3/26/93

Ｐ・ティリッヒの神学体系と神の問題

大阪市立大学　芦名定道

内容

Ⅰ．ティリッヒの宗教思想の特徴と研究方法
Ⅱ.「神の問題」の発展史
Ⅲ.『組織神学』の構造と「神の問題」
Ⅳ．ティリッヒ神学の意義

Ⅰ．ティリッヒの宗教思想の特徴と研究方法

本論に入る前に、ティリッヒの思想の特徴を確認すると共に、ティリッヒ研究の方法論についての、本研究の立場を明らかにしておきたい。

そもそも宗教学とは何であろうか。宗教学をもっとも広い意味で理解するならば、それは宗教現象を研究対象とする学問のすべてを包括すると言うこともできよう。しかし、より細かく言うならば、啓蒙思想以降の近代的な科学の理念に基づく経験科学としての宗教学と、ドイツ古典哲学に典型的な宗教の本質論とそれに基づく宗教史の理念的構成を目指した宗教哲学、そして神学という三つの立場を区別することが可能である。この区分に照らして、ティリッヒの宗教思想を見るとき、その第一の特徴としては、ティリッヒにおいては後に具体的に示すように、これら三つの立場のすべてが、しかもそれらの相互関係を明確に規定した上で包括されている点を指摘できるであろう。思想の包括性とはティリッヒの思想の全般に関して指摘できる特徴である。この意味では、ティリッヒはまさに宗教学者として理解するに相応しい思想家であり、彼を狭い意味における神学者あるいは宗教哲学者のイメージに押し込めることは適切ではない。また、ティリッヒに対しては、しばしば神学と哲学の二分法的な発想に基づいた批判が見られるが、このような神学と哲学とのあれかこれかという問題設定は、そもそもティリッヒの思想には異質な概念的枠組みの外からの押し付けであり、ティリッヒ研究の出発点としては不適切であると言わねばならない。

では、ティリッヒの宗教思想の基本的な立場はどのように理解すべきであろうか。おそらくこの問いに対する最も適切な答えは、ティリッヒの宗教思想は基本的に弁証神学であるというものであろう。それは、ティリッヒの宗教思想が次の二点を前提にしているということに他ならない。1.キリスト教のメッセージが現代の状況に対して普遍的意義を有していることをティリッヒは確信している。2.しかし、伝統的なメッセージの表現形式の限界あるいは不適切さのため、メッセージの意義は今や多くの現代人にとって理解困難な状態にある、したがって現代の状況に対する有意味性を回復するためにはメッセージを新しい適切な表現形式にもたらさねばならない。このようなメッセージの適切な表現あるいは解釈という課題に、具体的にどのように取り組むかに関しては、ティリッヒの半世紀を超える思想の発展史の中においても、様々な変化が確認できる。しかし、その基本的な問題意識は生涯を通して一貫しており、また方法論のレベルにおいても一貫性を指摘することは困難ではない。この方法論における一貫性としては、さしあたりティリッヒの思想が基本的に体系志向的であること、つまり、思想を体系という形式にもたらすことによって、

キリスト教の弁証をおこなうことを試みているという点を確認していただければ十分であろう。というわけで、ティリッヒの思想の第二の特徴として我々は、ティリッヒの思想の体系性を挙げることができる。他者によって了解可能であり、他者を説得しうるものであるためには、思想は体系的でなければならない、これがティリッヒの基本的な立場である。我々はこの点に関して、古代以来の学問的なキリスト教神学の基本的姿勢、さらにはカント以降の近代的な科学論とティリッヒとの密接な関わりを確認できるであろう。したがって、ティリッヒ研究はティリッヒの目指した体系を再構成する作業を行うことが要求される。これは原則として、ティリッヒの思想の個別的テーマの研究に対してもあてはまる。

しかし、体系を具体的にどのように展開するかは、様々な可能性が存在するし、ティリッヒ自身においてもいつくかの異なった試みを確認することができる。もっとも重要なものは、ティリッヒの 20 年代前半の時期の体系構想（意味の形而上学にもとづく、形式－内実モデル）と、50 年代の『組織神学』を中心とした、存在論的人間学に基づく「問い－答えモデル」の二つであろう。これらのモデルの個々の比較などの問題については、ここでは立ち入らないことにし、ティリッヒの思想が、複数の体系構想の試みの存在に示されているような発展プロセスを有していることを指摘するにとどめたい。この事実からわかることは、ティリッヒの宗教思想は単一の体系の再構成によっては理解不可能であり、どうしても思想の発展プロセスの分析を要求するということなのである。

以上より、ティリッヒの宗教思想の基本的特徴は、1.包括性、2.体系性、3.発展史の三つのまとめられることが判明した。これらより、ティリッヒの思想研究に関して、ただちに帰結することは、ティリッヒの思想の全体を理解するためには体系性と発展史という二つの視点を相互に結びつけることが必要性であることが帰結するのである。実際、これは世界的なレベルにおけるティリッヒ研究の研究史を検討することによっても容易に確認可能な研究動向にも一致している。

