

## 初期ティリッヒの組織神学構想（3）

### —『組織神学』（1913年）の「倫理学」を中心に—

近 藤 剛

#### は じ め に

初期ティリッヒの組織神学構想は、「弁証学」、「教義学」、「倫理学」から構成されている。これまでに我々は「弁証学」と「教義学」の内容分析を行い、学理的原理一般における神学的原理（逆説）の基礎付け、並びに宗教的認識体系における神学的原理の展開を考察してきた<sup>(1)</sup>。本稿では引き続き、組織神学体系の第三部門に相当する「倫理学」の内容を検討し、人間の精神的生における神学的原理の応用について論究する。

人間の精神機能は「弁証学」で示された人間的自由の自己規定に従って、宗教、道徳、文化に区分される（vgl., Tillich[1913], S.289）。神学的原理が応用される場となる人間の精神的生もこの区分に対応しており、宗教的生（das religiöse Leben）、道徳的生（das sittliche Leben）、文化的生（das kulturelle Leben）として設定され、この配列が「倫理学」の内容を構成する。但し、留意されるべき事柄は、ここで扱われる「倫理学」が一般的な倫理学の性格と異なる点である。つまり、この「倫理学」においては、善、義務、価値、徳などの一般的な倫理学的概念が主題化されていないということである（勿論、全くの無関係ではないが）。むしろ「倫理学」の目的は、人間の精神的生の全体像を神学的に叙述し、精神的生における神学的原理の機能を説明することにある。それに関連して、精神的生を三区分する意図は、生の各領域の独立性を主張することではなく、三要素から成立する多様な生の統一性——後期ティリッヒの表現を用いるならば「生の多次元的統一」——を強調することにある。宗教的生では教会論、道徳的生では道徳的人格性の問題、文化的生では神学的文化論が論じられている。

ティリッヒは1919年の「文化の神学の理念について」で、「古来より組織神学には、教義学と並んで神学的倫理学があった。現代神学において、体系は通常、弁証学、教義学、倫理学に分かれる。一般的な哲学的倫理学の他に神学的倫理学として自己を措定するこの独創的な学問とは、一体何であるのか」（Tillich[1919], S.72）と問うているが、まさに1913年の「倫理学」が神学的倫理学として自己を措定する学問であったと言えよう。1919年の記述に従えば、神学的倫理学は道徳の本質論に関わる一般的な倫理学（哲学的倫理学）とは異なり、道徳の諸規範に関わる規範的倫理学に充当するものと考えられる。規範的倫理学を必要とする場が教会であ

る限り、神学的倫理学は成立し、組織神学の体系に組み込まれる妥当性も得られるであろう。「道徳的生は具体的になりたいのであり、それは倫理学においても、個人の立場だけでなく、歴史的連関を伴う具体的で倫理的な共同体から生じる立場を与えなければならない。そのような共同体は教会である」(ibid.)と述べられる通りである。しかし1919年の時点では、教会は既に文化共同体の支配的地位から脱落しており、神学的倫理学を必要とする素地は存在しないことが明言されている——それに代替する役割を担うのが「文化の神学」に他ならない——。順を追って説明していくことになるが、1913年の「倫理学」において取り扱われる個別のテーマは1919年の「文化の神学」と内容的に重複しており、両者の関連性を指摘することができる。従って、1913年の「倫理学」の分析は、ティリッヒの唯一とも言える神学的倫理学を紹介することになると同時に、「文化の神学」の形成過程を解明する手掛かりになるであろう。

## I 宗教的生への神学的原理の応用

### (1) 神学的原理が応用される宗教的生：教会的生

神学的原理が応用される宗教的生とは、端的に言えば、教会的生のことである。ここでは教会的生の理解を便宜的に形式と内容、さらに発展性に分類して論述したいと思う。

①教会的生の形式：教会的生では、教義学的な「唯一の教会(Kirche)」と倫理的な「個別的教会(Einzelkirche)」の関係、換言すれば、教会の絶対的要素(抽象的な本質論)と相対的要素(具体的な形式論)の関係が問題化される。現実を経験される教会的生は他の精神的生と同様、相対的形式によって制限を受けるため、教会の絶対的要素と相対的要素の分裂を招来する。つまり、「個別的教会」は、「唯一の教会」の神的権威を継受するために所与の教義を無条件に固持するか、あるいは社会的組織化(後述)へ向かう合目的性に自らを合致させるために学問的自由(反省的批判)を無条件に享受するか、といったジレンマに直面する。所与の教義に対する極端な固執が教会的生を硬直化させる一方で、学問的自由の名による過度の教義批判は教会的生の基盤自体を崩落させる。ティリッヒによれば、このジレンマを解消するために、神学的原理(逆説)が教会的生において機能しなければならない(vgl., Tillich[1913], S.378)。神学的原理は「個別的教会」を、しばしば「絶対的範疇」と呼ばれる義認思想——絶対的然りと絶対的否の同時性——の下に置く。そして、個別的教会に対して神的権威を付与すると同時に、個別的教会の相対性を総合へ向かう澆刺とした生きた働きに変えていくのである。つまり、教会は自らにおいて絶対的要素を担うという現実性を放棄することなく、他の精神的生との総合へと自らを発展させていかねばならない。補足すれば、絶対的要素と相対的要素は二者択一的に求められてはならず、唯一の原理に即した多様性の総合というプロセスを形成する中で、相補的に求められるべきであると言えよう。

②教会的生の内容：個別的教会における神学的原理の有効性が確認され、教会的生の形式が

理解された上で、その内容が問われることになる。ティリッヒの理解によれば、教會的生は神の恩寵に基づいて営まれ、その媒体は言葉と sacrament である。言葉の宣教と sacrament の執行は「全ての教會的生の源泉」であり、「永続する中心」（ibid., S.379）である。ルター派的な素養<sup>(2)</sup>を持つティリッヒは、とりわけ言葉の宣教を「靈的職務」として重視している。言葉の宣教は、それ自体において——言葉が宣教されること（daß）自体——絶対的であり、教會形成にとって不可欠であり、「教會の基礎」（ibid., S.380）と看做される。しかし、言葉の担い手は、その絶対的威厳を教會に奉仕する他の職務との交互作用（Wechselwirkung）において具体化しなければならないので、言葉の宣教と雖も相対性を免れない。この二重性から、言葉の宣教は逆説の模写とも表現される。教會的生の目的は、言葉の宣教の二重性に従って、絶対的な意味での、即ちキリストと共にある共同体（Gemeinde）を形成すると同時に、相対的な意味での、即ち諸々の人格や関係に依存した信徒相互の全き交わり（Gemeinschaft）を形成することである。この二重性が交互作用的に実現される場こそ、教會共同体に他ならない。

