

## 初期ティリッヒの組織神学構想（１）

『組織神学』（1913年）の「弁証学」を中心に

近藤 剛

### はじめに

ある思想の流れを発展史的に理解しようとする時、初期段階において意図された問題を明確化しておくことは重要である。何故ならば、初期に設定された思想的課題の変遷を解釈上のメルクマールとすることによって、その後の思想展開を概括的に跡付けることができると考えられるからである（通時的レベル）。パウル・ティリッヒに見られる多様な思索活動（例えば、神学、哲学、宗教哲学、思想史、政治理論、芸術論、建築論、教育論、科学論、精神分析など）は、我々に対して研究対象の個別化・細分化を要求する。しかし、それでは彼の思想に通底する根源的意図が分割されてしまい、思想の全体像を構成することが困難となってしまう。そこで、その都度に拡散されていく彼の思想的関心を統一的に把握する視点が求められることになる（共時的レベル）。我々はそうした視点を模索する上で、初期ティリッヒ（本稿の規定では、第一次世界大戦までの思索活動期を指す）<sup>(1)</sup>の問題意識に注目したい。

初期ティリッヒの関心は専ら知的渉猟と理論構築への没頭に見られ、その具体的成果は立て続けに執筆された三本の学位論文、つまり1910年の哲学博士論文「シェリングの積極哲学における宗教史の概念 その前提と原理」、1912年の神学学位（Lizentiat）論文「シェリングの哲学的発展における神秘主義と罪責意識」、1913年の大学教授資格取得論文「啓蒙主義時代のドイツ神学における超自然の概念 シュライアーマッハー以前の超自然主義神学を叙述しつつ」に顕著である<sup>(2)</sup>。しかし、ベルリンの労働者地区モアビットへ副説教師として派遣されたことが（1912～14年）、若き日のティリッヒに対して現実における深刻な課題を突きつけることになった<sup>(3)</sup>。パウクの伝記にも記されているように<sup>(4)</sup>、ティリッヒは教会外の教養市民層<sup>(5)</sup>や労働者大衆において、「信仰」という言葉が無意味化していること、「神」という言葉からリアリティが失われてしまったこと、キリスト教的使信が伝統的な宗教的象徴において了解不能に陥っていることなどを痛感し、啓蒙主義以降に加速された世俗化の脅威とキリスト教的真理に対する懐疑、さらにそれらによるキリスト教的伝統と近代的精神状況との乖離に愕然としたのであった。こうしたことが直接的な動機となって、ティリッヒは自らの思想的

課題を、キリスト教と近代文化の分裂を媒介する試み、所謂「宗教と文化の調停」に見出した。彼の姿勢からは、シュライアーマッ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、つまり、教養市民層に対するキリスト教の弁証という調停神学の伝統を継承せんとする意気込みが看取される<sup>(6)</sup>。そして、ティリッヒがこの課題を遂行するために採用した方法論こそ、キリスト教の真理性を弁明する「弁証学 (Apologetik)」に他ならない。

1913年の『教会弁証学』では、弁証学の課題が次のように規定されている。「学問的な弁証学の課題は、神学体系を学の体系一般に、方法論的かつ内容的に規定し、それによって神学の学的正当性を基礎付けることである」(Tillich[1913a], S.40)。こうしてティリッヒは、神学体系の学問的・哲学的基礎付けによって、キリスト教的真理の弁証を専ら教養市民層を対象にして<sup>(7)</sup>試みるのである。しかしながら、キリスト教的真理を旧来のヘーゲル的な哲学体系において基礎付けるだけでは、問題は何も解決しない。何故ならば、ティリッヒの置かれた時代状況では、もはや観念論的な普遍的総合は破綻しており、問題意識として顕在化されている歴史的矛盾、及び、全ての価値基準を相対化して生の意味を虚無化する懐疑との対決が、不可避的になっているからである(ヘーゲル哲学の崩壊、思弁神学の挫折、実存主義の兆候)。では、キリスト教の真理性が近代的な懐疑に晒されていることを前提しながらも、伝統的な哲学的基礎付けによって行われる神学的弁証とは如何なるものであろうか。まさにその具体化が、1913年の『組織神学』において試行されたのである<sup>(8)</sup>。

1913年の『組織神学』は、ティリッヒが最初に組織神学の構想を描いた未公刊草稿である。この草稿は当初、72項目から成る命題集 通称『組織神学 72のテーゼ』として知られ(MWに所収) 1980年代にJ.P.クレイトン<sup>(9)</sup>、A.バーネット・シュトラーム<sup>(10)</sup>らの研究によって紹介された。1990年代に入り、G.フンメルは改めてこの草稿の意義を問い<sup>(11)</sup>、D.ラックスと共に各命題の内容が詳細に論じられた大部の『組織神学』を編集・校訂した(EWに所収)<sup>(12)</sup>。今後、この出版によって1913年の『組織神学』に関する研究 さらには初期ティリッヒ神学の全体を解明する研究 が進展するものと予想される。既にU.C.シャルフは「逆説」概念の発展史的研究において、当書の位置付けを明確に行っている<sup>(13)</sup>。こうした研究状況に鑑みて、我々もEWに所収されている『組織神学』を分析対象として取り扱う。

1913年の『組織神学』は「弁証学」、「教義学 (Dogmatik)」、「倫理学 (Ethik)」の三部門から構成され、各部門ごとに諸命題が掲げられる。この『組織神学』の目的は、シュライアーマッハーの言葉を借りれば「宗教を軽んずる教養人」に了解可能となるような、学的正当性の備わった神学体系を提示することにある。そのような神学体系をダイナミックに展開していくのが「神学的原理 (Das theologische Prinzip)」であり、それは組織神学の三部門の課題と密接に関係している。敷衍すれば、弁証学は神学的原理を学的原理一般において基礎付け、教義学はそれを宗教的認識体系(三位一体論的構造)へと展開させ、倫理学はそれを人間の精神的

生( Geistesleben )へと応用させる。本稿では差し当たって、基礎神学( Fundamentaltheologie )に相当する弁証学の内容を中心に検討し、神学的原理の特徴を明らかにする。『組織神学』「補遺 : 概要」(vgl., Tillich[1913b], S.425-426)では、第一部の構成が「絶対的立場( Der absolute Standpunkt )」、「相対的立場( Der relative Standpunkt )」、「神学的立場( Der theologische Standpunkt )」と区分されているので、我々もそれに従って考察を進めたい。

