

書評

***Religion in the New Millennium: Theology in
the Spirit of Paul Tillich***

**eds. Raymond F. Bulman & Frederick J. Parrella
Mercer University Press, 2001**

鬼頭葉子

はじめに

本稿では、2001年 Mercer University Press から刊行された論文集 *Religion in the New Millennium: Theology in the Spirit of Paul Tillich* (eds. Raymond F. Bulman & Frederick J. Parrella) より、二つの論文を取り上げ書評を試みる。この論文集は、1999年新たなミレニアムを迎えるにあたり、人類が直面する諸問題への宗教的応答について、国際的な宗教研究者達によって討議されたニュー・ハーモニー会議での口頭発表を論文化したものである。結集した研究者らは、それぞれの専門分野や方法論を保持しつつ、ティリッヒの精神 (spirit) において探求を行うという点で共通していた。各論文の主題は、ティリッヒ自身も扱った科学、芸術、政治、経済、心理学等の諸テーマ並びに、ティリッヒにおいては中心的に取り上げられなかったジェンダー、エコロジー、諸宗教の霊性などのテーマである。これら諸問題において顕わとなる現代の宗教的・文化的状況の理解に向けて、ティリッヒの「文化の神学」の精神を継承した神学的アプローチが、それぞれの研究者によって模索されている。

書評 1 Ruwan B. Palapathwala, "Beyond Christ and System: Paul Tillich and Spirituality for the Twenty-first Century" (pp.205-219)

1-1

はじめに取り上げる上記表題の論文は、論文集第5部「霊性と宗教間対話」に所収されたものである。本書全体の試みが、急速に変化する世界の現実に適した真性の霊性を指し示そうとするものであるが、中でもこの第5部は、現在の宗教的状況で問われる霊性の問題を扱う役割を務めている。筆者はスリランカ出身で、ティリッヒ神学に加えテラワダ仏教・東南アジア諸宗教の研究者であり、ニュージーランド・ウェリントンのヴィクトリア大学で教鞭を取っ

ている。筆者の問題設定はまず、“ティリッヒとその『組織神学』は、21世紀の我々の宗教的状况にとって適切であろうか？”という明快かつ大胆な問いから始められる。「我々の霊性の基礎となる世界と経験は、ティリッヒの時代と大きく異なる」ゆえの問いであるが、現代の状況の特徴を表す一例として、二つの論点からティリッヒ神学の問題と可能性について指摘される。一つはティリッヒの『組織神学』における体系的叙述・「ロゴス中心的キリスト論」と、ポストモダン思潮との関わりの問題である。二つ目の論点は、諸宗教との出会いにおけるキリスト教の位置づけと方向付けであり、表題にある通り、「キリスト」と「体系」(System)を超える可能性について考察されるのである。両者を中心に据えるティリッヒ神学が、現代の宗教的状况にとって適切であるのか。この問いは、筆者によれば、ティリッヒの内に「キリスト」「体系」両者を超える可能性があるか否かによって判断されることになる。

では最初の論点「体系」とポストモダンとの遭遇について、筆者の主張を追ってみよう。『組織神学』において最終的な形をとった諸構造 存在論的概念枠組み、ロゴス中心主義、キリスト中心主義、相関の方法などは、ティリッヒの思想的教師、ドイツ観念論の明らかな影響であって、『組織神学』が20世紀の神学に対する偉大な贈物であることは疑いようがない、といわれる。しかしポストモダンの観点から検証した場合はどうか。ここで筆者がいうポストモダニズムとは、主としてモダニズムへの反動とそこからの出立として捉えられているが、ティリッヒの「体系志向的な壮大な物語」と、「ロゴス中心的キリスト論」に対するポストモダン批評の挑戦のひとつとして、デリダとの対比が挙げられる。筆者によれば、デリダの脱構築とは、シニフィアン/シニフィエの直接的な一致不可能性に基づき、超越論的シニフィエ（一切のシニフィアンが関係づけられるとされる）において、言語記号など表現媒体を超えて現前する存在者（神、アイデア等）を想定するような形而上学を批判するものである。デリダはいわゆる「音声中心主義」批判から、ロゴスにおける真理やアイデアまた神の現前を想定する「ロゴス中心主義」の脱構築に向かう。「レゲイン」即ち語られるものがロゴスであるゆえに、形而上学での音声言語の優位はロゴス中心主義につながるからである。このようにしてデリダの「現前の否定」は遂行されるが、デリダにとって超越論的意味は虚構であり、それを基礎とするような体系自体も脱構築されうる。また筆者も、ティリッヒ体系を「ロゴス中心的」として、脱構築を免れ得ないとみなしているようである。

