

批判と形成 前期ティリッヒのプロテスタンティズム論

近藤 剛

はじめに

歴史的プロテスタンティズム⁽¹⁾は対抗宗教改革との闘争、及びプロテスタント内部の教理論争⁽²⁾において、宗教改革の理念を組織化・教義化する必要に迫られた。この結果、形成されたのがプロテスタント・スコラ主義である。プロテスタント・スコラ主義は純粋教理を確定させることによって、プロテスタント内部の教理上の相違を解決し、正統主義神学の立場を確立しようと試みた。正統主義神学によれば、聖書は十全な明晰性をもって自己自身を解釈するのであり、人間は「啓示の唯一の認識の源泉」である聖書の一字一句によって、あるいは信仰告白に示された純粋教理の遵守によって、真理を知的・意識的に所有できると考えられた。こうした神学の「主知主義化 (Intellektualisierung)」に対して敬虔主義からの強い反発も見られたが、その傾向は啓蒙主義によって助長されていくことになった。啓蒙主義の影響下、プロテスタンティズムは自律意識を向上させ、信仰を「真なる教説の悟性に適った承認」として捉え、宗教改革者に顕著であった宗教的経験性を忘却して、自律的理性に対して過度に依存することになった(理性宗教化)。自律的理性は、神を世界規定の限界概念として措定し、理神論的な摂理信仰を発展させ、罪責意識を弱体化させ、信仰による義認を一教説として客観的に把握した。この傾向に伴って、プロテスタンティズムの根本的な原則であるプロテスタント原理の「実質原理 (Materialprinzip)」（信仰義認）が軽視され、「形式原理 (Formalprinzip)」（聖書の規範）が優勢になっていった⁽³⁾。こうして歴史的プロテスタンティズムは宗教的内実を喪失し、教養宗教化の一途を辿っていくのである(自由主義的知性主義化)。

パウロ・ティリッヒは、こうした状況を「プロテスタント的空虚」(Tillich[1924], S.87)と総括し、問題の所在をプロテスタント原理の分裂に看取した。そして、失われた「実質原理」を取り戻し、形骸化した「形式原理」を回復させるため、両原理の正当なる関係性を追求しようとした。こうした試みは、彼自身の神学体系を規定する「神学的原理」の探究⁽⁴⁾に重ねられた。初期の『組織神学』(1913年)では、絶対的立場(直観)と相対的立場(反省)の対立を克服する「神学的原理としての逆説」概念が構想され、神学的原理の抽象的契機としての義

認論と、その具体的契機としてのキリスト論が並置された。さらに、第一次世界大戦の惨禍と、その後の「意味喪失の危機」に直面する中で見出された〈義認論的思惟〉において、「神学的原理としての逆説」は信仰義認論の再解釈（義認の絶対的逆説）へと展開されるようになり、前期の「義認と懐疑 神学的原理の基礎付けの構想」（1919年）と「義認と懐疑」（1924年）では「懐疑者の義認（Rechtfertigung des Zweiflers）」思想として具体化されるに至った。

我々はこの一連の思想展開を前期ティリッヒによる「実質原理」（信仰義認）復権の試みとして理解することもできるし、プロテスタント原理の二重性を解明するための準備段階として位置付けることもできよう。筆者は既に前者に関する詳細な検討を終えているので⁵⁾、本稿では後者に関する問題を、即ち、分裂したプロテスタント原理の修復をめぐって前期ティリッヒは如何なる解決策を提示したのか、との問いを論究してみたい。本稿は1929年に公刊された「批判原理と形成原理としてのプロテスタンティズム」と「プロテスタント的の形成」を中心に扱い、前期ティリッヒのプロテスタンティズム論の基本的枠組を明確化する。順序としては、先ずティリッヒによって分析されたプロテスタント原理の二重の弁証法的構造について考察し、次にその原理的構造と歴史的現実との関係性（プロテスタント原理と歴史的プロテスタンティズムの関係）を明らかにし、その後これら議論が示唆する現代的意義に関して言及する。

1. 批判原理

前期ティリッヒはプロテスタント原理を「批判原理（kritisches Prinzip）」と「形成原理（gestaltendes Prinzip）」に区別して論じている。批判原理は「合理的批判（rationale Kritik）」と「預言者の批判（prophetische Kritik）」の二層構造として、形成原理は「合理的形成（rationale Gestaltung）」と「恩寵の形態（Gestalt der Gnade）」の二層構造として考えられているので、プロテスタント原理に関するティリッヒの解釈は、伝統的な区別「実質原理」（信仰義認）と「形式原理」（聖書の規範）との単純な対応関係にあるとは言えない。前期ティリッヒの思想展開において、批判原理と形成原理の関係性は複雑な二重の弁証法的構造を創出し、従来の正統主義神学によっては導出されなかったダイナミズムを発動していくのである。敷衍すれば、両原理の弁証法的構造は前期ティリッヒの思想形成そのものを規定しており、カイロス論（歴史解釈）、真理論（動的真理思想）、宗教社会主義論を連鎖的に展開させていく際の理論的骨格となる。各々の発展過程の追跡については別稿に譲り、差し当たり批判原理と形成原理の理論的構造に関して論及してみたい。

1.1. 合理的批判

精神的な形態（生）あるいは社会的な形態（制度）に対する批判（抗議）は、その形成の度

合を評価する一定の基準を有している。この基準は具体的な「理想 (Ideal)」に基づくものであり、理想との近似の程度、適合性、達成度によって形成の度合を判定する。例えば、科学的証明の理想に対する科学的成果、社会的理想や社会的正義に対する社会的制度、倫理的人格の理想や道徳性に対する人間の倫理的成熟さなどの到達レベルが客観的に判定される。こうした一定の基準 (理想) を持ち、客観的な判定を可能にする批判を、ティリッヒは「合理的批判」と呼ぶ。合理的批判は対象との距離、つまり「現存在の直接性との断絶」を前提に成立するものであるから、その基礎は存在を超えた「精神」に求められる。精神より発せられる「合理的批判」は自律的な批判であり、文化の諸領域 (有限的・制約的現実) において具体化される。しかし、この合理的批判は対象から距離を取り、客観性の領域に留まっているので、自己批判にまで徹底化されることなく、やがて自己絶対化に陥り、抽象の無力と化す。そうした事態を回避するためには、対象へ参与する情熱、人間実存の根幹に触れる脅威、無制約的なものに直面する主体性、真摯さとしての深みが備えられねばならない。ティリッヒはこのようなものを「無制約的誠実性 (unbedingten Ernsthaftigkeit)」と表現し、それは合理的批判の深化にとり不可欠な要素であると強調する。

