

シェリングと現代キリスト教神学 —ティリッヒを中心に—

I：問題

レジメに示したような順序で、これからの発表を進めたいと思いますが、まず、ティリッヒについて必ずしもご存じでない方もお在りかと思しますので、本論に入る前にシェリングとの関わりを中心に、ティリッヒの伝記的事項について簡単に触れることにしたいと思います。そして、これに続いて、レジメに示したように、以下の点について報告を行う予定です。II：ティリッヒによるシェリング解釈の基本的ポイントを整理する。とくに後期シェリングの神話と啓示の哲学（積極哲学）における「宗教史」の問題についてのティリッヒの示す解釈を取り上げたい。III：続いて、こうした「宗教史」の問題をティリッヒが自分自身の哲学あるいは神学において、どのように継承し展開しているかを見る。IV：最後に現代神学にとってのシェリングを含めて近代ドイツの哲学思想（カント、ロマン主義、イデアリスムス）を論じる意味について簡単にコメントを加えたい。

まず、ティリッヒ(1886 ～ 1965)について。彼はバルト、ブルトマン、ブルンナーといった神学者と同世代であり、組織神学においてはバルトの並ぶ 20 世紀のプロテスタント神学界を代表する神学者として一般的には評価されている（ハイデッガー、ヤスパースら今世紀を代表する哲学者とも同世代）。彼の神学思想の特徴は、大まかに言って、ルター派の神学とカント以降のドイツの古典哲学という二つの思想的伝統に規定されているが、ティリッヒの思想形成に様々な影響を及ぼした思想家の中で、シェリングはとくに重要な位置を占めている。「私の研究生生活の開始と彼の死の年とがお互いに 50 年の隔たりがあるにもかかわらず、彼は私の師であった。私自身の思想の発展において、シェリングに依存していることを決して忘れることができない」([1955:392])。これはティリッヒが半世紀ほども以前に遡る自らの思想の営みを振り返って述べて言葉であるが、これは決して大袈裟な外交辞令ではない。こうしたティリッヒの思想理解にとっての決定的な意義からして、これまでのティリッヒ研究においても、シェリングとの関係を扱ったものはかなりの数にのぼる。ここではその研究史の全体を紹介することは時間的に不可能なので、主要なものを文献表に示すにとどめたい。

ティリッヒの自伝によれば、ティリッヒはギムナジウムの高学年の時期に哲学を志し、カントの『純粋理性批判』からドイツ・イデアリスムスの哲学者の著作へと進んだ。1904 年の冬学期にベルリン大学に移り、ある書店で偶然シェリング全集を見つけ、それを手に入れた。そして、その後、シェリングをテーマとした二つの学位論文を書くことになったのである。

1910:哲学学位論文（ブレスラウ大学）→哲学の講義資格、ベルリン市の奨学金

8/22:「フィヒテにおける哲学的原理としての自由」という最初の講義

1912:神学学位論文（ハレ大学）

書かれた順序は逆

1912:神学試験合格

12 ～ 14:副説教師（ベルリン）

14 ～ 18:従軍牧師

ティリッヒの思想家としての歩みはシェリング研究から開始されたと言うことができる。

さて、すでに述べたように、現在ティリッヒは神学者として著名であり、また牧師の資格を有して、その経験もあるわけであるが、しかし、その履歴を見ると、現代の我々が考えるような、神学者か哲学者かの二者択一的な図式をティリッヒにあてはめるのは困難であることが判明する。そもそも、彼はまず哲学教師として教壇に立ったのであり、また 1933 年にナチスによって大学より追放されアメリカに亡命するまで、マールブルク大学での 1924 ～ 25 を除いては常に哲学科に属していたのである（1925 ～ 29:ドレスデン工科大学、1929 ～ 1933:フランクフルト大学→ハンス・コルネリウスの後任に決まっていたマックス・シェラーの死によって）。その間、ティリッヒは様々なテーマで講義を行いつつも、その中心には常にカントとドイツ観念論、そして実存主義、現象学といった、近代ドイツ哲学の諸問題が位置していたのである。おそらく、この時期のティリッヒは神学者というよりも哲学者として見られることが多かったのではないだろうか。繰り返しになるが、ティリッヒにとっては、様々な哲学者や神学者の中で、シェリングはとくに重要な位置を占めているのであって、それは、シェリングについて学位論文を二つ作成したにとどまらず—— 1910 年代初頭という時期を考えれば、この時期にシェリングの積極哲学を中心にその宗教哲学的意味を論じたこと自体の意義も無視できない——、アメリカに亡命後に神学者として著名になった後にも、様々な仕方でティリッヒの思惟を規定している点に注目する必要がある。実際、ティリッヒは特定の思想家についてのモノグラフを書くことが少ないにもかかわらず、シェリングに関してはいくつかのまとまった論述を残しているのである。

II：ティリッヒのシェリング解釈

ティリッヒがシェリングを基本的にどのように理解しているかについては、後期ティリッヒの比較的まとまった短いシェリングについての記述から知ることができる。

1：ティリッヒにとってシェリングとは

①実存主義との関連—ヘーゲル批判の文脈—

まず、ティリッヒはシェリングを一方でカント以降のドイツ哲学の文脈に位置付けるとともに、他方では、とくに後期シェリングの思想（積極哲学）を反本質主義（ヘーゲル哲学批判）としての実存主義の起点として評価している。ティリッヒの実存哲学理解は、実存哲学を、狭義の実存哲学としてキルケゴールを含むより広範な思想運動として、1840 年代から 50 年代にかけて開始され、フォイエルバッハ、マルクス、ニーチェから、さらにはディルタイ、ベルグソン、ウィリアム・ジェームズのプラグマティズムをも含む「広義の実存の哲学」(in a larger sense)として捉えるものである。このような理解は決して通常の実存哲学理解とは言えないと思われるが、注目したいのは、ティリッヒが広義の実存の哲学を、現実・実在を本質存在から区別される「実存」として（その実存の基本的メルクマールをどのように規定するかは様々である）、つまり現実を論理学の体系によって把握される合理的な諸本質から演繹できないと理解し、こうした立場をヘーゲル以降の広範

に見られる思想史的動向として捉え、その起点にシェリングの積極哲学を位置付けているという点である。

本質と実存の伝統的区別→具体的で十全な仕方における実在、存在（すぐれた意味での実在）とは、本質（認識の対象）ではなく、実存（直接経験された実在）である。

「今日、実存哲学と呼ばれている特別な哲学の在り方は、ワイマール共和国下のドイツ思想の主流の一つとして現れた。その指導者にはハイデッガーやヤスパースといった人が数えられる。しかし、その歴史は少なくとも一世紀、1840年代まで遡る。その主要な論争はシェリング、キルケゴールそしてマルクスといった思想家による、ヘーゲル学派の支配的な＜合理主義＞あるいは＜汎論理主義＞への鋭い批判において定式化されたのであり、次の世代では、ニーチェとデュルタイがその提唱者に加わるのである」([1944:354])。

