沈んだ人にとっては、懷疑者の義認を理解するとか(主知)、究極的なものに関わる感情を抱くとか(主情)、絶対的逆説の肯定を意識するとか(主意)、そのような試みの一切が自分の人生の意味すらも無意味なのである。しかし、ティリッヒの見解によれば、彼が如何に己が生を無意味であると考えても、彼の生は現に肯定されているのであり、受容されているのである。むしろ、一切の試みが如何に無意味なものであるかを知っているが故に、最も救いに近づいているとも言える。彼に足りないものは、後期ティリッヒの表現を借りれば、受容されていることを受容する勇気である(しかし、その勇気がなくとも、彼は自己否定の絶望によって生み出される、ある種の愉悦に浸っているのであり、それが又、絶対的逆説の性格を暗示している)。如何に神を挑発しようとも、彼の真情の披瀝は全て包含され、肯定され、受容されている。引き続き、ティリッヒの使信に耳を傾けてみよう。「……真理、及び意味の根源としての神は、知的行為によっても道徳的行為によっても到達され得ない。根本的な懷疑と無意味性の感情を克服するために、私は何を成し得るのかという問いに答えることはできない。何故なら、全ての答えは問い 何かを成し得るということを含む問い を正当化するからである。……ただ我々が言い得ることは、問いが問われる中での絶望の深刻さそのものが答えであるということなのである」(ibid., p.228)。神・真理・生の意味への真剣な関わりが無意味であると絶望される時ですら、義と認められる可能性が残されている。これが、絶対的逆説の<大いなる深み>ではないかと思われる。

このように「懷疑者の義認」思想は、懷疑者の真剣さ(問いに含まれる善意、隠れた求道者精神)が義認の信仰に転じるという連続的・対応的な関係のみならず、懷疑者の悪意(不信仰、虚無感、絶望)すら義と認められ得るという非連続的・逆対応的な関係を含むものと解釈できる。こうした拡大解釈によって、「懷疑者の義認」思想の未知の可能性が引き出され、宗教的にさらに深めていけるのではないかと思われるが、その考察に関しては別の機会に譲りたい。本論全体を閉じるにあたり、ティリッヒの言葉をもって締め括ろう。「……懷疑の状況において人がそれから分離していると感じている真理は、全ての懷疑において真理を真理として形式的に肯定することが前提されている限り存在する。無意味性における意味の類比的肯定も、義認の逆説に関係付けられている。こうした解決へ導いたのは罪人の義認の問題ではなく、懷疑者の義認の問題なのである。懷疑と無意味性の窮境において、義とされる行為の根源としての神が見失われているが故に、ただそこに残されたものは(そこで神は認識されることなく、再び現われているということであるが)、懷疑の究極的な誠実さと、意味についての絶望の無制約的な真剣さである。……それが、我々の時代の人々を捉えている懷疑と無意味性の観点では、

受容され難いにもかかわらず、彼らの生の究極的な意味については受容されていると語られ得る方法である。彼らの実存的絶望の真剣さの中に、神が彼らに対して現臨する。この逆説的受容を受容することが、信仰の勇気なのである」(ibid., p.228)。

む す び

「懷疑者の義認」思想は1919年の時点で構想されており、「文化の神学」の問題領域で設定された課題であったことが、未公開草稿の分析によって明瞭となった。未公開草稿の構想段階では、「義認の減退」の傾向を示す当時の神学思想に対して、ティリッヒが猛烈に反発していること(論争的性格)、それに変わる新しい解釈を初期から思案してきた絶対的逆説の「神学的原理」によって提示したことなどが読み取れる。この未公開草稿の分析によって、「懷疑者の義認」は初期ティリッヒの神学構想を具体化した所産であると共に、前期のプロテスタンティズム論や後期の信仰論を展開させていく起点であるとも位置付けられる。同時に、断片的な発想を多分に含む未公開草稿は、初期から前期への思索の展開を明確に跡付ける重要なテキスト(初期と前期を繋ぐ結節点)として評価できるであろう。

