

初期ティリッヒの弁証学

—『教会弁証学』(1913年)を中心に—

近 藤 剛

序

初期ティリッヒの関心が「弁証学 (Apologetik)」に傾注されたことは、よく知られている。しかも、そのことが彼の晩年期に至るまでの思想展開に色濃く反映され、特徴的な「弁証神学 (apologetic Theology)」の形成につながったことが、今日の研究によって実証的に明らかにされている。代表的には、ジョン・クレイトン⁽¹⁾と芦名定道⁽²⁾の発展史的研究において、ティリッヒ思想の基本的性格を弁証神学とする仮説が論証された。この小論では、弁証学に関するティリッヒの最初期の理解を明らかにするため、主たる分析対象として 1913 年の『教会弁証学』を取り上げる。

パウク夫妻の伝記やヴェルナー・シュッスラーの説明によると、この『教会弁証学』は、若き日のティリッヒがカール・リヒャルト・ヴェゲナーらと共に開催した討論グループ「理性の夕べ」で発表した覚書であり、ベルリンの労働者移住区モアビットで副説教師をしていた経験 (1912 年の秋) に基づくものである⁽³⁾。この時期、ティリッヒは旺盛な知的好奇心を示し、シェリング哲学、あるいはシュライアーマッハー以前の超自然主義に関する研究に見られるような論理的探求に没頭した。そのような彼の思索活動の成果は、三本の学位論文となって表れた。同時に、彼は宣教の現場で直面した実践的課題についても強く意識していた。つまり、キリスト教的真理について無関心な者に対して、従来通りの宣教手法は全く無意味であるという事実を直視したのである。

このような「教会の影響が国民の多数に及ばないという認識」(Tillich[1913a], S.42) から、初期ティリッヒは所謂「弁証神学プログラム」(芦名) と呼ばれる計画を考案する。以下では、『教会弁証学』の基本構想を①背景、②目的、③方法、④限界の観点から考察し、その現代的意義について論及する。

1. 弁証学の背景

19世紀以来のプロテスタント神学では、組織神学を構成する三部門として弁証学、教義学、倫理学が挙げられるが⁽⁴⁾、ティリッヒは一貫して弁証学の優位を説いている。例えば、初期の『組織神学』構想（Tillich[1913b]）では神学的原理を学問的に基礎付ける「基礎神学」としての弁証学が重点的に論じられ⁽⁵⁾、後期の『組織神学』第一巻では「相関の方法」に反映される弁証学的要素が「組織神学の遍在的要素」（Tillich[1951], p.31）であると主張されている。さらに、弁証学を駆使した古代の「弁証家たち（Apologeten）」に対する評価も高く、前期のベルリン講義（Tillich[1923/24], S.441-446）や後期のキリスト教思想史講義（Tillich[1968], p.24-32）において相応の扱いがなされている。一体、弁証学の何がティリッヒを魅了したのであろうか。

本来、弁証学の根本義はソクラテス裁判に見られるような被告の弁明（apologia）⁽⁶⁾にある。当初、キリスト教は①ローマ帝国の基盤を揺るがす危険分子であるとの政治的告発、②雑多な哲学的断片を寄せ集めただけのファナティックな迷信であるとの哲学的告発を受け、これらに対して抗弁する必要に迫られた（cf., Tillich[1968], p.24）。さらに、キリスト教は無神論、嬰兒殺し、近親相姦、国家反逆罪などの誹謗中傷を受け、迫害の対象とされていた。教会共同体の責任を担う者に対して、可及的速やかなる対応が求められたことは想像に難しくなく、弁証学的営為は緊迫する時代状況からの要請であったと理解することができる。しかも、一連の告発に対する弁明が護教論的な色彩を強く帯びているのは当然であるとしても、その努力が自らの立場を外部に対して正当化するだけでなく、内部において神学的思惟を鍛錬し、論理的に組織化し、教理の形成へと導いたことが注目されねばならない。例えば、ティリッヒが言及する古代の弁証家たち——ユスティノス、エイレナイオス、テルトゥリアヌス、ヒッポリュトス、アレクサンドリアのクレメンス、オリゲネスなど——は、その都度の論敵——哲学者ケルソス、グノーシス主義、新プラトン主義など——に対抗する護教論的な意図から出発したが、相手の立場を吟味することによって、異教的教説の部分的な拒否と受容を図り、論争学（Polemik）の発達、神学的概念の構築、さらには「古カトリシズム」の形成という構成的な仕事を成し遂げた（特に、ティリッヒが着目するのは、ロゴス論の形成過程である）。このような理解に基づき、ティリッヒは「学問的弁証学は神学一般と同様に古い。つまり、最古の神学は弁証学から生まれたのである」（Tillich[1913a], S.40）と断言する。

但し、キリスト教と異教の接触が主となる弁証学の創成期とは異なり、初期ティリッヒを取り巻く近代ヨーロッパの状況は、キリスト教を共通基盤とした上での宗教と文化の対立であるという意味で錯綜している。17世紀以降、教会的権威に代わって自然科学や数学に基づく「世界観（Weltanschauung）」が支配的となり、その原理は「あらゆる伝統と権威に依存しない普