シェリングは実存主義者あるいはその先駆者か否か、ついては

肯定論：レーヴィット、ヴァルター・カウフマン、ウィリアム・ベネット、エミール・ファケンハイム

否定論：コプルストン、ケネス・ハミルトン、シュルツ、マルセル

しかし、ヘーゲルとシェリングとの関係は、ティリッヒによれば、決して単純ではない。

「ヘーゲルの死後長い間、彼はヘーゲルの最大の批判者であった。……しかし、シェリングはヘーゲルと自らが行ったこと（同一哲学）を廃棄しなかった。彼は本質の哲学を保持した。これに対して、彼は実存の哲学を対置した。実存主義はそれ自身の足で立つことのできる哲学ではない。それは常に、現実の本質構造のヴィジョンに基づいている。……この意味でそれは本質主義に基づくのであり、それなしには生きられないのである。……シェリングの後期においては、実存主義は主要な強調点であった。もっとも、本質主義は展開されなかったものの、その前提とされていたのである」(HCT:438)。

本質主義の枠組みと実存主義的契機との弁証法的関係

↓

②「消極哲学→積極哲学」

ティリッヒにおいては、本質主義（ヘーゲル）と実存哲学（キルケゴール）の関係が、シェリングの言う消極哲学と積極哲学との関係に、重ね合わされている。

この点に関して、シェリング自身自らの前期の同一哲学を消極哲学へと分類しており、こうした前期と後期との変化がシェリング解釈において重要なことは当然である。しかし同時に、消極哲学と積極哲学との間には緊密な関係が存在することも否定できない。ティリッヒはシェリングにおける後期の思想の意義を高く評価するが、しかし、その場合に、ティリッヒは、消極哲学、とくに初期からのポテンツ論の展開が後期の積極哲学の神話・啓示論の前提であることを忘れない。例えば、学位論文において、後期シェリングにおける神話と啓示を含む宗教史を分析する際に、ポテンツ論の発展史から議論を開始するのである（学位論文・第一部）。これは言い換えれば、シェリング哲学を動機付けていた事柄が、最初からフィヒテやヘーゲルと異なっていたこと、積極哲学への展開の可能性は最初から存在していたということである。

「シェリングはカントに始まりヘーゲルを目指す思想の流れの第三段階として構成されるべきではない。……シェリング哲学の動機は初めからフィヒテやヘーゲルの動機とは異なっていたのである」([1955:393])。

フィヒテの「絶対我」(das absolute Ich) → シェリング

Ich bin Ich という自己措定	絶対者の哲学
の原理から、絶対者の道徳的	の内的矛盾
自己実現(Selbstverwirklichung)	現実に働く自由
の一元論を導き出す	恣意、自己自身に矛盾
自由は本質論的に捉えられる	できる。本質的なもの
自由の行為は絶対者の自己実現	(Essentiell)から
の行為	実存的なものへの移行
	Existentielles

シェリング哲学を後期の実存論的転換(積極哲学)へと導いた諸動機が、思想の発展過程に一貫して内在している → シェリング哲学の弁証法的な内的運動

例えば、初期の著作においても絶対者の内的相剋が認められている(cf:フィヒテ)。現実に働く自由は、恣意的性格を有するものであること、つまり理性的意志における自己自身へ矛盾し得る能力によって可能になると考えられている。恣意(自己とも矛盾の可能性)が本質的なものから実存的なものへの移行を可能にし、ここに自己の本質存在からの離反としての実存的なもの(実存存在)が生成する。そして、実存があるところにはじめて歴史がある。この自由をめぐる一連の問題は、『自由論』以降の、とくに後期の思想で十分な展開がなされることになるが、それは、自然哲学の議論を前提にしている。つまり、シェリングは自然における矛盾する諸原理の存在、現実的に対立する諸傾向の抗争について語る。自然とは無意識的なものの要素の中にある精神であり、精神は自然の欠如ではない。光は闇からのみ現れる。これは、後の見る、高揚された自我性による理念世界の墮落、存在からの飛躍、超越的な墮落、という後期の諸テーマに他ならない。

以上の、シェリング哲学の理解は、シェリングを西洋の思想史における「主意主義の系譜」(HCT:487f.)、に位置付けることにも現れている。つまり、1926年の『カイロスとロゴス』の言い方を借りれば、

「精神史のふたつの流れ：

1.主流：方法論の流れ・神秘的な形而上学の流れ・数学的プラトン主義の流れ
・イギリス経験論の流れ

2.傍流：中世末期やルネサンスの神秘主義・自然哲学→スコトゥス、ルター
→ヤコブ・バーメ→ロマン主義→シェリング→生の哲学

諸原理の対立抗争としての生のプロセス」

([1926:269 ~ 272])

こうした、シェリングの思想史における位置付けは、シェリング自身の、「精神は根源的な意欲(Wollen)である」(3:576)という言葉が示すように、意志が究極的原理へと引きあげられている点から見て、決して不当な解釈ではないであろう。

2：後期シェリングの「宗教史」

ティリッヒに対するシェリングの影響は様々な点に確認できるが、ここでは以下の議論の前提となるシェリングの積極哲学における「宗教史」の構成についてなされた、ティリッヒの哲学学位論文の記述を紹介することにしたい。なお、今回の報告では、議論をティ

リッヒによるシェリング解釈とティリッヒへの影響という点に限定し、ティリッヒのシェリング解釈の妥当性には踏み込むことはできないので（なお、ティリッヒが以下の議論に用いる文献は文献表に示した）、その点をご了解いただきたい。この点に関心のある人は、文献表に紹介の諸研究を参照のこと。