③教會的生の発展性：こうした教會共同体の性格は閉鎖的でないため、人間の精神的生全般との関係に応じて社会的に組織化されていく。ティリッヒの理解によれば、あらゆる教會的墮落が社会的組織化から始まるといったプロテスタントの歴史家（例えば、ルドルフ・ゾーム）や敬虔主義者による批判は、キリスト教の原理（靈的自由、魂の敬虔）に偏向した説であり、世界蔑視の傾向を含む誤謬であると考えられる（vgl., ibid., SS.380-381）。むしろ、教會はキリスト教の原理と現実性を同時に担っているのであるから、社会的な存在形式（Existenzform）を必要とし、社会的組織化は不可避的と言わざるを得ない。教會の社会的組織化の代表例としてティリッヒが注目するのは、国教會制度（Volkskirche）である。国教會制度とは、国民が決められた教會に所属し、国民全体が教會に直結されていることを意味する。この制度は幼児洗礼を信認し、その正当性を全ての主観性に先行する——従って時間的にも先行し得る！——sacrament の客観性に求める（vgl., ibid., S.381）。幼児洗礼を正当な宗教的表現として理解する伝統が事実上、存在する限り、国教會制度も確固として存続する。但し、反省の立場では、教會への所属が自由な決断なしに外的に強要されるという問題点が糾弾される。この批判に乗じて、国民の一部が教會に対して無関心になるか、若しくは軽蔑さえ抱くようになった場合——補足すれば、社会主義思想に傾倒していく労働者大衆や、国教會制度（ドイツの場合では領邦教會制度）を蔑視する教養市民層——、客観的な神的神威という自明性が動揺し、国教會制度の存続自体が危機的となる。こうした危機は教會の社会的組織化において顕著となったのであり、むしろ神学的原理が有効に働く場を創出することに役立つ。つまり、国民の相対性と罪過性を肯定すると同時に否定しつつ、教會への参加か、あるいはその反対かの決断を国民全体に迫る場を均等に提供するという意味で、国教會制度は評価される。国教會制度に対するティリッヒの論調が一貫して好意的であることから、さらに当時の教養市民層や労働者大衆に対する彼の弁証論的意図<sup>(3)</sup>、とりわけ教會（モアビット）における副説教師の立場が考慮されることか

ら、所謂「教会的宗教」への回帰が暗示されていると解釈できるのではないだろうか。但し、その回帰先として、世俗化の脅威に晒され今や弱体化してしまった狭義の教会（見える教会）を想定するだけでは不十分であろう。そこで、新しい教会の理解——例えば、「見えない教会」——が期待されて然るべきであるが、この1913年の時点では、そのことが明確に問題化されるまでには至っていない。

## （2）キリスト教的敬虔さの形態化

次に問題となるのは、前述した教会共同体への個人の参与に関してである。ティリッヒの説明によれば、個人の参与は、キリスト教的敬虔さの発生（die Entstehung der christlichen Frömmigkeit）によって促される。敬虔さと言えば、倫理学の補助命題から教会概念を導き出したシュライアーマッハーの『キリスト教信仰』における命題——全ての教会共同体の基礎をなす敬虔さ<sup>(4)</sup>——が想起されるであろう。しかし、ティリッヒの場合では、敬虔さの成立は自明の事柄であり、敬虔さが如何にして個人の参与を促していくのか、如何にして形態化されていくのか、といった敬虔さの展開が注目されている。従って、敬虔さ自体の成立を緻密に概念分析するシュライアーマッハーとは異なる視点で、議論が展開されている。

①キリスト教的敬虔さの発生：ティリッヒの理解によれば、教会への主体的参与はキリスト教的敬虔さの発生を通して、具体的には贖罪（Buße）と信仰（Glaube）によって行われる（vgl., ibid., SS.382-383）。贖罪とは、「罪過性の領域からの転向（Abkehr von der Sphäre der Sündhaftigkeit）」を意味する。しかし、転向の意志が恣意的に発せられると、自我は否定されるべき罪過性の領域に拘束されたままになり、贖罪の意味が顛倒してしまう。そこで贖罪は神の恩寵を必要とする。つまり、贖罪は我性から発せられる恣意によってではなく、神を仰視することから与えられる恩寵の力によって、自我中心からの精神性の転換を図らねばならない。そのような「神への転向（Hinkehr zu Gott）」が信仰であり、「倫理学」では神への転向を可能とする人間的自由が問題となる。ティリッヒによれば、信仰との関連で述べられる人間的自由とは神に最も依存する自由であり、自己自身に対する固執からの自己超越を意味する。従って、信仰の中で働く自由は常に神的な行為として理解される。信仰が信仰となるメルクマールは、神への依存から発する自由の純度、敷衍すれば、神の恩寵に対する人間の純粋な受容性（Rezeptivität）に関わっている。「神への転向としての信仰は、神的恩寵の絶対的意味に対する洞察と感覚を自らに含み、恩寵の領域へと自らを位置付けること（Sich-hinein-Stellen）を意味する」（ibid., S.384）。信仰に関係する自由が受容性に基づかず、自発性からのみ発揮された場合、「完全主義（Perfektionismus）」<sup>(5)</sup>が生じると、ティリッヒは警告する。この完全主義において、信仰は単なる心構え（清廉潔白な態度）、若しくは一つのわざ（禁欲的な生活習慣）と化し、ある種の精神主義や方法主義に支配されるようになる。こうして完全主義は救済手段の特定化へ向かうが、自己自身の態度によって完徳が可能であると考えた限り、相対主義の絶

望へ陥らざるを得ない（＝自力救済の誤謬）<sup>(6)</sup>。結局のところ、自発性に発する完全主義は、罪過性の領域における循環に終始する。信仰は贖罪と結び付くことによって、罪責の咎を自覚しなければならず、その結合へと導く自由は、優れて逆説的な意味において、恩寵に対する依存となって発揮される以外にはないであろう。補足説明のため、ティリッヒの言葉を引用しておこう。「信仰的になるということは、特定の真理を肯定することではなく、逆説の肯定において救済された真理を把握することである」（ibid.）。

上述のように贖罪と信仰は相補的な関係であり、端的に言えば、神学的原理の絶対的然りと絶対的否に対応している。「絶対的然りなくして絶対的否はなく、信仰なくして贖罪はなく、絶対的否なくして絶対的然りはなく、自らの内に贖罪を担わない信仰などは存在しない」（ibid., S.383）と言われる所以である。ティリッヒは次に、この贖罪と信仰を結束させる統一的な行為として回心（Bekehrung）を取り上げている。回心は恩寵の絶対性に触発された行為である。しかし、恩寵の使信を受容する際の、最初の根本的な決断は、ある特定の瞬間において起こる。このことから、回心は特定の瞬間と混同される危険性を孕む。つまり、回心は教會的生と無関係に、自然状態でも起こり得ると考えられてしまうのである。このような回心は、神の恩寵を人間的行為に依存させることになり、自己中心的な贖罪や完全主義的な信仰を助長させることになり、最終的には義認思想を無視することに繋がる。そこで、受容された恩寵の使信を絶対的な瞬間において保存するだけでなく、教會的生における救済のプロセスを通して更新させていかねばならない。そのプロセスが、ティリッヒの語る聖化（Heiligung）に他ならない。

ティリッヒの定義では、「宗教は、その本質に従えば、完全な自由であり、神への完全な帰依（Hingabe）である」（ibid., S.385）とされている。この宗教の定義に即応する形で、聖化の目的が論じられている。聖化の目的は、第一に、罪過性の状態から自由になること、罪過性からの漸次的な分離——その時々決断に倫理的判断が伴う——である。第二に、神と結合することである。特に後者が、純然たる意味で聖化された状態であり、伝統的には神秘的合一（unio mystica）と表現されてきた事態である。この状態は、信仰的決断を生のあるあらゆる側面へと徹底させ、神と結合する意識を永続的に保持させることを意味するが、神と人間の統一性は直接的に可能であると理解されてはならない——それでは、絶対的立場が最終的に陥った超自然的・超歴史的な神秘主義に短絡してしまう——。むしろ、神と人間の完き交わりが神学的原理（逆説）によって、罪過性の世界の只中で、そのような世界と共に実現されると考えられねばならない。ティリッヒの理解によれば、これが恩寵の神秘主義<sup>(7)</sup>であり、逆説の神秘に他ならない（vgl., ibid., S.385）。結局のところ、聖化の意義とは、二つの目的を完了させることなく、むしろ教會的生において罪過性の状態からの自己離脱を試みつつ、神との完き交わりを絶えず求め続けていくことなのである。救済のプロセスにおける恩寵の受容の継続性、換言すれば絶対性の反復こそが、聖化の根本義であると言えるだろう。