## 一 絶対的立場

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( §1 )に基づき、真理と思惟の絶対的同一性( 厳密に言えば、真理と思惟の同一性と対立性の同一性 )から真理認識を体系的に演繹する立場である。真理と思惟の関係が直観的思惟の指定する「概念」( 多様性の生きた統一としての概念 )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( intellektuelle Anschauung )」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る。

まず、絶対的立場を基礎付けている「真理の原理は真理自体である」という命題は単なる同語反復ではないのか、といった批判が想定される。この疑念を払拭させるため、我々は以下のような解釈を提示しておきたい。真理が現に存在し何らかの活動を行うとすれば、その活動を可能にする真理がさらに想定されねばならず、真理の真理というように無限遡及へ陥ってしまう。従って、真理とは思惟との関係 概念の運動 において自らを陶冶し、自らを練成する純粹活動そのものでなければならない。このように解釈すれば、この命題は単なる同語反復以上の意味を持っていると理解されるだろう。さらに、ティリッヒの思想的背景にあるヘーゲル哲学 真理の現存の場は概念であり、その真の形態は学的体系であるとする『精神現象学』の基本的理念<sup>(14)</sup> を念頭に置くならば、この命題の理解が促進されるものと思われる。ティリッヒ自身も上述の批判を予想しており、この命題を「真理認識の原理は真理の概念である」( ibid., S.279 )と再規定することによって、命題の正当な理解を求めている。絶対的立場を論じるに当たって、ティリッヒは先ず思惟の体系的起源として「真理概念( Wahrheitsgedanke )」を前提し( §1-3 ) 思惟の体系的発展として概念( 自然と精神 )の弁証法的な運動を論述する( §4-6 )。さらに、絶対的立場に基づく「完全なる体系」として精神哲学( 文化・道徳・宗教 )を企図し、そこから弁証法的な宗教哲学<sup>(15)</sup>を構想する( §7-16 )。以下で、その内容を詳論していきたい。

ティリッヒによれば、「全ての思惟は 懐疑すらも、真理を認識するという目的を持っており、思惟は真理を認識し得るという前提を持っている」( ibid., S.278 )と主張される。敷衍すれば、真理認識が可能となるのは、思惟の前提に真理と思惟の同一性が前提されているから

である。このように真理認識の淵源を真理と思惟の同一性として説明するのが、「真理概念」と呼ばれるものに他ならない。真理概念は、それ以上に遡及され得ず、他の何ものからも演繹され得ない。例えば、唯物論者によって掲げられる諸起源 物質、原子、力の概念 も、真理概念に基礎付けられてこそ起源となり得る。又、経験論者（ロック、ヒューム）が「経験こそ認識の源泉である」(ibid., S.279)と主張しても、そうした理論自体は経験から推定され得ないため、全ての経験を可能にする真理概念から導出せざるを得ない。批判的・分析的カント主義者が対象に妥当する方法論を基礎付ける場合も、暗黙の内に真理概念を前提している。従って、誰も真理概念を否定することはできないのである（真理概念を否定するならば、不可知論に陥ってしまう）。

但し、真理概念によって真理と思惟の同一性が確保されただけでは十全な真理認識には至らない。何故ならば、真理認識とは、思惟が真理と対立し、それにより概念の弁証法的運動が活性化されていく中で形成されるものだからである。そこでティリッヒは、十全な真理認識が保証されるのは、真理と思惟の同一性を確保しつつ両者の対立性を内包・前提する「絶対的真理概念 (absolute Wahrheitsgedanke)」(ibid., S.280)においてであると主張する。ティリッヒの理解によれば、思惟が真理によって思惟される限り、思惟は真理に一致することになるが、思惟が真理を思惟する限り、思惟は真理に対立することになる。このような絶対的矛盾の絶対的一致 原初的關係 (Urverhältnis) を可能にするのが、絶対的真理概念なのである。さらに絶対的真理概念は、抽象的なものと具体的なもの、観念的なものと実在的なもの、形式的なものを実質的なものとの対立を前提にしながら、それらの対立を止揚する原理的基盤であると説明されている<sup>(16)</sup>。尚、この説明には、「絶対的真理概念は抽象的である」との非難を封じる意図が込められている (vgl., ibid., SS.280-281)。

このような絶対的真理概念を起源として、真理と思惟の同一性と対立性の原理は「体系」(真理に対する思惟の可能な全ての立場の総体)を生み出していく。思惟が真理と対立することによって真理への回帰が要請され、同一性の獲得に至るといふこと、しかし思惟が真理と対立し得るのは、既に同一性が前提されているからであること、この二つの過程にある循環性が真理と思惟の関係を生き生きとしたものにする。そして、この生きた思惟の過程が概念の弁証法的運動となり、それにより体系が構築されていくのである。約言すれば、思惟の原理である真理と思惟の同一性と対立性が、体系の組織的原理となる。概念は思惟による「多様性の統一」(ibid., S.283)であるが、固定的・静止的ではない。ティリッヒの表現では「概念の存在は概念の生成」(ibid., S.284)なのであって、諸々の概念は高次の概念の統一へと絶えず止揚されていく。こうした概念の流動性が思惟を活性化し、体系の構築へと前進させる。では、どのような概念の運動が体系へと発展していくのであろうか。

ティリッヒによれば、思惟は真理に対して二重の根本的関係を持っており、それらは自然と

精神として措定される。例えば、思惟が眞理によって規定されたものとして自らを措定する場合、思惟は自然との直接的な一致において存在する。それとは逆に、思惟が眞理を規定するものとして自らを措定する場合、思惟は精神との意識的一致において存在する。ティリッヒの見解では、人間存在は自然過程の終焉にある自然存在(Naturwesen)から、精神展開の発端にある精神存在(Geisteswesen)へと移行するのであり、眞理と思惟の関係も自然から精神へと発展する。即ち、学の体系の現実的・内的・必然的な展開は、精神の領域において行われる(vgl., *ibid.*, S.288)。そして、精神の活動は、全ての概念の前提である「自由」の中で活性化される。こうしたティリッヒの思想的背景には、彼自身もしばしば言及しているように(vgl., *ibid.*, S.282, S.288)、精神であることは自由の証左であり、学の体系構想の中心は自由の体系に他ならないとするフィヒテの理念(1794年の『全知識学の基礎』)があるように思われる<sup>(17)</sup>。