ここで評者の観点を述べるなら、ティリッヒと「モダン」「ポストモダン」の関わりについては、モダン並びにポストモダンとは何かという問いも含め、これらの時代を経て現在にある我々に課せられた問題であり、筆者の着目点は妥当かつ興味深いものである。しかし筆者がデリダによる批判を向かわせるさきは、体系志向枠組やロゴス中心主義・キリスト中心主義に対してであり、この矛先が適切かどうかについては更なる詳述の必要がある。まずデリダのいう「ロゴス中心主義」と、筆者が指摘する『組織神学』における「ロゴス中心主義」とが一致しうる

のかどうか。またティリッヒ体系の特色とされる、体系がカイロスに規定されるロゴスにおいて歴史に対して開かれていることや、体系の非完結性という性格について考慮した場合はどうか。しかしながら筆者にとってティリッヒの体系とはどのようなものであるか、ということについて、ここで取り上げた論文のみでは紙数の限界もあるため捉えにくい。体系を生々の多様性を把握するための一つの表現手段として捉えるのか、歴史に開かれまた制約されたものとして捉えるのか、体系理解の違いによって、ティリッヒ体系へのポストモダン批評の焦点は異なる筈である。筆者の体系理解についての詳述も今後期待したいところである。

さらにいえば、ポストモダニズムまたデリダの脱構築も、定義や決定を回避できるわけではなく、新たな決定を常にし続ける意での決定不可能性において決定する。そして不断の差違化の運動、デリダに従えば差延によって現前を無限に後退させるのである。このように捉えるならば、ティリッヒの体系構想もまた一つの決定というよりむしろ決断であり、不断の再決断がなされていく過程にあるのではないかと捉える道も残されていないだろうか（ティリッヒの「プロテスタント原理」の精神に、差延という点においてデリダの脱構築と通底するものをみる研究もある。Yoon, *The protestant principle*, 1998）。勿論ポストモダン批評とティリッヒを比較する上で、両者についてその精神において共通性を見出し得たとしても、記述に用いられる言語自体の性質や意味の問題を無視するわけにはいかないであろう。

1-2

次に第二の論点、諸宗教との出会いにおいて問われるティリッヒ神学またキリスト教の可能性の問題である。筆者は先の第一の論点よりもこちらの諸宗教との出会いにおいて、ティリッヒの現代の状況への貢献を積極的に評価しているように思われる。

筆者は50年代ティリッヒにおいて、『組織神学』でのキリスト中心の体系記述の遂行ならびに、現代の宗教的状况を予期せしめるような諸宗教（疑似宗教も含め）との出会いに関する思索とが同時進行することを指摘し、これをティリッヒの“パラレル・プロジェクト”と名付ける。そして筆者は個人書簡の記述から、ティリッヒが『組織神学』を不断に変えていきたいと望んでいたことを見出しており、ゆえに『組織神学 III』での“体系は断片的であるが、にもかかわらず私の神学思想の到達地点である”という記述は、ティリッヒのジレンマであることになる。すなわちティリッヒがその時すでに新たな方向へと向かっていたために、彼の体系とはむしろ「私の神学思想が停止した点を示す」と言いえたともみなすのである。諸宗教との対話という新たな視点を持っていたにもかかわらず、ティリッヒは『組織神学 III』を完成させた。『組織神学』執筆の目的について、ティリッヒ自身が最終講義で明言したのは、“『組織神学』の意図は世俗的なもの（科学・哲学等）に対し、世俗的なものを用いてのアポロゲーティクを行うことであった”ということである。世俗に対する対話から諸宗教との対話へと中心がシフトし