以上の事柄を約言するには、次の引用が妥当であろう。即ち、「回心、贖罪、信仰が敬虔さ

における絶対的要素である一方、聖化は相対的要素なのである」(ibid., S.386)。敷衍すれば、回心なしに、聖化のプロセスにおいてのみ神へ到達しようとするならば、敬虔さは絶対性を欠き、反省的批判に耐えられなくなる。あるいは、聖化のプロセスを経ないで、瞬間的な回心においてのみ神へ到達しようとするならば、独善的な自力救済主義に陥るであろう。重要なことは、回心(贖罪・信仰)と聖化の結合による救済のプロセス<sup>(8)</sup>において、絶対性と相対性の緊張関係を＜瞬間と継続＞において維持することなのである。

②キリスト教的敬虔さの形態化：キリスト教的敬虔さは、神学的原理の具体的要素と抽象的要素に応じて形態化(Gestaltung)<sup>(9)</sup>される。敬虔さの具体的類型は祈祷(Gebet)<sup>(10)</sup>であり、その抽象的類型は黙想(Andacht)<sup>(11)</sup>であり、この両者が礼拝の基本形式となる。礼拝の根本義は「神に仕えること」であり、「神との直接的関係の生きた活動」(ibid., S.388)である。祈祷は神観念の具体的要素(人格的要素)に対する語りかけであり、神に対する個別的関心を満たす。しかし、祈祷が、神を自分の願望—世俗的な賜物、具体的な効用を求めるための祈願<sup>(12)</sup>—に従わせるための手段として用いられるならば、神への奉仕は自己自身への奉仕となり、礼拝の意味は顛倒する。ティリッヒの指摘によれば、こうした自己中心的な祈祷では、祈りが聞き入れられるという確証を得ることができない。従って、真正の祈祷には徹底的な自己否定の契機が含まれていなければならない。既に祈りが達成されたという確証が前提されていなければならない。即ち、祈祷には常にイエス・キリストの名が付与されていなければならない。一方、黙想は神観念の絶対的要素(超人格的要素)に対応し、神自身の直観、即ち神と一体化したいと願う憧憬へ自己を高揚させる。しかし、この黙想は抽象的であり、祈祷の核心に位置付けられてこそ意味となる。重要なことは、敬虔さの抽象的類型と具体的類型の融合であり、それが建徳(Erbauung)へ向かうことなのである。私見によれば、以上に論じられた教會的生は建徳へ向かう前提なのであり、実際の「倫理学」に相当する議論は次の道徳的生において展開される。

## II 道徳的生への神学的原理の応用

### (1) 道徳的人格性の形成

一般的に予想される倫理的な内容は、この道徳的生に関係する。ここでは道徳的人格性を考える上で重要となる三つの事柄、即ち、①道徳的原理、②道徳的行為、③道徳的形成に沿って議論を進めていきたい。

①道徳的原理の問題：ティリッヒは先ず、道徳的原理の分裂について言及している。それに関して、命題 8 を参照しておこう。「道徳的なものの具体的・他律的な説明が道徳的範疇の絶対性を破壊する一方、抽象的・自律的な説明は道徳的判断の相対性によって不可能にされる。思弁的総合—それに従って道徳は自由の自己規定となるのだが—は、反省の批判の前で双方

の要素へと分解される。道徳は神学的原理を通して、逆説における自由と愛の統一性として把握される」（ibid., SS.391-392）。約言すれば、自律的な捉え方（抽象的・自律的倫理学）と他律的な捉え方（具体的・他律的倫理学）の差異に依拠して、道徳的原理は分裂するというのである。ティリッヒによれば、具体的・他律的倫理学は、生物学的な発展の自己主張（ニーチェ）、心理学的な享樂の自己追求（幸福主義）、社会学的な秩序の自己保存（功利主義）を制御するために必要な法として、道徳的原理を規定する。これは具体的な道徳的課題に対応する利点を持つが、個人の恣意に偏向した法規定、さらにその法に従属した道徳理解を行うことで、道徳的範疇の絶対性、即ち道徳的要請の無制約性を破壊してしまう。他方、抽象的・自律的倫理学は、道徳的要請の無制約性、即ち定言命法の形式を重視し、道徳的原理の独自性を確保する。カント流に言えば、行為の格率の普遍妥当性、道徳律に合致する意図、形式的基準に則した道徳の規定が行われる。しかし、この方法は義務の抽象的な根拠を示すことはできるが、具体的な道徳的判断を基礎付けることができない。つまり、往々にして批判される空虚な形式主義に陥るのである。ティリッヒの理解によれば、具体的・他律的倫理学と抽象的・自律的倫理学の差異は、相対的立場（罪過性の領域）で生じると考えられる。それ故、こうした道徳的原理の分裂は、逆説の領域においてのみ統合できると主張される。道徳的要請の抽象的な絶対性と道徳的判断の具体的な相対性は、義認思想——個別的相対性に対する絶対的範疇の適用——によって結合される。そして、義認思想が有効となる場合は「キリストの教会」であり、そこで生きること自体が直接的に道徳的になるべきであると考えられる。そのように改変された道徳的生では、自律は「神律（Theonomie）」に、他律は「キリスト律（Christonomie）」に成就される<sup>(13)</sup>。神律は自律の完成形態であり、自由な人格性となって現れる。キリスト律は他律の完成形態であり、愛の共同体となって現れる。神律は義とされた者が自らの自由なる良心に従うことで実践され、キリスト律は他者へ向かう愛の共同体を創出していくことで実践される（vgl., ibid., S.394）。神学的原理による道徳的原理の分裂の克服とは、このようにして自由な人格性と愛の共同体を統一的に成就させることに他ならない<sup>(14)</sup>。そのような成就是、道徳的行為を通して実行に移されることになる。

②道徳的行為の問題：相対的立場では、道徳的原理と同様、道徳的行為も抽象的方向と具体的方向に分裂する。抽象的方向では、道徳的行為は法の形式——無制約的に義務付けられた力によって良心が齎される——において規定されることから、義務と傾向性の対立が生じる。反省的批判によれば、法への忍従は我性の否定であると理解され、個人（個別的人格）は法に対して反抗的になるか、法に対して臆病に屈服するか二者択一を迫られる。具体的方向では、個人が法に照らした反省なしに自ら自由に行為するので、義務と傾向性の対立は認識されない。しかし、内面性の重視は我性を肥大させ、普遍的な道徳的規範には到達できず、罪過性の束縛から解放されることもない。ここでティリッヒは、神学的原理による法の立場の止揚、即ち、和解（Versöhnung）と再生（Wiedergeburt）による道徳的行為の統合と更新を主張する（vgl., ibid.,

