

パウル・ティリッヒの「宗教哲学の2つの類型」

ー存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチと無制約的なものの気づきー

山崎ひとみ

序章

パウル・ティリッヒは「宗教哲学の2つの類型」⁽¹⁾で以下のように述べている。西洋では、歴史的に「半ば宗教的で魔術的な、半ば神的で悪魔的な、半ば人間を超えており、半ば人間に満たない、半ば抽象的で具体的なもの、すなわち神話の純粋な素材であるものたち」である「諸力」を克服するために「絶対的なもの」を宗教的にも哲学的にも発展させてきた (pp.289-290)。そして、この発展によって「2つの絶対の問題」が作られたのである (p.290)。この2つの絶対とは神と存在である (ibid.)。宗教哲学が扱うべきこの2つの絶対の問題とは両者の関係であり、神と存在との結合、つまり神が存在するという主張である神の存在証明に込められている性質の問題であるという (ibid.)。

ティリッヒは序章において、宗教哲学には存在論的アプローチと宇宙論的アプローチという2つのアプローチがあると述べる (p.289)。宗教哲学はこの存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチを使用することが必要であるとし、「その基盤として存在論的方法を持たない宇宙論的方法は、哲学と宗教のあいだの破壊的な分裂をもたらす」とする (ibid.)。この議論は13世紀におけるこれら2つの類型の古典的表現への拡張的言及から行われると述べられる (ibid.)。ティリッヒが言及するこの13世紀の古典的表現とは、アウグスティヌスから始まったフランチェスコ学派による存在論的類型とトマス、スコトゥス、オッカムによって進められた宇宙論的類型である。

本稿では「存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチ」が中世における神の存在についての2種類の証明とそれらに対する批判とその解決から理解可能であることを示す。残された問題として、この存在論的アプローチが2重の意味で「無制約的なものの気づき」に支えられたものであることを論じる。

議論は以下のように進められる。1章では前提として、存在論的方法の代表者としてアンセルムスを、宇宙論的方法の代表者としてトマスを取り上げ、それぞれの一般的な理解と典型的な批判を確認する。2章では、ティリッヒが宗教哲学の方法として採用する「存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチ」というアプローチがどのようなものかを確認する。3章では、そうしたアプローチは1章で発生した存在論的、宇宙論的なアプローチそれぞれの問題に対応することが可能であることを確認する。

4章では、その上で残される問題についてティリッヒが述べていることを確認する。

1章 前提

ティリッヒは宗教哲学の2つのアプローチの歴史における古典的表現として存在論的類型と宇宙論的類型とを挙げるが、この存在論的方法は、一般にはアウグスティヌスではなく、アンセルムスを起源として説明される。ティリッヒはアンセルムスの方法についても言及しており、「不十分な形式」であるとして批判している (p.292)。しかしながら、この章では一般的な方法に従い、存在論的方法の代表者としてアンセルムスを、宇宙論的方法の代表者としてトマスを取り上げ、それぞれの一般的な理解を示し、典型的な批判を取り上げる。

1.1 神の存在論的証明

1.1.1 存在論的証明とはどのようなものか？

ここでは、神の存在論的証明と呼ばれる存在論的証明の一般的な取り扱いについて、確認していく。「存在論的証明は、神の存在についての一般形而上学の原理による演繹的な証明であり、神の本性あるいは本質についての他の仮説である」(Maydole,2012 p.553) などといった説明が与えられる。ここから分かるように、神の存在論的証明は、人間の経験的事実から出発するものではなく、抽象的に神から始められるような方法を指す。しかしながら、この存在論的証明は多くの議論を引き起こし続けてきた。次節では、『プロスロギオン』におけるアンセルムスの議論とその典型的な批判を確認していきたい。^②

1.1.2 アンセルムスの証明

ここでは、神の存在論的証明の一般的な取り扱いについて、確認していく。アンセルムスの神の存在証明として考えられるものは、『プロスロギオン』の2章から4章までを指す。しかし、伝統的には2章の証明において行われた神定義が取り上げられてきた。^③そこでは、神はそれより偉大なものが何も考えられないもの [aliquid quo nihil maius cogitari potest] と定義される。^④そして、この定義によって神は証明されると考えられている。^⑤ここでは、アンセルムスが2章でどのように神を証明していたのかを確認していく。

アンセルムスの証明は、背理法によって導かれる。(1) それより偉大なものが何も考えられない何かは、存在しないかもしれないと仮定してみる(アンセルムス 1980, p.153)。しかし、(2) それより偉大なものが何も考えられない何かということを聞く場合には、愚か者もそれより偉大なものが何も考えられない何かを理解する(ibid.)。それゆえ、(それより偉大なものが何も考えられない何かの存在を理解していなくても)、(3) 愚か者の理解のうちには、それより偉大なものが何も考えられない何かが存在している(ibid.)。さらに、(4) それより偉大なものが何も考えられない何かは、理解のうちにのみあるよりも、理解とともに現実にあるほうが偉大である(ibid.)。それゆえ、(5) それより偉大なものが何も考えられない何かを理解のうちにのみある場合では、それより偉大なものが何も考えられない何かを理解とともに現実にあるものを考えられうる(ibid.)。それは、(6) それより偉大なものが何も考えられない何かという定義に反する(ibid.)。それゆえ、(7) それより偉大なものが何も考えられない何かは理解とともに現実にも存在する(ibid.)。これをわかりやすく言い換えると、神をそれより偉大なものが何も考えられないものと仮定する。もし神が理解の中にしかないとなると、それより偉大なものが考えられるために、矛盾する。なぜそれより偉大なものが考えられるのかと言えば、理解の中だけでなく実在する神が考えられ、そのような神のほうが偉大であるためである。