遍妥当的な確実性」(ibid., S.41)として称揚され、啓蒙主義、合理主義、唯物論、進歩思想を發展させ、近代的精神文化の基礎を作った。この状況において、キリスト教文化に根付いた自律的な世界観が、教会の旧態依然とした伝統主義に対立するという深刻な事態が生じた。「キリスト教に対して、異教ではなく、キリスト教化された文化が対立するというのが、状況の特殊さと困難さを生んでいる」(ibid.)と指摘される通りである。キリスト教的使信は、近代特有の「気分」(Mut)に押し流され、精神的生の指導的役割を失っていった。

さらに、その状況にドイツの特殊事情も作用する。1555年のアウグスブルク宗教和議以来、ドイツでは教派属地権(cuius regio, eius religio)が確立され、教会巡察と宗務局制度によって領邦教会制度が整備された。ヘルムート・プレスナーによれば、領邦教会制度が近代的国家機構の一部に組み込まれ、抽象的かつ官僚的な存在となるにつれ、教会共同体に参加しているという信者の主体的意識は希薄となり、熱心な信者ほど国教会から疎外されていくという事態になった。国教会から疎遠になった人々は信仰心の発露を世俗に求め、学問や芸術の振興に貢献したが、次第に宗教そのものに対して無関心となり、ついには啓蒙主義の影響で蔑視するに至った⁽⁷⁾。プレスナーによれば、ドイツにおいて「宗教の空洞化」を埋め、「キリスト教信仰の世俗化の代替物」となったのは、哲学を中心に据えた「文化(Kultur)」であり、それは「世界観」という形式を取った⁽⁸⁾。重要な指摘であるので、プレスナーの見解を参照しておこう。

「アングロサクソン諸国と異なり、ドイツでは神学上の問題への社会的関心が高まらなかった。ドイツの精神的雰囲気の中では、それに代わるものとして世界観を真剣に求める態度が育った。信仰が失われたあとの代替品はドイツにだけ存在する。……ドイツにおいてプロテスタンティズムは、世俗化という一般傾向のなかで堅固な宗派信仰を失ったものの、世界観的な表現を求める独自の敬虔な態度が生きながらえた。その姿勢は仕事と遊びに、研究と芸術に、社会、経済、国家の全活動に浸透している。そこから文化という言葉にこめられた特別な情念が理解できよう」⁽⁹⁾。このような「文化」に対する特別の意味合いを理解しておかなければ、前期ティリッヒが試みた「文化の神学」の意図も十分に解明されないことを示唆しつつ⁽¹⁰⁾、本稿の趣旨に立ち戻り、19世紀ドイツの宗教的状况に議論の場を移したい。

2. 弁証学の目的

副説教師としてのティリッヒが宣教の現場で目撃したのは、近代的精神文化を代表する「教養市民層(Bildungsbürgertum)」の教會的宗教に対する蔑視であり、社会主義思想に傾倒しつつある労働者大衆の宗教的無関心であった⁽¹¹⁾。当時の神学的傾向は、大雑把に言えば、権威主義的な教説を一方的に押し付ける正統主義神学と、世俗との妥協を図ってキリスト教的真理を相対化し続ける自由主義神学に分けられるであろう。両者に対して批判的であり、「第三の

道」を模索したのがカール・パルトであるとすれば、ティリッヒは両者に対して部分的に肯定的でもあり、否定的でもあることによって、彼独自の道を歩もうとする。敷衍すれば、正統主義神学に対しては、伝統の擁護という点で肯定し、硬直した権威主義という点で批判する。他方、自由主義神学に対しては、諸学との折衝を重視する「学問的神学」の推進という点で肯定し、際限なき相対主義に陥るという点で批判する。このようなティリッヒを導く道標となったのが、以下で詳論する『教会弁証学』の構想に他ならない。

この構想は状況の分析、弁証の対象の限定、方法論の検討といった順序で組み立てられる。状況の分析は前述した通りであるが、これを受けてティリッヒは、弁証の対象を教養市民層に限定する。厳密に言えば、それは「精神的に生きてはいるが、教会からは疎外された教養人 (*die geistig lebendigen, kirchenfremden Gebildeten*)」(ibid., S.47)であり、ティリッヒも注意を促しているように「社会組織的階級」に偏向した排他的な限定ではなく、知的関心を持つ一般人にも妥当する規定である⁽¹²⁾。例えば、それは自律的な内的自由を持ち、抽象的な思惟活動や包括的な問題設定を行うことができ、真に精神的な領域があると信じる人を指している。つまり、『教会弁証学』で試みられる組織的で思惟的な仕事が価値を持ち、有意味となる相手を想定している。それが「教養人」として表現されているのである(しかしながら実際のところ、ティリッヒの意図に反して、その大半は「社会組織的階級」に限定されることになるであろう)。彼らは制度化された国教会を軽蔑しながらも、フランスの啓蒙主義者のように公然と非難することはなく、洗礼、堅信、結婚、埋葬などの宗教儀礼に従った。しかし、宗教的情熱は冷め、その代替として世俗内での名誉の確保、及び人格の陶冶に努めた⁽¹³⁾。彼らには宗教の理念に代わる「教養 (*Bildung*)」の理念があり、啓示救済宗教に代わる哲学的教養宗教(理神論的な自然宗教、道徳的な理性宗教)があり、唯美主義的な人生観があった。結果的に、罪責と恩寵を中心軸とする救済宗教とは無縁になり、恩寵伝達の組織としての教会の役割は軽視される。ティリッヒは、教養人の自律的な内的自由を評価したが、彼らの精神の志向性が教会の宗教に再び向けられることを願った。それは何故であろうか。