ていったということは、筆者の指摘通り、このティリッヒの言葉から推測される。

しかし筆者が取り上げるさらに大きな問題は、ティリッヒは諸宗教との関わりにおいて、50年代からの考えの延長の結晶として、最終的には体系のみならず「歴史における中心的出来事」たる「キリスト」さえ懐疑し始めていた、ということである（最終講義『組織神学者にとっての宗教史の意義』）。筆者は諸大学での講義などの資料を用いて、ティリッヒが自らの「ロゴス中心的キリスト論」の基盤と神学的思索への疑いを持っていたことを見出す。ティリッヒは講義において、「キリストとしてのイエスがロゴスである」とのキリスト教使信が、もはや世界にあって意味の普遍的原理を保持し得ないことを指摘する。使信は世俗的文化からだけでなく、むしろまた他の世界諸宗教の観点からも試される。筆者はさらにバンプトン講義（1961年）におけるティリッヒの発言をもとに例証していく。曰くキリスト教が普遍であるのは、キリストとしてのイエスにおけるロゴスの受肉ゆえではなく、その本質的な使信が宗教の否定であるからということ。また排他的啓示はあり得ないこと。そこから筆者が導き出すのは、『組織神学』からの離脱である。すなわち『組織神学』の中心であった終極啓示、キリスト論的確信が抛ってたつ主張やキリスト教信仰の優越を示す（と筆者が評価する）概念が、すでにここでは連続性を持たないということである。筆者にとって終極啓示とは、『組織神学』と共に踏み越えられるべきものと捉えられているようである。では、ティリッヒまた筆者はいかなる方向に向かうのだろうか。

筆者は、ティリッヒの最終講義における諸宗教の歴史の方法論について、体系基盤またロゴス中心・キリスト中心の枠組を超える展開として評価する。ティリッヒのいう方法論では、正統主義的・絶対主義的姿勢に対抗し、「諸宗教の歴史」(History of Religions)の意義を肯定するには、以下の諸前提が必要といわれる。まず、啓示経験は人間に普遍的であり、啓示は有限な状況との関わりにおいて受け取られる。そして個別的啓示経験とならんで、受容の限界と歪みが批判に服するところの啓示的過程があり、この過程を総合する中心的出来事もまたある。さらに宗教の歴史は文化と対立また並立するものではなく、その深みにあること、などである。筆者はこれを敷衍し、「諸宗教の歴史家」とは以下のような存在であるとする。一つに、「諸宗教の歴史家」は、「神学的円環」のうち限定されない。また彼等にはキリスト教使信への関与（commitment）がなく、使信が究極的関心ではないことをも含むという。この主張については、ティリッヒ神学がこのような展開の可能性を持つということなのか、筆者自身の目指すところなのか明言はされないが、筆者の意味するところは両方だと評者は理解する。ゆえに、筆者の冒頭の問い ティリッヒとその『組織神学』が21世紀の宗教的状况にとって適切であるか否か はこうして肯定されることになる。すなわち「体系」と「キリスト」を超える可能性が、ティリッヒ神学の内に存在するからである。現代の我々が経験する宗教多元主義的状况に答えるためには、神学者は「キリストとしてのイエス」を犠牲にする可能性も背負うことにな

る、と筆者は示唆している。

終極啓示を超えるということに関して、評者の理解によれば、終極啓示とはキリスト教会史上すべての啓示の基準となるものであり、啓示媒体が自身ならびに有限的諸制約を犠牲にすること（自己否定）によって有限性を克服し得たもの、つまりキリストとしてのイエスであるということ把握する（Tillich[1951],pp.132-147）。評者はここに、この終極啓示概念は、あくまでキリスト教の啓示史の中で卓越したものと定義されること、そして宗教としてのキリスト教自体が、他宗教に対し普遍性をもつのではなく、あらゆる有限的媒体の否定においてキリスト教全体が指し示すものゆえに終極的とされる、という含意もあることを付記しておきたい。とはいえ、終極啓示のキリストの自己犠牲で示される否定性の契機が、他宗教においても普遍的かつ終極的な基準でありうるかという問題は大きい。また『組織神学 III』が I・II 巻に対しどのような違いや特色を持つのかということ、更に検討する必要があると指摘しておきたい。