しかしながら、このアンセルムスの難解な証明が果たして神を証明しているだろうか。この証明の重要ところは、考えられることで推論が進むということである。次節では、この証明に対して、考えられることと、実際に存在することとは異なるという典型的な批判を取り上げる。

1.1.3 哲学側からの批判

ここではアンセルムスに対する典型的な批判として挙げられる、トマスとカントの主張を確認していく。^⑥

山田によれば、トマスは、存在するということを、それが人間の思考に依存する仕方であるか、あるいは人間の思考から独立して存在するかという2つに区分している。すなわち、神が人間に依存するか、それとも独立に存在するかということである。そして、この2つの存在の仕方は、異なるものである。それゆえ、いくら神の存在が考えざるをえないと主張したとしても、そのことが神の現実存在の証明に導くことはない(トマス 1980, p.124)。すなわち、トマスは考えられることと、実際に存在することとは異なるという批判をアンセルムスに行なっているのである。

また、カントは『純粋理性批判』において、「百ターレル」の例を挙げ、現実の百ターレルは可能な百ターレルにいかなるものもつけ加わってはいないとし、「神は存在する」と言われる際の「存在する」と

いう表現は「神」に新たな述語を定立するようなものではないと主張する（カント 2012, pp.604-605）

㊦。それゆえ、存在論的証明に対しては、証明における論理の正しさに対し批判が向けられてきた。このことについては3章で取り扱う。

1.2 宇宙論的証明

1.2.1 宇宙論的証明とはどのようなものか？

ここでは、神の宇宙論的証明の一般的な取り扱いについて、確認していく。上枝によれば、宇宙論的証明は一般的に理解されている経験的事実から論理的に、原因を考えるような方法である（上枝 2007, pp.143）。そして、その原因は経験される世界ではないものと考えられ、それゆえ、その推論も有限な遡求であり、それは科学や理性の対象とならないということが含意されている（*ibid.*）。この形式の宇宙論的証明は中世以前から行われていたものであったが、トマスにおいてはさらにアリストテレスの影響を考慮する必要がある。^㉞ 次節以降では、『神学大全』におけるトマスの議論とその典型的な批判を確認していきたい。

1.2.2 トマスの証明

通常、トマスの神の存在証明として考えられるものは、『神学大全』の第1部第2問第3項を指す。トマスは、神の存在証明を5つの方法によって行っているが、もっとも平易な第1の方法は動因による証明である。（1）動くということは世界の中で確認可能な経験的事実である（トマス 1980, pp.130）。（2）動くものは、他のものによって動かされている（*ibid.*）。（3）動かしているものも、他のものによって動かされていなければならない（*ibid.*）。そして、すべての動因である第一原因が想定されなければならない。（4）因果の系列を辿ると必ず第一原因に至る（*ibid.*, p.131）。そしてこの第一原因は神である（*ibid.*）。このトマスの証明は先ほどの、一般的な宇宙論的証明とは少々異なっている。特に、手順の5番目に相当する第一原因を神とみなすという部分が注目に値する。しかしながら、経験的事実から神という第一原因に至る方法はどちらにも見出される。

1.2.3 哲学側からの批判

トマスの証明は芦名によれば、以下のように書き直すことが可能である（芦名 2007, p.57）。(1) 「世界の中には運動しているものが見いだされる（感覚的、経験的事実）」(ibid.)。(2) 「運動しているものはすべて他のものによって動かされる。ここでアリストテレスの可能態と現実態という基本概念に基づく運動論が導入される」(ibid.)。(3) 「動かしている他のものにはさらに別のものによって動かされるのでなければならないが、この原因の連鎖を無限に辿ることはできない（＝無限遡求の禁止）。無限遡求を認めれば、まず第一動者が存在しないことになり、続いてそれによって動かされるすべての他のものの運動も存在しないことになる（これはステップ一に矛盾する）。これがトマスの論点である」(ibid.)。(4) 「それゆえ何者にも動かされることなく、他のすべてを動かす第一動者（アリストテレスの『形而上学』における「不動の動者」）に至ることは必然的である」(ibid.)。(5) 「すべての人々はこれを「神」と解する」(ibid.)。

芦名によれば、このトマスの証明は「論理的には、無限遡求の禁止（論証のステップ三）」(ibid.)と「宗教学的には、第一動者と宗教的経験の神との同一視（ステップ五）」(ibid.)が問題であると指摘している。⁹⁾無限遡求の禁止について、トマスにおいては第一原因がなければ運動も始まらないことを推論によって導けると考えている。しかし、実際には、そこで運動が始まる場所、すなわち、因果の連鎖が終わるところそのものを明らかにする以外に、この因果を終わりにすることを保証するものはないのである。すなわち、因果の無限遡求を禁止する必要はないという批判がある。第一原因と宗教的な神の同一視について、トマスにおいては第一原因と神は同一のものであると考えている。しかし、実際には、論理的に導くことが可能な神と、宗教的な神が同一であるとは必然としては言うことはできないのである。このことについては3章で取り扱う。特に、今回の論文は、宗教哲学の領域に限定し、論理的に導くことが可能な神と、宗教的な神との同一視に注目していく。