ところで、ティリッヒの説明に従えば、自由は自然概念 必然性、偶然性、恣意性 から峻別され、自然の束縛(Naturgebundenheit)を乗り越えるものと考えられる。自由が自然から分離して自己を自己規定することによって多様な現象形態が生み出されていくのであるが、そうした自由の体系化が「精神哲学」となる。精神は自由の自己規定に従って、文化、道徳、宗教を創造する<sup>(18)</sup>。ティリッヒによれば、自由が直接に自然を規定するものとして自己を措定する場合、自由は文化となり、自由が自己を自由として措定する場合、自由は道徳となり、自由が自己と自然を絶対的眞理に対して止揚する場合、自由は宗教となる(vgl., *ibid.*, S.289)。ティリッヒは自由の自己規定によって現実化された文化、道徳、宗教を体系的に論じることで、精神哲学(文化哲学、倫理学、宗教哲学に分節)を構築しようとする。その際に重視されるのが、各々の現象形態において作用する精神の機能である。その機能に関して、以下で説明を加えていきたい。

精神は文化において自然との関係を働かせる。文化は、精神と自然の関係に応じて、実用的文化(sachliche Kultur)、客観的文化、主観的文化に大別される。例えば、精神が自然を手段化すると実用的文化(科学技術)が生じ、高次の自然の秩序を措定すると客観的文化(人倫、法律)が生じ、自然を主観性の領域へ止揚すると主観的文化(芸術と学問)が生じる。いずれの場合においても、精神自体は文化の特定の対象、あるいは個々の精神に結合されており、その限りにおいて自然的である。しかし、精神自体が絶対的に自由であるべきならば、自然の束縛を乗り越えて絶対的眞理へ立ち戻る「絶対的過程」が要求されねばならない。そこで精神は文化の領域を越えて、宗教を志向するようになる。

精神は道徳において自己との関係を働かせる。即ち、道徳は「精神としての精神の自己規定」(*ibid.*, S.297)である。個々の文化が相対的なものである一方、道徳は全ての文化的行為を可能にする自由の活動的意識であり、無制約的であると考えられる。補足すれば、道徳は全ての文化を前提するが、文化自体には依拠しない。例えば、キェルケゴールの語る美的実存が

端的に示しているように、最高の文化意識が深い不道徳性と結合し、全き非自由（Unfreiheit）に導くこともあり得るのである（vgl., *ibid.*, S.290）。つまり、道徳が示さねばならないのは、個々の相対的な文化を宗教的文化 相対的なものを絶対的なものへ止揚する宗教性 へ適応させることが如何に道徳的な義務となり得るのかということである。従って、道徳は文化に対して常に規範的でなければならず、「文化的行為の規範に対する表現」（*ibid.*, S.295）と定義されることになる（文化の道徳的肯定）。以上の説明から、道徳的要求（定言命法）に含まれる無制約性が宗教を志向するようになるのは、必然的であると言えよう。

精神は宗教において絶対的真理との関係を働かせる。宗教が本来の宗教的文化を指定する限り、換言すれば、全ての相対的な文化を絶対的真理に対して止揚する限り、それは「全文化の否定的直観」（*ibid.*, S.295）となる。ティリッヒの理解によれば、宗教と文化の関係は文化に対する自由の二重の関係によって限定されている。つまり、自由が全ての文化的行為において自己を新たに創造していくならば（相対的なものを絶対的なものに引き渡すならば）文化は宗教的となる。しかし、自由が全ての文化的行為において自然の束縛を受けるならば（相対的なものに留まったならば）文化は非宗教的となる。「絶対者に対する自由の自己止揚」（*ibid.*, S.305）としての宗教的原理が全ての文化に適應されることで、文化的行為における自由は道徳的に肯定され、同時にそれは絶対的真理のために否定されるのである<sup>(19)</sup>。即ち、「宗教的原理は常に同時に文化の道徳的肯定と文化の宗教的否定を含み、絶対者において指定されたものとして、そして、絶対者へ帰還するものとして文化を直観することを含んでいるのである」（*ibid.*, S.299）。

ここで、文化、道徳、宗教の関係を整理しておきたい。ティリッヒは自由の諸形式に応じた精神の発展過程において、文化、道徳、宗教を位置付けている。しかし、それは最終段階としての宗教に対し、文化と道徳を破棄するといった意図によるものではない。むしろ、宗教を基盤として文化一般を組織化する、もしくは道徳を介在させて文化全般を宗教に包摂するといった意図があると考えられる。精神は文化において、直接的には自然へ向かっている。しかしながら、精神は道徳において自然の束縛から自由となり、宗教において自然を凌駕する圧倒的な対象 神 に出会い、自己と自然を否定するに至る。このように宗教は文化の一領域（狭義の宗教）としてではなく精神（自由）の原理として機能し、文化自体を絶対的領域へ高揚させるのである。その成就において、全ての文化的行為は宗教的意味を帯び、比喩的に表現すれば、全ての芸術は礼拝となり、全ての学問は教義となり、国家と教会は一体となり、現実に対する倫理的態度は絶対的な宗教的態度 敬虔さ（Frömmigkeit） となる。しかし、さらに宗教哲学的に展開すれば、この絶対的領域への道程は「具体的宗教（Die konkrete Religion）」の歴史、即ち「宗教史」を通して「絶対宗教（Die absolute Religion）」へ向かっていく歴史過程に見出されねばならない<sup>(20)</sup>。

ティリッヒの定義では、具体的宗教(規定された宗教)とは、宗教的原理が文化と道徳の具体的形式に結合するところで生起するものである。つまり、文化と道徳の具体的形式が宗教的意味を獲得した時、それらは「聖なるもの(Das Heilige)」と呼ばれるようになり、その肯定が信仰となる(vgl., *ibid.*, S.300)。聖なるものは、神性との関係によって重要となる対象、場所、時間、行為の全てになり得る。そして、聖なるものは絶対的な意味において、相対的なものの価値を否定し、破棄するようになる。こうして具体的宗教は、歴史過程の最終的な局面観念の領域において、絶対宗教を実現しようとする目的に到達する(vgl., *ibid.*, S.302)。