1.2. 預言者的批判

前述のような理由から、合理的批判に欠落する無制約的誠実性を保持する批判、つまり自己批判の徹底を遂行可能とする批判が求められることになる。ティリッヒは、そうした批判を「預言者的批判」として提示している。ティリッヒの見解によれば、「預言者的 (prophetische)」とは旧約預言の歴史的出現を抽象した用語であり、「生の彼方」から起こる生の危機についての告知を示すものである (vgl., Tillich[1929a], S.128)。従って、預言者的批判は合理的形成を超越した次元、つまり合理的形態の「彼方」(超越)からの批判であり、達成度の判定に利用されるような人為的基準に即したものではない。例えば、精神に由来する合理的批判が生を問題にする場合、その判断は生にとって肯定的な健康・力・富・創造力などの理想にのみ準拠することになり、その理想から乖離する病気・無力・貧困・枯渇などの生の否定的側面は、一切顧慮されなくなる (生の一面的評価)。このような合理的批判の遂行では、人間存在そのものに迫る批判、換言すれば、生の意味と存在を震撼させる批判へと至ることができず、従って無制約的な意味において、実存に肉薄する問題 (存在に関わる問い) を提起できない。

これに対して、預言者的批判は生の両義性 (肯定的要素と否定的要素 / 生の理想と生の現実) を問題にし、生それ自体と生の理想を抽象する精神それ自体を批判する。こうした預言者的批判の前提 (根拠) は、具体的な理想や生を論理的に問題にする精神に内在的なもの (合理的なもの) ではなく、存在 (生) と精神 (自由) に対して超越的なもの (超合理的なもの) である。ティリッヒの表現を用いるならば、預言者的批判は「存在と精神の彼方 (Jenseits von Sein und

Geist)」(ibid., S.130)に由来する。こうしたことから、預言者の批判は制約的な精神の超越性とは峻別される無制約的な超越性を帯び、全ての合理的批判に対して無制約的誠実性を付与することが可能になる(私見によれば、このことが預言者の批判と理性に内在的なメタ批判とを区別する点であると思われる)。しかし、預言者の批判は具体的理想から現われるものではないため抽象化を免れず、合理的具体性を欠いていると言わざるを得ない。そこでティリッヒは、合理的批判と預言者の批判のそれぞれの問題点を克服するために、両者が相互に結合しなければならないと力説する。この点について、以下で議論を展開してみたい。

1.3. 合理的批判と預言者の批判の積極的關係

ティリッヒのプロテスタンティズム論において重要なことは合理的批判と預言者の批判の区別を強調すると共に、それぞれの役割に応じた両者の積極的關係を鮮明にすることである⁽⁶⁾。両者の関係について、ティリッヒは次のように説明している。「存在と精神の彼方から現われた批判は、存在領域自体の中で起こった、存在に対する精神の批判において具体的となる。預言者の批判は合理的批判の中で具体的となる。そして、合理的批判は預言者の批判を通して不可避性(Unausweichlichkeit)と無制約性の性格を受け取る」(Tillich[1929a], S.130-131)。敷衍すると、預言者の批判は合理的批判を媒体にすることで、現実において効力を発揮し、抽象化を克服する。合理的批判は預言者の批判を基底に据えることで、主体が無制約的に関わりを持たざるを得なくなるような切実さを備え、自己批判への道を開く。

例えば旧約預言者は、社会的不義不正、支配階級の経済的収奪、国家の対外政策の是非、異教礼拝と宗教混交、エルサレム神殿の道徳的腐敗などに対して、客観的な批判を遂行する。エルサレム神殿の宗教性をも批判し得る根拠は、もはや合理的批判の領域に存するものではなからう。彼らを強く駆り立てる何か、社会批判をせざるを得ない焦燥感と切迫感、神から選ばれて審判預言を委託された緊張感、自ら赦しを請うて悔い改める真摯な態度、神の裁きが必ず下されるという根本的確信、こうしたものを得るには合理的批判の根拠(合理的形態)からでは限界があり、預言者の批判の無制約性にこそ、その源泉が求められねばならない。そうすることによって、旧約預言者は自らの存在や精神を超越した次元に開かれていったのである。こうした旧約預言者の社会批判に、合理的批判と預言者の批判の結合を見ることが出来る。いずれにせよ、ここでは以下の点を確認しておきたい。即ち、「預言者の批判は合理的批判において具体的となる。合理的批判は預言者の批判においてその深みと限界を、つまり要求の無制約性によって深みを、恩寵によってその限界を保持するのである(傍点は原文のイタリック)」(Tillich [1929a], S.131)。

1.4. 批判原理としてのプロテスタンティズム

ティリッヒの見解によれば、「プロテスタント的批判は預言者的批判であり、しかもその完全なる意味において、つまりそれが合理的批判を含み、深みと限界へ追い込むということにおいて預言者的批判である」(Tillich[1929a], S.134)とされ、その典型は「義認」において見出されると言われる。プロテスタンティズム論の文脈では、「罪人の義認」や「信仰のみによる義」とは、恩寵の無制約的な深みにおいて批判的状況(合理的立場・ヒューマニズム)が克服されていることに対する表現であると解釈されている(vgl., ibid., S.133)。ここで述べられている批判的状況の克服とは、宗教改革時のルターの闘争において端的に現われているものであるが、その内容については次のように説明される。

ティリッヒが注目するのは、宗教改革の精神(預言者的批判)がヒューマニズム(合理的批判)に解消される危険性 自由意志論争 に対して、ルターがどう闘ったのかという点にある。ティリッヒによれば、ルターの強烈な批判は義認に対して影響力を及ぼし得ると考える自由意志の主張に向けられ、さらに真理を把握可能なものと見なす理性の占有要求に向けられた。ルターによれば、義認において自由意志を容認するのは自由(精神)と「存在と精神の彼方」を混同した結果であると批判され、理性による真理の占有を可能とするのは自律的理性の傲慢であり、その自己充足性(Selbstgenugsamkeit)は糾弾されねばならず、真理には理性によって完全に把握され得ない「存在と精神を超越した性格」があると強調された。ティリッヒはこうしたルターの激情を、義認や真理に関係する「彼方」の無制約的超越性と精神(自由)の制約的超越性の混同に対する抗議の表明であると解釈する。この混同を常に監視するのが「見張としての神学」の役割であり、「彼方」の無制約的超越性を緊張的に維持するのが預言者的批判の本質であるとされる。しかしながら、こうしたルターの意義(宗教改革において再発見された預言者的意義)は正統主義神学の確立によって失われてしまう。何故なら、正統主義神学は純粹教理の確保のために、恩寵の無制約的超越性を「対象化(Vergegenständlichung)」してしまったからである。その結果、何らかの相対的現実を絶対化するデモニッシュな歪曲⁽⁷⁾が生じ、救済に必要な善行をめぐって無意味な議論が展開されることになる(道德主義的宗教化)。ティリッヒは、こうした問題提起しかなされない背景には、認識主観が措定する客観的表象としての神、即ち「一つの对象的な神概念(ein gegenständlicher Gottesbegriff)」があるのみで、預言者的批判の真正な状況は存在しないと慨嘆する。では、預言者的批判の真正な状況は如何にして回復されるのか。