まず、お手元の、ティリッヒの学位論文の目次(A4)を御覧いただきたい。

[学位論文の内容] の概略

序論：シェリングの後期思想の意義と研究の視点・方法

- ・神学学派への影響（宗教哲学へ基礎を与える）

他の思想家によって展開されることになった豊かな種

思想体系の基礎／思想発展の線

イデアリスムスの運動を宗教史の視点からキリスト教的な宗教的生の表現として考察する際の特徴的な実例

- ・シェリングの積極哲学の焦点としての宗教史の構成

- ・Kuno Fischer, Eduard von Hartman

第一部：歴史的構成の認識論的ならびに形而上学的出発点

I. 一般的な原理論

1. シェリング哲学におけるポテンツ論の展開

2. 積極哲学におけるポテンツ論の叙述

II. 神と世界と人間

1. 神概念

a. シェリングにおける神概念の展開／b. 積極哲学における神概念の叙述／c. 最高の認識原理としての神概念：消極哲学と積極哲学

2. 世界過程の開始：理念世界の創造

3. 自然過程の終局と歴史の開始

a. 中心的イデアとしての人間／b. イデア世界の墮落

第二部：宗教史

A：神話

I. 出発点：絶対的な前歴史的時間と歴史への移行

II. 神話過程

1. 第一時代：相対的な前歴史的時間 Uranos

2. 第二時代：Perser, Babylonier, Araber. Urania

3. 第三時代

a. 第一期：Kananäer und Phönicier. Knonos

b. 第二期：Phygier und Thracier. Kybele

c. 第三期

α. Aegypter: Typhon, Osiria, Horos

β. Indier: Brama, Schiwa, Wischnu

γ. Griechen: Hades, Poseidon, Zeus

III. 神話過程の終結：ギリシアの密儀

IV. 神話過程における下位神話的ならびに反神話的もの

1. 神々と偶像／2. 反動現象 a. 中国／b. ペルシャ／c. 仏教

V. 合理的過程

B：啓示

I. ユダヤ教（イスラム）

II. キリスト教

1. 時間の充実／2. キリストの業／3. 教会の発展

第三部：宗教史の構成の宗教的ならびに歴史哲学的な諸原理

I. 宗教概念

1. 方法上の事柄／2. 一般的な宗教概念／3. 自然宗教と理性宗教
4. 啓示宗教と哲学的宗教

II. 歴史概念

1. 時間と永遠／2. 歴史哲学と歴史的哲学
3. 超歴史的歴史と経験的歴史／4. 内的歴史と外的歴史

こうしたティリッヒのシェリング論の詳細を紹介し、その妥当性を論じることは今後の課題とすることにして、ここではいくつかのポイントを指摘することにした。

①シェリング解釈の視点

すでに確認するように、ティリッヒはシェリング哲学を消極哲学と積極哲学を包括する思想の発展過程として統一的に捉えている（発展史的研究）。つまり、消極哲学における諸概念が後の発展過程を通して基礎になっているという見解である。

「この自然哲学の定式は最も明確に以降の発展の全時期におけるシェリングの宇宙論とロゴス論の根本思想を含んでいる。ロゴスは根底ではなく實在性の原因、つまり差異化し形態化した事物の原因なのである」 ([1910:7f.])。

ここで言う、「この定式」とは、

自然：行為の把握できない限界ではなく、行為そのもの、創造する意志、生成する自由、意識への努力、實在の根底・重力、永遠の夜、永遠の沈黙・隠蔽性 などなど。

自然の展開過程（自然過程）：意識による無意識の漸進的克服→

自然存在としての人間において平衡に達する

無意識の行為：實在的・拡大的

意識の行為：観念的・拒絶的、無意識の夜から形態化される

「光だけが万物のその生の形態にしたがった永遠の肯定であり、それは自然の永遠の言葉、實在の原因である (6:266)」

②ポテンツ論の展開とそれに対応した神論の発展（消極哲学→積極哲学）が、宗教史の構成（積極哲学の中心）の前提と考えられている。

ポテンツ概念について：

1:初期の思想

意志の二重性（主観的と客観的、實在的と観念的）

→行動・活動性(Tätigkeit)におけるこの二つのものの矛盾・抗争

フィヒテ的時期には理念的活動性の優位

自然哲学の時期には實在的活動性の優位

こうした活動性の二つの形態のいずれが優位であるかによって特徴づけられる段階(Stufen)をポテンツと呼ぶ → 勢位

2: 『自由論』

意志自体の中に非合理的契機がある→自己矛盾の力(Macht)としてのポテンツ

自由は自己自身との矛盾の力・ポテンツ

この点では、非合理的なものが卓越した意味でのポテンツ

→この意味のポテンツはとりわけ第一のポテンツに属する

しかし、段階という意味では第一のポテンツは最下位

二つのポテンツの対立（実在的活動性と観念的活動性）が世界過程において叙述される。それは第二のポテンツによる第一のポテンツの漸進的な克服と変容である。この世界過程の特徴は、全体が重層的な三一構造となっている点である。つまり、まず、実在的で非合理的なポテンツと観念的で合理的なポテンツとの対立、

非合理的なもの：一者の自己を生み出そうとする憧憬

なお、この意志はそれ自体が二重的である

1)闇を克服し実在へ（自己表現）－形態のない混沌・飢え・狂気

→あらゆる被造物の根底・個別化の力

2)観念・悟性・言葉

人間は、この二つの対立的な原理の統合としての精神であり、この二つの原理から自由になる可能性を有する。ここに、目標のポテンツ、精神という新しい原理が現れる。

以上の、三つのポテンツは一つの同一のプロセスに中における区別された三つのものであり、ここに一種の三一的構造が見られる。→神話過程でも反復

3: 積極哲学

存在するもの(das Seiende)：最も根源的で包括的かつ必然的な理性の内容

対象一般の概念から演繹されない、あらゆる

現実的な存在(alles wirkliche Sein)と対立・彼方

存在の無限のポテンツ(die unendliche Potenz
des Seins)

分析する思惟は存在するものにおいて、互いに継起する諸ポテンツの内的組織を発見する

継起する諸ポテンツの内的組織（主観・客観・精神）→理性の内的組織

「この組織(Organismus)を顕わにすることが合理的哲学の課題である」(13:76)。その手段が先に知的直観と呼ばれる純粋な思惟経験(Denkerfahrung)である。存在概念の知的直観→精神的人格の知的直観

精神であるためには、存在は三重のものとして措定されねばならない

a: 存在するものの概念 ←→ 現実の存在

無限の可能性にすぎない

die unendliche Möglichkeit

Potenzalles Seins

das Subjekt zu allem Seienden
das Sein-Können

Jedes Können ist die eigentlich nur ein ruhender Wille
Kein wirkliches Sein ist ohne ein wirkliches Wollen denkbar

13:205,206

「意志自体が優れた意味におけるポテンツであり、
意志すること (das Wollen) は優れた意味における現実態である」

13:205

すべてのポテンツは実際には意志にすぎない、という見解は、意志＝ポテンツを
potentia-actus と対比で考えている。潜勢態。→「意志は意志することへ移行しないなら
ば、ポテンツにとどまる」、しかし「意志することは意志にとって本性的であり、意志す
ることは意志の本質である」 13:208

↓

意志はそれを妨げる意志が存在しないならば、直ちに意志することへと移行しなけれ
ばならない → 「Seinkönnende から ein Seiende となる」

→ ein Sein-Muessen

可能存在が現実存在に一端移行すると、それは自らへの自由なコント
ロールを失う、脱自的

自由と歴史は、存在概念における主観的、可能的、非合理的、主意的
な契機の保持に依存する

この原理の可能性に関する限り、それは可能的なものにとどまり、現実
存在にはならない、現実存在の力にすぎない → メー・オン

相対的非存在

b: 必然的存在

可能的存在に対比される存在は、現実性として、Sein-Muessen と言われる
der voelligbegierdelose, gelassene Wille

まったく欲望を失った冷静な意志 cf: → 完全現実態

欲求する必要はもはやない

しかし、これはなおもポテンツである。存在一般の規定であり、現実存在で
はない。

主観性のポテンツが客観性の Basis、Traeger であるかぎり、絶対的同
一性の安定は持続するが、主観性のポテンツ自体が前面に現れ、客観性にと
って代わろうとするとき、すべての差異が現れる

c: das Sein-Sollende

目標のポテンツ、先行する二つのポテンツの一面性から自由になる
主観的－客観的なポテンツ、可能性を失うことなく自己自身にとどまる

das bei sich Bleibende

精神

↓

第一のポテンツ (das Sein-Könnende)

unendlicher Mangel an Sein, das selbstisch sein Könnende
reine Potenz

第二のポテンツ (das Sein-Müssende)

absolute Fülle, das ansich Selbstlose, reiner Aktus

第三のポテンツ (das Sein-Sollende)