絶対宗教において、自由は自己を絶対的に見出し、神との絶対的關係を取り入れる。絶対的体系が完成されるのも、精神(自由)が概念から個別的現象を経て、体系内で全ての対立を止揚し、絶対的に自己を実現する時、つまり絶対宗教へ至る時である。こうして絶対的体系は絶対宗教において成就され、それによって自然と歴史から超越する。絶対的体系の立場は超自然的・超歴史的であるから、神秘主義になると考えられる(しかし自然と歴史を前提しているので、非自然的・非歴史的ではない)。即ち、ティリッヒの言葉で要約すれば、「完全な体系が全ての対立の止揚を意味している限り、それは神秘主義である」(*ibid.*, S.304)。ところが、ティリッヒの求める立場は、神秘主義に終結する絶対的立場ではない。何故ならば、神秘主義は自然と歴史を超越すると同時に、自由をも超越するからである。重要なことは、自然と歴史を観念に解消せず、自由の基礎の上に成立する立場を探求することであり、相対的なものを体系内で破棄してしまうのではなく、それを肯定的に受容する立場を追求することである。さらに言えば、自然概念から分離した自由を反省し(端的に言えば、自由の中に恣意性を認め)絶対的体系を内部から破壊する非合理的要素の存在に注目しなければならない(フィヒテ、ヘーゲルに対する後期シェリングの批判)。畢竟、絶対的立場の明証性に対して反省を加える必要があるということになる。そこでティリッヒは、絶対的立場に対立する相対的立場の検討に移る。絶対的体系の中に組み込まれた対立性の原理は、反省作用を伴って絶対的立場を相対化し、絶対的体系自体を内部から崩壊させる。このように絶対的体系から不可避的に現われる立場が相対的立場と呼ばれるが、それに関する考察は次節に譲りたい。

## 二 相対的立場

絶対的立場に対抗する相対的立場について、§ 17 では次のように説明されている。「絶対的立場に対立するのが相対性と反省(Reflexion)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)。この相対的立場では、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論的な争い(§ 18)が主流となり、絶対的立場とは相互に排他的な関係となり、自然存在の死と精神的生の崩壊(§ 19)、文化の自己

破壊 (§ 20)、宗教の解体 (§ 21) がもたらされる。そして、反省の立場では真理への到達が不可能であると判断され (悲観主義)、懐疑へと帰結する (懐疑主義、無神論)。思想的に言えば、相対的立場とは、ヘーゲルの批判した近代啓蒙主義の反省を指していると考えられる。

絶対的体系が個別的なもの、具体的なもの、相対的なものを措定する限り、それは相対的立場を肯定し、体系の中にその実在性を与えることになる。しかし、絶対的体系が全ての相対的なものを絶対的なものへ止揚する限り、それは相対的立場を否定し、体系の中からその実在性を排除することになる。反省は後者に対して反発し、体系の統一性を破壊しようとする。しかし、相対的立場が成立し得るのは、自らが対立する絶対的体系を前提しているからに他ならない。皮肉なことに、相対的立場は絶対的体系を否定しながらも、その体系における一契機として機能することになる (弁証法的アイロニー)。

反省の必然性は具体的実在に由来する。反省は個別的なものを概念の生きた流れの中に措かず、むしろ規定された概念に固定し、そうした個別の概念に抽象的な自立性 (Selbständigkeit) を与え、個別性の自己主張を行う。これによって、個別的なものは絶対者に対立したままとなり、絶対性と相対性の同一性 (真理と思惟の同一性) を破棄してしまう。その結果、直観は統一性の観照 (統覚) と多様性の認識 (質料) に分解され、絶対者は個別的なものに対して異質なもの、他なるもの、抽象的なものになり、具体的なものに対する関係を持たなくなる。これに端を発して、反省にとっては概念の統一性も単なる観念的なものとなり、絶対的真理概念も理解できない形式的な概念となる。ティリッヒはこれを「原初的反定立 (Urantithese)」 (ibid., S.307) と呼び、反省の本質を絶対的総合への反抗と見ている。

従来まで、観念論は体系の構築を直接的に絶対的体系と同一視し、体系の構築に応用する演繹的方法を絶対的方法であると宣言してきた。さらに、観念論は反省の立場を単に克服されるもの、絶対的体系において破棄されるものとした。これに対して反省は、個別的なものとしての個別的なものの諸形式 空間、時間、因果律 を絶対化し、個別性の自己主張に執着する。さらに、反省は概念に対する自由の生きた関係を凝結 (erstarren) させ、自由を自由の具体的現象形態、個体、目的措定、精神的志向性に固定してしまう (vgl., ibid., S.310)。その結果、自由はもはや自由でなくなり (非自由)、自由自体が喪失される。この代替として、反省の立場にとっての神秘主義と呼ばれる芸術が台頭する。芸術は抽象的・理想主義的芸術において、具体的なものとの生きた関係を欠いた自由を表現し、懐疑的・現実的芸術において具体的なものに束縛された非自由として自由を表現する (vgl., ibid., S.311)。ティリッヒによれば、この美的デカダンスは道徳を解体し、道徳的規範の欠落した道徳的相対主義 (罪過性のパリサイ的形式としての抽象的・法的倫理、あるいは放蕩息子の罪過性としての個人主義的倫理) へと崩落させていくのである。

以上の事柄に対して、絶対的立場は観念の統一における個別的なものの止揚の代わりに、絶

対者の力による個別的なものの破壊を実行する。ティリッヒの表現を用いるとすれば、「個別性の自己主張に対する絶対的立場の否定的突破は、自然における個別的なものの死であり、精神の統一性の崩壊である」( *ibid.*, S.308 ) となる。こうして自らの力によっては相対的立場を越えられないという悲劇的な認識が、反省をして純粹否定性の哲学、あるいは悲観主義（仏教、ショーペンハウアー）へと陥らせ、最終的には懐疑主義、無神論へと帰着することになる。無神論に帰着する理由について説明を加えれば、相対的なものの相対的なものとしての価値が保持されている限り、つまり、意識が反省の立場を破棄しない限り、如何なる神論証も絶対者に到達し得ず、如何なる神的感情も懐疑主義の前に確実であることはできないから、そのような結末を招くのである。上述の内容をティリッヒの言葉でまとめておこう。「有限的なもの、相対的なものを自らに含む弁証法的な魔法円（Zauberkreis）は突破され得ないのであり、それはただ全体的なものとして否定され得るのみである。このように反省の立場は、神を失うのか、自己自身を失うのかという二者択一によって終わるのである」( *ibid.*, S.313 )

以上、我々は絶対的立場と相対的立場について考察してきた。その結果、反省の批判作用によって絶対的立場の明証性をそのまま認めることはできないが、相対的立場を固持して懐疑主義に留まることもできないことが判明した。相対的立場を否定すると同時に肯定し（完全に破棄せずに）、絶対的立場の総合へ帰還していく方法、換言すれば、一旦は絶対的体系を相対化して批判に晒した上で、絶対的立場の本来性を回復させていく方法が必要となる。畢竟、直観と反省を生かすために必要となる然るべき場（Ort）が究明されねばならない。ティリッヒは、その方法を神学的原理として提示し、その場を神学的立場として設定する。