2章 ティリッヒの「宗教哲学の2つの類型」

1章ではティリッヒが宗教哲学の2つのアプローチの典型として考えている存在論的アプローチと宇宙論的アプローチを理解するために、アンセルムスの存在論的証明とトマスの宇宙論的証明の議論とそれぞれの批判を確認した。この章では、ティリッヒが宗教哲学の方法として採用する「存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチ」というアプローチがどのようなものかを確認する。まず2. 1と2. 2では、ティリッヒの「宗教哲学の2つの類型」における存在論的アプローチと宇宙論的アプローチの理解をそれぞれ確認し、2. 3では両者が相補的であることを確認する。

2.1 ティリッヒにおける存在論的アプローチ

ティリッヒは宗教哲学における存在論的原理を「人間は、主体と客体の分離と相互作用の、実践的であり理論的な第一のものである無制約的なあるものを直接的に気がつく」(p.296) という仕方で述べられるとしている。つまり、ティリッヒにおいて存在論的アプローチとは、無制約的なものの直接的な気づきに基づいた方法であると言える。しかしながら、この定義は解説を必要とする。なぜなら、1章で取り上げたアンセルムスにおける存在論的な神証明の方法とはかなり異なっているからである。それでは、ティリッヒのいう「無制約的なものの気づき」とは何であろうか。ここではまず、無制約的なものと気づきの2つの用語を説明しなければならない。最初に気づきを2番目に無制約的なものを確認していきたい。

ティリッヒは気づき [awareness] を「知識、直観、経験という用語の含意を避けるような、もっとも中立的な用語として使用される」(ibid.) と主張する。まず、気づきは、直観や経験や知識ではない。なぜなら、「直観」(ibid.) は「直観されうる一つの『ゲシュタルト』」(ibid.) を想定しているのであり、「経験」(ibid.) は「一つの実在物をもう一つの実在物が観察すること」(ibid.) を示し、「知識」(ibid.) は「主体と客体の分離を前提としており、孤立した理論的行為を意味する」(ibid.) ためであると彼はいう。すなわちこれら3つの用語は、主体と客体以後のある対象を認識する行為であり、媒介のある間接的な性質を持つのである。一方で、気づきとは「直接的であり、推論の手順によって媒介されない」(ibid.) ものであると言える。さらに、気づきは「心理的な諸機能の分離以前にある」(ibid.) ものであり、「無制約的なものの気づきはそれ自体無制約的なもの」である。つまり、「無制約的なものの気づき」は、主体と客体以後のある対象を認識する行為ではなく、媒介のない直接的な性質をもち、それは無制約的であると述べている。

2番目に無制約的なものを確認する。まず、ティリッヒは無制約的 [unconditional] という用語を以下のように説明している。⁽¹⁰⁾

「絶対的」は、字義的には関係を持たないということの意味し、伝統的には観念論的な、自己発展する原理を含意する。「無制約的」という概念において、両方の意味が除かれている。それは人間が無制約的なあるものに気がつくという無制約的な要求を意味し、そしてそれはある合理的な演繹の原理として解釈されえない。(p.297)

すなわち、無制約的という用語では、人間との関係としての要求が示唆され、また観念論におけるような

論理的な推論の原理ではないことが意味される。

そして、この無制約的という用語によって表される無制約的なものは、「一つの存在を言い表しているのではない」(ibid.)、そうではなくて「あらゆるものが参与する存在の力である」(ibid.)といわれる。⁽⁴¹⁾ここでいう存在の力とは「存在を持つあらゆるものの第一のものである」(ibid.)とされる。そして、第一のものとは「すべての特殊な内実にも論理的にも存在論的にも先行し、あらゆる分離に先行し、あらゆる相互作用を可能にする」(ibid.)、またそれゆえに、「主体と客体の第一のものは、ある主体としての人間が理論的にも実践的にも関係するある対象になりえない」(ibid.)。すなわち、無制約的なものは、あらゆる論理的、存在論的な分離よりも以前の第一のものであり、それはあらゆるものが参与する存在の力として考えられている。そしてまた無制約的なものは、分離以前のものであるゆえに対象ではない。

以上の用語説明において、無制約的なものは、第一のものと存在の力という2つの仕方で表現されている。第一のものという表現はそれが分離以前であることを指し、存在の力は、それが、世界にあるものがどこから存在しているのかという、存在の根拠であることを指す。それに対して人間は、認識行為ではないような方法で気づく。しかしそれは分離以前のものと関わることになるので、何かにとってわかる、認識するということではなく、直接の気づきなのである。

以上のことからティリッヒのいう存在論的アプローチは「無制約的な気づき」に基づいた方法であることが議論された。さらに、ここで強調すべきことは、存在論的アプローチは認識行為ではないということである。「無制約な気づき」は、認識行為ではないゆえに、知識として直接説明することができない。しかしながら、無制約的な気づきを把握しようとする、分離が必要となり、それを具体的に語ろうとすると、間接的な行為である説明が必要となる。すなわち、無制約的な気づき自体は分離以前のものであるため、私たちが実際にそれを表現する際には、間接的で具体的な説明しなければならないのである。これについては、2.3で詳述する。

さらに加えて、「無制約的な気づき」は論理的に整合的な説明を与えられなければ、伝わらず、さらにはその説明の不備を批判されてしまう。例えば1章で確認したようなアンセルムスへの論理的な批判などが、この具体例として考えられる。これについては、3.1で詳述する。

2.2 ティリッヒにおける宇宙論的アプローチ

無制約的な気づきはそのまま表現することができず、論理的な解説が必要とされる。そのことをティリッヒは、無制約的なものの気づきは、「具体的な象徴」において間接的に理解される、という仕方で述べている(p.298)。すなわち、無制約的なものの気づきという存在論的アプローチを基礎とし、間接的な