以上がティリッヒ研究に関する私の基本的立場である。今回はこのティリッヒ研究の方法論に関する議論にはこれ以上立ち入らずに、以上のような方法論を神論に適応した場合に、そのような結果が得られるかについて、お話しすることにしたい。議論は次のように進められる。まず、ティリッヒの宗教思想を発展史的視点から見ることによって、ティリッヒの「神の問題」の発展史における変化と一貫性を論じる。ただし、発展史の議論において不可欠な思想史的背景や伝記的事項に関する考察は省略する。発展史的考察に続いて、ティリッヒの主著である『組織神学』における神の問題の展開を、ティリッヒに内的な論理展開に即して分析する。これはティリッヒの体系性に即した分析である。ティリッヒ自身の議論の展開を正確に検討することにより、ティリッヒの神論の特徴の理解はもちろんのこととして、しばしばティリッヒ研究者においても見られる誤解の幾つかの解決も可能になると思われる。また最後に時間が許せば、以上の発展史と体系性の考察から明らかになるティリッヒ神学の意義についても言及するつもりである。

Ⅱ． 神の問題の発展史

まず、「神の問題」という言葉の意味から説明を始めよう。ティリッヒにおいては、神は様々な仕方で問題にされるが、それは、人間存在において神への問い掛け（存在の意味と根拠の問いとしての宗教的問い）がいかにして可能になるのかという問題と、この問いに対して与えられる答えの満たすべき必要条件（神の意味、「神」の現象学）に関わる問題と、そしてキリスト教がそれに依拠する啓示において答えとして具体的に与られる神理解の問題という三つ問題群を含んでいる。つまり、宗教的な存在の根拠の問い、神の意味、答えとしてのキリスト教の神の解釈の三つの問題連関である。神学を狭い意味において理解するならば、第３番目の問題こそが、神学における神論に相当し、それに対して、人間の存在における神の問いの分析は哲学的人間学の問題であり、神の意味は宗教現象学の問題と言えるであろう。本発表における「神の問題」とは、これら三つの問題の全体を含意するものとして考えることにする。このように理解するならば、「神の問題」はティリッヒの宗教思想の中心問題を構成するということは容易に理解いただけるであろう。実際この意味における神の問題は、ティリッヒの長い思想の発展史において、終始思索の中心に位置していたのである。以下簡単にこの神の問題が思想の発展史の中でどのように展開しているかを概観することによって、ティリッヒの神の問題の基本的なポイントを明確にしてみたい。

ティリッヒにおける神の問題は、その思想形成の初期に遡る。それがどのような問題であったかを、我々は 1908 年の論文や、シェリングをテーマとした二つの学位論文などから読み取ることができる。ティリッヒの宗教哲学の根本問題は神と人間との、あるいは神と世界との関係をどのように概念化するのかという点をめぐって展開している。つまり、一元論と二元論、神秘主義と罪責意識という初期ティリッヒの思想の主要なテーマは、いずれも神と人間との関係理解に関わっているのである。これは簡単に言えば、神との交わりと神からの断絶（質的差異性）、あるいは創造の善性と堕落の罪、あるいは神の愛と神の裁き、といった対立的なものの関係をいかに概念的に表現し、対立の解決を示すのかという問題である。その際に神と人間の差異と一致の対立は、哲学的理論的に思惟のレベルで解決されるのではなく、宗教史のプロセスにおけるキリストの出来事（キリストの絶対的人格の逆説性）において解決されることをティリッヒがが明確に指摘している点に注意する必要がある。つまり、我々はキリスト教信仰における神と世界の関係理解に相応しい概念形式の探求こそがティリッヒの初期から一貫した問題であったと結論できるのである。

この根本問題は、1913 年の『教会的弁証学』において、一つの「弁証神学プログラム」として提示されたが、我々は、ティリッヒの半世紀を超える思索の全体をこのプログラムの具体化として解釈できるのである。しかし、このプログラムの実際の具体化という点でとくに注目すべき時期は、20 年代前半と 50 年代である。この二つの時期に、ティリッヒの弁証神学は神学体系の具体化という形で遂行されており、ここに我々はティリッヒにおける神論のもっとも詳細な議論を確認できるのである。したがって、本発表でも、まず、20 年代前半の神学体系における神論として、マールブルグ講義に簡単にふれた後に、50 年代の主著である『組織神学』に進むことにしたい。

マールブルグ講義に入る前に、本研究で採用しているティリッヒの思想の発展史の時代区分に関して、簡単に説明しておこう（詳細は省略）。

初期	：～ 1918	プログラムの提出
前期Ⅰ	：1919 ～ 1925	プログラムの具体化(1) →モデルⅠ
前期Ⅱ	：1926 ～ 1933	思惟の移行期
中期	：1934 ～ 1945	〃
後期	：1945 ～ 1960	プログラムの具体化(2) →モデルⅡ
晩年期	：1960 ～ 1965	思惟の移行期