### 三 神学的立場

以上の考察に見られるように、ティリッヒは絶対的立場と相対的立場の相互に排他的な関係を改善していく中で、キリスト教的真理を弁証するために最適となる解釈上の立場を模索している。そして、直観（理性）と反省（悟性）を適切に機能させる関係として「逆説（Paradox）」概念を提示し（§22）これを神学体系に一貫する神学的原理として彫琢していく（§23-29）。我々は§22を引用することで、逆説概念の全体像を把握しておきたい。「絶対的立場と相対的立場は、相対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、相互に対立している。この対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対立を無限的なものへ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、対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るからである。従って、絶対的立場はその絶対性を損なうことなく、相対的立場にまで下降し、相対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.*, SS.313-314 )。

要するに逆説とは、相対的立場が絶対的立場において破却され、完結した絶対的体系として一方的に体系を閉じてしまうことなく、絶対的立場が相対的立場に下降して相対的立場と共に帰還するということを意味している(相対的立場の否定と肯定)。ティリッヒの定義によれば、「元来、憶見( *Meinen* )に反するもの、認識を明晰にするものを意味する逆説は、通常の認識と自然的思惟に反するものに対して用いられ、又、何らかの超自然的なものや何らかの全理性を超えた高次のものを含むものに対しても用いられる[傍点は本文の強調]」( *ibid.*, S.314 )とされる。こうした逆説が示唆しているのは、「絶対者と規定された相対的なものとの同一性」であり、神学的には「神の人間化( *Menschwerdung Gottes* )」 受肉 であると考えられる。弁証学の目的は、このような逆説が直観(理性)と反省(悟性)によって要求され、両者のために指定されるということを示すことに他ならない。ティリッヒは神学的立場としての逆説を次のように意味付けている。「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、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である」( *ibid.* )。このような帰還を可能にする然るべき場となるのが、宗教に他ならない<sup>(21)</sup>。何故ならば、宗教は自由の真理への帰還であり、相対的なものの絶対的なものへの帰還である。しかも、自由と相対的なものが破棄されることなく と理解されるからである。従って、逆説概念の使用に神学的な妥当性が与えられ、議論はキリスト教的宗教との関係における神学的原理の説明へと深められていく。

ティリッヒの理解によれば、神学的原理は抽象的要素と具体的要素を構成要素とし、両要素の総合が神学的原理の機能を十全に発揮させていくと考えられる。両要素の総合が知( *Wissen* )の立場から理解される場合、神学的原理は抽象性と必然性を獲得し、一般的原理として認知される。あるいは、それが信仰の立場から理解される場合、神学的原理は個別性と具体性を獲得し、特殊原理として認知される。神学的原理は、この二形式において等しい原理であり(逆説の本質!)、そのことは「絶対的なものと規定された相対的なものとの統一」を意味している( *vgl.*, *ibid.*, S.316 )。神学的原理の一般的原理(逆説の抽象的契機)並びに特殊原理(逆説の具体的契機)について、以下で説明していきたい。

一般的原理としての神学的原理は義認である( *vgl.*, *ibid.*, S.317 )。罪人が義とされねばならないように、反省の立場(罪過性)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、反省の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(逆説)としての義認は、反省の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って、反省の立場を、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となし、相対性を救済する(反省の真の克服)。

このような論理的枠組は個々の人間や宗教的共同体に限定されず、世界状況全体に関係する。従って、神学的原理はキリスト教の普遍的な考察に対して自由となり、全ての領域への義認の貫徹を可能にするのである（しかし、個人や共同体への関与が欠落するので、具体性が抜け落ちてしまう問題が残る）。以上の事柄を約言すると、神学的原理の抽象的要素は、絶対的範疇が反省の立場の全側面へ その相対性にもかかわらず 適応されるということを示している。

次に、特殊原理としての神学的原理についてであるが、その内容はイエス・キリストである。ティリッヒによれば、「ナザレのイエスにおいて、絶対的なものは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。この判断において、当然のことながら歴史的判断と信仰的判断が結合される」（*ibid.*, S.319-320）と説明される。絶対的立場と相対的立場の総合の所在が明らかにされるのは、神学的原理が具体性を獲得した時である。そのためには、キリスト論的判断を具体性の根拠とし、その承認の正当性を検証する必要がある。そこで、歴史的判断と信仰的判断の関係が問題となる。ティリッヒによれば、聖書学における歴史的・批判的研究は、具体的なキリスト教的前提に反省を加え、前提自体を徹底的に破壊した。この傾向に対して、キリスト教的前提を何らかの歴史的方法によって保持しようとする試みが、正統主義と自由主義によってなされた（帰納法的試み）。しかし結果的に、歴史的反省の途上には如何なる確実性も存在しないということが明白となった。信仰的判断を歴史的判断に全く依拠させず、教義学的必然性から歴史的判断を考案する試みもなされた（演繹的試み）。しかし、その試みは歴史的良心の麻痺に過ぎず、信仰を合理化しただけであった。それらに対してカール・ハイムは、信仰的判断を前提することなく歴史的判断からのみ出発することは不可能であるとし、キリストに関する全ての歴史的判断は信仰的判断の成果に相違ないと主張した（この見解の一部をティリッヒは評価している）。しかし、この見解は、完成した歴史哲学を持たない反省の立場（相対的立場）が歴史的判断を恣意的に歪めるようなものであると考えられるため、斥けられる。以上の三つの試みに対して、ティリッヒは「神学的判断」による解決方法を提言する。

神学的判断は、キリスト論的判断を十字架の出来事に結合させるのと同時に、その判断を義認論の下に措き、その解釈に基づいて信仰的良心と歴史的良心の融和を図ろうとする。先ず、確認されるのは、十字架と結び付くキリスト論的判断が歴史的判断を前提するというのである。ティリッヒの解釈によれば、十字架とは反省の立場（相対的立場）の破棄を意味し、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を意味する（*vgl.*, *ibid.*, S.321）。キリストは十字架の出来事において、具体的なものにおける絶対的なものへの自己外化（*Selbsthinauslegung*）を成し遂げる。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。しかし、これが反省の立場によって承認されるには、不特定の誰かの

死ではなく、ナザレのイエスの死が必須とされるのであり、ここに歴史的判断を前提する論理的必然性が生じ、それによって神学的原理の具体性が確保されるのである<sup>(22)</sup>。次に、義認論の下に措かれるキリスト論的判断とは、以下のように説明される。信仰的判断の確實性は神学的原理の二律背反の必然性 常にキリスト論によって義認を正当化し、義認によってキリスト論を正当化する において示される。敷衍すると、絶対者に由来する義認が抽象的かつ絶対的な確實性をキリスト論に与え、歴史的現実由来するキリスト論が具体的な確實性を義認とその抽象的絶対性へと遡行させるのである。つまり、義認において信仰的判断は抽象的であるが絶対的な確實性を持ち、キリスト論において歴史的判断は具体的であるが相対的な確實性を持つのである。このように神学的判断によって融合された信仰的判断と歴史的判断がキリスト論的判断の内容を構成し、神学的原理の具体的要素となるのである。