↓

ポテンツで問題となるのは、

存在するものにおける、意志・力の可能性から現実性への移行とその諸段階

der potenzierende Akt

主観的なもの（自然哲学では「主—客観」としての自然、同一哲学では絶対者）が自己客観化によって、次第に新しい段階へと自らを引き上げてゆく発展過程、

自己客観化・自己表現によって最終的に絶対者は自己自身に帰還する。自らにポテンツとして有していた同一性を、自我性を通して現実化する（現実的同一性）

その諸段階としてのポテンツ

↓ 発展過程を推進する力としてのポテンツ

意志・力はそれ自体としては可能性としてのポテンツ

以上の『自由論』以降のポテンツ論と神論から次のような議論が展開される。

a: 神における諸原理の展開（神が無限のポテンツであることが合理的哲学の出発点）

実在としての神と神の内なる自然（根底）

非合理的意志、主観性の原理 ↔ 客観性の原理、愛の意志

この二つの原理の矛盾が、個別性、自我性、被造性の条件（無差別・未分化から矛盾・対立へ）

↓

b: 世界過程：矛盾の和解・神が人格になる過程

創造 1：自然過程（光の誕生）

理念世界の創造 → 人間 → 悪の可能性

内的表象の分開 中心的理念 原理間の諸関係の転倒
の可能性

墮落：悪の現実化（←悪への促し・誘惑＋決断）

創造 2：歴史的過程（精神の誕生）＝救済史 → 宗教史

絶対的な前歴史的時間 → 神話的過程

→ 啓示（ユダヤ教→キリスト教→哲学的宗教）

③『自由論』と積極哲学との関係

『自由論』では、神の精神性が世界過程に組み込まれている

「『自由論』において見たように、この神概念の構成の出発点には、被造物の

自由を理解可能にしようという関心がある。神の自由は第二次的に考察されているにすぎない。その場合でも、神の自由の問題は決して十分に展開されていない。神の人格化の過程は世界過程である。……世界過程の諸段階は神の意識化、人格化の諸段階であり、それは人間においてはじめて完全なものとなる。人間において、神は自己意識と精神に到達する。明らかなことは、この定式にしたがえば、世界過程の開始以前には神はまだ精神と人格性に到達していない、それゆえ無差別から対立への移行はハルトマンの意味での偶然としか考えられない、世界過程の中では、神は世界過程に対立する自らの自由を喪失する、なぜなら、神は世界過程に拘束されているからである」(24)。

積極哲学では、神の精神性が世界過程の思想と独立に議論される。

「意識は意識となる行為の中にのみ存する」(8:263)

永遠の意識は思惟できないであろう(無意識の状態と同じになる)

意識となることは神の中に永遠に生じなければならない。

↓

「意識となるという同一の分けられない行為の中に、無意識的なものと意識的なものが神によって含まれていると考えることができる。後者は永遠の現在としてであるが、しかし前者は永遠の過去という規定を伴っている」(8:262)

神における自然・無意識—永遠の過去

永遠の現在

永遠の自由・意志の未来の行為の対象

神の内なる ↓

永遠の生成の概念において生じる質的な時間概念がシェリングの体系の基礎→神の自由、「神が精神であり、人格性であることは現実の世界過程を通して始めてそのようなのではなく、未来の過程の諸ポテンツを通してすでにそのなのである」([1910: 26])

④神話過程の構成の特徴

a:絶対的な前歴史的時間：理念世界の墮落は超歴史的事実(現実の歴史ではない、歴史の可能性)→人間はまだ静けさ(乱されない統一)の内にある。根源的であるが相対的な一神教(人類の統一)—包括性を持たないが、他の神はまだ意識に現れていない。

b:歴史への移行：第二のポテンツが意識に作用し始める

民族神の表象(die Göttervorstellungen der Völker)

統一的な人間(人類)が民族へ分裂、宗教の混乱(バベル)

歴史の発展は根源的な意識において統一され、そして漸進的にのみ再統合される諸ポテンツの継起的出現によって規定される。

c:三一的基本構造の反復・重層化によるポテンツの高まり

第一時代：ウラノス 第二のポテンツは第一のポテンツの優位をまだ克服できない→諸中心に分解→星神宗教—放浪的な生活形態

第二時代：ウラニア 第二のポテンツは第一のポテンツをその基礎(実現の素材)にしようとする →素材=神話過程にとっての母 Materie
神が女性に変化する(クラノス→ウラニア)

神話過程の現実的な開始

第三時代：

第一期：神は来るべき者＝子となる（男性的） クロノス

初子の犠牲の要求

「意識は最初の神からの接近しつつある自由を血を要求する
罪責として経験する」(57)、犠牲は意志の不安に対応

第二期：新しい物質化(Materialisierung) クロノス→キベレ

神々の偉大な母

「神の表象と人間の意識との
対応・相関」

完全に顕わになった多神教
農業と文明の寄与者（女）

第三期：エジプト 神話的意識の不確かさが神話的形態において観察される
神話の物質的局面

インド 抽象的精神化、身体から魂へ

ギリシア 神話の物質的局面と精神的局面との統合とそれらからの
自由（無意識・自然と意識・悟性とに対する精神）、人間
は自然過程の終局であると同様に神話過程の終局

d:神話過程の克服の諸形態

1:神秘主義 神話はギリシアの密儀においてその限界の意識に達する

ギリシア神話は神話過程の頂点→限界の意識

神の根源的な非精神性を完全な精神性に至るまで克服し変
容する → 物質的領域の超越・不死性・純粋に精神的宗教
→公的宗教との深刻で悲劇的な緊張

2:合理的過程／ 3:啓示

⑤合理的過程

合理的哲学・消極哲学

存在の知的直観から諸ポテンツを演繹、三重に勢位化された存在者の探求、究極原
理から一連の対象とそれらに対応する諸学とを展開する

自然哲学：第一のポテンツの両義性における過程が展開し実現するのを反省

↓

人間意識における新しい過程：文化過程→世俗化の問題（根底から分離した自律性）

「もし、神話過程が神意識の歴史であるとすれば、合理的過程は世界意識の歴史
である」(74)

世界過程においてそれぞれの段階で優勢なポテンツは宗教意識を支配する
ポテンツに相関（完全な相互作用の存在）(ibid.)