ティリッヒは「懷疑者の義認」思想において、無制約性との関係なしには如何なる生の領域も存立し得ないと主張した。敷衍すると、無制約性の深み(意味根拠)は無意味性(懷疑)における意味の逆説的現在(真理)を可能にし、無制約的な根本啓示が生に無尽の意味を与え、文化的創造に有意義性を与えるのである。従って、我々は無制約性を毀損するデモニッシュ

な歪曲（相対的なものの絶対化）に対して抗議し、我々自身の存在、及び一切の有限的現実を基礎付けている根拠へと意識を志向させていかねばならない。これこそ、預言者の批判が真正に機能している状況であると言えよう。しかしながら、如何なる対象化も客観化も許されないとすれば、歴史のプロテスタンティズムの実現は不可能となるのではないか。そこで、プロテスタント的形成⁽⁸⁾という考え方が要請されてくる。

2 . 形成原理

プロテスタンティズム（抗議）において優勢なのは批判原理であるが、そのことは形成原理の欠落を意味しない。懐疑における真理契機が認められるように、あるいは否定的なものに先行する肯定的なものが認められるように、抗議にもそれが属しているところの何らかの形態（Gestalt）⁽⁹⁾が前提されねばならない。ティリッヒの特徴的な議論は、批判に先行する形態の重視に見られ、それはプロテスタンティズムにおける形成原理の強調へと集約される。先ず、形成原理の二重構造について説明しておきたい。

2.1. 合理的形態

批判原理（抗議）の前提にあるもの、それは形成原理（形態）である。この形成原理も二重構造を持っているが、先ず合理的批判の前提に相当する合理的形態について考察する。

「全ての合理的批判の前提は合理的形態である。何故ならば、批判は理想から発するものだからである」（Tillich[1929a], S.134）。つまり、合理的批判の前提である合理的形態とは、理想ということになる。理想は具体的形態の中に存続しているものに基づいているが、実際の形態の模造ではない。理想は現実的な形成に関わる「理想の内容的なもの（Inhaltliche）」、即ち理想内容と、全ての理想に妥当するが全ての個別的形態から独立している「理想の形式的なもの（Formale）」、即ち理想形式の要素を併せ持っている。理想形式は理想内容を構成し統制するものであり、個々の内容を理想たらしめる「理想性（Idealcharakter）」とも呼ばれる。しかし、単なる合理的な理想性は「生成的な形態化の能力（der Macht einer werdenden Gestalt）」を欠き、最終的に「形態解消（Gestaltauflösung）」へ向かう抽象の無力に陥ってしまう。例えば、合理的な理想形式の働きによって、国家・結婚・建築などの具体的な理想内容が規定され得たとしても、実際にそれらを創出する力はないのである。つまり、何らかの国家体制・結婚生活・建築物などを生み出していく力の根源、即ち合理的形態を形成していく力の根拠が問われなければ、抽象の無力は克服できない。ティリッヒは抽象の無力に終わる批判主義ですら、「形態解体的な形態（der gestaltzersetzenden Gestalt）」（ibid., S.135）によって生きていると述べており、理想形式によって基礎付けられることのない、形態化を可能にする何らかの根

拠を示唆している。それは、単なる合理的な理想性ではない、形態化の能力を備えた生きた理想性ということになるのであるが、詳細は以下で論じることとする。

2.2. 理想の前提としての理想性

ここで問題とされている理想性は具体的理想の前提であり、ティリッヒの定義によれば「一つの現存している形態の緊張から〔理想を獲得しようとして：引用者補足〕努力しながら、生成されつつある形態の表現」(ibid.)であるとされる。総じて理想性とは、生成しつつある形態を直観したものであり、「理想は目の前に見るように与えられるものではなく、むしろ常に象徴によってのみ信じられるもの」(ibid.)である(宗教的象徴論への展開)。

抽象の無力に陥らない真の理想性には、無制約的誠実性が伴わなければならない、その付与によってのみ、合理的な理想性は生きた理想性となる。引用によって補足すると、「現実的で具体的な、従って十分に強力な批判においては、理想の抽象的要素は具体的なものに包み込まれており、その要素は具体的批判の深みにあり、具体的批判に無制約的誠実性を付与する」(ibid., S.136)のである。これが理想一般(合理的形態)に潜在する「隠された誠実さ(verborgener Ernst)」としての理想性であり、合理的領域を超越したところから発せられるものである。ティリッヒによれば、この生きた理想性が無制約的誠実性として合理的形態の中で作用することによって、預言者的批判と合理的批判の結合がなされ、プロテスタント的形成が可能となる。即ち「理想形成(Idealbildung)の中で隠れて作用する理想性は、理想に誠実性を与え、預言者的批判に自らを合理的批判と結合させ、具体的理想を取り入れる可能性を与える」(ibid., S.137)のである。

このような生きた理想性は、合理的な理想形式とは区別されねばならない。何故なら、合理的形態から、生きた理想性の無制約的誠実さを導出することは不可能だからである。ならば、生きた理想性の根拠は何に求められるのであろうか。合理的領域を超越するところとは、何処であるのか。ティリッヒの説明に従えば、合理的領域を超越するところとは「存在と精神の彼方」であり、生きた理想性の根拠は生成されるものに属さず、超越的なものであると同時に現在のなものである。現在のなものとしての超越的な存在は「恩寵の存在」であると言われ、これが理想性の根拠であると同時に、預言者的批判の可能根拠にもなる。つまり、「預言者的批判は恩寵の現実から、あるいは 類比の中にとどまるためには 恩寵の形態(Gestalt der Gnade)から現われてこなければならない」(Tillich[1929a], S.137)。この「恩寵の形態」は合理的形態を成立させる前提であり、なお且つ預言者的批判を可能にする根拠でもあり、批判原理と形成原理を根底で一致させているものであると考えられる。しかし何故、恩寵の形態なのか。