しかし、上述してきた神学的原理の抽象的要素と具体的要素は、絶対性が具体化され具体性が絶対的になる統一性へと向かい、神学的原理の絶対的要素、即ち「終末論的要素」へ進展する。この過程を説明すると、次のようになる。「神学的原理の抽象的要素と具体的要素の対立は、絶対的なるものにおいて止揚される。しかし、神学的立場が絶対的なものに対立してある限り、絶対的要素は現実化されたものとして措定されず、むしろ概念において現実化されたものとして措定され得る。それは神学的原理の自己止揚の要素であり、絶対的立場への帰還の要素である」(ibid., S.326)。これが神学的立場の論理展開であるが、思弁的な表現が多いため、理解するのが困難である。そこで、ティリッヒの断片的な論述を手掛かりに、この神学的立場をキリスト教の歴史的経過に擬えて説明していきたい。

ティリッヒはキリスト教史を、旧約聖書の歴史(準備の時代)、新約聖書の歴史(成就の歴史)、教会史(実行の時代)というように区分している。私見によれば、この三区分に絶対的立場、相対的立場、神学的立場を単純に対応させることはできない。何故ならば、絶対的立場と相対的立場の対立は全歴史過程を貫いており、特定の歴史区分に制限されることはないからである。旧約聖書の歴史には、罪概念と契約思想という絶対的範疇が存在するが、それをめぐって律法と預言が対立するので、相対的立場に留まる。それ故、ここでは絶対性が抽象的なままであり、具体的な現実化は将来的に待望される。そこで、新約聖書の歴史が旧約聖書の歴史の準備を成就へと導く。絶対的範疇の現実化、即ち、福音(神の国の到来)の実現はイエス・キリストによって達成されるが(メシアの秘密)、それは十字架上で自己止揚に至るまで神への服従という形態をとる。この意味において、キリストは神学的原理の無比の体現者である。十字架上で絶対性へと高揚された精神は、使徒によって媒介され、教会へと結晶し、教会史を形成する。教会史において、神学的原理は相対性の多様な形態との生きた関係へ自らを措定する。しかし、文化との結合は神学的原理を相対的な総合の絶対化へ歪曲させ、カトリシズムの絶対的体系を生んでしまう。従って、文化的要素の束縛に反発する宗教改革は必至となり、同時に絶

対的体系に対する反省的批判（合理主義）が提起される。そうした動向の中枢には、真の絶対者への帰還を求めて止まない神学的原理が働いているのであり、その無限の運動がキリスト教的真理を照明することになるのである。

神学的立場は我々に対して、「神学的原理をその純粋さにおいて示し、そして精神的生の様々な形式との自由な関係へ 絶対的体系の断念のもと 措定するという要求」（*ibid.*, S.324）を不断に迫る。こうした要請を絶えず伴っている神学的原理の展開が、神学体系を構築するのである。以上の内容が、弁証学において論じられた初期ティリッヒの神学的原理の特徴であり、この原理に基づいて教義学体系と倫理学体系が創造されていく。それらに関する我々の考察は継続されるが、稿を改めて議論されることになる。

## む す び

上述のように、神学的原理の哲学的基礎付けは「絶対的立場 相対的立場 神学的立場」の論理展開において遂行された。しかし、三者の関係は複雑に交錯している。例えば、絶対的立場（ドイツ観念論）と相対的立場（近代啓蒙主義）の位置付けは、時系列的に言えば順序が逆であるため、論理展開の理解を無用に難解なものとしている。又、「絶対的立場 相対的立場 神学的立場」の関係は、単純な正・反・合の関係として捉えることができず、三者の整合性を容易に示すことができない。というも、正・反・合の弁証法的関係は、相対的立場を反定立として体系内に位置付ける絶対的立場において、説明し尽くされるからである。さらに、絶対的立場と神学的立場が各々に主張する絶対性をめぐって、齟齬（絶対性のレベルの相違）が見受けられる。つまり、神学的立場から見れば、絶対的立場の絶対性は相対的立場の反省によって否定され、絶対性を保証する直観の明証性までも懐疑に晒されるのである。それに対して、神学的立場の絶対性は、絶対的立場の絶対性が一旦相対性に下降して、相対性を救済してから再び上昇していく絶対性を意味しており、体系内で完結する絶対的立場の絶対性とは明らかに異質である。むしろ、神学的立場の絶対性は現実において完結され得ず、その全き成就是終末において求められる。以上の点から、問題の所在は絶対的立場と神学的立場の関係付けにあると言える。絶対的立場では、自由の諸形式に応じた精神の発展過程が文化、道徳、宗教として説明され、最終的に到達すべき絶対宗教が論じられ、そこで精神は絶対的に自己を実現すると主張される。しかし、完成された絶対宗教は理念に留まり、具体的実在との生きた関係から断絶されてしまうので、人格的関与を核心とする神学的原理の基礎付けには相容れないのである。そこで、神学的立場は絶対的立場において破棄されるに過ぎなかった相対的立場の役割を再認識し、具体性の獲得を重視する（具体性を欠いた立場は空虚であるという理解に基づいている）、従って、神学的立場は絶対的立場の弁証法的枠組を採用しながらも、絶対性のレベル（上昇

下降の運動機能)を設定することで、内的に閉鎖されることのない無限の体系(=神学体系)の構築を可能にする。絶対的真理への帰還が無限の課題と見なされるように、神への信仰も無限の課題として解釈される所以である。

次に問題となるのが、「絶対的立場 相対的立場 神学的立場」と、神学的原理の関係である。神学的立場は、直観(絶対的立場)と反省(相対的立場)を適切に機能させる関係、即ち逆説であるが、この逆説概念を基にして、神学的原理が彫琢されていく。神学的原理は抽象的要素(義認)と具体的要素(キリスト)から構成され、両要素は相互に依存的である。つまり、神学的原理の抽象的要素は非現実的なものに留ま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 神学的原理の二律背反。しかし、この抽象的要素と具体的要素は、前述してきた直観と反省を組み直したものではない(無関係ではないが、直接的に対応しない)。何故ならば、神学的原理の具体的要素(キリスト論的判断)は信仰的判断と歴史的判断から成立しており、直観と反省が共に含まれているからである。神学的原理が義認を抽象的契機とし、キリストを具体的契機とするとっても、その具体的契機はさらに抽象的な直観(信仰的判断)と具体的な反省(歴史的判断)に区分されるのであり、錯綜した構造となっている。いずれにせよ、このように直観と反省は相互作用を繰り返し、キリスト論的判断における信仰的判断と歴史的判断の対、神学的原理における抽象的要素と具体的要素の対、絶対的立場と相対的立場の対を生み出していくのである。重要なことは、神学的立場としての逆説が、これらの対を適切に関係付け、交互に機能させるということなのであり、この逆説において絶対性と相対性、抽象性と具体性が統一されるということなのである。