方法である宇宙論的アプローチを行うことを主張している (ibid.)。ティリッヒは、存在論的アプローチに基づいた宇宙論的アプローチを「われわれの持つ無制約的なものの、推論のない、直接的な気づきは文化と自然のユニバーサルにおいて認識されうる」という (ibid.)。しかしながら、存在論的アプローチと同様に、この宇宙論的アプローチの定義も解説を要する。なぜなら、1章で取り上げたトマスにおける宇宙論的な神証明の方法とはかなり異なっているからである。

ティリッヒによると宇宙論的アプローチには2つの形式があり、それぞれ「宇宙論的」(ibid.)と「目的論的」(ibid.)と呼ばれる。1つ目は、「無制約的なものの気づきにおいて、有限なものの有限性を分析する」(ibid.)、宇宙論的な形式である。ティリッヒはこの形式が「人間と、その世界において無制約的な要素を認識する否定的な方法に貢献した」(ibid.)と述べている。この場合、否定的とは消極的にしか「無制約的な気づき」を指し示していないということを意味する。「無制約的な気づき」は、「医療心理学、人間についての教理、実存的な哲学の概念」(ibid.)において、「偶有性、不確実性、無情さと、それらの心理学的に相関する不安、ケア、無意味さ」(ibid.)がその役割を担ってきたと述べる。例えば、無の不安すなわち有限性の不安といったようなことであろう。⁽¹²⁾すなわち宇宙論的な形式での証明は、無制約的なものを指し示しているのではなく、有限性のその限界から逆説的に無制約的なものを導出しているのである。

2つ目は、「自然と文化の創造性において、無制約的な要素を透かし写す〔tracing〕」(ibid.)、目的論的形式である。ティリッヒは、先ほどが否定的な方法であったのに対し、この形式が「肯定的」(ibid.)であると述べている。この場合、肯定的とは積極的に「無制約的な気づき」を指し示しているということを意味する。そしてそれは、トレースすることで行われているという。ここで彼は、このトレースを自然と文化それぞれについて説明する。「自然に関しては、そのいずれにおいてもある特殊な経験を制約する無制約的なあるものが含意されているような発想を洗練し、そこに究極的な価値を置くことによってなされてきた」

(ibid.)とし、「生命の躍動〔elan vital〕」(ibid.)などがそれに該当するとしている。このように、分析的には説明できないような事柄に、名前をつけて説明しようとする方法が実際に行われている。そしてそれはティリッヒによればある特殊な事柄を制約する無制約的な事柄の表現なのである。「文化に関しては、これは自律的な文化の宗教的な解釈とその発展によって行われる」(ibid.)としている。すなわち、文化を自律的なものとみなし、そこにおける意味を見出そうとする試みである。

1つ目の宇宙論的形式は、有限性のその限界から逆説的に無制約的なものを要請しているために、有限性の分析を行うことで無制約的なものの可能性を消極的に指し示している。2つ目の目的論的形式は、自然と文化どちらの場合も無制約的なものをトレースしており、積極的に指し示している。これらから分かるように人間は無制約的なものを指し示すような性質を持つのである。すなわち、ティリッヒの述べる宇宙論的ア

アプローチは、このように無制約的なものの気づきを人間の営みにおいて、間接的に、再発見し、具体的に分析することを可能にさせるような方法なのである。

この意味において、ティリッヒの「この種の宇宙論において適用される議論の方式を根本的に否定したのちに、われわれは宗教の哲学における宇宙論的な方法の本当の極めて生産的な意味を再発見することができる」(ibid.) という主張を理解するべきである。すなわち、トマスのような一般的意味においての宇宙論的証明とは異なっている。しかしながら、それは別の仕方を読み直され、ティリッヒによって再解釈される。前述したようにティリッヒは、無制約的なものの気づきという存在論的アプローチを基礎とし、間接的な方法である宇宙論的アプローチを行うことを主張しているのであり、宇宙論的アプローチだけでは宗教哲学は不可能であることを主張しているのである。

加えて、ティリッヒは「その基盤として存在論的方法を持たない宇宙論的方法は、哲学と宗教のあいだの破壊的な分裂をもたらす」(p.289) と述べている。ティリッヒによれば、存在論的基礎を置かない宇宙論的アプローチは、「媒介的な」、「正しいけれども無制約的な確かさを与えないような推論の方法」であり、「権威という方法によって達成される必要がある」方法であるとされる (p.292)。これを説明するために、ティリッヒは歴史の例としてトマス、スコトゥス、オッカム挙げ、人間が神にアプローチすることは不可能であると主張しているとする (p.293)。そして、彼らによって聖書の命題や教会の教理などの「神が存在する」を含むような神学的主張は権威から証明されなければならなくなってしまうと述べる (ibid.)。さらに「同じ対象が信仰と知識の対象になることはありえない」ことが主張され、信仰と知識が引き裂かれるという事態が起こったと説明する (ibid.)。

以上のことから「無制約的な気づき」に基づかない宇宙論的アプローチにおいて、「2つの究極的なものの間には宗教的な絶対的なものは圧倒的な力の単一な存在になる一方で、哲学的な絶対的なものはそこにおいてはあらゆるものが偶然的で個別的である現実の所与の構造へと定式化されるという方法で答えられる」として、宗教的な絶対的なものである神はただの個別的な存在として権威によって信ずべき事柄に、哲学的な絶対的なものである存在は「私たちの心の創られた構造」になってしまい、この2つの絶対的なものは、結びつくことはなく、それぞれ信仰と知識の対象となる (p.294)。それゆえ、上述したように存在論的方法を基盤としない宇宙論的方法では哲学と宗教のあいだに分裂をもたらしてしまうという事態を引き起こしてしまう。