さらに、ティリッヒ自身が最晩年、諸宗教の問題に際し、「キリストとしてのイエス」を犠牲にすることをも想定していたのかどうかについては、詳細な研究がなされねばならないだろう。最終講義で言及された「具体的霊の宗教」(Religion of the Concrete Spirit)における神律の顕現や、諸宗教も含め一切がそこへ向かうところの内的テロス、将来において期待されるものではなく、断片的な仕方では宗教史のなかで現れる(カイロイ)。ティリッヒは組織神学的研究と宗教史的研究とを、両者共に最期の時まで持ち続けたようにも評者には思われる。自身が神学者として関わる宗教に対し、神学者はいかなる関係にあるか、という問題にティリッヒはこう答える。そのような神学は経験的基盤に根ざしつつ、しかし普遍的に妥当するような基礎的な経験を普遍的に妥当するような言明で定式化しようと試みる、と。「宗教的言明の普遍性は、宗教としての宗教を破壊してしまうような全体包括的な抽象の内にはなく、それはあらゆる具体的宗教の深みにある。とりわけそれは自分自身の基盤からの霊的自由と、自分の基盤への霊的自由に開かれていることの内にあるのである」(Tillich[1966],p.441)。この深みが示されるのはそれぞれのカイロスにおいてであろう。そしてまた、キリスト教をキリスト教たらしめる同一性・個別性とは何か(例えば「キリストとしてのイエス」なのか?)という問題は、宗教史も含めた歴史の展開において常に問われ、また組織神学的研究において再解釈され続けなければならないと思われる。

書評 2 Ted Peters, “Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future?” (pp.319-327)

2-1

続いて第 6 部「科学と宗教」からの論文を取り上げる。特に本論文は、科学と宗教を主題としたパネルディスカッションでの発表を基に書かれたものである。筆者は太平洋ルーテル神学校で組織神学を教授しており、また神学・自然科学センター(CTNS)にて科学と宗教に関す

るプログラムを推進中である。なかでもゲノムサイエンスに対する神学的・倫理的意味の研究は、筆者の中心的な関心領域とされる。この論文の主題は、時間と永遠との関係において終末論をどのようなものとして想定しうるかという試みであるが、ティリッヒの「永遠の今」概念の特性と問題点の解明を手がかりとして行われる。

まず筆者が分析するティリッヒの時間概念によれば、過去とは、歴史また記憶として今なお現在する過去である。そして未来は、時間を意識することの始まりとなり、我々は未来の意識に照らして現在と過去を見ることができる。未来の意識とは、未だ到来していない「終わり」を先取りすることであるという。続いて筆者は、未来の意識とは我々に「存在論的衝撃」を引き起こすとするが、とりわけ我々にとっては死の脅威により、時間の有限性が経験される。この衝撃から逃れる手段としては、終わりを迎えるまでの長い充実した人生や、永続する生命を思い描くことが代表的となる。しかしティリッヒのいう、実存の問いへの答えとしての「永遠の命」は、時間的生の後に来るのではなく、今現在と関わり、常に現存する。すなわち現在における永遠的次元、「永遠の今」である。筆者によれば、ティリッヒは聖書でいう「永遠の命」の象徴とは、未来において待望するもの、時間の後 (after) に来るものというより、現在の瞬間の上 (above) あるいは深み (depths) にあると捉える。「創造が時間的出来事でないのと同様に、時間的なものから永遠なものへの移行、すなわち時間的なものの終わりは時間的出来事ではない」とのティリッヒの記述から、筆者は、永遠が時間的事柄ではないということを示し、同時に、無限が有限を含むように、永遠は時間的なものをその内を含むと指摘する。

筆者の要約に従えば、ティリッヒもまた、「魂の広がり」として現在に集約するアウグスティヌス時間論を踏まえていると評者には思われる。「時間」の語そのものの概念について、筆者は詳述してはいないが、「時間」が、歴史的時間のような質的時間か、または物理的時間のような計測可能な時間形式を意味するのか、その文脈での意味を押さえることは重要だろう。ここではティリッヒの時間論に関しての議論は登場しないが、筆者がティリッヒの時間概念について、さらにいかなる理解を持っていたのかは興味深い。

