

<前期：キリスト教と近代的知>

オリエンテーション——「キリスト教と近代的知」

- | | |
|--------------------|------|
| 1. テイリッヒと近代的知 | |
| 2. マクグラスと自然神学構想 | |
| 3. テイリッヒとカント1 | |
| 4. テイリッヒとカント2 | |
| 5. マクグラス——自然神学と真理 | |
| 6. テイリッヒとフィヒテ | |
| 7. テイリッヒとヘーゲル1 | |
| 8. テイリッヒとヘーゲル2 | |
| 9. マクグラス——自然神学と美 | |
| 10. テイリッヒとシュライアマハー | |
| 11. テイリッヒとシェリング | 7/6 |
| 12. マクグラス——自然神学と善 | 7/20 |
| 13. まとめ | 7/27 |

1. テイリッヒと近代的知3・4. テイリッヒとカント6. テイリッヒとフィヒテ7. テイリッヒとヘーゲル1——前期テイリッヒのヘーゲル論——7. テイリッヒとヘーゲル2——ヘーゲル論の批判的継承——10. テイリッヒとシュライアマハー1. はじめに

1. 本論文は、テイリッヒとシュライアマハーという二人の思想家の関係を、テイリッヒ研究の観点から、とくにテイリッヒに対するシュライアマハーの思想史的意義に留意しつつ、解明すること。
2. テイリッヒに限らず、現代のキリスト教思想は近代の思想史的文脈から理解されねばならない。例えば、パネンベルクによれば、20世紀神学は19世紀のドイツの古典的神学を前提としてはじめて十分な意味で理解可能になると言われる。⁽¹⁾ 現代のキリスト教思想の思想史的理解という問題設定を具体化する試み。⁽²⁾
3. 「まず、表面的な類似性は、政治的な不幸や民族的な問題が際だっており、すべての精神的な諸潮流が同一のものに帰着しているという点に存している。……もっとも深い類似性は、宗教的な転換である。そこには（シュライアマハーの時代状況：引用者補足）、啓蒙主義への対抗が、ここには（テイリッヒの状況：引用者補足）、唯物論への対抗がある。そこでは、宗教的な覚醒が解放戦争と結びつき、ここにおいては宗教から、民族的そして社会的な問題の理解が生まれている。」（Tillich, 1923/24, S. 376）
4. 「信仰論」を両者の比較の場として設定。

テイリッヒにおけるシュライアマハーへの直接的な言及はそれ自体としては決して少なくないものの、シェリングやヘーゲルの場合と比較するならば、まとまったシュライアマハー論と言えるものはきわめて限定されている。テイリッヒとシュライアマハーの比較研究が十分に行われてこなかった理由の一端。⁽³⁾ テイリッヒのシュライアマハー

論を論じるための主な資料。

「シュライアマハーと感情における神的なものの把握」と題された1923/24年の草稿、アメリカ時代の「キリスト教思想史講義」におけるシュライアマハー論と『組織神学』。

2. ティリッヒのシュライアマハー論

5. ティリッヒのシュライアマハー論の要点。

① 西洋の思想的伝統の神学的な総合

西欧思想史の諸伝統の神学的領域における総合としてシュライアマハー。⁽⁴⁾

cf. ヘーゲル：西欧の思想史的諸要素を哲学的領域において総合した。

宗教改革的な信仰理解（信仰＝「突破・逆説としての啓示の受容」）、プロテスタント正統主義、神秘主義的要素（宗教的熱狂、敬虔主義）、ヒューマニズム・合理的理性（近代の自然神学・理神論）などの総合（*ibid.*, S.376-382）。

ティリッヒ自身、この西欧思想史の諸伝統の総合の試みを自らの思想的課題として自覚しているのである（*Tillich, 1968, pp.387*）。

② 同一性の原理

「同一性の原理は、神がすべてのものの創造的な根拠であることを意味している。……理神論的なタイプの理論的認識——合理主義的であれ、あるいは超自然主義的であれ——と、カント的なタイプの道徳的服従は、主観と客観の分離を前提にしている。こちら側に主観である自我が存在し、向こう側には客観である神がいる。そこには、相違、分離、距離が存在する。しかし、この相違は、同一性の原理の力において克服されねばならない。」（*ibid.*, pp.391-392）

啓蒙主義の神学（例えば、理神論的な神学）における神と世界、神と人間との分離に対する反抗を、ロマン主義と共有している。同一性の原理、すなわち、有限者の内部における無限者の原理（相互内在の原理）は、神が万物の創造的根拠であることを意味しているが、これはシュライアマハーがドイツ観念論と共有する神秘主義的態度に他ならない。