2.3 存在論的アプローチと宇宙論的アプローチの相補性

2.1では、「無制約的な気づき」は直接表現することができず、間接的で具体的な説明が必要であるということであることが確認された。これに関してティリッヒは、以下のように述べている。

神は主体としてのわれわれにとっての客体ではない。神はつねにこの分離に先行しているものである。しかし一方では、私たちは、彼について語るし、私たちは彼に従うし、私たちはそれを避けることができない。なぜなら、我々にとって実在する全てのものは、主体・客体の相互関係に入り込むからである。(p.297)

ティリッヒは人間が主体・客体関係の中でしか語ることができないと主張する。言い換えれば、存在論的アプローチのみすなわち、無制約的な気づきを主体・客体が未分の状態のまま表現することできない。実際に人間が無制約的なものを語ろうとする際には、主体・客体関係の中においてのみ行われ、間接的で具体的な説明が必要となる。この時、整合的に説明をしなければ、その表現方法を批判されてしまう。それゆえ、論理的な説明が必要となる。このため、存在論的アプローチは宇宙論的アプローチが必要である。

さらに宇宙論的アプローチに関して、ティリッヒは宇宙論的な方法で神を論じようとする人々は、しかしながら宇宙論的方法ではない個人的な信仰あるいは洞察などの要素を採用せざるを得えず、神の観念は存在論的であることを述べる (p.295)。言い換えれば、宇宙論的アプローチには、つねにそれだけで説明することができないような存在論的要素が含まれてしまう。このため、宇宙論的アプローチは存在論的アプローチが伴われる。

以上のことから、存在論的アプローチと宇宙論的アプローチは相補的である。それゆえティリッヒは、宗教哲学の方法として、存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチを採用するのである。それだけでなく、この宗教哲学の方法は、1章と2章で発生した存在論的、宇宙論的なアプローチそれぞれの問題に対応することが可能である。これについては次章で詳述する。

3章 諸批判への対応

ティリッヒの、存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチという宗教哲学の方法は、それが適切に理解されれば、1章で発生した存在論的、宇宙論的なアプローチそれぞれの問題に対応することが可能である。3.1ではアンセルムスへの批判、3.2ではトマスへの批判についての対応を確認する。

3.1 存在論的アプローチの問題への対応

まず、1.1.3において発生した証明における論理の正しさの問題への対応である。先に述べたように、ティリッヒもアンセルムスの方法は「不十分な形式」であるとして批判しているものの、「それはしばしばこの形式〔存在論的証明〕において表現されてきたけれども、それは証明でもなく、それは神の存在を扱っていいない。それは、私たちの心の存在それ自体に対する関係の合理的記述である」とみなしている (p.292)。⁽¹³⁾

ティリッヒの宗教哲学の方法であれば、この問題に対応することができる。前節で確認したように、「無制約的な気づき」は直接表現することができないため、存在論的アプローチは単独で行おうと試みても、必ずそれ以外の間接的な表現方法を伴わざるを得ない。1章のような批判に 대응することの難しさは、存在論的アプローチ自体に向けられた批判と、その表現方法に対して向けられた方法とが区別できない点に起因している。しかし、ティリッヒが採用する宗教哲学の方法は宇宙論的アプローチを表現方法とした存在論的アプローチなのであるから、2種類の批判を明確に分けることが可能となる。そして、このティリッヒの宗教哲学の方法においては、1章で挙げた批判はあくまでも存在論的アプローチの表現方法への批判となり、存在論的アプローチ自体への批判ではなくなる。すなわち、存在論的アプローチは神の存在の定義から神の存在を証明することを目指していないとして、批判は妥当ではないことを言う。

例えば、カントについて言えば、彼は存在論的アプローチの表現方法に対して批判していたのであり、存在論的アプローチ自体に対しては批判していない、などと解釈することが可能になる。実際、ティリッヒは、カントの名前を存在論的アプローチへの代表的な批判者として挙げる一方で、そのカントも存在論的アプローチに基づいた主張をしている、と考えていた。⁽¹⁴⁾ティリッヒの「宗教哲学の2つの類型」における、カントに対する言及を確認していく。この著作の中でティリッヒは、カントをアンセルムスに対する批判 (ibid.) とカントの道徳的な神証明 (pp.294-295) において言及している。この道徳的な神証明についてティリッヒは、「(カントのいわゆる神の道徳的証明に従う) 宗教の哲学の道徳的類型は新しい類型を代表するとしばしば言われてきた。しかし、事実はそのようなものではない。道徳的な証明は宇宙論的にか、あるいは存在論的に解釈されるに違いない」 (ibid.) として、カントの道徳哲学が宇宙論的あるいは存在論的アプローチとして解釈される可能性について主張する。「もし道徳的主張が存在論的な方法で解釈されるならば、道徳的な命令の無制約的な性格の経験は、いかなる推論もない、ある最高存在を介さない、直接的な、絶対的なものの気づきである」 (p.295)。このようにティリッヒはカントの議論が存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチであると解釈することが可能であると主張している。⁽¹⁵⁾以上

のことから、存在論的証明の問題に応答が可能であることが確認された。

3.2 宇宙論的アプローチの問題への対応

次に、1章で挙げた第一原因が宗教的な神であることを主張することができないという問題への対応である。ただし、ここでいう対応とは、こうした批判に反論することではない。そもそもティリッヒ自身、第一原因が宗教的な神だと主張できるとは考えておらず、そればかりか、無制約的なものつまり宗教的な神が第一原因のように証明されうる神とは異なると考えている。