ティリッヒが問題にするのは、19世紀の教養人が持っていた「懐疑主義 (*Skepsis*) と主観主義 (*Subjektivismus*) の独断 (*dogma*)」(ibid., S.45)である。補足説明のため、エルンスト・トレルチの記述を引用したい。「19世紀の理念内容は非常に多面的で矛盾したものであり、その上さらに、自分自身を歴史的＝心理的に発展の結果として客観的にとらえる精神傾向がある。これにより19世紀は相対主義と歴史主義の様相をいよいよ深める。これは啓蒙主義〔と〕ドイツ観念論の精神よりも豊かで幅広いものであって、ずっと大きな多様性を包含するが、その代わりまた自己の規範的立場の決定に関してはずっと優柔不断である。それは懐疑の精神である。その内部で個々人はきわめて個別的な態度決定を——そもそもまだ行なうとすれば——行なう。例えば偏狭な民族主義、人道的社会主義、美的な感覚文化、教派的信念、何でもよい

偶然の気に入った価値など」⁽¹⁴⁾。

私見によれば、ティリッヒの強調点は教養人の「独断」にあると考えられる。近代の教養人は主観主義によって、その都度の「気分」に適した個別的な態度決定を行うが、一方で、懐疑主義によって、自己が立脚する基盤を見出すことができない。つまり、彼らの精神的生は脆弱なものでしかないが、そのことについて無自覚なままであり、虚無への埋没を予見することができない。いずれにせよ、主観主義と懐疑主義は深刻な自己矛盾に陥らざるを得なくなるが、独断的な姿勢は自己批判へ向かうことはなく、やがて精神的生の形成に重大な支障を来すことになる。ティリッヒの信念では、自己の規範的立場を決定する確固とした基盤となるのが、キリスト教的真理に他ならず、教養人の「精神傾向」をキリスト教の啓示救済へ導くことが、自らのミッションとして自覚されたのである。

「弁証学あるいは攻撃（Angriff）の教説」（ibid., S.46）と述べられるように、ティリッヒは弁証学を「教会の攻撃的機関」（ibid.）として定義している⁽¹⁵⁾。この点については、1925年のマールブルク講義（教義学講義）の冒頭でも言及されているので、少し紹介しておきたい。

「あらゆる攻撃には軍楽が響くとニーチェは語る。教義学は攻撃であり得るし、防御でもあり得る。古代教会の教義学は攻撃であった。又、その防御が攻撃であった」（Tillich[1925], S.25）。ティリッヒによれば、啓蒙主義以降、教義学は防戦一方に終始し、ついには自然科学的世界観との対決——聖書と自然科学の対立、天地創造とダーウィニズムの対立など——を断念し、無言の譲歩を余儀なくされた。その結果、教義の形骸化、組織の閉鎖化、悪しき権威主義、知性の犠牲を強いる逐語靈感説への逆行などが生じ、世俗においては懐疑主義と主観主義が主流となった。こうした傾向から＜ニヒリズムの到来＞が予見されることになり、近代の精神性に対する弁証学の攻撃性が重視されるようになる。そうした事態を象徴するのが、ティリッヒの引用したニーチェの言葉であろう。これは『ツァラトゥストラかく語りき』第三部「幻影と謎」に登場する一節である。その場面では、ツァラトゥストラが侏儒との会話において「重力の霊」に抗う「永劫回帰」の予感を述べる。ここで重要なことは、重力に表象される精神の上昇を妨げる力——ペシミズム、ニヒリズム、偏狭な伝統主義——を攻撃する勇気の礼賛である⁽¹⁶⁾。正確な引用は、以下ようになる。「勇気とは即ち、最上の殺害者である——攻撃する勇気が、だ。何故なら、全ての攻撃において軍楽が鳴り響くからである」⁽¹⁷⁾。軍楽の響きを伴う＜攻撃する勇気＞に＜攻撃する弁証学的思惟＞が重ねられ、ここにティリッヒにおける神学的営為の根本姿勢が垣間見られる。しかし、ティリッヒはニーチェとは異なり、新しい超人の理想へ飛翔するのではなく、それ自体としては（根源的な意味において）古いキリスト教的真理へ回帰する道を選ぶ。何故ならば、まさにこの真理が弁証学的攻撃の根拠だからである。このような確信に基づき、ティリッヒは「宗教、キリスト教、教会には、それらにのみ与えられる力によって近代の精神文化の総合を創出し、再び指導的役割を獲得する課題がある」（Tillich[1913a],