以上が神学的原理の要諦であるが、疑問が残る。ティリッヒによれば、キリスト教信仰は絶対的立場(直観)から相対的立場(反省)に下降して再び上昇する中で表現される。つまり、信仰は直観的判断の独断を排することから出発して、反省が生み出した歴史的懐疑を真摯に受けとめ、それとの対決を経て(歴史的判断の導入)信仰の根拠に帰還するものと考えられる。しかし、この過程の完成が保証されるのは終末においてである。こうした論理展開によって、当時の相対的立場を代表する歴史的懐疑主義は克服され得たと言えるのであろうか。さらに言えば、学的正当性を備えた弁証学が、これで成功したと言えるのであろうか。哲学的原理である直観と反省の関係性が神学的原理を基礎付けていること、歴史的判断の導入によって神学的原理の具体性が確保されていること、これらのことから一定の学的正当性は備わっていると考えられる。但し、より厳密な学的正当性は、前期ティリッヒの『対象と方法に従った諸学の体系』(Tillich[1923])における規範的精神科学の正当性として詳論されることになる。歴史的懐疑主義の克服については、キリスト論を精査する必要があると思われるが、「弁証学」の範囲内では限界がある。このため、この問題は「教義学」における検討課題として持ち越される。同様に、ティリッヒの弁証学の成否に関しても、判断は留保される。

ティリッヒの議論は、旧態依然とした形而上学的思弁のような印象を与えるが、その真意は絶えず新しく見出されねばならない真理への帰還を強調することにある。ティリッヒは 19 世紀の学問的伝統を尊重しながら宗教と文化の調停を試みたという点で弁証法神学的ではなく、論理的に演繹されない逆説を重視しながら近代文化に相対化されないキリスト教の真理性を擁護したという点で自由主義神学的でもない。まさに初期ティリッヒは、キリスト教の文化に対する適応性、並びにキリスト教の宗教としての独自性を同時に探究する〈第三の道〉を選んだのである。そして、この方向性はティリッヒ自身の思想的課題を生涯に互って規定したものであるのみならず、我々が 21 世紀の神学の在り方を模索する上でも大いなる示唆を与えてくれるものであると思われる。

## 註

- (1) ティリッヒ思想の発展段階に関する区分の呼称については、芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』、北樹出版 1994 年、39-48 頁、同『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995 年、166 171 頁の議論に依拠している。
- (2) この時期のティリッヒの思想的営為に関しては、Werner Schüßler: *Die Jahre bis zur Habilitation (1886-1916)*, in: *Paul Tillich, sein Werk mit Beiträgen von Andreas Rössler, Eberhard Rolinck, Werner Schüßler, und Sturmius. M. Wittschier*, Patmos Verlag: Düsseldorf 1986, SS.9-27 を参照。
- (3) この点については、Erdmann Sturm: *Zwischen Apologetik und Seelsorge, Paul Tillichs frühe Predigten(1908-1918)*, in: Ilona Nord / Yorick Spiegel, hrsg., *Spurensuche, Lebens- und Denkwege Paul Tillichs* (Tillich-Studien Band 5), Lit Verlag: Münster 2001, SS.85-104 を参照。  
この時期のティリッヒの葛藤が、初期説教集の分析によって克明に描写されている。
- (4) ヴィルヘルム&マリオン・パウク共著、田丸徳善訳『パウル・ティリッヒ 1 生涯』、ヨルダン社 1979 年、37 頁を参照。
- (5) 教養市民層 (Bildungsbürgertum) に関しては、野田宣雄『教養市民層からナチズムへ 比較宗教社会史のこころみ』、名古屋大学出版会 1988 年を参照。
- (6) Cf., John Powell Clayton: *The Concept of Correlation, Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1980, pp.34-83. 芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995 年、33-38 頁、45-48 頁を参照。
- (7) 19 世紀のドイツの宗教社会史的状况は、 教会的宗教 (領邦教会制度) を軽蔑する教養市民層 (近代的精神文化を代表) 教会的宗教に無関心である労働者大衆 (社会主義思想に傾倒) に分裂していた (芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995 年、38-45 頁を参照)。ここで問題

となるのが、弁証の対象をどのように設定するのかということである。シュライアーマッハーの場合、キリスト教との関係が問われる文化領域は教養市民層の文化に限定され、トレルチの場合、それは社会的歴史的現象との関連性を含めた文化全般に拡張された。ティリッヒはそうした問題意識の延長線上に立ち、弁証の対象を区別することで、議論の集中化を図ろうとする（vgl., Tillich[1913a], SS.47-48）。1913年の『組織神学』の議論を一瞥すれば、弁証の対象が教養市民層であることは明白であろう。但し、それは労働者大衆の無視、あるいは実践的課題の放棄を意味しない。というのも、前期ティリッヒでは、教養市民層への弁証が体系構想（諸学の体系、意味の形而上学）に、非教養的大衆への弁証が宗教社会主義論に結集されており、両者は「文化の神学」の問題圏において関連付けられているからである。その過渡的な思想展開を解明するには、『ベルリン講義』（Tillich[1919/20]）の分析が不可欠となるが、その考察は他日に期したい。