マールブルグ講義は、ティリッヒ神学が具体的に提出した最初の神学体系であり、20 年代前半における「意味の形而上学」を基本的な枠組みとした諸学の体系論の中に位置づけられる。23 年の『諸学の体系』において、ティリッヒは宗教を対象とする学問（精神科学に属する）という広い意味における宗教学が、宗教の本質概念と宗教の基本的な機能やカテゴリーを解明する宗教哲学、歴史における多様な宗教現象を整理し関連付ける宗教史、そして特定の宗教的立場からの宗教的認識の体系化を行う宗教体系論、つまり神学という三つの要素から成り立つことを指摘している。25 年のマールブルグ講義はこのような枠組みの中に位置付けられ神学体系に他ならない。この講義はかなりの分量を持ち、また内容の詳細な分析は今後のティリッヒ研究の課題として残されているが、ここでは個々の詳細についての分析は省略し、次に論じられる『組織神学』との比較において注目すべき点に限定して考察を行うことにしたい。

1:マールブルグ講義における神学体系の出発点は、「啓示の出来事」に求められる。つまり、神学の実質的根拠を、哲学的あるいは存在論的な分析に求めることによって、神学を存在論化してしまった、その意味でティリッヒの神学は一種の宗教哲学にすぎない、といったたぐいの批判は、ティリッヒ批判として的はずれであると言わざるを得ない。「教義学は我々に無制約的に関わるものについての学的な語りである」（命題１）が、「我々に無制約的に関わるものについての語りの一切は無制約的なもののの我々に対する告知に基づく。教義学の対象は啓示である」（命題４）というティリッヒの主張はあまりにも明確であり、誤解の余地がない。なお、マールブルグ講義は、バルトの『教会教義学』やシュライエルマッハーの信仰論の形式と同様に、命題と説明という形式と取る。これについては、50 年代の『組織神学』の立場とは異なっているという印象を受ける人がいるかもしれないが、それは誤解である。神学が啓示の出来事、ティリッヒの用語でいえば「啓示相関」を実質的根拠とするというのは、思想の発展史を通じて一貫したティリッヒの神学的主張なのである。つまり、「啓示相関」こそが神学体系の実質的根拠（内実）であり、我々はその理解の鍵を「相関」概念に求めなければならない。

2:「啓示相関」が神論の根拠である（神についての語りは啓示相関において可能になる）ということは、神論の構成にも明確に反映している。25 年の神学体系は、神学基礎論に続いて、第一部「完全な啓示における自然的なものとしての存在するもの（創造について。神学的な存在解釈）、第二部「完全な啓示における歴史的なものとしての存在するもの（救済について。神学的な歴史解釈）」、そして構想に終わった第三部「完全な啓示における自然性と歴史性の存在の彼方（完成について。神学的な意味解釈）」という三部から構成

される。第一部は神論と創造論に、第二部はキリスト論と聖霊論、教会論に、第三部は終末論に相当する部分と考えられるが、この構成は 1913/14 年の『組織神学草稿』に一致している。したがって、キリスト論、聖霊論、終末論から区別された創造に関わる神の問題は第一部の問題である。

さて第一部の内部構成に目を移してみよう。するとまず、第一部の全体が、創造（本質存在)、堕落（反本質性)、現実存在（両義性）という人間存在の様態に対応して構成されていることに気付く。この三つ様態は、有限な人間存在の神学的な存在解釈であり、歴史との関係は微妙ではあるが、これらが後の『組織神学』における第二部、第三部、第四・五部の本質、実存、生・歴史に対応することは明らかである。ここに、ティリッヒについてしばしば指摘される実存と歴史の関係の不明確さを見ることができるかもしれない。この点を明確にするためには、おそらくシェリングにおける悪の可能性と悪の現実性との区別に対応した議論をティリッヒより抽出することが必要であると思われる。しかし、ここで注目したいのむしろ次の点である。つまり、これら三つの部分のそれぞれが、人間存在の分析とそれに対応する神の規定という二つの部分からなっているのである。したがって、ティリッヒの神の議論は、あくまでも人間存在との相関において展開しているのであり、人間存在との関係性を離れた神自体の内部構造の形而上学的な議論はティリッヒの関心事ではない。しかもこの場合の人間存在の性格の分析も、決して一般的な哲学的な人間学によって行われているのではなく、「完全な啓示」であるキリストの啓示に照らして顕わにされる人間存在の分析なのである。具体的に言えば、第一部のA「完全な啓示における即本質的なものとしての存在するもの（その結合における神と世界について)」は次のような構成になっている。

Ⅰ：純粋な被造性における存在するもの（原状態）

a)創造的なものの限界　　有限性

b)創造的なものの完全性（無からの創造）

Ⅱ：存在するものの起源としての無制約的な存在者（神の力。神の神性と存在の諸段階）

a)無制約的なものの無制約的な固有力性（自存性）　神の神性

b)無制約的なものの無制約的な世界力性（全能）　　世界を創造する力

この構成は、人間と世界の存在理解を啓示相関に照らしてみたとき、有限な存在するものの被造性と無制約的なものによる世界創造という二つの相関した部分に分節されたことを示している。これは、神学体系における諸部分の相関（神学体系の方法論のレベルでの相関）を基礎づける「神－世界」相関に他ならない。そして、この「神－世界」相関の認識論的根拠がキリストにおける完全な啓示なのである。したがって、ティリッヒ神学においては、後の『組織神学』も含めて、神学体系の真の中心はキリスト論にあると言わねばならない。