↓

合理的過程は、個別存在者として人間を把握することを前提とする

現実化された自我性

自我性と自己肯定の法則

その目標は観念的で普遍的な人間（個人ではなく全体としての
人間性の調和のある統一）

国家の成立 → 元々の異教における宗教は民族の境界内に限定、この宗教からの国家の力による解放

↓

神を認識することなしに神なき世界で神的生活を求める
自我性のための神からの分離、

- ・神秘的敬虔→美的直観→思弁的科学（学→知的直観）
- ・神（←→生きた現実の神）との観念的關係

しかし、人間は「存在の主」としての神を求める、現実における神、人格的な神との統一→救済

⑥以上の宗教史の問題は、「神—人間—世界」の關係という宗教哲学的神学的な基本問題として解釈することができる（→ティリッヒの宗教思想の根本問題）。つまり、

神と人間との二重の關係をどのように理解するのか、いかなる仕方で解決するのか、という問い（その歴史的生成と発展過程、その存在論的前提構造、その解決）、また1912年の学位論文（神学）における「神秘主義と罪責意識」（精神としての人間と神との統一・一体性／墮落による神からの分離・対立）のアンチノミーとその解決の問題。

「神秘主義と罪責意識、つまり絶対者との統一性の感情と神への対立の意識、絶対的な精神と個別的な精神との同一性の原理と聖なる主と罪ある被造物との間の矛盾の経験、これが教会の全時代にわたって宗教的思惟がその解決を目指して努力してきたし、また何度も何度も努力しなければならないアンチノミーなのである」（[1912: 28f.]）

↓

人間の神経験・宗教経験における二つの基本的契機とその統合という問題。この問題は宗教史における解決（神学的には、三一論と救済歴史＜創造・罪→歴史・啓示→終末＞の問題）、歴史過程と通しての解決を、要求する。 内在的三一性→経綸的三一性

墮落という超歴史的起源／神話過程の意味と限界／啓示の必然性

⑦こうした宗教史の構成の神学的意義について、ここで簡単にポイントをまとめておこう。

1:宗教史 →諸宗教を神学の不可欠のテーマとして展開する可能性とその要求
諸宗教は一つの歴史過程の内にある（それは自然過程から連続する）

諸宗教の存在とその歴史は、神学の周辺的な問題ではない
啓示自身が宗教史の過程の内にあることの意味（啓示史）

→宗教の神学、宗教史の神学 ティリッヒ、パネンベルク

2:神話評価の再検討の要求

現代神学における神話批判と神話再評価の二つの流れ

ブルトマンの非神話論化

神話的表象は二次的表現形態であり、その表象において表現された人間の自己理解・実存理解を取り出す。例えば、黙示録的な終末論の扱い方 → 自由主義神学（倫理化）と弁証法神学の共通の傾向

神話あるいは象徴表現の固有の意味の積極的解釈（←→概念的言語表現）

シェリング・カッシーラー → ティリッヒ

ティリッヒの立場はこの二つ
の流れの統合と考えられる、非字義化

↓

そもそも「神話」とは何かという問題：黙示文学は神話で、復活は神話ではない、こんなことが言えるのか

3: 墮落・罪の現実性・普遍性の問題

シェリング→キルケゴール（『不安の概念』）

→現代神学：バルト（das Nichtige）、ティリッヒ（『組織神学』第二巻）

a: 「墮落」と時間・歴史 [1957:29 ~ 44]

墮落は超歴史的事実・歴史の前提（墮落←人間存在のアプリオリな存在論的構造）

墮落は偶然の過ちや災難ではなく、人間存在（→自然と神の存在）自体の存在構造の問題である（悪の可能性）→人間存在の両極性（諸ポテンツの抗争）

[1925]被造性— Mut/Schwemut、Tiefe/Klarheit（被造物から見た神）

b: 墮落は原事実であり、論理的演繹不可能（論理的説明によって把握不可能）

経験的な事実から把握される

悪の現実性 →不安・無垢な状態→誘惑・促しの存在と自分の責任・決断の

Angust, Unschuld 両面性（自由と運命→有限な自由）

未決定

Sollizitation, Versuchung

Unentschiedenheit

次に、以上挙げた三つの神学的意義のうち、1、2をティリッヒとの関連から論じることにして。

III：神学的問いとしての「宗教史」

これまで、我々はティリッヒによるシェリング解釈の特徴を、彼の学位論文を中心に検討してきた。次に、こうしたシェリング解釈がティリッヒ自身の思想内容にどのように影響し、継承され修正されたかを見ることにしたい。これは、現代神学にとって、シェリングがいかなる意味を有しているかを論じるための、重要な実例となるであろう。

これまで論じてきた「宗教史」は、70年代以降の現代のキリスト教神学において新たに問い直されつつある問題であり、しかもキリスト教自身の自己意識（キリスト教は、自らをどのようなものとして理解するのか）にとって、決定的な意味を持ちつつある。それは、いわゆる「宗教の神学」「宗教史の神学」と言われる、現代の新しい神学の動向であり、現実の宗教の多元的状况をどのように理解するか、他の宗教的な諸伝統の存在の意味（→他者・異教の存在）をどのように理解するのか（→これは同時に、他者に直面することによる自己理解の変化である）、この他者との対話・コミュニケーションの諸問題（対話すべきである、避け得ない、とすれば、どのようにしてか）、として展開されている諸問題に他ならない。

このような現代神学の状況において、シェリングについての学位論文以来、様々な文脈で宗教史を神学の問題として展開してきたティリッヒの神学思想は、注目すべきものと言える。先に、我々は、ティリッヒによる、シェリングの積極哲学（神話と啓示の哲学）に

における「宗教史」の解釈を見たが、次に、このティリッヒのシェリング解釈とティリッヒ自身の宗教史論との関係を検討し、神学的な問いとして「宗教史」を論じる意義を考えて見たい。

①まず、ティリッヒにおける「宗教史」（1960 年以降の晩年期は別として）であるが、それは次のようなものである。

1924 年の『教会と文化』において、ティリッヒは、「教会と文化」との関係を実際の思想的問題として論じるための前提作業としての「精神史」から見た現在の問題状況の分析を次のような枠組みにしたがって行う。

1: サクラメンタルな精神状況

社会生活の諸形態が神話的・儀礼的な（→ 教会的な）な意味を持ち、そこからその力を獲得している。教会と社会が本質的に一体であり、合理性は完全に放棄されていないが、はっきりした限界内に置かれている（教会と文化との緊張は存在するが破局には至っていない）。また、サクラメンタルな仕方での一体性は、本来的で十全な一致・統一の実現ではない。

通常は、「サクラメント」は、

不可見の神の恩寵の可視的な形・現れ → 儀礼

2: 神政（両義的なサクラメンタルな精神状況への聖なるものによる批判）

神の名によって、社会に対して無制約的要求を課する。神話を神の律法に、儀礼を服従に還元しようとする（預言者的精神、ピューリタニズム）。神政は自律ではない。教会と社会との一体性は威圧的な仕方確立される。プロテスタンティズム

聖なるものの両義性：神的なものとデモーニッシュなもの
犠牲 (Opfer): 第三時代・第一期

3: 自律の成立 → 分裂・対立

理性が外的な干渉を排除し、その固有の法則を実現しようとする。ギリシアの歴史において。民族宗教の神聖なる不道徳性と虚偽に反抗。社会は世俗化され宗教的機能が国家的機能となる。聖なるものは社会生活の下部機能となる（→ 私的・非公共的な儀礼や神話をもった独立した宗教的諸領域の成立）。→ 教会と社会との領域的な分裂 → 自律と他律との対立