2.3. 「恩寵の形態」

「恩寵の形態」の語は、形態という言葉表現を用いているだけに、恩寵を物的に捉えたかのような印象（錯覚）を生じさせ、問題的であると考えられる。この点についてはティリッヒ本人も自覚しており、誤解をさせぬように次のような説明を施している。「恩寵の形態」を合理的形態の中に求めてはならない。その試みは、直観される理想と「恩寵を与えられること（Begnadung）」を取り違えることに他ならない。恩寵は合理的形態のように「存在と精神の緊張」へ引きずり込まれたりせず、両者の緊張をその顕現によって克服するものである。「恩寵の形態」の「現在の性格（Gegenwartscharakter）」を「対象的性格（Gegenstandscharakter）」と取り違えてはならない。そのように取り違える場合、恩寵は対象化によって固定化され、把握可能なものと見なされ、他の現実の一存在と同等に扱われる（例えば、カトリシズムの化体説）。仮にそれが「高次の秩序の一存在、一形態」としての立場を得たとしても、存在論への解消からは免れない（存在論に解消された場合、恩寵の無制約性に対して精神的行為が取って代わり、固定化された恩寵から律法が出現することになる）。又、「恩寵の形態」はギリシャ形而上学のアルケーやドイツ観念論の絶対者と混同されてはならず、プロテスタント原理の把握不可能な、つまり論理的に演繹不可能な根底として理解されねばならない（vgl., Tillich[1931], S.221）。

ティリッヒによれば、「恩寵の形態は合理的理想形態ではないが、より高次の秩序の存在形態でもない」（Tillich[1929a], S.138）とされる。では、我々は「恩寵の形態」をどのように考えればよいのか。恩寵の形態性を重視すると、その超越性は失われてしまうであろう。同様に、恩寵の超越性を重視すると、その現在性が失われてしまうであろう。超越性と現在性・形態性の両立は如何にして可能となるのだろうか。ティリッヒの主張によれば、超自然主義的な弁証法神学は恩寵の超越性を強調し、その現在性を軽視するが（ sacramentalism に対する改革派的拒否反応！）、それとても「否」が発せられる「然り」（何らかの前提）を想定しなければならず、従って、抗議や批判を可能にする現在的な「恩寵の形態」が提示されるのは不可避的である。「プロテスタンティズムの抗議は、その形態に依存しており、その形式の否定は、その形式創造的な力（formschaffenden Kraft）に依存しており、その否はそれが如何に優勢であろうともその然りに依存している。プロテスタンティズムの否は、その然りの創造力（das Schöpferische）なしには、虚無へと埋没するであろう。我々は、抗議と形成の統一を恩寵の形態と呼ぶ」（Tillich[1929b], S.54）これが弁証法神学に対するティリッヒの批判の論点である。

さらにティリッヒは、恩寵の超越性と現在性のジレンマを解決するために⁽¹⁰⁾、「恩寵の形態」を「意味形態（Bedeutungsgestalt）」（Tillich[1929a], S.138）として解釈する。この「意味形態」については何らの概念規定も与えられていないので、20年代の思惟の枠組みである意味の形而上学（Sinnmetaphysik）を参照しながら、解説を加えていこう。1923年の『対象と

方法に従った諸学の体系』によれば、認識行為の本質直観（超論理学的方法）によって、諸学の体系を基礎付ける要素、つまり思惟・存在・精神が抽出される。精神は思惟（認識作用）と存在（認識作用の志向するもの）の相関に先行し、自らの現実形態を認識行為として把握する。意味の形而上学において、この精神の認識行為は意味行為として規定され、そこで精神の担い手としての個別的形態と精神の意味志向性が結合される。つまり、精神を担う個別的形態の行為は、存在に内在する意味を一定の形式において現実化し、妥当性へと高めていく「意味付与行為（sinngebenden Akt）」であり、別の表現で言えば、存在に潜在する意味を充実させる「意味充実行為（sinnerfüllende Akt）」である（vgl., Tillich[1923a], S.204-206）。こうしたことから「意味形態」とは、個別的形態の行為によって、存在に内在する意味を有意味性へと実現されるものであり、現在化した思惟である精神の認識行為によって、存在に新たな意味が付与されるものである。つまり、「恩寵の形態」とは精神の認識行為を通して、恩寵の超越性が存在において有意味化され、意味として現在化されたものであると解釈できるだろう。「恩寵の形態」は客観化されずに直観され、合理的形態に対して超越的な意味という特徴付けがなされたものであり、預言者の批判の原動力として「彼方」の性格を發揮するものである。ドレスデン工科大学で行われた講義「宗教的認識の形態」の命題 7 において、「存在と自由の彼方は、恩寵の形態として存在の基底で顕現する。恩寵の形態は、その超越的な意味としての存在形態において顕現する」（Tillich[1927/28], p.276）と叙述されるように、「恩寵の形態」は超越的意味の形態として理解されるのである。以上の議論を、次の引用によって約言しておこう。「恩寵の形態は存在と自由の緊張の中に顕現する限り、存在と自由の彼方にあるところのもの形態である。それは存在する。そして、存在するものとして直観され得るものである。しかし、恩寵の形態は存在の彼方の顕現として存在するのであり、それ自体としては把握され得ず、固定化され得ず、非対象的である」（Tillich[1929a], S.138）

ティリッヒによれば、現在（Gegenwart）であるが対象（Gegenstand）ではない「恩寵の形態」は、無制約的で超越的な意味が指示される「現実」において、直観可能であると考えられる。敷衍すると、「この可能性[現実に恩寵の形態があるという可能性：引用者補足]が、存在の究極的・持続的・有意義な可能性であり、この可能性は現実的な生成の場で直観できる」（ibid., S.138）と言われる（このことは「文化の神学」で言及された神律的文化 その中で実存の究極的意味が思惟と行為の全ての有限的形式を通して現われるような文化 を示唆している）。現実において直観可能な「恩寵の形態」は、可視性（Anschaulichkeit）を帯びていると同時に、非対象性（Ungegenständlichkeit）も保持する。こうした可視性と非対象性の共存は、時間的には「存在と自由の彼方」にあるところのもの「先取り（Vorwegnahme）」として理解されている。この「先取り」において、恩寵の現在性と超越性のジレンマは解決されるのである。可視性と非対象性について、次のような説明がなされている。「聖なるものは見ら

れ得ないものではない。しかし、それは対象的なものではない。聖なるものは非対象的に直観されるのである(anschauen)。それは超越的な意味として直観されるのである」(*ibid.*, S.138)。このことから「恩寵の形態」は「超越への指示(Hinweis)以上のもの」(*ibid.*, S.139)として、つまり、新しい次元(neue Dimension)を開示し、形成を可能にする「現実化の力」(形態化の力)として理解されるのである。