S.42)と力説する。

以上を要約しておこう。「弁証学は教養人を共同体へ連れ戻したいのである」(ibid., S.46)と明言されるように、弁証学の目的は第一に教会共同体への教養人の取り込みにある。これは多分に副説教師ティリッヒとしての宣教論的目的に適っていると言えよう。但し、目的はそれに尽きるものではなく、思索家(神学者、哲学者)ティリッヒとしては、近代の精神状況において分裂した宗教と文化の調停ないし媒介を試みる弁証神学的意図があり、この思想的課題が後年のティリッヒの人生を決定的に方向付けることになる。我々は弁証学の二重の目的を確認した上で、その目的に応じて弁証学の方法論が設定されていくことを以下で論じたい。

3. 弁証学の方法

ティリッヒによれば、弁証学の仕事は「啓蒙の仕事、先入見(Vorurteil)からの解放、個別の抗議の反証、敵対者の権威とのレトリカルな戦い」(ibid., S.47)である。本来的に言って、説教、牧会、神学は、このような弁証学的要求に仕えている。既述したように、ティリッヒの弁証学の発端には宣教論的目的があり、多分に実践的契機が含まれている。例えば、弁証学の実際の場としては、多種多様な人士が集うところでの交流や対話が想定されている。おそらくティリッヒの念頭には「理性の夕べ」のような小規模な討論サークルがあると思われる⁽¹⁸⁾。しかし、弁証学の構築という点では、実践の前提にある学問の役割が重視され、学問が実践に「力と支え」を与えると主張されている。こうしたことから、教会弁証学は「学問的弁証学」と「実践的弁証学」の二段構えを取り、それは先述した弁証学の二重の目的に沿う意味合いも持っている。両者は次のように定義されている。

「学問的弁証学は、神学体系を学の体系一般に方法論的かつ内容的に組み入れること、そして、それによって神学に学的正当性を基礎付けるという課題を持っている」(ibid., S.40)。

「実践的弁証学は、現前する真理の占有から、思惟の途上でキリスト教的真理へ導くという課題を持っている」(ibid.)。

学問的弁証学は純粋に学問的なものとして扱われ、全ての学問に内在する法則(Gesetz)に従う。実践的弁証学は、その都度に応用される状況に従う(この点に、状況との相関という発想が看取される)。基本的に、宗教と文化の調停は学問的弁証学の課題に、教養市民層の取り込みは実践的弁証学の課題に対応すると考えられるが、上記の内容からも明らかなように、思惟的な仕事という意味では同質の課題を背負っている。従って、弁証学の二段構えは厳密な方法論上の分離ではなく、単に議論の対象に関わる作業的な区別として理解するのがよいだろう。

いずれにせよ、両者に共通するのはキリスト教的真理に対する絶対的な確信であり、それを示すためのより適切な表現方法の模索であって、両者が相互に関連することによってのみ、教会弁証学は十全に機能することとなる。

ティリッヒによれば、学問的弁証学は組織的かつ論理的な思惟の仕事であり、完全な学問的厳密さにおける証明の性格を持っている。「思惟されたものが、単に抽象的な演繹の結果ではなく、むしろ生きた真理の表現であることを示すことは、最高に正しい意味を持つ」(ibid., S.44)と言われるように、学問的弁証学は思惟的活動において真理を開示しようとする。当時のティリッヒが専ら依拠しているドイツ観念論の伝統では、真理は自らに内在する明証性に基づいており、首尾一貫した原理を弁証法的に展開させていく中で、体系的に自らを示すと考えられている。学問的弁証学は、こうした伝統的な真理論の展開から体系を志向し、神学に学的正当性を付与しようとする。しかし、この『教会弁証学』では着想の段階に留まっており、具体的な叙述は見受けられない。この構想の具現化は、差し当たり 1913 年の『組織神学』における「弁証学」の叙述に見られるであろう。そこでは、哲学的原理である直観（理性、絶対的立場）と反省（悟性、相対的立場）の関係性によって、神学的原理（逆説、神学的立場）の学的基礎付けが試みられている。しかし、諸学との折衝が本格的に企図され、神学のより厳密な学的正当性が論及されるのは、前期ティリッヒの『対象と方法に従った諸学の体系』(Tillich[1923])においてであり、ここで「規範的精神科学」としての神学の学問性（科学性）が叙述されている。但し、本稿の考察範囲で強調しておくべきことは、神学の学問性（科学性）をめぐるティリッヒの問題意識⁽¹⁹⁾が、既に『教会弁証学』において提起されていたという事実である。