S.395)。神と人間の対立の原理的な止揚である和解は、法と我性の対立を止揚する。つまり、和解を通して我性は否定され、法は成就され、法の倫理は「恩寵の倫理」となると考えられる（vgl., *ibid.*, S.396）。又、罪過性の状態の現実的な克服である再生は、個性の昇華と人格性の高揚によって、相対的な道徳的行為の傾向性を道徳的規範へ一体化する。この時、人格性の倫理は「霊の倫理」となる。「恩寵の倫理」と「霊の倫理」に関する説明（vgl., *ibid.*）は甚だ不足しており判然としないが、道徳的行為の対立点であった法と人格性が恩寵と霊の関係として捉え直されることで統合されるべきだ、とするティリッヒの主張は傾聴に値するであろう。いずれにせよ、このような道徳的行為によって、道徳的形成が推進されていくのである。

③道徳的形成の問題：しかしながら、道徳的形成も抽象的思惟方法と具体的思惟方法の差異に応じて分裂する。抽象的方法では、道徳的規範が個別的・相対的なものを否定することにより、絶対性に対する献身のみを誓う道徳的形成が企てられる。これはティリッヒにおいて「禁欲主義的道徳」と呼ばれるものであり、世界を蔑視し、相対的な価値を破壊し、世界から遊離した絶対性を夢想する歪んだ良心を作り出す。具体的方法では、道徳的自由が個別的・相対的なものを肯定することにより、自己自身に対して忠実であろうとする道徳的形成が企てられる。これは「唯美主義的道徳」と呼ばれるものであり、享樂的な人格性を完成できたとしても、我性への没入から脱却できない。禁欲主義的道徳も唯美主義的道徳も「自由なる愛」には到達し得ず、道徳的形成としては不十分である。そこで、両者は神学的原理によって対立関係から協力関係へと修正され、禁欲主義的道徳は自由に、唯美主義的道徳は愛に練磨されていかねばならない。即ち、「神学的原理のみが、全ての相対的なものに対する然りと否の統一によって、自由と愛を同時に創造する」（*ibid.*, S.398）。但し、自由と愛が自己自身の道徳的完成のために手段化されることのないよう注意する必要がある。個別的人格性が逆説的に、つまり自己自身の救済に向けられるように他者の救済へ向けられることにおいて、自由と愛は結合され、正当な道徳的財（Besitz）が獲得されるのである。他者を通して共同体に関係しない限り、道徳的人格性が確立できないと言われる所以である。

## （２）道徳的共同体の構築

以上は道徳的人格性を陶冶する方法、つまり個の問題に関係する倫理学的説明であったが、これより話題は共同体の問題へ進展する。周知の事柄ではあるが、ヘーゲルは主観的道徳——道徳（Moralität）——と客観的道徳——人倫（Sittlichkeit）——を区別し、後者に優位性を持たせた。『エンチクロペディ』では人間を躰ける家族、市民社会、特に国家（家族の原理と市民社会の原理の統合）の中で、客観的道徳が如何にして獲得されていくのかが焦点となっている<sup>（15）</sup>。ティリッヒの議論の枠組も同様であり、共同体の拡充と個の適応に関する道徳的問題が扱われている。但し、ヘーゲル流の弁証法的な共同体論を予想させつつも、共同体間の関係には関心が払われていない。むしろ、哲学的倫理学では解決できないような二律背反が俎上に乗せられ、

共同体内部の分裂傾向、及び、共同体と個の対立構造に対して、神学的原理を応用させることが意図されている。そして、神学的倫理と結び付いた道徳的共同体の実現が求められている。ここで登場する共同体は、①「自然的共同体」としての家族、②「社会的共同体」としての社会組織（*Gesellschaft*）、③「法的共同体」としての国家、④「宗教的共同体」としての教会である。その他に独立した部門として、「精神的共同体」としての友好（*Freundschaft*）、「完全なる共同体」としての結婚が取り上げられている。友好と結婚は、家族、社会組織、国家、教会といった一連の共同体の連関（基本的には、個に近いものから共同体を展開していく配列）とは性格が異なると判断されるので、結婚の問題に関しては家族に、友好の問題に関しては社会に包括されるものとして扱いたい。

①ティリッヒが最初に取り上げる共同体は、人間存在にとって最も基礎的な共同体、即ち個人の道徳的育成の基盤となる家族である（vgl., *ibid.*, SS.401-401）。家族に関する道徳的問題は、家族への自然的結び付き（血縁関係）と、個人の自由に発する精神的自立との対立である。一般的に、個は共同体のために主観的な恣意を放棄するよう求められるので、反発する傾向にある。家族関係は個人に対して自己の自然的基盤と精神的自立の葛藤をもたらし最初の形式となる。ティリッヒによれば、この葛藤は否定と肯定の逆説によって解消される。つまり、家族の一員であるという共通の自然的基盤を前提として、個人の恣意性を放棄させる教育（訓育）と、個別の人格的自由を容認する無条件的な赦しの愛が統合されることによって、個人の家族に対する従順と反抗は同時に成立し得る。

家族を構成する原点とも言える結婚に関しても、ティリッヒは関心を寄せており、それを「完全なる共同体」と考え、説明を加えている。結婚の前提は（一夫一婦制の原理の意味での）性的問題の解決にある。結婚に関する道徳的問題は、二人の異なる人格という相対性と、二人の間の交わりにおける絶対性の不調和にある（vgl., *ibid.*, SS.410-413）。ティリッヒは先ず、性的関係に道徳的正当性を付与しようとする。彼の理解によれば、性的関係とは、自然に従って二人の異なる人格性が統一性を実現していく過程を意味しており、それは新しい人格性の誕生、つまり子供の誕生に結実する。これが結婚の核心であり、性的関係に適合する絶対的關係である。結婚は神学的原理の三要素、つまり信仰、愛、希望の統合としての信頼（*Vertrauen*）に依拠して意味付けされる。結婚における抽象的要素は相手に対する絶対的肯定であり、これは神学的原理の相対性に対する絶対的範疇の適用に相当する。結婚における具体的要素は相互の魅力（引力）であるが、この要素は無限に相対的なものであるため緊張関係に転じる。結婚自体に確信を与えるのは、「道徳的逆説の肯定」としての信頼であり、それは相手を相対的であるにもかかわらず絶対的に扱うということである。但し、このことは希望であって、時間において、その完全な成就を見出すことはできない。

②社会組織に関する道徳的問題は、相対的な社会的関係に、絶対的な道徳的内実を与える課題に起因している（vgl., *ibid.*, SS.404-406）。ティリッヒの理解によれば、この問題は社会的

関係の相対性を廃棄することなく、各々の人格性の絶対的な道徳的尊厳を認めることによって解決される。社会的関係は各人の交互作用（需要と供給）によって基礎付けられる。ところが、社会的関係から人格的要素が意識的に排除されることによって、他者を自己目的化する実利的な関係が生じる。この実利的な関係は、絶対的と看做されるべき人格性を相対的な商品へ変換する。その結果、我性が肥大し、他者への愛は（結局は自己自身への愛も）喪失され、共同体の道徳性は破壊される。例えば、「単なる労働力としての人間の利用、権力的手段としての奴隷制度と搾取、享楽的手段としての専制、物質的・精神的価値の営利的手段としての、即ち冷淡な商魂的手段としての、性の商品化と風紀の紊乱（*Entehrung der Frau und Entwürdigung der Geselligkeit*）」(ibid., S.405) などである。そうした人間性を阻害する障害物に対する戦いは、社会組織における必然的な自己保存の仕事として認識され、ここにヒューマンイズムの理念が多様な展開を見せ始める。それは例えば、社会正義、人格の尊重、婦女子の保護、思い遣りや慈悲の涵養である。しかしながら、こうした試みでは問題の根本的解決にはならないと、ティリッヒは断言する。何故ならば、これらは単なる「協約」に過ぎないからであり、一時的な合意によって体裁上の人格的关系を肯定するに過ぎないからである。この問題は、相対的な関係を廃棄することなく、社会を構成する各員に対して絶対的範疇を適応させることで解決される。各人を—実際はそうでないにもかかわらず—義とされた者と看做し、絶対的な意味で他者に関心を向け、参与し、感謝し、支援する。即ち、社会をイエス・キリストの教会へと転換することが、最高の解決策となる。