しかしながら、「現実化の力」としての「恩寵の形態」は超越的な意味形態なのであって、即座に可視的な存在形態と同一視されるべきではない。つまり、「恩寵の形態」が有限的形態において「顕現すること(Erscheinen)」と「同一になること(Einswerden)」は峻別されねばならない(*vgl.*, Tillich[1929b], S.60)。その区別を明確化するために、ティリッヒは「恩寵の形態」を「恩寵の形態」それ自体と「恩寵の一形態(eine Gestalt der Gnade)」(*ibid.*)に二重化して論じている。この「恩寵の一形態」は「透明な形態(transparente Gestalt)」(*ibid.*)であり、それを通してのみ、それ以上のものが透視的に輝き出る媒体であると考えられる。現実化する力としての「恩寵の形態」は合理的形成に作用することで、合理的形態を「恩寵の一形態」へと変え(生きた理想性)超越性を顕現(Manifestation)させるのである。この「恩寵の一形態」によって、「恩寵の形態」は直観的に知覚可能となる。ティリッヒは「恩寵の一形態」の実現可能性を世俗文化一般に求めるが、最も典型的な形態を教会に見出している(*vgl.*, Tillich[1929b], S.61)。「可視的な教会はその本質において恩寵の形態であるが、それは把握できる対象的な形式における恩寵の形態ではない」(Tillich[1929a], S.139)と述べられるように、教会は即座に「恩寵の一形態」と同一視されるべきではない。むしろ、教会は世俗的现实において表明された教会的傲慢に対する抗議を受け入れ、批判と形成の緊張に耐えながら、透明度を高めていくしかないのである。時には「教会の本質は恩寵の形態となるべきことであるが、教会は真の本質を喪失し得る」(Tillich[1929b], S.61-62)ことがあり、その代わりに「仮に隠されているとしても、ある世俗的グループや運動が恩寵の担い手となるべく呼び出され得る」(*ibid.*, S.62)こともある。世俗性を排除することなく、それと積極的に関係付けられることで、教会は「恩寵の一形態」となり得る(プロテスタント的世俗性)。これがティリッヒの「潜在的教会(latente Kirche)」の主張に結実することになる。

「恩寵の形態」と世俗文化一般の関係は、所謂「宗教と文化」の問題に直結する。それらの関係について、ティリッヒは次のように述べている。「恩寵の形態は、現実的にはただ合理的諸形態の中にある。つまり、恩寵の形態は一方では合理的諸形態を越えている意味を付与し、他方では合理的諸形態の固有の意味と一つになる(傍点は原文のイタリック)」(Tillich[1929a], S.140)。この説明から明らかなように、現実化という側面において「恩寵の形態」は、合理的形態との必然的な連関を持っている。しかしながら、それ故に「恩寵の形態」と文化の関係には危険が付きまとう。つまり、それは「恩寵の形態」と文化の諸形態を混同することによっ

て、恩寵が対象化されてしまう危険である。これに関しては、預言者的批判の遂行による回避が絶えず試みられなければならない。「表現形式 (Ausdrucksformen)」に過ぎない文化が、自らを「恩寵の形態」であると主張する危険もある。そうした文化の占有要求は近代ヒューマニズムの自己充足的な自律性に基づくものであり、文化の全自律化はやがて超越的意味を拒絶するようになり、最終的には精神的空虚と意味喪失を招くのである。こうした事態は、存在と自由の緊張・抗争の中に置かれた表現形式としての文化の無力さ(わがの空虚さ)を示している。「恩寵の形態」は表現形式としての文化に拘束されないが、合理的形態や世俗性の覆い (Verhüllung) の中に現われる。即ち「恩寵の形態」は全ての合理的形態(文化)に対して、無制約的で超越的な存在に関与するための力を与え(vgl., *ibid.*, S.141)「聖なるものと俗なるものの対立の止揚」(*ibid.*, S.146)を可能にし、これによって文化の全自律化要求を斥ける。以上の議論をティリッヒの言葉で要約しておこう。「従って、全ての生きた形態において恩寵の秘密がある。存在することは、恩寵の力と一致することなのである」(*ibid.*, S.141)。

2.4. 歴史的プロテスタンティズムにおける「恩寵の形態」

こうした「恩寵の形態」は、歴史的プロテスタンティズムにおいて如何に理解されたのだろうか。以下、ティリッヒの解釈に依拠して、その思想史的経緯を概観しておきたい。

ティリッヒによれば、プロテスタンティズムがカトリック的 sacramentalism の呪術的な要素に抗議したのは正当であったが、批判主義と結びついた過剰な抗議は自らの存立基盤をも危うくする (cf., Tillich[1948], pp.297-298)。つまり、「本質的な象徴 (essential symbols)」と「偶然的な記号 (accidental signs)」を混同したままに行われた sacramentalism の全的否定は、宗教的象徴に含まれる聖なるもののヌメノーゼ的な力の代わりに、合理的概念・道徳法則・主観的感情を優位に立たせることになった。その結果、神との関係は専ら個人の良心・意識的決断・敬虔の経験に依存し、「倫理的人格性の理想」 プロテスタント的・ヒューマニズム的理想(良心)に適合した倫理的人格性を「神 人間」関係の中心に据える傾向 が高調されることになった (vgl., Tillich[1927])。即ち「 sacrament と象徴の喪失は、プロテスタンティズムにおける人格性の中心に対する排他的強調に呼応する」(Tillich[1948], p.298)ということである。この構図の下で「恩寵の形態」理解に関する歴史的推移を俯瞰すると、以下のようになる。

ティリッヒの理解によれば、ヒューマニズムとの同盟(自律的理性への依存)及び正統主義神学の「対象化」によって喪失された「恩寵の形態」は、敬虔主義において、宗教的敬虔性に含まれる「恩寵」として暗示されることがあった。しかし、敬虔性(敬虔さに含まれる主体性)は依然として存在と精神の緊張の中に留まっており、「彼方」の性格を示すには至らなかった。その後、「恩寵の形態」はリッチルルの「倫理的・目的論的合理化」によって「倫理的人格の王

国の理想形態」として同定され、シュライアーマッハーのロマン主義的観念論に至っては「審美的な世界感情」の内に包摂されてしまった。こうしてプロテスタンティズムの歴史的現実において「恩寵の形態」は見失われ、近代の世俗化によって預言者の意義は掻き消された。この事態を受けて、ティリッヒは「プロテスタンティズムはカトリシズムのように把握可能な恩寵の形態を知らない。そのためにプロテスタンティズムは世俗化する絶え間ない危険に晒されている」(Tillich[1929a], S.144)と警告する⁽¹¹⁾。「恩寵の形態」を喪失した自律的文化(人間中心主義)は、後期資本主義の大衆社会の崩壊、調和信仰の消滅、階級闘争の激化、帝国主義と全体主義の台頭をもたらし、未曾有の惨劇となった第一次世界大戦を勃発させ、その後の精神的荒廃と一切の無意味性(ニヒリズム)を帰結した。具体的な事象によって補足するならば、それは「混沌としたドイツとヨーロッパ、勝ち誇ったブルジョワジーと19世紀的生活様式の時代の終焉、ルター派教会とプロレタリアートとの分裂、伝統的キリスト教の超越的な使信と革命的運動の内在的な希望との断絶」(Tillich [1948], p.292)という時代状況であった。