3:しかし、同じ「相関」を基礎にするといっても、マールブルグ講義と後の『組織神学』との間には決定的な違いがある。それは「相関」を概念化し、厳密な議論へと展開する際の方法論の違いである。詳しい説明は省略するが、20 年代前半における「相関」は、人間精神によって形成される意味世界の構造分析（意味の形而上学）に基づいて展開された、「形式－内実」の相関であるのに対して、50 年代の『組織神学』では、自己の存在の根拠と問う存在者としての人間存在の分析（存在論的人間学）に基づく「問い－答え」の相

関なのである。ティリッヒの弁証神学が、この二つのタイプの相関モデルを提出していることは考慮に値する問題であるがここではこれ以上立ち入って論じることはできない。ただし、ティリッヒの発展史的研究から言えば、この前期Ｉから、後期への発展は、ティリッヒの著作の詳細な分析によって具体的にあとづけることが可能であることを指摘しておきたい。今の問題連関に関して言えば、「問い－答え」のモデルの端緒は、27/28　年のドレスデン講義においてまず明確な形をとり、次に[1930],[1935a],[1935b],[1938?] になどにおいて展開されつつ、[1947]において、『組織神学』におけるような形を取るに至ったことが、確認できるのである。

III. 『組織神学』の構造と神の問題

ティリッヒは現代における存在論的神学の代表者の一人に数えられる。これは「神の存在は存在自体である」([1951a:235]）というティリッヒの有名な神論のテーゼ等に基づいてなされる評価である。実際、存在論はティリッヒ研究において最もよく取り上げられてきたテーマであり、その哲学的神学的背景についてもこれまでも多くの研究が積み重ねられてきた（サッチャーなど)。しかしティリッヒをその背後にある存在論の諸伝統に分解するだけでは、そもそもなぜティリッヒが「神の存在は存在自身である」と主張するに至ったかを理解したことにはならない。それゆえ思想史的研究方法に加えて、ティリッヒの思索自体の論理展開に即してこの主張を理解する作業が必要になる。以下の我々の課題は、『組織神学』の構造を規定している「相関の方法」(The Method of Correlation）に即して「神の問題」の展開を捉えることである。

まず「相関の方法」から分析を始めよう。ティリッヒによれば神学はキリスト教のメッセージの真理の陳述と、そのつどの新たな状況に対するメッセージの解釈という二つの課題を持つ。つまり神学は「永遠の真理」とそれが受け入れることが期待される「時代状況」という二つの極をもつのであって、この二つの極を結合する方法が「相関の方法」に他ならない。もちろんこの二つの極を結び付ける仕方は神学的伝統あるいは神学者によって多様であるが、ティリッヒ自身は「実存的問いが生じる人間の状況の分析を行い、キリスト教のメッセージに用いられる象徴がこれらの問いに対する答えであることを論証する」([1951a:62])という仕方で二つの極を相関させようとしている。従って相関の方法は、「状況の分析→問いの定式化→問いに対する答えとしてのメッセージの解釈」、という三つの段階に分節されることになる。

『組織神学』における「相関の方法」の具体的な展開において、その第一段階である「状況」の分析（深みの次元の喪失、世俗化の構造）は狭い意味における宗教学、とくに宗教社会学的考察に当たる。そして第二段階における「問いの定式化」は哲学的人間学に基づく宗教哲学的考察（人間存在の本質構造 ── 有限性とその自覚としての不安 ── に基づく宗教的問いとしての存在と意味の根拠の問い）に相当する。これらに対して、答えとしての神の象徴（神の名）の解釈は狭い意味における神学に当たると言えよう。以下の考察の目的は、このような「相関の方法」の展開に即して第三段階におけるティリッヒの神論の問題、とくにティリッヒの神論の中心命題である「神の存在は存在自体である」（＝命題Ａ）の意味を明らかにすることである。従ってこの命題の分析が以下の考察の中心となる。ティリッヒにおける「神」、「存在自体」、そして両者の同一性、とに分けてこの命題を検

討することにしよう。

「＜神＞は人間の有限性に含まれた問いへの答えである」(ibid.: 211)と述べられることから明らかなように、命題Aの「神」は「相関の方法」の展開の中に、つまり人間存在の有限性から生じる存在の根拠の問いとそれに対する答えという一連のプロセスの中にその固有の位置を持つ。「神」概念の意味については「神の実在性」の前半の「神の意味」(ibid.: 211 ~ 235)において扱われ、諸宗教一般における「神」の現象学的記述が行われる。それによれば、「神」は「人間に究極的に関わるものの名(name)」(ibid.:211) であり、人間の宗教的志向性（根拠の問い）に相関するものの名称として説明される。従って「神」は広義の宗教と同じ外延をもち、「究極的関心」と同じ構造を持つことになる。「神」の現象学によれば、宗教的志向性と志向されるものの相関として成立する究極的関心あるいは「神」は、それが生きた宗教経験の神であるためには、究極性と具体性の両極構造を持たねばならない。つまり「神」が神として（＝問いに対する答えとして）経験されるためには、それは日常的関心を超越し、日常性を根拠づけると言う意味での究極性を持たねばならない。根拠づけるもの（神）が根拠づけられるものの領域（世界）に対して持つ超越性は、神と世界・人間の存在論的差異性の表現である。