個人が社会的関係を構築する上で基礎的となる精神的態度は友好であり、この点についてもティリッヒは考察を試みている。友好に関する道徳的問題は、直接的な共感（一体感）と意識的な交わり（距離感）との不整合に起因している（vgl., ibid., SS.408-409）。友好は精神的な交わりであり、感性的な美的要素からなる共感（シンパシー）によって育まれる。共感、友好における直接的なものである。しかし、精神的交わりが意識化されると、友好関係は相手との距離感に転じるようになる。つまり、友好とは、個性と個性の出会い（衝突）であり、連帯と分裂の可能性を常に宿しているのである。美的要素に支配された共感では、相手に対する劇的な感動の後に、急激な無関心となることが多々ある。個人の自由裁量によって差配される友好は、結局のところ脆弱にならざるを得ない。では、真の友好は何によって保たれるべきなのであろうか。ティリッヒによれば、宗教的に基礎付けられた忠義（*Treue*）のみが、真の友好を構築すると考えられる。忠義とは、過ぎ去った精神的交わりの記憶（*Erinnerung*）に基づいて、この交わりが反復されると期待（*Erwartung*）することである（vgl., ibid., S.409）。友好には、他者との一致点が見失われ、いずれ切り離されていくのではないかといった不安が付き纏う。しかし、忠義は逆説的であり、相手に対する期待が持てなくなった時にこそ忠義を捨てないことで、自らを鮮明に表すのである。究極的には、神との交わりにおいて不壊の関係を確信し、様々な関係へと忠義を拡張していく者のみが、真の友好を保持することができる。

③国家に関する道徳的問題は、国家が自らの中に体现する道徳的秩序（法秩序）と、個人の道徳的自由の対立に起因している（vgl., *ibid.*, SS.403-404）。一般的に、個人の自由は法的共同体である国家を通して基礎付けられる。国家の法秩序は「誰も免れ得ない高次の自然的秩序」であり、道徳的自由に伴う精神の高揚（反省的批判）とは対立関係にある。国家は個人に対して自由を発展させることのできる領域を保護すると共に、法秩序を維持する目的から放埒な反抗的恣意に関して規制を加える。ティリッヒによれば、この対立は国家（権威）に対する個人の肯定的態度と否定的態度の統一性によって解消されると主張される。しかし、それらの態度について説得力のある記述はなされておらず、不明な点が少なくない。

④教会に関する道徳的問題は、客観的宗教性（教会性）と主観的宗教性（敬虔さ）の対立に起因する（vgl., *ibid.*, SS.406-408）。現実存在する個別的教会は、客観的宗教性そのものと完全に一致しない。それ故に、個人の主観的宗教性が高揚すればするほど、教会への黙従に対して批判的、懐疑的、果ては破壊的となり、自らの信念に従った行為が因襲的な教会制度と対立することになる。ティリッヒの見解に従えば、この問題は、教會的生に対する批判と参与の統一性、敷衍すれば、共同体の破壊を目指すのではない誠実な自由と、共同体の完成へ向けた支援的な愛との統一性によって解決されねばならない。

これまでの議論を要約すれば、ティリッヒは予め措定された神学的原理の応用によって、個と共同体の軋轢を是正し、道徳的生の神学的倫理学的基礎付けを行ったと言えるだろう。しかし、各共同体間の連関については十分な説明がなされておらず、各論が羅列されただけとの印象を受ける。但し、個と共同体の衝突に絡む道徳的生の具体的問題が抽出され、それに対して神学的原理に即した解答が与えられるという図式は、弁証神学の相関モデルとして理解でき、「問い—答え」モデルの原型として指摘することができるだろう。

### III 文化的生への神学的原理の応用

#### （1）文化の弁証法的ジレンマ

「倫理学」の最後に論じられるのが、文化的生に対する神学的原理の応用である。ここでは、神学的原理によって結合されなければならない文化的生の断層、ティリッヒの表現を用いれば「文化の弁証法的ジレンマ（die dialektische Not）」を取り上げてみたい。それは、①物質的（sachlich）文化、②国家、③ヒューマニズム（Humanität）、④芸術、⑤学問（Wissenschaft）に共通して見られるものである。

①物質的文化の弁証法的ジレンマ：これは、文化が世界を支配することによって、かえって世界の下に隷属化されてしまうという苦悩を意味する。例えば、享楽を求めることが労役に縛られるといった矛盾を意味する。神学的原理は物質的文化を推進する技術（Technik）の中に神の啓示を直観し、それを神の国への奉仕において位置付けることで、物質的文化を義とする。

ティリッヒの見解によれば、「技術は自然に対する精神の支配の啓示である」(ibid., S.417)と定義される。というのは、精神が自らを犠牲に供することなく、精神の目的に応じて自然を導いていくことは、神の内に置かれた「精神と自然の永遠なる関係」に相応すると考えられるからである。しかし、技術においては、精神の力が直観されると同時に、精神を物質に隷属化させる機械化といった弊害も生まれる。ティリッヒの解釈では、この矛盾した事態が神学的原理の逆説的洞察に相応すると考えられる。つまり、物質的文化を形成する技術の進展において、我々は然りと否の共存を垣間見ることになるのである。技術をこのような観点から理解するならば、精神は原理的に技術のジレンマから解放され、物質的文化を神の国への奉仕に転換することができる。基本的に「精神的文化、道徳、宗教は、物質的文化の形式なしには実現不可能である」(ibid.)。敷衍すれば、精神は物質的文化において動物的生の束縛から解放されたわけであり、物質的文化(科学技術)を通して人間の共同体、人類の統一が可能になるのである。物質的文化は全ての歴史的生成の恒常的な基盤であり、教会形成のためにも——肯定的な意味であれ、否定的な意味であれ——不可欠なのである。精神が技術を自己のための奉仕、即ち「虚栄の奉仕」(権力、奢侈、自己栄化)ではなく、神の国への奉仕とするならば、精神は物質的文化のジレンマから自由となる。

②国家の弁証法的ジレンマ：これは、国家が文化の内実全体の担い手にならねばならないという必然的な要求と、国家自らが内実の創造者には決してなれないという無力から齎される。国家は基本的に文化の内実の担い手であり、法律と人倫、真理と道徳性、芸術と宗教の是非を決定する立場である(この決定が事実認識に関わるのか、価値判断に関わるのか、慎重な検討を要するところであるが、ティリッヒは明言していない)。国家は基本的に神の国の模写であり、内実の正当な担い手になることが期待されている。しかし、模写に過ぎないという認識が失われていくと、神の国自体になることが目的化され、本来的に要求されている在り方から逸脱するようになる。この様相はリヴァイアサン(ホブズ)に喩えられる。リヴァイアサンは全ての個別性を呑み込み、社会全体を統制し、神聖国家、絶対国家、さらには世界帝国を目指す。こうした国家の絶対的自由が優先されるために、個人の人格的自由が破壊されてきたのである。国家は内実を担うことと内実を創造することを混同し、全ての具体的内実を支配しながら破壊していき、究極的には虚無(Nichtigkeit)に陥ることになる。例えば、国家同士の関係性の形態である戦争が、その典型である。戦争は「個別的国家的絶対性要求の表現」(ibid., S.420)であり、同時に「この要求に対する肯定的あるいは否定的審判」(ibid.)である。これに対して神学的原理は、国家の意志をキリスト教精神に結合させ、内実の創造者にならんとする野望を国家から駆逐する。そうした前提において、相対的なものにおける対立性を排他的ではなく、相互依存的な関係へと改変させ、国家の在り方を内実の担い手として義とするのである。ティリッヒの表現によって敷衍すれば、次のようになる。「神学的原理は、国家において神の国の統一の似像を肯定し、教会によって国家に精神的内実を与え、国家と教会の永遠の統一を認識す