問題は、この批判が宗教の破壊を導くかどうかである。ティリッヒの議論に従えば、この批判が宗教を破壊するのは、あくまでも哲学と宗教が分裂している場合においてである。哲学と宗教が分裂している場合、宗教の神は偶然的なものとなるので、たとえば第一原因としての神が否定されることによって、宗教的な神も否定されてしまうといったことが起きる。しかし、両者が分裂していなければ、こうした破壊は起きない。

ティリッヒの宗教哲学の方法においては、この分裂は克服される。それは現在の文脈に即して言い換えれば、宇宙論的アプローチが、「存在論的アプローチに基づく宇宙論的アプローチ」として、象徴から無制約的なものを再認識する方法となるということである。ティリッヒは第一原因のような論理の対象となる神を無制約的なものの象徴として考えるべきであると主張する。それは、どういうことであろうか。ティリッヒは「無制約的なもの」の「人間が表現するものの中における具体的な象徴」が「神」であるとしている (p.297)。この場合の「神」は象徴である。その上で、象徴という対象として理解される「神」を証明しようとする試みを批判している (ibid.)。すなわち、無制約的なものと、無制約的なものの象徴とをさらに区別する。そして、無制約的なものの象徴ではない単なるの神に対しては「無神論」の立場をとることさえ主張している (pp.295-296)。

つまり、第一原因としての神は宗教の神ではないという批判は、存在論的アプローチに基づかない宇宙論的アプローチのもとでは、宗教の破壊を導くが、存在論的アプローチに基づく宇宙論的アプローチのもとでは、むしろ無制約的なものの象徴と無制約的なものの同一視を防ぐべく適切に働く。

したがって、存在論的アプローチに基づく宇宙論的アプローチという宗教哲学の方法は、1章で発生した宇宙論的アプローチへの批判を、宗教の破壊につながるものとしてではなく、無制約的なものの象徴についての議論として読み替えることを促すことで、そうした批判にも応答することができる。

ただし、この応答が機能するのは、あくまでも宇宙論的アプローチが無制約的なものの象徴として機能し、宗教と哲学の分裂が克服されているという前提のもとである。したがって残された問題は、このよ

うな克服が本当になされているのか、すなわち本当に宇宙論的アプローチが「無制約的なもの」を表現しているのか、ということであるが、これについては次章で詳述する。

以上のことを踏まえると、ティリッヒの宗教哲学の方法は、1章で発生した存在論的、宇宙論的なアプローチそれぞれの問題に対応することが可能であることが確認された。

4章 残された問題：「無制約的なものの気づき」

すでに「存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチ」をティリッヒが宗教哲学の方法として主張していることは確認された。しかしながら、ここで問題となるのは、本当に宇宙論的アプローチが「無制約的なもの」を表現しているのか、すなわち無制約的なものを具体的で間接的なものである制約的なものが象徴することをいかに主張することができるのかということである。この問題に対し、ティリッヒは「信仰」と「信仰のリスク」について述べている。

信仰とはまず、「信仰が高い程度であれ、低い程度であれ、蓋然性を持っている何かあるものの信念であるということを意味しない」(p.299)。そして、「信仰は偶然的な要素を含み、リスクを要求する。それは無制約的なものの存在論的な確かさを、制約的で具体的なあらゆるものについての不確かさと結合させる」(ibid.) というように、無制約的なものを制約的なものを結合させるものであり、リスクを要求する。信仰のリスクとは「十分に確かめられないが、将来においては確かめられたり確かめられなかったりするような神や人間や世界についての主張をそれ〔信仰〕が受け入れるということではない」(ibid.)、「反駁されるかもしれない神学的判断ではない」(ibid.)、「恣意ではない〔arbitrariness〕」(ibid.) とあるように、確定したものを受け入れる、必然的なものである。そして、「信仰のリスクは無制約的な要素はそれが具体的な具現化において現れる場合にのみ究極的関心の事柄になりうるという事実に基づいている」(ibid.) として、信仰のリスクは無制約的な要素が制約的なものに具体化する、すなわち制約的なものが無制約的なものの象徴となる場合にのみ発生するものであるとしている。また、「信仰のリスクは実存的リスクすなわちそこにおいて私たちの生の意味と充実が賭けられているリスク」(ibid.) とあるように実存的なものである。さらに、「それ〔信仰のリスク〕は運命と決断の統一である。そしてそれ〔信仰のリスク〕はリスクではない基礎、すなわち私たち自身と私たちの世界における無制約的な要素の気づきに基づいている。この基盤においてのみ、信仰は正当化され、可能である」(ibid.) とあるように、信仰のリスクは無制約的なものという運命を象徴する具体的な制約的なものを選ぶ私たちの決断を伴い、それは無制約的なものの気づきに基づいている。つまり、無制約的なものを制約的なものを結合させる信仰