加えてティリッヒにおける時間と歴史の関係も見えておく必要があるだろう。ティリッヒによれば、時間は円環ではなくどこかへ向かうものと捉えられること、すなわち目標また意味を与えられたものである。というのも、いわゆるカイロスからそのつど受け取られる歴史の意味が、終末において最終的に答えられるという観点があるためである。歴史の「終わり」(= *telos*, end) の意味に、「目的」すなわち質の意味と、「終結」すなわち時間空間の意味の両方の意があることは見逃せない (Tillich[1963a], pp.394-396)。前者「目的」の意味における終わりとは、時間的過程のすべての瞬間を超えることであり、時間そのものの終わりであり、ゆえに永遠である。後者の「終結」は、人類やその歴史を含むある段階が時間と空間に存在を持たなくなるような、宇宙の発展における一つの出来事として捉えられる。歴史のテロスの意味における歴史の終わ

り (end) が、すなわち「永遠の生命」であり、「歴史の終わり」の教説に対する言葉が、「終末論」(eschatology)なのであって、「終わり」の二重の含意や歴史としての時間の性質を考慮に入れる必要がある。

またティリッヒのいう有限性とはどのようなものか。ティリッヒ自身の記述によれば、有限性とは、存在が非存在に関係づけられてあること(存在は自身において存在の根拠を持たない)を意味しており、意識された有限性は不安という形で表される。時間は有限性の範疇であるが、時間性には否定的要素と肯定的要素、すなわち暫時性と新たな創造性とが想定される。時間性の否定的要素に対する不安は、時間性を肯定する自己肯定的現在の勇氣によって克服される(Tillich[1951],pp.189-198)。従って否定的・肯定的要素、また不安・勇氣の要素は常に対である。時間が無常であることが即、存在の有限性を表すと捉えてよいのかどうか、ティリッヒの記述でも有限性・非存在・不安などの概念はやや錯綜する感があり、詳細な検討を要する問題だろう。

とまれ筆者の論調は、ティリッヒの「永遠の今」が、実存の問いに答えるものとして、現在の次元を主に強調している、というものである。このように、ティリッヒの「永遠の今」に未来的次元が希薄であるという論調は、ティリッヒの永遠概念に対する典型的な批判である。ではここからいかなる問題が生じるといわれるのか、次に筆者の主張を確認していこう。

2-2

ティリッヒの議論において欠けている二つの観点、すなわち聖書的・神学的な観点について筆者は指摘する。まず新約聖書自体の記述に、「永遠の今」を承認する可能性があるか否かが争点となる。最初の例証は、新約聖書でいう「死者の復活」「イエスの復活」という中心的シンボルはどのように考えられるのかということである。また次なる例としては、新約聖書でいう「永遠」とは、基本的に「代々続く」(age,aeon)の意を表すということである。新約聖書では、ティリッヒのように非存在の脅威による不安から「終わり」が予期されるというより、むしろ新たな生と復活への希望をもって未来が迎え入れられるのではないかと、というのが筆者の示唆である。実存の問いに対する新約聖書の答えは、「今ある現在への忍従」ではなく、「未来の再生への希望」という。よって「永遠の命」が現在的次元を持つとはいえ、この「永遠の現在の次元」は、未来の復活から引き出されるものと捉えられる。さらに筆者が例にひくパウロの記述(Rom.6:22)では、「行き着くところは永遠の命です」(The end (telos) is eternal life.)とあるように、「永遠の命」は「未来」(future)と「終わり」(end)に結びつけられている。しかしティリッヒの現在的次元の強調には、このような「未来」また「終わり」と関連した「永遠の命」を想定しえない、と筆者は結論づける。

この指摘について、評者はまず「未来」と「終わり」を重ね合わせて見ることの是非につい

て問われねばならないと考える。このことはさらに「過去」と「はじめ」を同一視することとも関わるとも思われる。またティリッヒは「復活」の象徴について、それは「死後における時間的生命の持続」ではなく「不死」でもないという。そのかわり「復活」とは、「死後における永遠の生命への参与」神の国は存在の全ての次元を包括していること」を表すものとしており、極めて象徴的な意味で解釈していることは確かである（Tillich[1963a],pp.412-413）。聖書の象徴の解釈は、状況に伴って新たにされねばならないゆえに、このような問題はティリッヒだけでなく、現代の我々に提供される問題でもあろう。