他方、実践的弁証学では「否定と肯定の弁証法」が採用されている。それは、相手の立場の否定から、思惟の内的運動を経て、否定を可能にした自らの立場の肯定へと向かう一連のプロセスを指している。これが「弁証家の思惟の仕事は、常に否定的であると同時に肯定的である」(ibid.)と言われる所以であるが、思惟の内的運動における否定から肯定へのプロセスについて詳しい内容説明は見られない。そこで、後期ティリッヒのキリスト教思想史講義を参照しながら、補足説明を行いたい。それによると古代の弁証学では、①それを欠いてしまっただけなら何なる理解も成立し得ないような「共通基盤 (common basis)」が求められ、②異教的思想の弱点や内的矛盾が暴露され、③「異教における憧憬と待望の成就」がキリスト教において見出されることが説得的に論じられる (cf., Tillich[1968], pp.26-27)。つまり、弁証法のプロセスにおける否定とは、相手の立場の前提にある（当事者にとっての）否定的側面を論理的に指摘することであり、肯定とは、相手の立場を止揚して自らの立場（キリスト教的真理）へ導き入れることと理解される。このプロセスには、説得的な対話の観点が含まれていることから、教会弁証学は単なる自己主張以上の意味を有していると解釈できよう。

ティリッヒによれば、「弁証法的方法は、如何に全ての立場が真理そのものの内的関係を持

つか、全ての精神的な風潮が最終的には自らの目的をキリスト教において見出さなければならぬのかを示す」(Tillich[1913a], S.44)と主張される。弁証法的方法は、相手の立場を含む全ての立場がキリスト教的真理の照明に無関係ではないことを気付かせ、むしろ最終的な目的がキリスト教的真理において既に成就されていることを論証し、相手に対して説得する試みである。それは、次のようにも表現されている。「弁証法的方法は、全てのものを新しい光の中におき、新しい連関によって驚きを与え、古い真理への新しい門に至るところで示すのである」(ibid.)。この「至るところ」に示唆されているように、「弁証学の素材は原理的に無限である」(ibid., S.50)。つまり、原則的に全ての分野においてキリスト教的真理への扉を開くことが可能であり、それ故に「弁証家は心理学者、教育学者、倫理学者、教會的・社会的文化政策論者、組織者、教区ヘルパー、巡回牧師、牧会者になる。弁証家は美学者、神学者、哲学者でなければならない」(ibid., S.60)と言われるのである。ティリッヒの構想する教会弁証学は、学問的弁証学と実践的弁証学を併用し、以下に示すような三段階の目標に基づいて、実行に移される(vgl., ibid., S.46)。

①実践的・人格的に開始する段階：第一段階は、弁証を目的とする具体的な相手と実際に接触することである。次に、相互に感化し、配慮し、学び合うことが求められ、相手から信頼を得ることが目指される。この段階では、明らかに人格性が問われることになる(人格性を無視すると、対話は成り立たない)。

②理論的・客観的に展開する段階：第二段階は、説得を通して、相手の憶見(Meinung)を破壊し、新たな信念を創造し、キリスト教的真理へ導くことが求められる。「弁証法的方法は、現にある精神的態度から首尾一貫して思惟し続けることによって創造されるべき信念へ導く」(ibid., S.44)と述べられるように、現状の精神状態→思惟の促進(驚き、気付き)→信念の創造→キリスト教的真理への帰還というプロセスへの参加が必要である。

③実践的・人格的に終結する段階：第三段階は、人格的な信頼と学問的な説得(即ち、知的な邂逅)を経た上で、相互間に共通の理解を成り立たせ、そこから共同体の形成へ向かわせるということである。端的に言えば、「理解が共同体を喚起して、確信を抱かせ、創立する」(ibid., S.46)。教会共同体への参加を精神的生の中心に据えるように促すことが、教会弁証学の最終的な目的である。ここから、牧会や宣教活動への接続が求められる。

このような三段階の核心にあるのは、相互の立場に関係する「理解(Verständnis)」という事柄である。学問的弁証学は、相互の「理解」を思惟的に促進する。実践的弁証学は、相互の「理解」を人格的に説得する(後期ティリッヒの表現では、「実践的証明」と呼ばれるもの)。学問的・思惟的に深められた理解と実践的・人格的に深められた理解が融合することにより、キリスト教的真理への確信が生まれる。つまり、「絶対的に言えば、完全な確信と完全な理解は重なり合う」(ibid., S.44)のである。そのような地平にこそ、教会弁証学の到達点がある。

4. 弁証学の限界

ところが、弁証学は完全な真理の体系を構築することができない。何故ならば、キリスト教的真理へ導く思惟のプロセスを、普遍的に形態化する手段は存在しないからである。しかし、弁証家にとっては直観的な思惟による以外に、真理を表現することはできない。ティリッヒによれば、このようなディレンマ、さらにはキリスト教的真理の「逆説」に至ることが、弁証学の正当な帰結であると述べられている。「義認信仰の否と然り」の判断（審判）によって、弁証学的思惟は、示威的で恣意的な知の傲慢に陥ることから免れるのである。