は、その結合のときにリスクを要求するが、その運命と決断のリスクは私たちにとって不可避的であり、実存的なものであり、それは無制約的なものの気づきに基づいている。

しかしながら、この信仰、すなわち、無制約的なものと制約的なものとの結合の基準、具体的には私たちが象徴を決断する基準はいかなるものであるのだろうか。これについてティリッヒは「信仰は運命と決断の事柄であるけれども、信仰における決断の要素の判断基準はあるのかどうかという問いが提起されなければならない。その答えは、私たちがそれに自らの心を向ける時に直接的に気づく無制約的なものである。私たちの究極的関心のあらゆる具体的表現の判断基準は、その関心の具体性がその究極性との程度の統一においてあるかである」(ibid.)と述べ、この結合、また私たちの決断の基準は直接的に気づく無制約的なものであり、象徴がこの無制約的なものをどれほど表現しているかであるとする。⁽¹⁶⁾つまり、無制約的なものを具体的で間接的なものである制約的なものが象徴すること、すなわち無制約的なものと制約されたものの隔たりを結合することは信仰のリスクとして考えられなければならないとしている。そしてこの信仰リスクは無制約的なものの気づきから保証されるとしている。

存在論的アプローチが「無制約的なものの気づき」に基礎を置いていたのと同じく、ここにおいて「無制約的なものの気づき」は信仰の判断基準として登場する。ティリッヒにとって宗教哲学の方法はこの2重の意味で「無制約的なものの気づき」に支えられたものである。

結論

以上で議論してきたことから、ティリッヒの主張するあるべき宗教哲学の方法は、存在論的アプローチを基礎とした宇宙論的アプローチであるということが示された。加えて、無制約的な気づきがティリッヒの主張する宗教哲学の基礎であると同時に、信仰の判断基準であるということがわかった。

今後の課題は、ティリッヒがどのような目的のためにこの論文を書いたのかということ、この論文が彼の『組織神学』とどのような関わりを持つのか、すなわちティリッヒの宗教哲学とはどのようなものであるかである。また「気づき」という現象学的な概念について、これからさらに研究を進めていきたい。

参考文献表

Tillich, P. (1946) "The Two Types of Philosophy of Religion", in *Main Works* vol.4, New York

- (1951) *Systematic Theology* vol.1, Chicago
- Maydole, R. (2009) “The Ontological Argument”, in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, W. Craig and J. Moreland (ed.), Oxford: Blackwell, pp. 553–592.
- 芦名定道 (2006) 「ティリッヒとカント：近代キリスト教思想の文脈から」『ティリッヒ研究』2006, 10: 1-16
- (2007) 『自然神学再考』晃洋書房
- アリスター・マクグラス (2002) 『キリスト教神学入門』教文館
- アンセルムス (1980) 古田暁(訳)『アンセルムス全集』聖文舎
- イマヌエル・カント (2012) 熊野純彦 (訳)『純粹理性批判』作品社
- 飯塚知敬 (2008) 「アンセルムス」中川純男 (編)『哲学の歴史 第3巻 神との対話』中央公論社、2008、pp.219-240
- 上枝美典 (2007) 『「神」という謎 [第二版] 宗教哲学入門』、世界思想社
- 久保元彦 (1969) 「現存在の根拠の問題と総合的判断」『哲学』19 号、日本哲学会、pp. 263-276
- ディーター・ヘンリッヒ (1986) 本間謙二ら (訳)『神の存在論的証明』、法政大学出版局
- トマス・アクィナス (1980) 山田晶責任編集『世界の名著 20 トマス・アクィナス』中央公論社
- 量義治 (1990) 『宗教哲学としてのカント哲学』勁草書房
- 山田晶 (1986) 『トマス・アクィナスの《レス》の研究 (中世哲学研究第四)』創文社

- (1) ティリッヒの「宗教哲学の2つの類型」からの引用は以下の文献から行い、本文中ではページ数のみを記す。Paul Tillich, “The Two Types of Philosophy of Religion”, in: *Main Works* vol.4, New York, 1946, pp.289-300. また原文のイタリック表記は傍点で記し、引用者による補足を □ で記す。
- (2) アンセルムスの『プロスロギオン』は、古田暁訳 (アンセルムス全集、1980) を使用する。『プロスロギオン』は、アンセルムスの主張、ガウニロの批判さらにこの批判に対する反論の3つの文章から成立している。
- (3) アンセルムスの神証明の範囲についてはいくつかの説がある。ガウニロの批判は主に2章にあたる (飯塚 2008, pp.234-237)。しかし、バルトやハーツホーンらは、2章から4章まですべてを踏まえ、2章を読むべきだと主張している (ibid., pp.237-240)。加えて、『プロスロギオン』は2章冒頭で主への祈りから始まり、4章で主への祈りとともに証明が締めくくられている。そのため、この『プロスロギオン』を哲学的著作ではなく、宗教的著作として読むべきであるとの主張もあり、アンセルムス自身もこの著作を哲学的なものと考えていなかった (マクグラス 2002, p.334)。しかしながら、

ここでは一般的に使用される 2 章のみを取り上げる。

(4) *maius* は、*magnus* (大きい) の比較級であるが、この大きいとは偉大さ、善性、完全性などを意味する (飯塚 2008, p.221)。英訳では *greater* が充てられる (上枝 2007, p.194)。また、古田によると *melius* (よりよい) も同様の表現として認められる (アンセルムス 1980, p.888)。

(5) しかしながら、証明すなわち論証という用語は現代と同様に考えられてはならない。証明とは、推論や論理のことを指すが、中世においては必ずしもそれだけの意味では使用されておらず、説得という意味も含まれる。(トマス 1980, p.125)

(6) ガウニロも「すべての土地にも勝る島」(アンセルムス 1980, p. 184) という例を挙げることで、同様の批判を行ったと考えられてきた (山田 1986, pp.960-961)。