上述してきたように「懷疑者の義認」は、信仰における絶対的逆説の肯定により可能となる。その絶対的逆説の肯定とは、自己が自己を否定しつつも、同時に否定している自己が肯定されているという二重性を受容することであると解釈できる。こうした議論が後に公刊論文において展開されると、「根本啓示の突破」(無制約的な意味内実の成就)による救済啓示の現実化ということになり、ここで自己の精神性の転換が行われる。即ち「突破(Durchbruch)」によって自己中心(懷疑)が粉碎され、自己(理性的自律)は脱自的に無制約的なものへと受容される。無制約的なもの(絶対的なもの)と制約的なもの(相対的なもの)の関係を表現する「逆説」(未公開草稿に顕著な概念)や「突破」(公刊論文に顕著な概念)によって示唆されるのは、自己から神へ目を転じること(Absehen)であり、神に対して目を向けること(Hinsehen)であり、神の言葉に聴くこと(Vernehmen)である。端的に言えば、「懷疑者の義認」とは<自己中心から神への精神性の転換>として解釈できよう。プロテスタンティズムの突破原理である義認は、その前提となっているものへの懷疑を否定すると同時に肯定し、その同時性を信仰において引き受け、無意味性の中にある意味の逆説的現在を体験させる。その義認が可能となるのは、公刊論文の論拠に従えば、根本啓示の突破による救済啓示の顕現によるのであり、意味の形而上学の用語で換言すれば、無制約的な意味内実の成就の経験によるのであり、畢竟、未公開草稿の「絶対的逆説」によって示され、「無制約的な深み」(意味深淵)と表現される「根拠」への参与によるのである。

一切の事柄に不信を抱く者も赦されよう。疑う者も救われよう。たとえ救いを望まなくとも、救われる可能性がある。何故なら、生きていること自体が、無制約的に受け入れられているの

だから。義認の深みは、神が見えなくなっている所で、我々が神を見るということであり、神の声が聴かれなくなった所で、我々が神の声を聴いているということであり、神が否定されている所で、我々が神を肯定しているということである。これがティリッヒの説く「懐疑者の義認」の蘊奥であり、偶像の黄昏時に想起されるに相応しく、耳目を聳動させる怪異な現代においても実効的な意義を有する所以である。

註

- (1) この主題に関する代表的な研究においても、そうした評価がなされている。例えば、Schnübbe, Otto: *Paul Tillich und seine Bedeutung für den Protestantismus heute, Das Prinzip der Rechtfertigung im theologischen, philosophischen und politischen Denken Paul Tillichs*, Lutherhaus Verlag, 1985 を参照。
- (2) 最近のティリッヒ研究の傾向として、初期から前期にかけての思想展開がクローズアップされてきている。それは、この時期の研究対象となる第一次資料が整備されてきたことによると考えられる（1925年の「マールブルク講義」がシュッスラーの編集により『教義学』として出版されたこと、1999年以降のドイツ語版ティリッヒ全集補遺・遺稿集第9巻、第10巻、第11巻の出版によって初期ティリッヒの哲学博士論文（Tillich[1910]）や教授資格取得論文（Tillich[1915]）、草稿や断片を含む未刊行テキストの存在が知られるようになったこと）。例えば、初期ティリッヒの神学構想が命題として示された1913/14年の「組織神学草稿」（72のテーゼ）を分析したHummel, Gert: *Das früheste System Paul Tillichs, Die Systematische Theologie von 1913*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 35.2, 1993, S.115-132; この「組織神学草稿」の命題内容が詳細に展開された大部の未刊行テキスト「組織神学」（1913年）を扱い、「突破」と「逆説」の概念について解明を試みたScharf, Uwe Carsten: *The Paradoxical Breakthrough of Revelation, Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913-1964*, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1999; ティリッヒの信仰概念を1913年の「教会弁証論」に遡って考察したKorthaus, Michael: „Was uns unbedingt angeht“- der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs, Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart, 1999; 1919年の未刊行テキスト「義認と懐疑」におけるハイム批判を取り上げたSturm, Erdmann: *Das absolute Paradox als Prinzip der Theologie und Kultur in Paul Tillichs "Rechtfertigung und Zweifel" von 1919*, in: Hummel, Gert (ed.): *The Theological Paradox, Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought*, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1995; 日本国内ではそれまで殆ど扱われなかった『諸学の体系』や未邦訳の講義録の分析から前期の体系構想を解明した芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995年などが、初期・前期ティリッヒ研究に関する最近の特徴を表わしている。