近代世界では、啓蒙主義が典型例

4: 自律的社会の空洞化

自律的理性（啓蒙的理性）は、普遍的理性的文化（意味の諸形式とその合理的統一）を志向するが、その宗教的基盤（意味世界の根底 → 意味根拠と意味深淵）・深みの次元を喪失する危険が生じ、現実化する。

近代市民社会と大衆社会 → 意識の水平化・平板化

新しいデーモンの侵入

5: 空洞化した諸形式のトータルな否定（聖俗と問わず放棄する） → 世界を超出する神秘主義 → 教会と社会との否定

近代社会・近代宗教への宗教的反抗

6:新しい神律＝現代的な課題

あらゆる緊張にもかかわらず、俗と聖との本質的関係の充実を達成する
精神文化・社会が待望される。 ex:中世の偉大な時代

これを図式化してまとめれば、次のようになる。

[ティリッヒの宗教論・宗教史]

「 原初的神律・統一（サクラメンタルなデーモン）

→ 神政的な神話批判と自律の分化・批判意識の成立（→神話・祭儀・権威への合理的批判）

→ 自律と他律の緊張・対立・分裂

→ 自律の空虚化・新しいデーモンの侵入（現代の危機）

→ 神律の待望（課題）」

ここで、この図式とシェリングの学位論文との対応と確認しておこう。

まず、学位論文における宗教史（＝神話・啓示の歴史）は、全体として、ティリッヒ自身における宗教史・精神史の枠組みにほぼ対応している（構成された精神史の図式）。

＜諸原理の弁証法的展開としての精神史＞

原初的神律・サクラメンタルな精神：諸原理の未分化

（分化の初期段階＝無意識）

自律と他律の対立：諸原理の分化・分裂

自律：合理的過程

他律：合理的原理への反動

神政：ユダヤ教的な啓示の段階

新しい神律の待望：キリストにおける啓示→哲学的宗教

こうした宗教史・精神史理解の基礎には、個人として集団としての人間の営みである歴史が相互に区別されしばしば対立矛盾する基本原理の動的関係によって規定されているという見解が存在する。人間の自由な決断は、この諸原理の動的相互関係（運命）に対して抵抗しつつ、新しい現実を形成しつつも、それらを完全に脱がれることはできない（自由－運命）。むしろ、自由の主体としての人間は、経験の深みに根差す諸原理の運動という運命的次元にその根底を有することによってのみ、自由な存在者たりうるのである。

ただし、学位論文では、宗教史は神的な起源を有する諸原理の対立とその解決の過程であったのに対して（形而上学・思弁の過剰）、ティリッヒ自身にとっての宗教史は、意味形式への精神の志向性と意味根拠（根底・深淵）への精神の志向性の関係（意味意識の現象学的分析に基づく→意味の形而上学）という仕方で、展開される。

②「宗教史」の意義（1:「宗教史→宗教類型論」→比較、2:神話と啓示の関係）

以上のように、ティリッヒの「宗教史」論は、様々な諸問題を宗教的な観点から分析する際の、理論的枠組み（理論的構成物）として、位置付けることが可能であるが、ここから、歴史的な宗教現象を整理するための基本類型を取り出すことができる。

つまり、サクラメンタルな類型、神秘主義的類型、倫理的類型の三つである。

1:宗教の原初的形態（宗教現象の基盤）としてのサクラメンタルな類型

2:サクラメンタルな類型における特定の個別的形態性へのトータルな批判としての神秘主義的類型 →合理的原理・個別性を超えて無制約的なものそのものへ

3: sacramentalな類型の両義性 (←未分化) に対する無制約的なものからの批判としての倫理的類型 →無制約的なものの要求を完全に実現せよ

sacramentalな精神性・神話

その克服の方向は、基本的に神秘主義、合理性、啓示の三つのものが可能であると考えられる。→類型論・精神史

重要なポイントは、こうした諸類型は現象から理論的に構成された理念型であり、現実の宗教現象には、これらの三つの要素が様々な仕方で結び付いて現れることである (→動的な類型論)。しかし、同時に歴史上の宗教的伝統の特性は、この三つの要素の結合の仕方、とくに優勢な要素が何であるかによって示すことができる (→歴史過程におけるポテンツの区分)。

仏教とキリスト教は、sacramentalな精神に規定された民族宗教 (神話―儀礼) への批判という点で共通するが、その批判の仕方において、キリスト教はより倫理的類型が優位であり、仏教では神秘主義的類型が優位である。また、同じキリスト教でも、カトリックではプロテスタンティズムに比較してsacramentalな類型が優性であり、プロテスタンティズムでは倫理的類型が優位を占めている (→旧約における祭司と預言者との関係)。

しかし、この宗教史に基づく類型論は、宗教経験の現象学 (聖なるものの現象学) と言うべき議論と結び付けられることによって、一定の理論的基礎付けがなされる (→存在論的人間学へ)。これは、先に見た「神秘主義と罪責意識」という問題に遡る。

・存在の聖性と当為の聖性 (『信仰の動態』)

聖なるもの現前の経験における二つの要素

1: 聖なるものが現前しているものとして経験される (→ミノーゼの経験)

聖なるものに直面しているという実感 (→一体性・近さ)

存在の聖性 (sacramentalな類型) →存在論的類型

特定の媒介によって聖なるものに捉えられる



個別的な媒介を超える：神秘主義

2: 聖なるものの経験は、人間が本来あるべき本質を示し、それを実現するように要求する。

聖なるものと人間の質的差異の自覚→審判・危機

当為の聖性 →道徳的類型

以上のような「宗教史」「類型論」の神学的意義について、次のポイントを指摘したい。

1: 宗教史・類型論の神学的意義 →比較論の基礎

→キリスト教の自己理解と他者理解にとって有効な表現分析の手段となる

「宗教の神学」の基礎理論として。これは今ふれたばかりの、仏教とキリスト教との比較論からもわかるであろう。つまり、宗教史と類型論とは、諸宗教の比較を可能にする一つの言語・方法を与える。もちろん、この諸宗教についての共通の言語をより適切なものへと推敲することが、宗教学・宗教哲学の課題となる。

また、こうした比較論に対しては、個々の宗教の固有性を損なうことなしに、

比較することは不可能である（異なった共約不可能な言語ゲーム）という見解も存在するが、このような見解からは、そもそも複数の宗教を扱う仕方での宗教学や宗教哲学は不可能ということが帰結するであろう。