(7) 存在論的証明に対するトマスの批判と、カントの批判は、しばしば同様のものとして捉えられるが、実際はその内容が異なるものである。そもそも存在論的証明の批判とはいえ、トマスはアンセルムスの証明を扱っていたのに対し、カントは『純粹理性批判』でデカルト氏の証明として扱っていたという点で異なっている。その上で、批判の仕方も異なっている。例えば、D・ヘンリッヒはトマスの批判を論理的異論として、カントの批判を経験主義的異論および批判主義的異論として位置付け区別する (ヘンリッヒ 1986)。すなわち、トマスの批判は人間の思考に依存した存在と人間の思考から独立した存在の区別に基づくものであるのに対し、カントの批判は「存在する」という表現が「神」に述語を定立しないという主張であり (経験主義的異論)、「絶対に必然的な存在者」という概念が単なる理念であるという主張である (批判主義的異論)。加えて、カントはトマスの批判に相当する批判を単に書いていないのみならず、そうした批判に否定的態度を持っている。というのも 1755 年の『形而上学的認識の第一原理の新しい解明』と 1763 年の『神の現存在の証明のための唯一可能な証明根拠』についての考察も踏まえれば、批判期のカントは論理的異論に対し否定的であり、意図的に記述を除外したと考えられる (久保 1969)。

(8) 「この論証はアリストテレス『自然学』第七巻一章、第八巻四、五章にもとづくものである。この論証は十二世紀、アリストテレスの自然学に関する諸著作が西欧に紹介されるまでは西欧の学者たちには知られていなかった。—中略—トマスの師アルベルドゥス・マグヌス (一二〇〇頃—一二八〇) は教父以来の神存在論証にこの論証を付け加えている。トマスは五つの道のなかではこの論証を最も基本的なものと考えていたらしい」(アンセルムス 1980, p.134)。

(9) 宇宙論的証明の問題点として、無限遡求が不可能であるゆえに、第一原因が複数存在してしまうこと、また神が第一原因であるならば、その神は始まりのみに関わるのであり、いま現在も存在しているかどうかを証明できないことが具体的に挙げられる (マクグラス 2002, p.339)、(上枝 2007,

pp.164-165)。

(10) ティリッヒは「絶対的」と「無制約的」の使用法について、次のようにも述べている。「この論文で「無制約的なもの」という用語は私の著作の多くにおいてのように幾らかの解釈を必要とする。その問題を説明するために「2つの絶対的なもの」というフレーズが歴史的な部分において適用されるけれどもこの言葉は構成的な部分において「無制約的な」によって置き換えられる」(p.297)。

(11) 無制約的なものについて、より詳細な議論は[Tillich 1951]などを参照。

(12) 無の不安について、より詳細な議論は[Tillich 1951]などを参照。

(13) トマスもまたアンセルムスの証明を信仰を前提とした人々に対しての表現であるとみなしている。

「トマスはアンセルムスの論証を全面的に否定しているわけではない。神が「最大の有」[maxime ens]であること、したがって当然実在すべきであることはトマスも認めている。ゆえに神をかかえるものとして共通に認め合う人々の間においてはこの論証は有効であろう。しかしかならずしもすべての人間が神をかかえるものとして認めているとは限らず、それを認めない人々に対してはアンセルムスの論証は効力を持たない」(トマス 1980, pp.124-125)。すなわち、「トマスが求めているのは、さまざまな仕方で神を考えている人々をも説得し、彼らに対しても有効であるような存在論証である」(トマス 1980, p.125)。

(14) 芦名(2006)は、ティリッヒのカント論が、「人間存在の有限性を論じ、神の存在論証を批判する批判哲学におけるカント」(芦名 2006, p.4)、「人間理性にとっての無制約的なものという理念の意義を論じるカント」(ibid.)という2種類の側面からカントを捉えるものと分析している。

(15) このようにカントを理解するのはティリッヒだけでない。量によれば、「そもそも義務が神の命令として『認識される』(erkennt werden)のは、義務を定立する純粋理性そのものが神からの根源的所与であることが『承認されている』(anerkannt sein)からなのである」(量 1990, p.258)というような宗教哲学的なカント理解が可能である。さらに、量によれば、ピヒトは、そうしたカント理解に基づいて次のように議論を進めている。『「純粋理性批判」の「超越論的弁証学」における神の現存在の証明にたいする論駁が明らかにしたように、「神の存在」(das Sein Gottes)はカテゴリーな「現存在」(Dasein)ではあり得ないのである、純粋理性の究極目的の規定根拠としての最高善の理想である神の存在の存在性格は、人間の根本能力としてのこの純粋理性と同様にトランスカテゴリーなものである。このような神というトランスカテゴリーな存在概念によって理性の形而上学としての超越論的形而上学は体系的統一を形成しているのである」(ibid., p.259)。なお、「トランスカテゴリー」(ibid.)とはピヒトが用いる用語で、「トランスカテゴリーなものは、カテゴリーなものの外にではなくて、内に、その根底に存するのである」(ibid., p.248)とされる。

(16) 「それ〔無制約的な要素〕が制約的な何かあるもの、すなわち象徴、直観、運動などを究極性へと高めるということが宗教的であれ、世俗的であれ、無制約的な要素のあらゆる具現化の危険である。この危険はあらゆる種類の宗教的指導者達によく知られていた。そして私は神学の全体の課題はそれはそれ自身の宗教的また世俗的な現れの野望に対する無制約的なものの永久の守護者であるという主張に要約されうるといっだろう」(pp.299-300) ティリッヒによれば、神学は制約的なものが無制約的なものを象徴するのではなく、制約的なものが無制約的なものそれ自体であるとみなされてしまうことは宗教的にも世俗的にも起こってきたことだと述べ、神学はその危険から守ってきたと主張している。