しかし「神」が神として経験されるためには究極性だけでは不十分である。人間と世界から単に隔絶しているだけの神は抽象的なもの（単なる観念としての神)、経験不可能なものとなり、ついには忘却される運命にある。神が人間に関係する生きた神であるためには「具体性」の極を持たねばならない。究極性の強調はともすれば抽象化を生じ、極端な場合には神の忘却にいたる。これに対して、究極性の極が稀薄になりいわば具体性に偏った神は投影理論の宗教批判（フォイエルバッハ）の前に容易に神としての妥当性と有意味性を喪失せざるを得ない。いずれの場合も両極構造の分裂は神の死に至る。従ってこれら両極を緊張的に統一していることが神が神として経験されるための必要条件となる。

次に「存在自体」。「存在自体」(Being-itself)は思想史的にも、ティリッヒ自身の用語法においても問題が多い概念の一つであるが、まず明らかなのは次の点である。存在自体とは存在するもの(a Being) ではないという否定的な意味を持つ。つまり「神は存在自体である」という場合に、神は世界内の諸事物（人間存在の存在論的分析よって示された有限性のカテゴリーに従う）の内の、あるいはそれらと並んだ一つの存在するもの（たとえ最高存在としてでも）ではないことが意味される。これは存在自体の存在するものに対する超越性（あるいは存在論的差異性）である。しかし、この超越性は存在自体と存在するものの絶対的断絶や無関係性を意味しない。むしろ存在自体は存在するものへ積極的に関係する。これは存在自体が「存在の根底」(the ground of being) 、「存在の力」(the power of being)と言い換えられることによって示される。つまり存在自体は、有限な存在するものに非存在の脅威（存在するものはその存在の根拠を自らの内に持たない＝非自存性）を克服する力を与え、存在するものを支える根底となる。これらの表現はティリッヒが存在自体の説明として用いるメタファーであり、超越性に対する内在性（あるいは関係性）に他ならない。「神」の究極性はこの超越－内在の二重性において理解されねばならない。なぜなら単に超越的なだけの神は十分に究極的ではないからである（→結局は究極的でなくなる)。

命題Aは「神」という宗教的名と存在自体という存在論的概念の同一性（「である」）

を主張するものであるが、問題はこの同一性の意味である。これに関してまず考察されるべきことは西洋のキリスト教におけるその思想史的背景である。神と存在自体との同一視はアウグスティヌスやトマスなどに先例があり、また現在も同様の主張をなす神学者は少なくない。しかしこれだけではティリッヒにおいて命題Aが提出されたことの論理的な説明とはならない。必要なのは、命題Aを「相関の方法」の展開というコンテクストの中で理解することである。つまりキリスト教のメッセージを人間の存在の根拠の問いへの答えとして解釈するのに、命題Aがどのように関係しているかが問題なのである。従って命題Aのこの「である」がいかなる根拠をもつのかという問題は、結局ティリッヒの行う状況とメッセージの相関と切り離して論じることができないのである。

これまでの考察が示すように、この命題は「神」が有限の存在するものを超越（一存在者ではない）し、同時にその有限な存在するものに非存在を克服する存在力を与え、また不安を克服する勇気の根底となることを意味した。人間が非存在の不安から発する神の問いに対する答えとして「神」が経験されるとき、「神」は存在と意味を根拠づけるものとして、存在の力、存在の根底という質をもって現れる。命題Aはこうした「神」の究極性に対応する。キリスト教のメッセージで使用される神についての諸象徴がこのような質を持つというのがティリッヒの神学的主張であり、これはキリスト教の神が人間存在に内在する神の問いに対する適切な答えであるために不可欠なものなのである。しかし「力」や「根底」というメタファーに関しては、それらが非存在の不安を克服しつつ存在するものの存在を根拠づける「神」に対して、特にその究極性を表わすのに相応しいあるいは自然な表現であることを認めるのは困難ではないとしても、それをさらに「存在自体」と表現するのが適切であるかは問題が残るであろう。存在の根拠としての力と根底はいかなる理由から存在自体なのか。確かに非存在の脅威を克服する存在の力が伝統的に存在自体と表現されてきたことはその理由の一部であり、また真なるものの根拠を真理自体、美しいものの根拠を美自体とするイデア論的思考法を認めるならば、存在するものの根拠を表現するのに存在自体という概念を用いるのも了解可能になる(ibid.: 79f.）。さらに先に指摘したように存在自体には「神」の存在するものに対する究極性の両面（超越と内在）を同時に表現できるという利点もあった。しかしこのような思想史の伝統に従うということだけならば、超存在(God above god）、存在の彼方([1927/28]）という表現も可能であって、他でもない「存在自体」という表現が選ばれた理由は最終的には相関の方法の論理展開内に求められねばならない。この点で注目すべきは命題Aが「神」の究極性の概念化を意図していることである。超存在や存在の彼方には究極性の内在面を表現することに関して難点がある。また存在の力、根底という具体的イメージにより密着した表象（象徴）ではなく、存在自体が選択された理由については、抽象度の高い存在自体の方が究極性の極の概念化に適切であるという点を考慮する必要があるだろう。そしてこのように存在の根拠である「神」を無ではなく存在自体と概念化する際に働いた「相関の方法」に内在的な理由は、神の問いの定式化が人間存在の存在論的分析に基づいていること、そしてその問いが存在の根拠の問いとして定式化されたことに求められねばならない。もし神の問いの定式化が別の仕方で行われたならば、「神」の究極性を「無」あるいは「プロセス自体」と表現することも可能だったであろう。従って、命題Aは問い（存在の根拠の）－答え（「神」の究極性）という相関の方法のコンテクストにおいてはじめて理解可能になると結論され