2:神話の神学的な意義

a:神話とは

単なる古代の遺物・幼稚な思惟の産物ではない →神話の固有の意味の解釈

「ある民族を他の民族から区別できるものは神話以外に存在しない。なぜなら神話は精神の最も内的な本質を規定しているからである（[11:94]）。精神の直接的表現である言語でさえも神話に依存している。……主要な発展自体が根源的意識においては一つである諸ポテンツの継起的出現によって規定されている。これらの諸ポテンツは継起的な仕方でのみ再統合されるのであり（13:395）、しかも第二の前方へと推進するポテンツの第一の反抗するポテンツに対する不断の戦いの中にあるのである。その戦いは第三のポテンツが完全に現実化されるところにおいて始めて終結する。諸ポテンツが三一論的な意味を有する限りにおいて、人間の意識において生じるこの過程は根源的な自然過程と同様に神統的過程であり、その結果においてそれと類比的なのである。神統的過程で神話を生み出す過程の異なった諸契機を諸民族の継起的な神話において示すこと、これが神話の哲学の本来のテーマなのである（ibid.:381）」（[1910:52f.]）。

「＜ギリシアの神々は実在的原理の暴力から穏やかに合法的に解放された意識から、至福の外観（様相）あるいはヴィジョンとして生成した。……＞（[13:406]）。……ギリシア世界の位置は次のように特徴付けられる。意識に対する偽りの異教的原理の力は根絶された。しかし、それとともに、すべての実在的な宗教的關係も廃棄されたのである。それに代わって、純粹に觀念的な關係が出現し、その中に本当の実在的な關係の要求が隠されたのである」（ibid.:64）。

「神話に、独自の、それ自体に属する意味を認める。……シェリングは神話において、実在的な神統的過程、すなわち神において統一されていた諸原理が人間の意識の中で矛盾に満ちた仕方で行き渡る過程の表現を見る」（[1930:230]）

「神話の超越的實在論 cf:カッシーラーの神話の批判的觀念論

神話は精神的なものの一般的な構成要素

象徴世界における独自の現実性

神話における無制約的に超越的なものへの指示の存在を認める」（[1928]）

神話の二つの形態：神話過程は人間の意識の発展史（起源史）

破られていない神話→破られた神話、神話－科学－宗教の分化

意識の未分化状態→意識の分化

本来的な神話的要素・科学的要素・宗教的要素

「二つのポテンツの統一としての精神とは、そこにおいて無意識から神話が作り出される場である。相互に関連しつつ、生の根源的諸力が人間存在、つまり意識的なものと無意識的なものとを支配する。それらは実在的諸力である。それゆえ、神話はその形成においては原始的な学問と詩的ファンタジーとが参加しているものの、それらのいずれでもなく、それらの存在關係(Seinsverhältnis)の表現なのである。

神話は実存論的に——それは倫理的以上のものである——、解釈されねばならない。シェリングの神話と啓示の哲学は素材においては古くなったものの、その意図はきわめて時機に適ったなされるべき偉大な試みである」 ([1955:400f.])。

1) 諸ポテンツの展開は人間の意識において生成する神統記的過程である。

自然過程の展開を生み出したのと同じの諸契機による一続きのプロセス

→ 諸民族の継起的神話はこの現実の諸契機の展開の表現

→ 人間の意識を規定する諸原理と意識の起源・展開過程の理解へ

2) 神話過程の展開は人間意識の展開過程と相関する

3) 神話は人間の意識の展開過程の生成する現場であり、宗教経験も神学も同じ

展開過程の中にある。→ 非神話論化自体が神話過程の展開過程の連続する

宗教経験・信仰の自己理解としての神学にとって、

神話的表象の生成消滅過程は重大な意味を持つ。

b: 神話と啓示との関わり

神話と啓示とは区別されつつも、一つの歴史的プロセスにおいて緊密に関係している→ 神話は神学的に全面的に否定されるものではない

神話は神学にとって価値がある

神話的過程においても「神」は働いている

「シェリングが世界過程を神の人格化(Personalisierung Gottes)と理解しているように」 ([1910:39])

自然過程・墮落・神話的過程・啓示からなる世界過程の全体が神の生成領域である。→ 神統記的過程

「ユダヤ教の預言者以降の発展は、神話的要素が聖性そのものを獲得したということに基づいている。神話的要素はユダヤ人にとって超自然的なものの外皮となったのである」 (ibid.:82)。

「啓示は人格性としての神の働きの表現である。そして働いているのはロゴスなのであるから、啓示は神内部の人格性としてのロゴスの働きである」 (ibid.:79)

「すべての制約的なものは隷属させ、無制約的なもののみが自由にする。神話は経過(Vorgang)であり、それゆえ神話は隷属させる。啓示は自由な行為であり、それゆえ解放する。啓示は非精神的な宗教を内的に克服することによって、それらに対して意識を自由にし、このようにして、自由な宗教、精神の宗教を媒介する。精神の宗教はその本性にしたがって、自由によってのみ求められ見だされ得るのであるから、それは哲学的なものとしてのみ完全な仕方を実現され得るのである(11:255)。哲学的宗教は神話と啓示以外の要因を含まない、しかしそれらはそれらを理解されたものとして含むのであって、それゆえ自由においてそれらに対立するのである」 (ibid.:91f.)。

↓

啓示の独自性、神話との質的差異は、神学的には残る

しかし、啓示に依拠する神学も、神話を無視することは適切ではない、むしろ啓示は

神話との関係においてのみ生成し、理解可能になるのである。

キリスト教神学・キリスト教信仰の自己理解にとっての、異教的な神話の存在意義。

狭義の神話と広義の神話の区別

破られた神話も神話である。

↓

啓示は神話過程の克服であるが、神話過程
と同一の諸契機の動的運動にしたがっている
広い意味では、啓示も神話

↓

默示的表象が神話で、受肉や復活が神話で
ないと言えるのか？

↓

啓示：人格性・精神のポテンツに高まった神の行為
神話過程の完成・終局・克服

ユダヤ教：「ユダヤ教におけるロゴスの人格的働きの種類は、啓示が前提とする意識の状態、つまり発端にある相対的な一神教によって制約されている。……イスラエルにおいても、意識の直接的内容は一面的な一神なのである。啓示が成り立つのは、第二のポテンツの媒介によって、真の神がその実体において神を実体的に指定する意識に対して開かれているのである。それゆえ、この実体的で自然な意識の内容が常に啓示の基礎であり媒介物なのである。これは、イスラエルがその自然の衝動に応じて、多神教のほとんどすべての段階を経過するほどであり、そして啓示はそれに対する持続的な闘いだったのである。……ここから、イスラエルにとって多神教が有していた誘惑の強さが理解できるのである」(80)。

啓示はそれが克服すべき基礎（多神教的）を前提とする

ユダヤ教の基礎にある異教的原理は啓示によって支配され、啓示を通して潜在的なものとなる。

↓

異教的原理と啓示的形式（神の名）

犠牲はその要求にしたがえば、啓示にではなく、神話論に根拠づけられる。

「啓示はその一端指定された緊張を直接的に止揚することはできず、ただプロセスにおいてのみ止揚できるのである(14:125)」(81)

「異教においては、単なる宇宙的諸力は神話過程を通してそれ自身においては無力になった。ユダヤ教においては、それらは啓示の基盤として反神話的原理の力が与えられた」(82)