さらに、弁証学は教義の一方的な押し付けであってはならず、ただ「思惟への奉仕（Dienst am Denken）」（*ibid.*, S.49）に努めなければならない。従って、弁証学は相手を無理やり回心させてはならない。「弁証学は回心させようとはしない、ということが決定的な限界である」（*ibid.*, S.48）。つまり、弁証学は信仰の行為そのものを生み出すことはできず（*vgl.*, *ibid.*, S.50）、ただ知の営みに専念するだけである。しかも、感情や意志への直接的な訴え掛けは福音伝道（Evangelisation）の仕事であり、弁証学がそれを行うならば、越権行為であると看做される。ティリッヒの見解によれば、弁証学は自分の立場と相手の立場との齟齬を特定し、論理的な障壁を説得的に取り除く役割を担っているものであり、純粋な知的行為に制限される。従って、感情や意志に対して直接の動機を与えることに関心はなく、むしろ与えてはならない。ただ動機に関係する信頼という前提を獲得するために、弁証学は思惟に努めるのである。

ティリッヒ神学は宣教活動に使えないと批判されることが多々あるが、当初より彼の弁証学には回心させようとする意図のないことが判明した。但し、これは弁証学に求められる知的誠実さに関係しており、容易に批判される事柄ではない。しかも、上述したように、ティリッヒの『教会弁証学』は宣教論的目的と無関係ではなく、むしろ福音伝道へ接続されることを期待しており、弁証学の客観的な学問性を保持することに力点が置かれたと解釈できるだろう。この点を、どのように理解するかによって、ティリッヒ神学の評価が分かれると言えよう。さらに、この観点は「伝道の神学」を標榜したマルティン・ケーラーとの関係に言及することを求めるが、それについては紙幅の都合上、他日に期したいと思う⁽²⁰⁾。

結び

初期ティリッヒの『教会弁証学』が、前期の「文化の神学」や『対象と方法に従った諸学の体系』における学問論へと展開し、最終的に後期の『組織神学』体系へ発展していくことは、従来の体系構想の比較研究によって明らかにされてきたことである。しかしながら、未公刊草

稿の分析に従事する筆者の見解によれば、先ずは 1913 年の『組織神学』構想との関係が検討されるべきであると思われる。おそらく、初期ティリッヒの『組織神学』構想は『教会弁証学』で表明された「弁証神学プログラム」の最初の形態である（『組織神学』構想は草稿に留まったので完成形態とは呼べないが、一定以上の分量を備えており、相当の読解・解釈を要する）。その意味において、『教会弁証学』は『組織神学』構想の序論的位置を有していると解釈できるかもしれない。しかし、この点については、別の機会に詳論しなければならないだろう。

『教会弁証学』自体の問題点を挙げるならば、教養人を引き戻す「教會的宗教」の内容が自明ではないという点である。つまり、ティリッヒ自身が「教会共同体」をどのように考えていたのか、領邦教会制度そのものをどのように考えていたのか、若干の批判的な問題意識は垣間見えるものの、具体的な議論が不足しているように思われる。ティリッヒが描く共同体の理念について、そのようなものが実際に存在し得るのかも含めて、検討されなければならないだろう⁽²¹⁾。さらに、大衆一般に対する彼の弁証学的試行についても、例えば同時期に行われた膨大な説教を分析することによって、明確化していく必要がある。エルドマン・シュトゥルムの表現を借りれば、初期ティリッヒは「弁証学と牧会の間で」⁽²²⁾活動したのであり、語りかけた実績については、十分に検討される余地がある。

初期ティリッヒの弁証学の発展形態として、晩年期ティリッヒの『キリスト教と諸世界宗教との出会い』における宗教間対話の方法論を挙げることができる。そこでは、①互いの宗教の当事者が相手の宗教に対して、その価値を否認せず、むしろ承認すること、②互いが自らの立場を、確信をもって代表できること、③一致を可能にし、対立を可能にする一つの「共通根拠 (common ground)」があること、④自らの立場に対する相手からの批判を聞くことができることが述べられている (cf., Tillich[1963b], p.313)。①や②の事柄は、初期ティリッヒが注目した人格性に深く関係しており、問題意識の継続性を指摘することができよう。ただ、対話的状况における自己批判的な契機を明確化している点では、初期に比べて議論が進展していると言えるかもしれない。いずれにせよ、ティリッヒの主張する弁証学には、単なる「包括主義」以上の意義を認めることができる。さらに、弁証学を遂行する弁証法のプロセスは、所謂「コミュニケーション的行為」(ユルゲン・ハーバーマス)と無関係ではなく、今後、議論の広がりが見込まれる⁽²³⁾。