封建的ブルジョア社会における既存の秩序の解体、伝統の忘却、象徴力の衰退、全ての文化国家における破滅の予感、経済・社会・精神的領域に互る意味喪失、個々人に体験される無意味性の不安、これらの全てが、意味ある人格的生を保証してくれる超越的な安定性を希求させ、恒常的な基盤に対する新しい探求心を喚起させていく。そうした状況に直面したティリッヒは、預言者的伝統に帰し(形骸化された権威主義的・制度的伝統の回顧ではない)、「恩寵の形態」に基づく義認の審判によって時代状況を批判し、自己充足的な自律的理性の傲慢 有限的・制約的なものが思考と行為において無制約的なものへと高まること、相対的なものを絶対化すること を粉碎するよう努めた(預言者的批判の遂行)。そして、人間には把握不可能である無制約的な深みとしての「恩寵の形態」に精神を志向させることを繰り返し強調し、その顕現をプロテスタント原理のリアリズムとダイナミズムに求めた(プロテスタント的形成の実施)。以上のことから、ティリッヒの説くプロテスタンティズム論は彼自身の神学的立場の表明であると共に、時代の要請に適った彼自身の実存的決断であったと解釈できるであろう。

む す び

これまでの考察から明らかなように、プロテスタンティズムは単なる抗議ではないので、具体的な現実を創造していかなければならない。しかし具体的な現実を創出したとしても、抗議から免れることはできないであろう。何故ならば、現実の形成は完全ではあり得ないからである。プロテスタンティズムが自らの形成に対して批判(抗議)を向けた場合、それまでに形成されたプロテスタント的形態(教会的生の全般)は如何にして存続し得るのか。つまり、批判原理と形成原理はプロテスタンティズムの歴史的現実の中で如何にして統一されるのか。

ティリッヒは、両者の統一性をプロテスタンティズムの 世俗性、 現在性、 現実性、 信仰的現実主義 (Gläubiger Realismus) に求めている (vgl., Tillich[1929b], S.61-64)。

プロテスタンティズムは世俗性を排除せず、正当な教会形成のためにも、常にそれを課題として受けとめる。何故ならば、世俗的形態 個人的・社会的・精神的実存の全体性、あるいは文化の総体 には、全ての制約的なものの無制約的なものに対する関係が示されているからである。ティリッヒの興味深い発言であるが、明らかな宗教的言明がなくとも、超越的意味の理解があれば、可視的象徴・身体・音楽・芸術などの表現媒体は「神の言葉」になり得る (超越的意味の理解に関する解釈原理として、宗教的象徴論が導入されることになる)。プロテスタント的形成は「今」に現前する「恩寵の形態」を直観的に直覚しつつ、自身に向けられる世俗的批判に対して、その都度決断することで (現在集中化) 批判原理と形成原理を統合させる。

プロテスタント的形成は sacramental な体系の安全性を拒否し、流動的な現実の深層に切り込み、現在の状況に立脚する中で、その永遠的要素を保持する。

プロテスタント的形成は現実性を、無制約的かつ不可抗力的な真剣さにおいて捉える。そうした現実性の中で、「恩寵の形態」は抽象的概念としてではなく、形成の原動力として、過去を未来に変革させる力として理解され、世俗世界に向けて発動される (その具体化として考えられたのが宗教社会主義であった)。

プロテスタント的批判の真髄は、自らを無制約者に高めようとする有限的現実の試みから「無制約者の威厳 (Würde des Unbedingten)」を守ることにある。従って、それは一つの有限的存在に対する別の有限的存在の挑戦ではなく、有限性の彼方からの批判でなければならない。同様にプロテスタント的形成は現実において、無制約的な超越性を究極の意味として直観できなければならない。いずれの場合であっても、プロテスタント原理は無制約的なものに関与していなければならない。その関与を可能にするものが <信仰> である。信仰は「聖なる現実的構造」の中で生きることであり、その中で無制約的なものを全人的に経験する時にのみ、「恩寵の形態」の意味と力が発揮される。信仰が人格や共同体の中にある限り、それらは「恩寵の一形態」になり得る。「恩寵の形態」は存在と精神の彼方から発せられる超越的なものであるが、信仰において受容されることで内在的なものとなり、俗なるものにおける聖なるものの顕現を可能にする。「信仰のみが恩寵の一形態において、恩寵を知覚可能にするのである。何故ならば、信仰とは恩寵によって捉えられてあること (Ergriffensein) そして変えられていくこと (Verwandeltwerden) を意味するからである」 (ibid., S.60)。批判原理と形成原理は、世俗 (文化) の現実的なものと信仰の超越的なものを結合させる信仰的現実主義において、十全に統一される。信仰的現実主義は無制約的誠実性を伴っているので、シニカルな現実主義とは区別され、現実の最深層 (超越的で現在的な根底) を志向するので、ユートピア的な現実主義とも区別される。

以上の考察から、分裂されたプロテスタント原理は信仰的現実主義において再統合されるかに思われるが、歴史的現実において優勢であったのはヴォーダンの顕現⁽¹²⁾ 起源神話の復活であり、政治的運動としての宗教社会主義の失敗であり、ティリッヒ本人の亡命という挫折であった。このような歴史的事実を省みると、ティリッヒの試みが成功したとは思われず、現実における批判原理と形成原理の結合は甚だ困難であると言わざるを得ない。しかしそれにもかかわらず、プロテスタンティズムに生きる者は批判原理と形成原理の不断の緊張に耐えながら、正当なる歴史的現実を形成するよう努めねばならない。何故ならば、歴史的プロテスタンティズムが激動する時代の中で終焉を迎えることがあるとしても、原理としてのプロテスタンティズムは永遠に働き続けるからである。つまり、現実がその根底と究極の意味を顧慮して洞察されるところ、換言すれば、現実が「恩寵の形態」の透視的表現において改新されるところでは、プロテスタント的形成が常に進行中だからである。預言者的批判はデモーニッシュな sacramentalism と世俗的な空虚化を克服し、プロテスタント的形成は世俗世界における究極の意味の発現の可能性を実現させる。端的に言えば、批判と形成から成るプロテスタント原理とは、制約的現実下での無制約的なものの正当かつ適切な顕現化・現在化を審判する原理である。従って、既存の権威や価値を批判に晒し、論駁した上で、それらの真理性について判決を下す必要に迫られる。プロテスタントでは、この責任から逃れられず、個人の主体的決断は避けられない。それは確証のないリスクを負った冒険であるが、その冒険に決断するからこそ、己が実存に無尽の意味が与えられるのである。激動を翔け抜けたティリッヒの生き様から、無尽の意味が透視的に輝き出ていると言っては過言であろうか。