ることによって、国家を義とする」(ibid., S.418)。

③ヒューマニズムの弁証法的ジレンマ：これは、ヒューマニズムが人格に基づく欠陥を物質的手段によってしか除去し得ないことであり、更にそれによって新しい欠陥が生み出されてしまうということを意味する。神学的原理は、人間性を卑下し破碎する罪過性の領域に対する闘争として、ヒューマニズムを肯定し、それを愛によって根拠付け深化させる。ヒューマニズムは人間を改善するため、福祉、法律、社会的状況を改善する。しかし、ティリッヒの見解によれば、社会はヒューマニズムを通してのみでは活性化されない。何故ならば、ヒューマニズムは義の行為であると同時に、物質的、法律的、社会的であり、克服すべき罪過性の領域に絡み合っているからである。ティリッヒの表現では、真正のヒューマニズムの完成は「愛に支えられた法の成就」以外に考えられない。「ヒューマニズムが愛から出発して、愛へと帰還する運動であるということが、ヒューマニズムの完全なる義認である」(ibid., S.422)と言われる所以である。

④芸術の弁証法的ジレンマ：このジレンマは、美的直観が、永遠なるものを直観する物質そのものに捕われていることを意味する。つまり、芸術は全ての相対的なものの中に永遠を直観する「勝利」であると同時に、相対的なものへ永遠を導き入れることができない「無力」の露呈である (vgl., ibid., S.423)。主に美的直観が働く唯美主義は、物質から自由となれず、物質と共に没落するか、あるいは仮象、外観、虚偽の要素（最高の芸術にも付随）によって錯覚に陥るかである。ティリッヒによれば、美的直観は宗教的黙想の担い手となることで義とされる。宗教的黙想に転じた美的直観から生み出される芸術作品は、全て宗教的であり、物質を伴うにもかかわらず肯定され、神の啓示となり得る。この論理に、ティリッヒの芸術神学の萌芽が見られるが、具体的な芸術作品への言及は一切なく、構想段階に留まっている。

⑤学問の弁証法的ジレンマ：ティリッヒが付した表題では「学問の弁証法的ジレンマ」となるが、内容的には学問と教義の関係、端的に言えば、神学の葛藤が述べられている。この葛藤は神学の創成期から現われ出たものであるが、神学体系は常に逆説の下に置かれる。つまり、「神学体系でさえも、諸学の体系もそうではないように、そこから体系が現れ、そこへと体系が—新しいものの循環運動を開始するために—帰還するところの絶対的体系ではない」(ibid., S.424)ということである。神学的逆説の力とは、神学的逆説が学問から自由であること—その学問によって神学的逆説は基礎付けられるのであるが—、さらに、神学的逆説が相対的なもの全て、即ち神学体系でさえも否定し、それによって神のみを絶対的なものとし、神と神のわざについてのあらゆる教説を不確実なものにすることである。神学的逆説があらゆる形式から自由であることが、逆説の最高の行為なのである。

以上の議論は、現実が生じた文化的生のジレンマに対して、神学的原理の応用による超克を唱えるものであり、先に道徳的生の問題について指摘した「問い—答え」モデルと同一の構造を有している。いずれにせよ、これらの考察によって、文化的生に対する神学的倫理的な基

礎付けが可能となる。この「問い—答え」モデルは、個別的な問題に対する対処法としては有効に機能するが、一方通行的な傾向があり、両者の相関関係を全体的な枠組において体系化することができない。後にティリッヒは、そうした難点を克服するために、別のモデルを考案することになる。それこそが、1919年の「文化の神学」に他ならない。

## (2)「文化の神学」構想へ

これから1913年の「倫理学」と1919年の「文化の神学」の関係性について論及してみたい。既に1913年の時点で「文化神学 (Kulturtheologie)」(ibid., S.403)なる用語が見出される。1913年の「倫理学」自体が狭義の倫理学に限定されておらず、宗教、道徳、文化の諸問題を包括するものとして構想されており、そのことは1919年の「文化の神学」の基調に相応していると考えられる。「神学的倫理学に最終的に意図されていたものは、倫理学のみならず全ての文化機能に関係する文化の神学においてのみ実現され得るのである。それは神学的倫理学ではなく、文化の神学である [傍点は本文のイタリック]」(Tillich[1919], S.73)。従って、1913年と1919年には共通した問題意識があると解釈できる。しかし、問題は両者の差異である。

1919年の「文化の神学の理念について」では、教会と国家、宗教と文化、礼拝と芸術、教義と学問の間で生じる対立が、自らに固有の領域を要求することによって、「二重の真理、二重の道徳、二重の法」(ibid., S.74)に結果すると指摘されている。この二重性は意識の統一性を脅かし、精神的生の全体性を破壊するのである。このような宗教と文化の深刻な対立を包括的な枠組の中で克服し、その体系化によって二重性を根底から解消しようとするのが「文化の神学」の意図に他ならない。つまり、二重性の問題は1913年の段階における単純な「問い—答え」モデルとして処理されず、対立の克服を体系的に図るべく問題の焦点が拡張されたのである。その例証として、宗教概念の拡張が挙げられる。つまり、文化と対立関係にある特殊な宗教的領域(狭義の宗教)と区別された形で、新たな宗教概念が措定されることになる。ティリッヒの定義を引用しておこう。「宗教は無制約的なものの経験、即ち絶対的な虚無の経験に基づく絶対的な実在の経験である。存在しているものの空虚、価値の空虚、人格的生の空虚が経験される。この経験が絶対的、徹底的な否に到達したところで、この経験は同じように絶対的な実在の経験に、徹底的な肯定に転換するのである」(ibid.)。この定義の内的論理は1913年の『組織神学』で繰り返し論じられた<肯定と否定の逆説的統一>に基づくものと考えてよいが、広義の宗教概念を明確化したものとして一步前進している。こうした宗教概念の措定によって、特定の宗教的他律を固守する立場(否定的な意味での教会神学)は放棄されることになり、以下の事柄が基本了解とされていく。つまり、「認識領域全体を否定し、この否定を貫徹しながら肯定していくことが宗教的な根底の経験の本質にあるとするならば、特殊な宗教的認識、特殊な宗教的対象、あるいは宗教的認識の特殊な方法のための如何なる場も、もはや存在しなくなる」(ibid.)。例えば、学問の自律は教義学的な他律の圧迫から解放される。しかし、それは学