- (3) 本論は、2001年3月に京都大学大学院文学研究科に提出し、修士論文(文学)として受理された「懐疑者の義認 前期ティリッヒにおける信仰義認論の再解釈」の第三章「義認の逆説」を修正加筆したものである。公刊論文の分析に関しては、前掲論文の第二章「義認の懐疑への拡張」を参照されたい(これについても他日、公表する予定である)。
- (4) *Vorträge der Theologischen Konferenz zu Gießen*, 39. Folge, Gießen 1924, S.19-32.
- (5) 初期から前期にかけての未公開の草稿、研究計画案、同一の主題でありながら複数の版を持つ原稿などが相次いで出版され、従来の研究史では殆ど扱われることのなかった領域が注目されるようになってきた。従って初期・前期ティリッヒ研究に関して言えば、従前の研究史を踏まえた上で、新資料の扱い方、著作としての重要度の判定基準(出版の意思がない草稿をどう位置づけるのか)、本文批判の問題など、新たな課題について議論し、改めて研究方法論を設定し、全体的な視野に立った研究へと発展させていくことが望まれる。これらの点に関して、本稿では二つの仮説、即ち、<同一主題の下での相互補完性>、<刊行テキストの未刊行テキストに対する優越>を提言している。これらの検証については、前掲の修士論文を参照されたい。こうした状況に鑑みた新しいティリッヒ研究の試みとして、日本国内では芦名定道「前期ティリッヒとヘーゲル」(組織神学研究会編『パウル・ティリッヒ研究』、聖学院大学出版会 1999年所収)及び「ティリッヒの根本的問いと思想の発展史」(組織神学研究会編『パウル・ティリッヒ研究2』、聖学院大学出版会 2000年所収)を挙げることができる。それらの論文で用いられている「思想の発展史的研究」という研究方法論は、芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』、北樹出版 1994年、18-37頁、37-48頁、及び『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995年、14-17頁で既に表明されており、体系構想の分析に駆使されているのを見ることができる。今後は、こうした研究の実例を方法論的指標として位置付け、個別的テーマへと応用させていくことが望まれよう。基本的に筆者自身の研究も、この方法論の延長線上にあると言える。
- (6) 「神に対する罪ある反逆としての懐疑の評価は、以下のような前提に由来する。即ち、神意識はそれ自体の意味において人間の本質性に 恰も何らかの道徳的意識のように 属しており、従ってこの神意識の内容に対する懐疑は反逆の性向であり、罪であるという前提に由来する」(Tillich[1919c], p.201)。確かに、こうした意味で懐疑は罪であると言えるが、未公開草稿では懐疑の種類によって罪の結果も変化すると叙述されている。つまり、懐疑が「真理の良心」(実践的な自己認識という真理契機を含む)に発するものであれば、その懐疑は「自律の権利」として容認され、その罪も「絶対的な深み」へと受容され、赦しを得ることができる。しかし、懐疑が神の存在を回避、あるいは拒否して、人為的に真理認識へ到達しようとする「悪意」に由来したのであれば、その罪は「棄却存在(Verworfensein)」の感情を生み、最終的には絶望へ至るとされる。ティリッヒの説明を要約すれば、良心に基づく懐疑は赦され、悪意に基づく懐疑は赦されないということになる。この区別は、真剣に関わるに足る対象をどのように判定するのかという現実的な問題へと発展する。これに関しては、審判的・批判的規範としての「救済啓示」(キリスト論)を分析することによって説明できると思われるが、相応の考察を要するため、他日の課題として留保する。尚、ティリッヒの用いる「罪」

概念は一般的に知られているような道徳的罪悪の意味に限定されないので注意が必要である。これについては、拙論「P.ティリッヒにおける「罪」概念の問題 『組織神学』第二巻の「疎外」概念を中心に」(『神学研究』(関西学院大学神学研究会)第47号、2000年所収)及び「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、2000年所収)を参照されたい。

- (7) 護教論(アポロゲーティク)は、宗教的确实性(宗教の諸対象の确实性)を确实性一般に基礎付けることで懐疑の克服を図った。しかしティリッヒによれば、これらの試みは尽く挫折する。つまり、明証性の确实性:神意識を「純粹形式」の明証性から演繹する試みで、思弁神学に顕著である。これは「知的なわざ」による「絶対者の偶像」(実は全く明証的でない思惟の産物)に宗教的确实性を基礎付けるので失敗する(cf., Tillich[1919c], pp.204-205)。ティリッヒは、このような意味においてケーラーの「絶対者は偶像である」との意見に賛同するが、そのことは哲学的思惟への非難を意味しない。実践的确实性(実用主義的确实性と区別された心理的・身体的自我の确实性、直観的・体験的自我の确实性):「情緒的(感情的)なわざ」による「神顕現の体験」に宗教的确实性を基礎付けるので、宗教的絶対性や超越性を捉えることができず失敗する。経験神学、オカルティズム、神智学に顕著である(cf., ibid., pp.205-208)。信念の确实性:不安定な信念に宗教的确实性を基礎付けようとし、やはり失敗する。これは道徳神学、フィヒテ、ハイム神学に顕著である(cf., ibid., pp.209-212)。私見によれば、を後期ティリッヒによる宗教の「主知主義的歪曲」、を「主情主義的(情緒主義的)歪曲」、を「主意主義的歪曲」の原型と考えることができる(cf., Tillich[1957b], pp.245-250)。
- (8) 未公開草稿に登場する「神を超える神」という表現は、懐疑者の神を示す一つの表現であり、その意味では公開論文の「神を失った者の神」と同義であると考えられる。「神を超える神」は主観 客観構造の内に把握された神を否定し、認識主観が指定した表象としての神を否認し、有神論一般の神を超越する。この神理解は、後期ティリッヒの神論において特徴的であり、さらに諸宗教の問題を神学的に考察する際の理論的基礎として用いられていくことになる(cf., Tillich[1952], pp.228-230; Tillich[1961], pp.417-421)。この概念に対する批判的検討として、Schüßler, Werner: "Gott über Gott", Ein Zentralbegriff Paul Tillichs (1987), in: "Was uns unbedingt angeht", Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (Tillich-Studien Band1), LIT Verlag: Münster, 1999, S.133-141; Clayton, Philip: *The Problem of God in Modern Thought*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000, pp.467-471を参照。
- (9) ティリッヒの念頭にある「歴史家」は、エルンスト・トレルチである(cf., Tillich[1919c], p.186)。この議論の思想的背景として、Troeltsch, E., Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: *Die Kultur der Gegenwart*, hrsg., Paul Hinneberg, Berlin und Leipzig 1906を参照。
- (10) ティリッヒの用いる「主観性」という表現は、恣意性や勝手気儘を意味するのではなく、実存的な関与を意味している。プロテスタンティズムにおける「主観性」の要素は、宗教改革者の個人的な宗教経験(例えばルターの「塔の体験」など)に見られる宗教的自省や実存的決断から概念化されたもの