- (8) 神学的弁証に関するティリッヒの試行錯誤は、1908年の未公開草稿「一元論的世界観と二元論的世界観の対立はキリスト教的宗教に対して如何なる意義を持つのか」（Tillich[1908]）から始まっている。ここでは、19世紀後半に全盛を誇ったリッチェル神学の反形而上学的傾向　神学のカント主義　に対するアンチ・テーゼとして、神学における形而上学の必要性が強調されている。具体的には、思想史の概観（ギリシャ哲学から古代教会、中世を経てドイツ観念論へ至る精神史）において、物質的・存在論的一元論が二元論の批判によって修正された精神的・目的論的一元論を、キリスト教思想の解釈に適切な哲学的世界観へと発展させていく方法が試みられた。しかし、構想の枠組は提示されたものの、整合性のある議論としては完結されていない（キリスト教の逆説性、義認論的信仰、キリストのペルソナ等を適切に理解するために、精神的・目的論的一元論は高次の宗教的段階へ到達せねばならないと論述されているが、その過程に関する説明が曖昧である）。私見によれば、この時の「一元論、二元論、逆説」の関係が1913年の『組織神学』における「絶対的立場、相対的立場、神学的立場」に対応しており、約5年間の思索を経て体系的な議論へと進展したのではないかと仮説を立てているが、その検証は別稿に譲りたい。
- (9) Cf., John Powell Clayton: *The Concept of Correlation, Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1980, pp.25-27.
- (10) Vgl., Anton Bernet-Strahm: *Die Vermittlung des Christlichen, Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens und seiner Christologischen Auseinandersetzung mit Philosophischen Einsichten des Deutschen Idealismus*, Peter Lang: Bern/Frankfurt a.M. 1981, SS.161-184.
- (11) Vgl., Gert Hummel: Das früheste System Paul Tillichs, *Die Systematische Theologie von 1913*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 35.2, 1993, SS.115-132.
- (12) テキストの経緯に関しては、Gert Hummel, Doris Lax: *Systematische Theologie von 1913, Zur*

- Textgeschichte, in: EW. , SS.273-277 を参照。
- (13) Cf., Uwe Carsten Scharf: *The Paradoxical Breakthrough of Revelation, Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913-1964*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1999, pp.25-76.
- (14) Vgl., G.W.F.Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Hegel Hauptwerke*, Band2, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1807(1999), SS.11-12. 尚、ティリッヒとヘーゲルの関係については、芦名定道「前期ティリッヒとヘーゲル」、組織神学研究所編『パウル・ティリッヒ研究』、聖学院大学出版会 1999年、166-198 頁所収を参照。
- (15) § 12 によれば、「宗教哲学とは、絶対的真理が思惟によって神として、つまり精神の立場から絶対的なものとして決定されるところの、精神哲学の一部門である」と規定されており、真理と思惟の関係規定（真理と思惟の同一性）から神の存在論証が試みられている（§ 13）。この文脈でティリッヒは、シュライアーマッハーが絶対依存感情の起源（Woher）として神を理解したことを評価し（ヘーゲルのシュライアーマッハー批判に対する反論を込めて！）神概念を宗教概念から演繹すべきであると主張している（vgl., Tillich[1913b], SS.293-295）。ティリッヒの構想する宗教哲学に関しては本稿の脚注 19 も参照。尚、上述のシュライアーマッハーの神理解については、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, SS.28-30 を参照。
- (16) このような原理的基盤を考究するティリッヒの意図には、プロテスタンティズムの形式原理（聖書）と実質原理（義認）の分裂に対する強い批判がある（vgl., Tillich[1913b], SS.280-281）。この点に関して、拙論「批判と形成 前期ティリッヒのプロテスタンティズム論」、『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）第 3 号、2001 年 9 月、55-72 頁所収を参照されたい。
- (17) この点を詳細に論じるには、フィヒテに関する初期ティリッヒの未刊草稿、例えば 1906 年の「ヨハネ福音書との関係におけるフィヒテの宗教哲学」、1910 年の「フィヒテにおける哲学的原理としての自由」（プレスラウ大学より哲学博士号を取得した直後に実施された最初の講義）の検討が必要となろう。さらに、フィヒテ研究の観点からすれば、ティリッヒが何故に 1794 年の『知識学』に言及したのか 逆に言えば、何故に 1804 年の『知識学』に言及しないのか ということも問題となる（両者の相違に関しては、ルートヴィヒ・ジープ著、山内廣隆訳『ヘーゲルのフィヒテ批判と 1804 年の『知識学』』、ナカニシヤ出版、2001 年を参照）。尚、ティリッヒとフィヒテの関係を論じた研究として、Christian Danz: *Religion als Freiheitsbewußtsein, Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 2000, SS.124-134 を参照。
- (18) 精神哲学から分節される文化、道徳、宗教の組み合わせは、『組織神学』第三巻（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おり、思想の一貫性が窺われる。

- (19) 自由は絶対的真理と対立することによって自己を肯定する。しかし、自由は真理との絶対的同一性の中にあり、絶対的自由に絶対的に依存している。こうした絶対的真理に対する自由の二重性を認識することが、宗教哲学の課題となる。ティリッヒの理解では、依存意識（自由の真理に対する依存性）が優勢となれば、神概念は汎神論的となり、神秘主義に有利な宗教概念が形成される（スピノザ、前期シェリング、シュライアーマッハー）。一方、自由意識（自由の自己肯定性）が優勢となれば、神概念は理神論的となり、道徳宗教に有利な宗教概念が形成される（カント、合理主義）。この二類型に対して、ティリッヒは「弁証法的宗教哲学」を提起する。弁証法的宗教哲学は「人格神」概念の検討から出発し、「絶対者」概念の導入によって、それを学問的な明晰さへ高めようとする。これにより「絶対性の要素」 超世界性（Überweltlichkeit） と「人格的規定性」 世界関係性（Weltbezogenheit） の要素を合一させ、前述の二類型の総合を試みる（vgl., Tillich[1913b], SS.291-292）。
- (20) この具体的宗教から絶対宗教への発展過程は、ヘーゲルの『宗教哲学講義』の展開に類似している（vgl., G.W.F.Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg., Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1983-85; 山崎純訳『ヘーゲル 宗教哲学講義』、創文社 2001年を参照）。但し、ティリッヒはヘーゲルと異なり、具体的な宗教名を一切挙げていない。
- (21) この議論が前期ティリッヒの「恩寵の宗教」、「逆説の宗教」に発展する。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、47頁を参照されたい。
- (22) 歴史的相対主義の克服を考える時、何故にナザレのイエスの死が必要となるのかといった問題は重要である。これは1957年の『組織神学』第二巻のキリスト論において、「信仰と歴史的懐疑」の問題として扱われる。ティリッヒによれば、信仰は実存的疎外が克服された人格的生の存在を保証するものであるが、その人格に付与される名前がナザレのイエスであったことを保証するものではないと理解される（端的に言えば、信仰は歴史的懐疑を除去しないということである）。重要なことは、実存的疎外を克服して信仰を可能ならしめる「新しい存在」が共同体を創造し維持する力となったことであり、その力によって変革された人々が歴史を形成してきたということであり、さらにその歴史的連続性に関与する信仰の行為が現実になされているという事実である（cf., Tillich[1957a], pp.97-118; esp., pp.113-117）。

（こんどう・ごう 京都大学大学院文学研究科博士後期課程）