続いて第二の神学的側面における観点について、筆者はティリッヒのいう有限性と死すべき運命（mortality）とがなぜ結びつくのかと問い、この結びつきをパネンベルクの援用により否定する。パネンベルクのいう有限性とは、我々が自分の存在と自分に結びつく世界の存在とを、全体として現存的に保持することができないこと、現存在が「全体性」を持ち得ないことを表す。そして筆者によれば、パネンベルクは「永遠」を「時間の全体（whole）」とする。というのも、我々が何であるかは、コンテクストまた全体における意味連関から決定されるゆえ、現在の瞬間の意味は個人史のコンテクストから決定され、さらに個人史は宇宙全体の歴史から決定されることになるからである。時間の全体としての永遠は、時間（実存的時間と宇宙的時間）の完成（consummation）に依存する。本来、全体性を持ち得ないにもかかわらず、我々が時間を全体性として捉えうるのは、先取りとしてのキリストの復活がすでに与えられているゆえである。キリストの復活を原点とするパネンベルクの時間論においては、時間を超えた復活と新たな創造が可能であることになる。そして我々の未来の終わりは、「存在の停止（cessation）」というより「存在の充満（fullness）」であり、時間の終わりは成就（fulfillment）として考えられるゆえに、「代々続くこと」という聖書の象徴の age,aeon は、この成就の意味を伝えうる、と筆者は捉えている。

評者の見解を付け加えるならば、ここでいう「成就」について、ティリッヒのいう終末における意味の成就（fulfillment）とどう異なるものなのか、筆者により詳しい説明を求めたいところである。全体性としての永遠を強調するパネンベルクとの比較は有益と思われるが、「永遠」概念や「成就」概念、また有限性などについては、パネンベルク/ティリッヒとの比較において、それぞれに対し更なる概念分析が行われねばならないだろう。またパネンベルクが少なからず影響を受けたと思われる、ヘーゲル哲学の全体性に関する議論にも注目しておきたい。筆者にも引き続きこの問題についての研究を期待する。

2-3

今までの議論を踏まえ、筆者自身が我々の状況に対し提案するのが、「未来的存在論」（futuristic ontology）である。これは存在論に未来的次元を導入する試みであろうと評者は捉

える。「存在する」とは「未来を有すること」であり、「存在する力とは神の未来から来る」。存在の根拠としての神が存在を世界に譲渡する、すなわち世界は神によって未来を与えられるという。創造・贖罪も同様に、新たになるという意味において神から未来を与えられる。このように指定された存在論において、筆者は終末論的次元をどのように考えるのか。終末論的終わり（テロスと終結、両方の意味において）は、時間の成就を構成する。断片的であったものが全体（whole）となる。我々が何であるかということ、つまり我々の本質は全体となり、この全体はあらゆるものの全体となる、というものである。このような終末論的全体には、我々は死の門と復活を通して入るであろう、と筆者はいう。

一方ティリッヒの「永遠の今」の焦点は、我々が実存的に経験するような時間的経過のはかない性質を認め、このことは永遠が神に属し我々が有限であることを知らしめるものである。しかしティリッヒは、終末論的未來をもっと取り入れることが可能であったし、またすべきであった、と筆者は帰結している。ここに評者の展望を付加するならば、「永遠の今」における現在の次元の強調は、ティリッヒにとっていかに「今」の実存的窮境を開くか、実存的問いに対する答えが見出されるかということが記述の文脈において課題となったため、「永遠の今」という概念が指定されたのではないかと、という提起をしておきたい。「永遠の今」とは、時間の暫時性という不安に対する、自己肯定的現在としての勇気であろう。そしてこの「永遠の今」と同時に、未來的次元としての終末や永遠が指定されているとはいえないだろうか。例えば、個々の歴史の意味は終末において答えられる。あらゆる象徴の媒体は神の国において透明化し、神について非象徴的な語りが可能となる。このような記述は終末論的希望ではないのだろうか。ティリッヒにおける「永遠」は、今ここにあるものとしての現在の次元・希望するものとしての未來的次元のどちらも欠落させることなく捉えようと試みたもの、と評者は考えたい。「問い」の仕方が変われば「答え」も変わる。ティリッヒ神学の現代における意義のひとつは、この状況や問い方の方法によって変化する問いと答えの有機的關係、またこの相関が、歴史（状況）に対し開かれていることを呈示したことではないかと思われる。

（きとう・ようこ 京都大学大学院文学研究科修士課程）