↓

逆説的結果：神話的原理は反神話的原理においてその究極的な勝利を祝った
反神話論的な一神教という形式が、神話的実体の律法的な固定化
に結合される

キリスト教：

異教とユダヤ教は未来の完全な宗教の予言を通してそれら自身を超えて指示している。

異教からの解放、闇の力からの救済・和解

墮落以来、神の意志は自然において直接顕わにはされない

怒りとして顕わになる

↓

現実化された自我性とその結果を許さない

悪・死・破壊

怒り・裁きと悪・罪の相関

神話過程を通して、第二のポテンツは第一のポテンツの主となる

我性の力は、それが存在の主となった子を殺したときに、くみ尽くされた→存在の主の死は存在のための犠牲的な死

神の外にあるすべての主権の自己放棄と自己犠牲によって、自然的であるすべてのものを凌駕するロゴスの人格的行為に直面して、自我性の力は砕け散った。キリストにおいて、根源の人間、理念としての人間が再建された。墮落が自我性の高揚であったように、あがないは自我性の犠牲である→愛の統一へ

真の神との交わりの回復

「＜キリストにおいて宇宙的宗教は全体として死んだ＞(13:239)。我々は精神を持っており、それがキリスト教をすべての他の諸宗教から区別する。そして我々が精神を持つのは、精神がキリストの業を通してもたらされたからであり、またキリストを通して、神が諸ポテンツの緊張を止揚し、万物の統一が絶対的な完成において実現されるからである。それゆえ、キリスト教は必然的な一神教、あるいは三一的神との共同体なのである」(88)

教会史の三つの時期：ペテロ・カトリック（非自由の原理）

パウロ・プロテスタンティズム（観念的で解放するポテンツ）

↓

啓示の基本文献への復帰、新しい隷属性への墮落

（書かれた文献に対する）

↓

合理主義の解放性

↓

カント

↓

ヨハネー精神のポテンツ

ドイツ観念論の宗教的自己意識の意義

は、キリスト教の解放する力をその完成へと導くこと

精神の宗教・自由の宗教は哲学的宗教として実現される。自己自身からの自由・神話過程の永遠の妥当な結果（芸術・科学・文化）への自由

「宗教改革との結び付きによってはじめて、理性はその自然的な束縛から自由になり、イデアリスムスにおいてキリスト教がもたらした自由を見出す。それゆえ、イデアリスムスから哲学的宗教は出現し、それによって自然としての神と精神としての神が同一の自由において捉えられる。なぜなら、神は all-Ein な神なのだから」(92)

預言者的な批判・自由と理性・概念的理解（自律）→神律

神政・人格性

異教・神話→祭司的

サクラメンタル・自然

基盤でありかつ克服・批判の対象

IV：まとめ

現代神学の状況は、バルトやティリッヒ、ブルトマンなどの今世紀の指導的神学者の死以降、70年代より、急速に多様な神学的傾向への分解し、今や混沌として状態にある。その中で、哲学や倫理の場合と同様に、伝統的なキリスト教神学へのラディカルな批判が様々な仕方で生じており、ポスト・モダンが一つのキー・ワードとなっている。このような中で、必要な作業の一つは、そもそも伝統的神学とはいかなるものであり、どのような問題を有しているのか、とくにポスト・モダンに対するモダンとは何だったのかを、明確にすることである。この神学におけるモダン（近代的な神学）を理解する上で、避けて通れないのが、近代ドイツの神学思想である。

モダンへの批判的反省の欠如

実際、近代ドイツの神学思想は、キリスト教思想史において、古代の教父の思想や中世のスコラ神学、宗教改革の神学に匹敵する重要な位置を占めている。現代神学のいわゆるポスト・モダンの状況を積極的あるいは消極的に規定しているのは、まさに近代ドイツ神学であって、その思想的な影響力と意義を無視しては、現代神学の理解は成り立たない。もちろん、近代神学の正当な評価の作業は、単に近代ドイツ神学の遺産を反復することによってではなく、むしろ、その批判的継承という視点からなされねばならないであろう。21世紀を迎えようとしている現代の状況から、近代ドイツの神学思想を批判的に総括することが必要なのである。

今日の発表からおわかりのように、近代ドイツのキリスト教思想の際だった特徴の一つは、哲学と神学の諸伝統の動的で錯綜した影響関係に認められる——おそらく、キリスト教を中心的な構成要素として形成されたヨーロッパ世界の内部における、哲学と神学の動的連関という事態は、キリスト教の古代や中世の同種の問題状況と、質的に異なる性格を有すると思われる（古代：聖書的キリスト教的思想とギリシア・ローマの思想、中世スコラ：アリストテレス・イスラムとキリスト教的神学思想——。そこで、近代キリスト教神学とは何であったのか？、という問いに答えるためには、ドイツ啓蒙思想からカントとロマン主義、そしてドイツ観念論に至るドイツ哲学と、ルター派の信仰に依拠するキリスト教神学との関わりの思想史的な考察を行う必要がある。この課題は、近代神学とは何であったのかを理解するうえで不可避的かつ決定的な問いであるにもかかわらず、きわめて困

難なものである言わねばならない。なぜなら、近代ドイツの思想世界においては、哲学と神学は相互に対立し緊張を含みつつも、現実相互に入り組んだ緊密な影響関係を持つからである。例えば、ティリッヒにおいて、先に近代ドイツの古典哲学とルター派の神学という二つの前提を指摘したが、それはより限定的に具体的に言えば、シェリングとケーラーと言い換えることができる。しかし、シェリングが制度的なキリスト教会を批判しつつもそのプロテスタント神学思想の影響を強く受けていることは明らかであるし、また神学者として知られるケーラーはその思想形成の初期の時期にシェリング哲学の影響を強く受けているのである。したがって、ティリッヒの思想的源泉をたどる場合、ここまでが哲学、ここから神学という仕方で、単純に思想の影響関係を分析することは不可能である。さらに、ここには実際にはシェリングとケーラーだけでなく、他の多くの哲学者と神学者が関係している。

シェリング自身

ティリッヒが理解したシェリング

ティリッヒ自身

したがって、近代ドイツ神学を十分な意味で研究しようとするならば、こうした思想史の錯綜した影響関係を、全体として視野にいれながら、個々の思想家の思想形成を一つ一つ解きほぐしてゆかねばならない。ティリッヒとドイツ古典哲学との関係という問題設定は、その一つのモデル・ケースと考えられる。これまでは、シェリングとの関わりに関していくつかの先駆的な研究がなされているが、今後は、ティリッヒとカント、フィヒテ、ヘーゲル（1931/32 の『ヘーゲル講義』）、シェライエルマッハーといった問題も十分に視野に入れた研究を行い、その後にもう一度、シェリングとの関係を再考し、18～19世紀にかけてのドイツの哲学思想と、同時代さらには20世紀のドイツの神学思想との関係の全体的な理解に迫る必要があると思われる。しかし、ティリッヒとシェリングとの関係の議論も、本格的な仕方ではまだ始まったばかりであり、わたくしとしても、今日の発表を今後も展開する試みを少しずつ進めたいと考えている。