るのである。

しかし命題Aは答えとしての「神の名」の全体を概念化するものと言えるであろうか。究極性は神の名の一つの極であっても全体ではない。つまり命題Aはティリッヒの神論のすべてではなく、生きた宗教における神論であろうとする限りそこには具体性の極に対応するものが必要となる。ティリッヒにおいてはこの「神」の具体性は「存在としての神」(ibid.:235 〜 241)に続く、「生ける神」(ibid.: 241 ~ 252)で扱われる。つまり重要なことは、命題A（＝存在としての神）と生ける神の両者がそろって始めて、「神の名」の全体の解釈が可能になるという神の問題の論理構造なのである。ではティリッヒにおいて「存在としての神」と「生ける神」との関係はどのように考えられているのだろうか。これらが二つの異なる神に分裂しないためには、両者を統一的に説明できなければならない。ティリッヒの神論（「相関の方法」の範囲内では答えとしての「神」の解釈）の適切性を判断する基準の一つは、神における究極性と具体性がいかに統一されているか、ということの中に求められるのであり、これは存在自体としての神と人格神（より正確には聖書の人格主義における神表象）がどのように関係づけられるのかという問題に他ならない。

手掛かりは命題A以外の神についての言明が象徴的と規定されていること、つまりティリッヒの神論における「象徴」の位置付けである。『組織神学』では「神」の具体性の極に関わる一切の言明や表象は象徴と解される。有限な存在するものに対して第一義的に使用される言葉が、有限な存在するもののカテゴリーを超越するもの（＝「神」）へ転用されるとき、その言葉はその通常の意味とは異なった仕方で、つまり象徴的に使用されていると述べられる。人間存在の存在論的分析によって与えられた諸概念、例えば「原因」を神に適用し、神を「第一原因」と呼ぶ場合、「原因」は有限な諸存在の領域で本来的に使用されているのとは違う仕方で、つまり非本来的に使用される。「原因」という概念の本来的意味に原因－結果の連鎖の一つの項を形成するということが含意されるならば（ティリッヒはそう考えている)、「神」はこの連鎖の一項となるというその本来的な意味での「原因」なのではない。つまり「第一原因」は象徴的概念なのである。「神」の具体性の極は神についての具体的言表を要求するが、その際には人間の経験からとられた、つまり日常的な経験のコンテクストにその本来的意味をもつ言葉を使用せざるを得ない（認識の秩序)。象徴は意味の次元に限定して考えれば、以上のような本来的意味と非本来的意味という意味の多義性の問題であり、これは古典的にアナロギアとして論じられてきた問題に重なる。こうして「神」の究極性と具体性の両極構造から神についての具体的言表の象徴的アナロギア的性格が帰結するのであり、これを命題Aに基づいて説明するのが analogia entis の論理なのである。つまり、神の究極性を「神＝存在自体」と解釈することによって、存在自体と存在するものの間に成立するアナロギアを、「神」と有限な存在するものとの関係の説明のために使用することが可能になったのである。したがってティリッヒにおいては、「神」における両極の統一は究極性の極に基づき、存在論的概念を用いることによって説明されていると、言うことができるであろう。

以上から、存在論と人格神の対立という場合の人格神(a personal God)は「生ける神」で扱われることが分かる。しかしこの問題に入るに先立って、キリスト教の三一論における三つのペルソナ(persona) と今問題の「人格」とが明確に区別されねばならないという点に注意したい。一個の person としての神という意味での「人格神」と三一神論を短絡