問の自律が勝利し、宗教の場が消失したことを意味するものではない。学問そのものが全体として「逆説的な宗教的根本経験の神律」（ibid.）の下に位置付けられ、対立の可能性が根底から除去されたということである。このような洞察によって、宗教と文化の対立は「存在の現実」ではなく「意味の現実」の地平において解決されていくことになる。その「意味の現実」を解釈する理論として導入されるのが、「形式—内実」モデル<sup>（16）</sup>である。

「文化の神学」では、形式（Form）、内容（Inhalt）、内実（Gehalt）の枠組が考案され、これによって文化価値の自律に対する神律的な解釈が可能となる。形式とは、文化価値の自律が機能する法則を意味し、内実とは、神律がその法則によって実現され成就される実在を意味し、「内容は偶然的なもの、内実は本質的なもの、形式は媒介的なもの」（ibid., S.76）と理解される。「文化の神学」は、形式と内容を担う文化現象の諸連関を、それらの中に顕され、それらを実質的に統一している内実によって体系化していく試みに他ならない。つまり、内実から出発して文化の諸機能を包括的に統合し、文化全般の統一的理解を進めていくのである。「重要なことは、全ての偉大な文化現象の中に埋没している具体的な宗教的体験を浮き彫りにして、叙述することである」（ibid., S.75）。ティリッヒの言葉をもって敷衍すれば、「文化神学は文化創造物全体の普遍的な宗教的分析を行い、それらの中に実現されている宗教的内実の観点の下に、偉大な文化創造物を歴史哲学的に、そして類型論的に組み入れ、その具体的な宗教的立場から宗教的に満たされた文化の理想的な構想を創造する」（ibid., SS.75-76）。要するに「文化の神学」の課題は、①文化の一般的・宗教的分析、②宗教類型論と文化の歴史哲学、③文化の具体的な宗教的体系化となる。

以上の課題に基づいて分析される対象、例えば、表現主義芸術、学問論、個人倫理と社会倫理、国家の問題（vgl., ibid., SS.78-81）などは、1913年で取り上げられたものと内容的に類似している。しかし、1913年との決定的な差異は、1919年の「文化の神学」が組織神学体系の内に留まらず、むしろ「諸学の体系」へと拡張していく点にある。その拡張性を支える枠組が、別の相関モデルとして設定された「形式—内実」モデルであり、これによって前期ティリッヒの「諸学の体系」、並びに歴史哲学の方向性が開かれていくのである。1913年の「倫理学」と1919年の「文化の神学」の関係性について要約しておく、次のことが言えるであろう。両者の内容的な類似点は認められるが、弁証神学の相関モデルとしては全く別の枠組が提示されており、直接的な発展性という意味において単純に理解できない、ということである。

## む す び

1913年の「倫理学」の主題は、人間の精神的生において神学的原理を応用させることであるが、実質的には宗教的生、道徳的生、文化的生の内的な対立構造、即ち精神的生が抱える抽象的要素と具体的要素の対立を—思弁的総合によってではなく—神学的逆説によって統一的に

克服させていくことである。抽象的要素と具体的要素の対立図式を明示し、それを逆説的に統一させていくという「倫理学」の論理展開は、「弁証学」と「教義学」にも共通するものであり、論理の一貫性という意味において「倫理学」の組織神学的体系化は実現されていると言えよう。

1913 年の「倫理学」における興味深い論点として、道徳的原理に関する洞察が挙げられる。自律を神律へ、他律をキリスト律へ完成させていき、自由な人格性と愛の共同体を統一的に成就させねばならないとする議論が、それである。神律に関するティリッヒの基本的な用法、即ち自律と他律の対立を止揚する神律という考え方と比較するならば、＜神律とキリスト律の並列＞という発想は特異であり、極めて斬新であると指摘しておきたい。又、「倫理学」において一貫して論じられている思想は、精神的生に關係する全ての問題が個と共同体の対立として捉えられ、その基本的解決が自由と愛の逆説的統一に帰着するということである。人間が人格性を練成していこうとするならば、個人が浮き彫りになる精神的自由の確保と共に、他者と關係する中で共同体を誠実に構築していこうとする愛の実践が不可欠である。自由と愛は往々にして熾烈に対立するが、それを克服することに倫理の存在意義がある。その存在意義を神学的原理によって基礎付けようとした姿勢を、筆者は高く評価したい。とりわけ、露骨な利害の対立が顕著となった昨今、ティリッヒの構想した神学的倫理が有効に機能するよう願ってやまない。

最後に、今後の課題を記して締め括りたい。第一に、1913 年の「倫理学」を当時のキリスト教倫理学の状況<sup>(17)</sup>と比較し、位置付けることである。さらに、倫理学の問題も含めつつ、宗教と文化の關係にまで射程を広げた場合、シュライアーマッハーやトレルチとの思想的関連性に論及せざるを得ないであろう。第二に、「問い—答え」モデルの有効性、並びに「答え」の導き方が問題となろう（これは 1913 年の『組織神学』のみならず、後期ティリッヒの『組織神学』全三巻にも該当する）。現代の世俗化された社会は、規範的倫理的な論証に対して懐疑的となっており、キリスト教倫理の存在可能性そのもの<sup>(18)</sup>が危ぶまれ、神学的な答えそのものの有効性が疑問視されている。このような危機感からすれば、弁証神学の「問い—答え」モデルは単純であり、全ての問題の解答を神学的原理から導出できるとする 1913 年の「倫理学」の論調は楽観的であるかもしれない。第三に、ティリッヒ研究の課題として、この「倫理学」から「文化の神学」への発展史的研究を緻密に進めていくことである。今回は、「倫理学」を「文化の神学」への布石として解釈する方向性を仮説的に示唆したに過ぎない。紙幅の關係上、「弁証学」における宗教と文化の關係について言及することができず、不十分な論述に留まったため、引き続き検証作業を行う必要があるだろう。例えば、1913 年と 1919 年の体系構想の差異、「問い—答え」モデルと「形式—内容」モデルの相違について精査することが求められる。又、ティリッヒの問題意識を劇的に変化させたであろう第一次世界大戦の影響も見逃すべきではない。さらに、「文化の神学」構想を集中的かつ連続的に講義したベルリン講義（Tillich[1919/20]）の分析も必要となろう。このように解明すべき問題が山積しているわけだが、目下、筆者の関心は 1913 年の組織神学構想の全容を解明し、その意義を見出し、初期ティリッヒの思想世界

を再構成することにある。従って、「弁証学」、「教義学」、「倫理学」の概括的な整理がなされたところで、次回は組織神学構想の全体的な評価を定めなければならない。他日、そのための別稿が準備されることを約しつつ、本稿を閉じたい。