状況を見極めること、対象を限定すること、防御のために攻撃に転じること、これらがティリッヒの弁証学の根本である。現在、弁証学の目標は何に設定されるのであろうか。初期ティリッヒの『教会弁証学』のように、人々を教会へ連れ戻すことであらうか。宣教論的目的を再考することは一つの可能性であらう。しかし、回心させる意図のない弁証学は、必ずしも教会向けではないのかもしれない。むしろ、晩年期ティリッヒが求めた「宗教史の内的テロス」、「具体的霊の宗教」という方向性において、目標を見出すことができるのではないか。今日の状況

に鑑みると、筆者は宗教性の危機や精神性の喪失に憂いを覚える。詐称宗教、カルト、ファンダメンタリズムは、真っ当な宗教性を侵害している。ニヒリズム、頹落、アノミーは一般化し、精神性を腐食している。日本を含む資本主義国が共通に抱える深刻な問題、例えば、ウンベルト・ガリンベルティが説く「新しい悪徳」——消費文化、体制順応、慎みのなさ、性の氾濫、非社会性、現実否認、虚無感——⁽²⁴⁾に抗して、攻撃を加えるべきではないのか。つまり、弁証学の目標を＜霊性の回復＞に設定することはできないだろうか。筆者は、初期ティリッヒの教会的な弁証学を、より宗教哲学的に展開させていくことが、我々の課題になるのではないかと思う。

現在、我々に求められているのは、思惟的な説得である。それは自らの確信をもって行われねばならず、それ故にリスクを背負うことにもなるが、可能な限り客観的な仕方です行われねばならない。求められているのは、強制力を行使して恫喝することではなく、特定の利益へと誘導することではなく、ただ論理的に説得し続けることである。そのような真摯な態度を求める時、ティリッヒ的な弁証学は一定の寄与をもたらすものであると強調して、結びとしたい。

註

- (1) John Powell Clayton: *The Concept of Correlation, Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1980.
- (2) 芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社、1995年。
- (3) 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、54-55頁、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, S.18-22; ders.: Paul Tillich zum Problem der Säkularisierung, in: *“Was uns unbedingt angeht,” Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs* (Tillich-Studien, Bd.1), LIT Verlag: Münster 1999, S.19-21を参照した(但し、シュッスラーの二論文における記述は重複している)。
- (4) ロールスによれば、17世紀のルター派の神学者ゲオルグ・カリクストゥス (Georg Calixtus, 1586-1656) が、プロテスタント神学において初めて教義学と倫理学の間に区別を設けた (vgl., Jan Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit, Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Bd.1, Mohr Siebeck: Tübingen 1997, S.111)。19世紀に入り、ルター派の神学者ツェックラー (Otto Zöckler, 1833-1906) やルータルト (Christoph Ernst Luthard, 1823-1902) によって、弁証学が重点的に扱われるようになった (vgl., Rohls[1997], S.835-836)。これ以降、神学の理論的部門は弁証

- 学、教義学、倫理学として一般化する。尚、プロテスタント神学における神学諸科の分類については、熊野義孝『神学概論』（熊野義孝全集第4巻）、新教出版社、1982年、220-227頁を、組織神学の成立事情については239-262頁を参照。さらに、佐藤敏夫『近代の神学』、新教出版社、1964年（オンデマンド版 2003年）、58-62頁も参照。
- (5) 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、27-44頁を参照されたい。
 - (6) Vgl., Tillich[1968], p.24; RGG⁴, S.611-629 (bes., S.611).
 - (7) ヘルムート・プレスナー著、松本道介訳『ドイツロマン主義とナチズム——遅れてきた国民——』、講談社学術文庫、1995年、112-115頁。
 - (8) プレスナー著、前掲書、115-120頁を参照。
 - (9) 前掲書、115-116頁を参照。
 - (10) 例えば、この点に関してはシュッスラーも同様の注意を促している（vgl., Schüßler[1986], S.20）。ティリッヒ思想における「文化」概念については、様々な研究がある。その中でも cultivation, Geistesleben, complex whole の側面から、ティリッヒの「文化」概念を分析したものとして Clayton[1980], pp.117-152 が興味深い（特に culture/Kultur, self-cultivation, Bildung の連関について）。又、エルンスト・カッシーラーやカール・バルトの「文化」概念と対照させつつ、「様式 (Stil)」や「表現 (Ausdruck)」概念の分析によって、ティリッヒの「文化」概念を批判的に考察したものとして Michael Moxter: *Kultur als Lebenswelt, Studien zum Problem einer Kulturtheologie* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd.38), Mohr Siebeck: Tübingen 2000 が示唆に富んでいる。
 - (11) 19世紀ドイツの宗教社会状況については、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、245-293頁、306-323頁が詳しい。芦名著、前掲書、38-45頁も参照。
 - (12) 但し、大衆一般の問題は多分に実践的、政治的であり、その解決は教会や社会政治に委ねられ、ティリッヒの意図する弁証学では直接に扱われることはない。ティリッヒの大衆向けの弁証学を知るためには、前期から中期にかけての宗教社会主義論を検討する必要がある。
 - (13) 野田著、前掲書、257頁を参照。
 - (14) エルンスト・トレルチ著、小林謙一訳『近代精神の本質』（トレルチ著作集10）、ヨルダン社、1981年、201頁。
 - (15) ティリッヒの宗教的、神学的態度における攻撃的性格については、Werner Schüßler: „Theologie muß Angriff sein.“ Das Religions-und Theologieverständnis Paul Tillichs, in: Schüßler[1999], S.47-62 を参照。
 - (16) 後期ティリッヒの『存在への勇気』において、ニーチェの「勇気」概念は「勇気存在論」として論