であり、現実の信仰的生における自覚的責任を喚起させるものであり、カトリシズムの客観主義を突破することができる (cf., Tillich[1967], p.308)。

- (11) ティリッヒによれば、原理とは「起源 (Anfang)」であり、「事実即した一つの基盤」であり、「発展を方向づける統制・支配」であるため、二つの原理が同時に並び立つことは本来あり得ないと考えられている (cf., Tillich [1919c], p.188)。
- (12) こうした原理の二重性、あるいは二原理の弁証法的構造は、1920年代後半のプロテスタンティズム論 (批判原理 形成原理 / 抗議 形態) において緻密に展開されるようになる (cf., Tillich[1929])。
- (13) グスタフ・メンシング著、下宮・田中共訳『宗教とは何か 現象形式・構造類型・生の法則』(叢書ウニベルシタス 121) 法政大学出版局 1983年、320-321頁を参照。
- (14) 近年、カトリックの義認理解はプロテスタント (ルター派) に歩み寄りつつある。1999年10月に発表された「義認の教理に対する共同宣言」(cf., <http://www.rechtfertigung.de/dok1.html>)を参照。その事情については Klaiber, Walter: *Gerecht von Gott, Rechtfertigung in der Bibel und heute*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2000, S.9-12 を参照。
- (15) ティリッヒの批判には、常にその対象 (相手) に対する肯定的評価 (人間的敬意) も含まれている。つまり、リッチェルがロマン主義的世界観から神意識を解放したことは、観念論的自己神化の破綻から神学を防衛することを意味し、そこに彼の「不変の使命感」があるとティリッヒは評価している。ティリッヒの表現によれば、リッチェルは敗退寸前の軍隊の退却を成し遂げた「司令官 (Feldherr)」(Tillich[1922b], p.157) に喩えられ、「当時の精神史の激動を逃れる神意識の避難所」を懸命に求めようとした「榮譽」は損なわれないと強調している (その避難所としての倫理的な人格性が永続的な救援にならなただけである)。ティリッヒは言う。「克服されたリッチェル神学」なる言葉は疑いなくそれなりに正しいのであるが、勝ち誇る老人達や偉そうに振舞う若者達の口から語られると、聞こえが悪い。この言葉が正当に響くのは、この神学的思惟の偉大なる師に対する深い感謝の気持ちと結ばれる場合に限られる」(ibid., p.151)。尚、リッチェル神学に関しては Pannenberg, Wolfhart: *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1997, S.121-136; Rohls, Jan: *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Band.1, Tübingen 1997, S.772-780 を参照した。
- (16) 信仰の逆説はケルケゴールの影響を受けた弁証法神学に共通するテーマであり、その理解の差異をめぐって、バルト、ゴーガルテン、ティリッヒとの間で論争が繰り広げられた (cf., Tillich[1923c]; Barth, *Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“*; Gogarten, *Zur Gesiteslage des Theologen*, in: GW.)。この議論を参照すれば、ティリッヒの特徴が批判的逆説の中に前提されている肯定的逆説の強調にあることが明瞭となるが、その詳細な論述については別稿に譲りたい。

(こんどう・ごう 京都大学大学院文学研究科修士課程)