## 註

- (1) これらの分析については、拙論「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——」、『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）第4号、2002年3月、27-44頁所収、及び「初期ティリッヒの組織神学構想（2）——『組織神学』（1913年）の「教義学」を中心に——」、『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）第5号、2002年9月、49-67頁所収を参照。
- (2) Cf., John J. Carey: *Tillich and Luther, A Consideration of Tillich's Dialectical View of Luther and Lutheranism*, in: *Paulus, Then and Now, A Study of Paul Tillich's Theological World and the Continuing Relevance of His Work*, Mercer University Press 2002, pp.1-21.
- (3) 初期ティリッヒの弁証論的意図（特に、その対象）に関しては、以下の文献を参照。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、38-50頁。
- (4) シュライアーマッハーの「教会共同体の基礎をなす敬虔さ」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, S.14ff を参照。
- (5) 完全主義は中世の禁欲主義や修道院の完徳に典型的である。それは、罪責意識からの解放やキリスト教的聖潔さの獲得が、地上的な生活において完全に可能であるとする教説である。宗教改革者による批判にも拘らず、この完全主義は「正統主義的な完全主義」（Tillich[1913], S.384）、例えばピューリタニズムの禁欲主義やメソジストの「完全」追求を生んだ。
- (6) この点について、後期ティリッヒの『組織神学』第二巻が集中的に論じているので、参照されたい。そこでは、自己救済の方法——律法主義的、禁欲主義的、神秘主義的、 sacramental 的、教理的、感情的方法——は全て、救済方法の歪曲であると断言されている（cf., Tillich[1957], pp.80-86）。
- (7) ティリッヒ思想における神秘主義の用法は、重要かつ複雑である。例えば、1912年の神学学位論文『シェリングの哲学的発展における神秘主義と罪責意識』（Tillich[1912]）では、意志の神秘主義、自然の神秘主義、美的直観の神秘主義、知的直観の神秘主義といった発展が論じられている。1913年の時点では、自然と歴史から超越する絶対的立場の神秘主義（否定的な理解）と、神との同一性と

いう逆説を与える恩寵の神秘主義（肯定的な理解）なる用例が見出される。尚、ティリッヒの神秘主義理解に関しては、第8回国際パウル・ティリッヒシンポジウムの総主題ともなった。本稿に関係する範囲では、以下の論文が参考になる。Hermann Fischer: Sinn und Funktion des Begriffes Mystik in Tillichs frühen Schriften, in: Gert Hummel, Doris Lax, hrsg., *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie, Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums*, Frankfurt/Main 2000 (Tillich-Studien Band3), LIT Verlag: Münster 2000, SS.33-50.

- (8) 初期ティリッヒの「倫理学」における救済プロセスは、絶対的な回心（信仰＋贖罪）と相対的な聖化の融合、瞬間と継続の交互作用として捉えられている。後期ティリッヒの『組織神学』では、回心に相当する再生（Regeneration）、義認（Justification）、聖化（Sanctification）が一つのプロセスとして連結され「救済の三重性格」を構成する（Tillich[1957], pp.176-180; Tillich[1963a], pp.221-243）。再生は「創造する新しい存在の経験」への参与（Participation）として、義認は「逆説としての新しい存在の経験」の受容（Acceptance）として、聖化は「プロセスとしての新しい存在の経験」における転換（Transformation）として再解釈されており、救済への段階的なプロセスが明確化されている。ティリッヒ神学における救済プロセスの変遷は、思想上の強調点の推移にも関係しており、興味深いテーマとなっている。例えば、以下の研究は「癒し」や「健康」を軸に、ティリッヒ神学の救済プロセスを再構成したものである。Karin Grau: *"Healing Power" – Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs* (Tillich-Studien Band4), LIT Verlag: Münster 1999 (vgl., SS.115-158).
- (9) 「形態化」については、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、62-66頁を参照。
- (10) ティリッヒにおける祈祷（Gebet）の神学的意義については、以下の論文を参照。Werner Schüßler: Das Paradox des Gebetes, Zu Paul Tillichs theonomer Gebetstheologie (1993), in: *"Was uns unbedingt angeht", Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs* (Tillich-Studien Band1), LIT Verlag: Münster 1999, SS.79-86.
- (11) 前期ティリッヒの「カイロスとロゴス——認識の形而上学的研究——」（Tillich[1926c]）において、「黙想（Andacht）」は、認識態度の宗教的深化を表すものとして登場する。ティリッヒによれば、認識態度とは、人間が事物に対して客観的に関わっていくことであるのみならず、関わり方の絶対的な真剣さ（absoluten Ernsthaftigkeit）如何によっては、生の決断そのものと事物が迫ってくることもある。つまり、認識をめぐるのは、対象的なものに向かう方法論的技術と、超越的なものを目指す内面的態度との緊張が見られ、両者を結合させることが「認識の道の理想」であり、その局面では認識態度に宗教的な質が帯びるというわけである。「事物への精神の道（Itinerarium mentis ad res）」は「神への精神の道（Itinerarium mentis ad Deum）」（vgl., *ibid.*, SS.281-283）としてのみ可能であると言われる所以である。そして、このことが「認識は黙想へ移行行く（Das Erkennen geht über in Andacht）」（*ibid.*, S.283）と集約的に表現されるのである。

- (12) 祈願の代償として生贄を供する思想も見られるが、キリスト教ではキリストという絶対的な犠牲が前提されている。従って、人間に求められる代償は、他者の人格性全体に対する責任義務のある献身として理解される犠牲であって、生贄ではない（vgl., Tillich[1913], S.389）。
- (13) 「神律」は前期ティリッヒの思想展開（宗教と文化の関係、意味の形而上学）において重要となる鍵概念であり、基本的には「神律を意味内実への精神の志向性としてとらえ自律と弁証法的に関係づける理解と、神律を自律と他律、内実と形式との統一性としてとらえる理解」（芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』、北樹出版 1994 年、265 頁）がある。この二つの内で優勢となっていくのは後者の理解、つまり自律と他律を統合する神律という考え方である。その意味において、自律の完成形態としての神律、他律の完成形態としてのキリスト律という初期の枠組が後退していくのは明らかであろう。しかし、初期に見られるこの特異な用例は、神律概念の変遷を綿密に分析する上で、新たな観点を提示するものと言える。
- (14) 自由と愛（他者への奉仕）の組み合わせ方は、ルター『キリスト者の自由』における二つの命題、即ち「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な君主であって、何人にも従属しない」、及び「キリスト者はすべてのものに奉仕する僕であって、何人にも従属する」（マルティン・ルター著、石原謙訳『新訳 キリスト者の自由・聖書への序言』、岩波書店 1955 年、13 頁）に論理的に符合する。
- (15) Vgl., G.W.F.Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: *Hegel Hauptwerke*, Band6, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1999, SS.494-541.
- (16) 内実と形式の概念に基づき（厳密には、さらに意味の形而上学の議論が加わって）、宗教と文化を総合する前期ティリッヒの有名な命題、即ち「宗教とは無制約的なものに向かう志向性であり、文化とは制約的な諸形式とその統一に向かう志向性である」（Tillich[1925], S.134）が指定される。補足すると、宗教は無制約的な意味内実を目指し、文化は個々の意味形式とそれらの統一を目指す。両者は原理的に分離せず、意味の統一に向かう方向性において一致している。この発想が「文化の神学」の蘊奥である。
- (17) 20 世紀初頭のキリスト教倫理を取り巻く問題状況に関しては、以下の文献を参照。エルンスト・トレルチ著、佐々木勝彦訳『キリスト教倫理』（トレルチ著作集第三巻）、ヨルダン社 1983 年、111-272 頁所収の「倫理学の根本問題——ヘルマンの『倫理学』に寄せて——」（1902 年）、特に 111-134 頁を参照。
- (18) 現代におけるキリスト教倫理の可能性をめぐる様々な角度からのアプローチがなされており、今やその研究の蓄積は汗牛充棟の感がある。しかし、その中でも哲学的思考と神学的思考の関係性に留意した考察がなされているという意味で（本稿の基調に沿うという意味でも）、ヴォルフハルト・パネンベルク著、佐々木勝彦・濱崎雅孝共訳『なぜ人間に倫理が必要か——倫理学の根拠をめぐる哲学的・神学的考察——』、教文館 2003 年の議論が参考になる。

（こんどう・ごう 京都大学大学院文学研究科博士後期課程）