じられている (cf., Tillich[1952], pp.152-155)。基本的にティリッヒは、ニーチェ思想のキリスト教神学に対する寄与を認めている。ティリッヒのニーチェ解釈は興味深いテーマであり (特に「神の死」の解釈をめぐる)、筆者自身も目下研究を進めており、その成果の公表を近日に予定している。

- (17) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*, hrsg., G. Colli/ M. Montinari, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1988, S.199.
- (18) 実際、「理性の夕べ」には芸術家、実業家、社交界の婦人、学生、哲学者、弁証士、カトリック信徒、プロテスタント信徒、ユダヤ教徒などがおり、異種格闘技的な雰囲気の中で、レトリカルな戦いが繰り広げられていたようである。しかし、時代状況の変化があるにせよ、このサークルは一年間しか続かなかった (パウク著、前掲書、55 頁を参照)。議論がより抽象的に、弁証法的に、組織的になればなるほど益々、弁証学は学問として洗練されていくが、同時にサークルは小さくなっていくとティリッヒ本人が述べているが、ここに弁証学の実際の運用をめぐる困難さが看取される。「弁証学的提起の理論的価値と実践的価値の緊張」(Tillich[1913a], S.49) は、特に弁証学と宣教活動の関係において、問題化されることになる。
- (19) 神学の学問性 (科学性) は、現代神学の主要テーマの一つである。例えば、ヴォルフハルト・パネンベルクの『学問論と神学』では、論理実証主義、批判的合理主義、解釈学、構造主義との関係において、神学の学問性 (科学性) が論じられている。特に、個々の学科が共有すべき普遍的真理の統一性という前提から、神学の在り方が模索されている点が興味深い (vgl., Pannenberg[1973], S.23)。Vgl., Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M. 1973.
- (20) 『宣教の神学的基礎』において、ティリッヒは「宣教活動はキリスト教の普遍性に対する実践的証明をもたらす」と述べ、「実践的証明 (praktischer Beweis)」(Tillich[1954], S.281) の有効性を力説している。つまり、それは「霊と力の証明」であり、理論的に観察して与えられる理論的証明ではない。具体的な宣教を行う者の活動自体が、キリスト教の普遍的な性格に対する絶え間なき証明を示すと考えられ、理論的証明の現場における後退が示唆されている。但し、補足すれば、学問的弁証学に見られる理論的構築は必要がないということではなく、宣教の現場では前面に現れてこないだけである。このあたりの役割分担に、ティリッヒの独創性が認められるべきであろう。ケーラーの「伝道の神学」については、近藤勝彦『伝道の神学』、教文館、2003 年、130-151 頁を参照。
- (21) ティリッヒの「共同体理念」については、『現在の宗教的状况』(1926 年)、『社会主義的決断』(1933 年)、『愛・力・正義』(1954 年)、『組織神学』第三巻 (1963 年) などに見られる理論的な見解と、『平和の神学』(芦名定道監訳『平和の神学 1938-1965』、新教出版社、2003 年) の時事批評に見られる実践的な見解を対照させることによって、ある程度までは明確化できるものと思われる。ティリッヒの「教会」理解については、後期『組織神学』の読解を中心に「規範的教会概念 (normative Kirchenbegriff)」、「潜在的教会 (latente Kirche)」について詳論した Josef Mader: *Kirche innerhalb*

und außerhalb der Kirchen, Der Kirchenbegriff in der Theologie Paul Tillichs (Dissertationen: Theologische Reihe, Bd. 20), EOS-Verlag 1987 が興味深い。

- (22) 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, Bd.5), Lit Verlag: Münster 2001, SS.85-104 を参照。
- (23) 芦名によれば、ティリッヒの弁証神学、真理論、科学論への展開から、「神学的科学論」への展望が開かれる。そこでは、対話的状況から真理についての合意形成を目指す討論が重視され、共通言語の構築とコミュニケーション理論の具体化が要請される。ティリッヒの弁証神学の可能性を探る上で、この方向性の検討は必要であろう。この点については、芦名定道「P.ティリッヒと科学論の問題」、『キリスト教文化研究所紀要』（東北学院大学）第20号、2002年、26-27頁を参照。
- (24) ウンベルト・ガリンベルティ著、多木陽介訳『七つの大罪と新しい悪徳』、青土社、2004年を参照。

（こんどう・ごう 京都大学大学院文学研究科博士後期課程）