的に結び付けること「人格神」をめぐる議論の混乱の原因があるのであって、ティリッヒが人格神は紛わしい象徴であるというのはこのことを意味しているである(ibid.: 244f.]）。以下においては「人格神」を一個の個別的存在者しての神という意味でもっ用いることにする。さてティリッヒによれば「人格」は存在論的諸要素の一つである個別化（Individualization）あるいは個別性（分離）において可能になる。人間の人格性は社会関係、特に「我－汝」という対人的関係において形成されるものではあるが、人格性は人間が他者から分離された個的存在者であることを前提とする。問題は宗教経験における神－人間関係が「我－汝」の関係として経験されるとしても（ティリッヒは「神」は「我－汝」関係において経験されざるを得ないと主張する)、これを人間の相互関係におけるのとまったく同じ意味で「我－汝」関係と言うことができるかということである。ティリッヒによれば、個的存在者の間に成立する人格的関係が神との関係に適用される場合、これは象徴的に理解される。つまり人格神は「神」についての象徴的表現と解されねばならないのである。神は一義的に人格的、つまり個別的なのではなく、個別化と対極をなす参与の極を象徴的に用いることによって、人格であると同時に参与者であると言わねばならない(ibid.: 245:この主張は人格という象徴が神に対して不適切な象徴であるということではなく、神は人格以上であることを意味する、人格的象徴自体は人間の宗教経験に対してきわめて適切なものと理解される)。こうして神に適用される場合に生じる人格概念の多義性（個別性と参与）に基づいて、意味論レベルでの人格神の象徴性が確認される。重要なことは、この多義性が理論的要請ではなく、宗教経験自体に由来し、「神」の現象学的記述によって与えられたものである、という点である。確かにティリッヒにおけいては「神」についての言表の象徴性は存在論的に究極性の側から命題Aに基づいて説明されるのではあるけれども、これは宗教経験における神の具体的人格性が存在自体という抽象概念に解消されたとか、存在自体としての神と人格神が分裂し後者が前者に抽象化され吸収されたとか、ということではない。存在自体としての神と生ける人格としての神の統一が答えとしての「神」を可能にするというのがティリッヒの神の問題の中心的主張であり、両極の緊張構造における神の二重性が神論の核心をなすのである。人間存在に内在する神の問いに対する答えの一部分にすぎない命題Aが､神論の全体であるかのように解釈されるとき、神は抽象化され、もはや宗教経験の神とは違ったものになってしまう（形而上学の神)。しかしこれは一面化されたティリッヒにすぎない。以上から我々は次のような結論を得ることができる。すなわち、ティリッヒの神論の全体は、神における究極性の極に基づく具体性の極の説明と、そのように示された具体性の極の適切な評価という両面から理解されねばならないこと、またキリスト教のメッセージにおける神についての象徴はこうした神論の論理構造の中で人間存在に固有な神の問いへの答えとして解釈可能であること、が示されたのである(ibid.: 252 ~ 289)。

IV. ティリッヒ神学の意義

以上で本発表のテーマである、「ティリッヒ神学体系と神の問題」の本論として用意した内容の説明は終わった。最後にティリッヒの神学、とくに神論に示された洞察の中から、ティリッヒ以降の時代を生きる我々にとって留意すべき点について若干の指摘を行ってみたい。注目したいのは、神の両極性の中の具体性の極に関わる問題である。

ティリッヒは「生ける神」において、「神」象徴の具体性の極の基本的性格を説明するのに続いて、キリスト教における「神」についての個々の諸象徴の解釈へと進んでいく。ここには創造、摂理、神義論、聖性、全能、永遠、遍在、全知、愛、恩恵といった生ける神の具体的な属性に関わる問題、さらにこの神と被造世界の、とくに人間との関係に関わる主要な諸問題が含まれる。ティリッヒの神論の意義を考える場合、三一論の問題はきわめて重要なポイントを構成しているわけであるが、時間の関係上問題を次の点に限定することにする。それは、神と人間の人格的関係に関する対照的な二つの象徴、あるいはモデルである「父なる神」と「主なる神」の関係の問題である（[1951a:286 ～ 289]）。

王、審判者、至高者などは主なる神の象徴領域に属し、創造主、救済者などは父なる神の象徴領域に属する。ティリッヒはこの父と主という神のモデルと、それに関わる象徴群を次のように解釈する。主なる神という象徴群に属する象徴は神の聖なる力を表現する。つまり主なる神は神の威厳、被造物との無限の質的差異、永遠の栄光を表現し、実存の疎外状況にある人間に対しては神的律法として現れ、被造物全体を目的に向かって導く神的統治を示す。これに対して父なる神の象徴群に属する象徴は聖なる愛としての神の人間に対する関係を表現する。それは人間存在の創造的根拠としての神であり、その保持的創造によって人間を保持し、指導的創造によって人間と世界を完成に導く神、つまり実存の疎外の下で本来受容できない人間を恩恵によって義として受け入れる神を意味する。ここで注目すべきことは、主なる神と父なる神とは相互に矛盾対立するのではなく、それどころかお互に不可分的な、あるいは相互補完的な仕方で結合しているということ、つまり二つの神モデルが両極構造を形成しているという点である。「それらは分離できない。一方に対して他方を強調する試みによっても、それら両方の意味が破壊される。父でない主はデーモン的であり、主でない父はセントメンタルである」（ibid.:287）。意味と存在の根拠としての、つまり宗教的問いへの答えとしての「神」は人間の経験的領域の様々なものをモデルにすることによって具体的に表現されるわけであるが、ティリッヒの以上の指摘から明らかなように、その際に相互に緊張関係にある複数のモデルが相補的に関係し合うことが重要なポイントとなるのである。両極的関係にある一方のモデルのみを一面的に強調することは、他方のモデルのみならず、強調されたそのモデル自体をだいなしにしてしまう。同様のことは神の愛と正義との関係についても妥当する、そしてさらには人間の相互関係における愛と正義との関係にもあてはまると考えることができるであろう(ibid.:282 ～ 286)。