現実の形成を正しく導くために必要となる批判は、如何なるものであろうか。無責任で冷笑的な批判に溢れた現代を生きる我々にとって、探求すべき形成の在り方とは、如何なるものであろうか。こうした問いを考える時、ティリッヒのプロテスタンティズム論は極めて示唆的であるように思われる。批判なき形成は傲慢であり、形成なき批判は不毛である。批判と形成の統一は我々にとって実現困難な課題であるが、漸次試みられねばならない使命なのである。

註

- (1) ティリッヒは歴史的時代の特徴としてのプロテスタンティズム(=歴史的プロテスタンティズム)を「普遍的に意義深い原理の特殊な歴史的現実化」(Tillich[1948], p.288)として理解し、永遠である原理としてのプロテスタンティズム(=プロテスタント原理)と区別する。プロテスタント原理は特定の歴史的現象に従属せず、歴史の全時代(キリスト教のみならず他の諸宗教においても)に作用する「全宗教経験と全精神的経験の究極的基準(ultimate criterion)」(ibid.)として考えられている。

- (2) 例えば、ルター派内ではアウグスブルク信仰告白 (Confessio Augustana) をめぐって、元来の Invariata(1530)を主張する純粹ルター主義 (Gnesio-Lutheraner) と改訂版の Variata(1540)を主張するメランヒトン主義 (Philippisten) との教理論争が挙げられる。信仰告白の採択が領邦国家の神学的立場を決定するので (アウグスブルク宗教和議の決定事項)、教理論争は政治問題化することもある。それ故、こうした対立を純粹教理の確立によって克服する道が模索され、1580年に和協信条 (Konkordienformel) が成立し、福音主義的一致がなされた。これ以後、純粹教理の体系化が進展し、ヨーハン・ゲルハルトの *Loci communes theologici* によってプロテスタント・スコラ主義が完成する。
- (3) ティリッヒの説明では「実質原理」は「宗教の権威となる宗教的内実」を、「形式原理」は「宗教的内実が権威として表現される場」を意味する (vgl., Tillich[1919], S.189)。ヤン・ロールスによれば、プロテスタント原理の区分が最初になされたのは Bretschneider, Karl Gottlieb: *Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland, ihre gemeinschaftliche Abendmahlsfeier und den Unterschied ihrer Lehre* (1819)であり、本格的に議論され始めたのは Twisten, August: *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelische-lutherischen Kirche nach dem Kompendium de Wettes* (1826); Dorner, Isaak August: *Das Prinzip unserer Kirche nach dem inneren Verhältnis der materialen und formalen Seite desselben zueinander* (1841)であると考えられる。ロールスの説明に準拠すれば、トヴェステンはルター派と改革派における信条告白の相違の下で統一的な基礎を確保すべく、両原理の措定を考案したとされる。ドルナーは信仰の客観性をそれによって照合されることの「形式原理」(聖書の規範的権威)と、キリスト教的真理の自己確証をそれによって与えられることの「実質原理」(信仰による義認)という二つの原理の策定によって、信仰の客観的側面と主観的側面の均衡が保たれると説いた (vgl., Jan Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Band.1, Tübingen 1997, S.390-391; S.573)。
- (4) ティリッヒによれば、思惟の課題とは、諸現象 (歴史現象) の多様性から共通性を創造し、全体から個々のものを理解させるようなものを抽出することであると考えられる。これはプラトン以来の「本質」概念が行ってきたことであるが、ティリッヒはトレルチの問題意識を継承して (vgl., Ernst Troeltsch: "Wesen des Christentums" mit ihrer grundlegenden Kritik am historischen Wesensbegriff [= Was heisst "Wesen des Christentums"], in: *Ernst Troeltsch Gesammelte Werke*, Band2, S.386-451)、歴史現象の「本質」を空疎な抽象化であると断じた。『社会主義的決断』では、「自然認識から演繹される本質概念の代わりに、歴史の性格に適應する流動的な概念が導入されねばならない」(Tillich[1933], S.295)と主張し、「原理」概念を導入した。ティリッヒによる「原理」の概念規定によれば、原理は個々の現象の抽象化・一般化を含まず、歴史的現実の眞の可能性・ダイナミズム・力を含む。原理は個々の現実に存在する事物の集積から抽象化され得ず、現実を基礎付け担うのみならず、常に現実を批判し裁くものである。原理は決断に基づいてのみ理解される。

原理とは「実在を描写する概念」であり「概念において把握された歴史的存在の力」(Tillich[1933], S.296)である。こうした原理は体系を要請する。ティリッヒ神学はドイツ観念論の伝統を受け継いだ体系的方法によって展開される。体系的方法は、体系全体を一貫する「原理」の指定から出発し、その原理から派生される現実の構造を論理的に提示する。従って、ティリッヒ神学の体系構想を論じる際、その神学的原理の解明が決定的に重要となる。尚、ティリッヒの体系論の目的と哲学的根拠に関しては、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995年、69-76頁を参照。