ティリッヒが示す神の象徴における主と父の両極の相補性は、現代神学において問題化している事柄に対しても重要な示唆を与えてくれると思われる。ティリッヒは、「神」を具体的に表現する場合に、もし「神」を単一のモデルに押し込めるならば、歪んだ神理解を生じることになり、それゆえ神については複数的のモデルを、しかも相補的に用いる必要があることを示しているが、このようなティリッヒの主張は、今後のキリスト教神学の神論の解釈とその再定式化の根本に関わっている。「神」や聖なるものについていかなるモデルを採用しているかを見ることによって、我々は様々な宗教的伝統を評価し、相互に比較することが可能になるわけであるが、このような観点から見るとき、西洋的キリスト教的伝統において支配的な神モデルは男性的モデルであるは明瞭である（いわゆる男性中心主義）。ティリッヒにおいても、先に見たように「神」について主あるいは父という男

性モデルが使用されており、その点でティリッヒも西洋的キリスト教的伝統の枠組みを出てはいない。しかし、神のモデルとして相補的な諸モデルが必要であるという主張は、男性モデルを女性モデルで補完することを含意してはいないだろうか。ティリッヒは『組織神学』の第３巻において次のように述べている。「象徴的な側面から言えば、＜存在の根底＞は産み、運び、抱擁し、それと同時に創造されたものの独立を抑制し、それを飲み込むという母性的資質を指し示している」([1963a:370])。これはキリスト思想における神の女性モデルの存在を示唆するものと解釈できよう。しかし、この場合もティリッヒの関心は男性モデルか女性モデルかの二者択一にはない。なぜなら、先の引用に先だって次のように述べられているからである。「キリストとしてのイエスにおいて顕現したロゴスという点では、それはイエスの有限な特殊性の自己犠牲の象徴であって、男性－女性の二者択一を超越している。自己犠牲は男性としての男性の特徴でも、女性としての女性の特徴でもない。……自己犠牲は性の対立を克服するのであり、これは苦難のキリストの形姿において象徴的に顕わになっているのである。……霊的現臨の脱自的性格は聖霊の経験における男性と女性の象徴の二者択一を超越する。脱自は通常それぞれ男性的タイプと女性的タイプに帰せられる理性的要素と情緒的要素の両方を超越する」([1963a::294])。神のモデルに女性的モデルを統合することについては、ティリッヒ神学の周辺からも、例えばマクフェーグによって、君主的家父長的モデルから母・愛する者・友モデルへの転換という形で主張されている。しかし、その場合に我々はモデルの相補性と相対性を正しく理解することが要求されているのではないだろうか。なぜなら、先の＜存在の根底＞の母性資質の議論においても明らかなように、男性モデルも女性モデルもともに両義性を免れていないからである。産みだし抱擁するという肯定的面と飲み込み自律を妨げるという否定的面という二面性が、母性モデルに見られるというティリッヒの指摘はユングが「太母」元型について述べることも一致しているが、ここから母性モデルと父性モデルで相対化する必要が了解可能になるのである。もちろん、現代のキリスト教神学における重要な問題提起は父性モデルを母性モデルで相対化することであることは言うまでもないことではあるが。

また、相補性とともに注意すべきことは、キリスト教における象徴形成が歴史のプロセスに開かれているというティリッヒの主張である。ティリッヒは三一論の象徴に関して次のように述べているが、これはキリスト教におけるすべての象徴に妥当するのではないだろうか。「三一神論は閉じられていない。それは捨て去ることもできないし、伝統的な形式において受け入れることもできない。それがその本来の機能を果たすために、つまり神的生命の人間に対する自己顕現を包括的な象徴において表現するためには、開かれたままにして置かねばならない」(ibid.)。ティリッヒの弁証神学は新しい歴史状況の中で伝統的なキリスト教の象徴を繰り返し新たに解釈し、場合によっては表現し直すことを要求するものであるが、この主張の正当性の神学的根拠は、キリスト教の象徴形成自体が決して完結していないこと、したがってその解釈も決して完結させてしまうことはできないという点に求められねばならない。ティリッヒ神学においては、個々の象徴はもちろん、神学体系の全体も歴史のプロセスに開かれたものと理解されている。ここから当然、キリスト教の自己同一性と状況適応性という二つの要求のバランスという難問が生じることになるが、この点についてはもはや論じる余裕はない。ティリッヒの意義としてここで指摘した

ことをまとめることによって、本発表の結びとしたい。ティリッヒ神学の積極的な意義は、ティリッヒが伝統的なキリスト教の「神」象徴の実質を新しい歴史的状況に適切な形に表現すること（再象徴化）の意義と必然性を明確にし、その方向性を具体的に示したことに認めることができる。この具体的な方向性に関しては、他にも指摘すべき点が多く存在するが、今回取り上げた、女性モデルを含む相補的な複数モデルへとキリスト教の神モデルを拡張するいう可能性は今後我々の場において検討するに値する提案と言えるであろう。