- (5) 拙論「義認の絶対的逆説 ティリッヒの義認理解をめぐる」、『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第2号、2001年3月所収、同「懐疑者の義認 前期ティリッヒの義認理解」、『基督教学研究』(京都大学基督教学会)第21号、2001年12月掲載予定を参照。
- (6) 預言者的批判の抽象性と合理的批判の具体性の結合をめぐる問題は、ティリッヒが初期から前期にかけて一貫して論じてきた思想的課題である(vgl., Tillich[1919], S.188-190; Tillich[1919/20], S.40-52)。この背景には、無制約的なもの(絶対的なもの、無限的なもの)と制約的なもの(相対的なもの、有限的なもの)を現実的に如何にして結合させるのかというティリッヒ神学の根本的意図がある。無制約的なものと制約的なものの調停を構想したものとして「形態」概念を位置付けたのが、Jahr, Hannelore: *Theologie als Gestaltmetaphysik, Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1989である。ヤールは、無制約性を意味と形態から理解しようとしたティリッヒの大胆な企て(Anliegen)は、神の神存在性(das Gottsein Gottes)と世界の世界存在性(das Weltsein der Welt)を同時に思考すること、つまり「形態形而上学(Gestaltmetaphysik)」として特徴付けることであると仮定し、「意味」、「形態」、「形成」概念に関する発展的研究を試みた。ヤールの結論によれば、ティリッヒのプロテスタンティズム論の意図はプロテスタント神学の主知主義化(Intellektualisierung)と形態喪失化(Gestaltlosigkeit)を克服することにあつたとされ、本稿の基調と一致する。
- (7) 「デモーニッシュなもの」について、補足説明しておこう。『デモーニッシュなもの 歴史の意味解釈への寄与』によれば、「存在の形態と存在の無尽蔵性(Seinsunerschöpflichkeit)は一つの全体に属して互いに関係している(zusammengehören)。存在の深み(Wesenstiefe)としてのそれらの統一がまさに神的なものであり、現実存在(Existenz)におけるそれらの分離、諸々の事物における「深淵」の相対的かつ自発的な現われがデモーニッシュなものである」(Tillich[1926b], S.103)と説明される。全ての存在する事物の中には、存在の無尽蔵性や無限性を個別的に現実化したい意志(Wille)、自己の制限された形態を打破したい衝動(Trieb)、深淵を自己の内に現実化したい憧憬(Sehnsucht)が内在しており、こうした形態化(形式創造)と脱形態化(形式破壊)の緊張関係から、存在の充実とその限界を併せ持つ生き生きとした形態が生じる(vgl., ibid., S.103)。この緊張関係がデモーニッシュな弁証法的関係と呼ばれ、その場合、デモーニッシュなものとは「形式創造の力と形式破壊の力の統一」(ibid., S.102)の意味として用いられる。従って、デモーニッシュなものは

神的なものを含んでおり、両者は単純な対立関係にあるとは言い難い。又、デモーニッシュなものは単なる破壊への志向性を意味する「ザタニッシュなもの (das Satanische)」とは区別されねばならない。このことから、デモーニッシュなものを単に「悪魔的」、「魔的」、「魔神的」と訳すことはできない。そのような訳語はこの概念の理解を阻害するので、排除されるべきであると思われる。

- (8) ティリッヒのプロテスタント的形成論を近代プロテスタント神学との問題連関において解釈する研究がある。例えば、エルンスト・トレルチからの問題継承について論じた、近藤勝彦「プロテスタント的「形成論」の問題 E.トレルチとP.ティリッヒの相違点をめぐって」(1980年)『現代神学との対話』、ヨルダン社 1985年所収である。それによると、「ティリッヒの「形成論」は、象徴論とは結合するが、そして象徴論的に解釈し直された sacrament とは結合するが、しかし歴史的相対的現象としての歴史的プロテスタンティズムそのものの現在の、構成的意味を把握しているとは言い難い」(前掲論文、258頁)と指摘され、歴史的過去の固有性を捉えて、歴史的過去の現在における構成的意味を把握するトレルチの歴史的方法が後退し、それに代わって現象学的直観(超越的突破への傾注)が前面化すると分析され、ティリッヒの現在集中化が批判される。
- (9) ティリッヒの「形態」概念を厳密に解釈しようとする場合、註8で言及したトレルチとの問題連関のみならず、シュライアーマッハーからの影響関係も視野に入れて論じることが可能であろう。シュライアーマッハーの『キリスト教信仰』命題10では、共同体の敬虔さの「個別的形態 (einzelne Gestaltung)」が論じられている。個別的形態は、外的にはある一定の起源から由来する歴史的なものであり、内的には同一種類、同一段階にある全ての信仰方法の中に現われたものを全て固有に変更したものであり、この両者の結合が各形態のもつ固有の本質として提示されている (vgl., Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*(1830/31), hrsg., Martin Redeker, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1999, §10, S.64-74)。こうしたシュライアーマッハーの「形態」理解から、ティリッヒは個別的形態における歴史性と特殊性の問題に関して何らかの示唆を受けたのではないかと推測されるが、ここではその可能性を指摘するに留め、本格的な論究は他日に期することにした。なお、シュライアーマッハーの歴史的個性の意義に関して、森田雄三郎『キリスト教の近代性 神学的思惟における歴史の自覚』、創文社 1972年、67-112頁(特に75-82頁)を参照。
- (10) 恩寵(無制約的なもの)の超越性と現在性のジレンマを解決する方法として、ティリッヒは本論で述べた象徴的解釈とは別に、逆説概念を導入することもある。逆説による解決の方法については、前掲の拙論「義認の絶対的逆説 ティリッヒの義認理解をめぐって」、46-48頁を参照されたい。
- (11) この点からティリッヒは、プロテスタンティズムに対するカトリシズムの永続的意義を認める。「カトリシズムは現実に存在しているということによってさえ、プロテスタンティズムに sacramental な基盤を思い出させる。それ[カトリシズムの sacramental な基盤:引用者補足]なくして、プロテスタンティズムの預言的・終末論的態度は、根拠・実体・創造力を持たなくなる」(Tillich[1941],

p.238) カトリシズムの sacramental な基盤を欠いたプロテスタンティズムは「文化的活動主義、道徳的ユートピア主義」に墮する。ティリッヒは近代のプロテスタンティズムには教会の本質と意義についての理解が大部分欠落しており 人格的・個人的敬虔や会衆の道徳的規律、あるいはキリスト者の宗教的経験が教会の成立要件であるとする通俗のプロテスタントの理解は、真の教会論の転倒である、プロテスタンティズムは教会の sacramental な基盤に対する新しい理解の必要性に同意しなければならないと主張する。「プロテスタント教会に対するカトリシズムの第一の、そして根本的な意義は、以下の事実である。即ち、カトリシズムは教会の sacramental な理念を保持してきたということ、つまり、教会は個人のいかなる経験や活動にも先立って与えられている神的なものの現在を代表しているということ、である」(ibid.) このことは、sacramental な理念のローマ・カトリック的歪曲、換言すれば、歴史における神的なものの現在と組織化された教会の同一視、教会の絶対的主張の承認、不謬なる聖職制度の権威の肯定を意味しない。ティリッヒの時代診断によれば、産業の発達した時代の大衆は確信もなく、象徴もなく、明確な生の意味も理解せず、新しい権威を求めている。大衆の崩壊は、義務を負わせ、一致させるところの象徴が失われている事実の端的に示される。ティリッヒによれば、現代のための新しい象徴主義を発見する試みが、非権威主義的・非象徴主義的・非神秘主義的なプロテスタンティズムにとって急務であると強調される(福音主義的カトリシズムの構想)。

- (12) C.G.ユング著、松代洋一編訳「現代史に寄せて」、『現在と未来 ユングの文明論』、平凡社ライブラリー、1996年、16-40頁を参照。

(こんどう・ごう 京都大学大学院文学研究科博士後期課程)