③ 同一性の経験の表現としての「感情」

「直観と感情において、この距離（主観と客観：引用者補足）は克服される」（*Tillich, 1923/24, S.384*）。

シュライアマハーは宗教の本質を直観、感情と捉えることによって、宗教を軽蔑する教養人に対して宗教の存在意義を弁護しようとした弁証神学者である。⁽⁵⁾ 彼の言う感情とは主観的情緒・気分のことではなく、人間存在の深みにおける宇宙のインパクト、我々の内面において現前する万物の根拠の直接的意識に他ならない。「魂の深みにおいて、世界の根底の深みが顕わになる。しかし、感情は魂の深みを示す名であり、宇宙の統一性は世界の根底を示す名である」（*ibid.*, S.385）。

しかし、「感情」という用語が選ばれることによって、シュライアマハーの信仰論は多くの誤解を受けることになった（*Tillich, 1951, p.15,153*）。

④ 実定的な学としての神学

神学の実定性の強調に関しても、シュライアマハーはロマン主義的であって、神学を歴史的現実についての実定的な学であると規定している。⁽⁶⁾ 教義学は、ある特定の時期に教会ないし教派の中に存在する信仰内容の体系的展開であるから——実定的な記述から体系へ——、それは聖書学や教会史とともに歴史神学に属している。「キリスト教の信

S. Ashina

仰論は教義学ではない。それは学問的な語りにおける敬虔な感情の叙述であり、歴史的学科なのである」(Tillich, 1923/24, S.386)。この点に関しても、ティリッヒは自らの神学体系を説明する際に繰り返し批判的に言及している(Tillich, 1951, pp.28-59)。その論点は次のようにまとめられる。

(1) 教義学が歴史的学科とされたことへの批判

キリスト教信仰論は歴史的学科であって、敬虔な感情の学問的語りにおける叙述ではあるが、それは、「倫理学が行為の規範を与えないのと同様に、思惟の規範を与えない」(Tillich, 1923/24, S.386)。「組織神学の資料、媒介、そして規範についての諸問題は、その具体的・歴史的な基礎に関係している。しかし、組織神学は歴史的学科ではない(シュライアマハーが間違っただ主張したような)」(Tillich, 1951, p.53)。組織神学とは、神学的規範によって構成された思想体系であって、宗教経験の単なる叙述ではない。現代の状況におけるメッセージの解釈としての神学を、過去の信仰経験の叙述に還元することはできないのである。

感情はあくまでも神学・教義を媒介するものであり、神学内容の源泉・資料ではない。確かに、神学的な諸資料(その中心は、聖書テキストである)が信仰者において資料として受け取られるためには、それは信仰者の経験に媒介されねばならない(資料に対する実存的関係→啓示相関)。しかし、神学体系の内容は、この経験が生み出すものではなく、宗教的意識から信仰内容の一切が引き出されるわけではない。

(2) 教義学に対する倫理学の関連について

後に見るように、シュライアマハーの信仰論においては、神学体系への導入が倫理学や宗教哲学からの借用命題によってなされる。ティリッヒは、シュライアマハーにおける宗教哲学が古典的な神学的伝統における自然神学に相当するものであることを指摘した後に(ibid., p.30)、宗教哲学が神学の一部門ではなく、哲学に属するものであることを論じ、また倫理学に関しては、それは、教義学や弁証学と共に、組織神学の内に、それを構成する諸要素の一つとして包括されると述べている(ibid., p.32)。

ティリッヒは、神学体系の具体的な構成に関しては、基本的にシュライアマハーの信仰論を高く評価している。とくに、神学体系の最後に三位一体論が置かれたことはきわめて適切であると述べられている(Tillich, 1963a, p.285)。

⑤ 宗教の本質概念とキリスト論(Tillich, 1968, pp.405-409)

シュライアマハーのキリスト教信仰叙述あるいは実定的な学としての神学という理解の根底には哲学的宗教概念が存在している。これは、後に論じるように、「絶対的依存感情」として概念化される宗教の本質概念の問題。

それは実定的な学としてのシュライアマハー神学において実定的要素が突破される地点を示している——実定的と哲学的との緊張——。(7)

それは、キリスト教においては一切がナザレのイエスによる救済に関係づけられていること——救いとは歪められた宗教意識を十分に発展した宗教意識に変革すること——である。イエスは人類の単なる模範(a mere example)ではなく、神との一致における人間が本質的に何であるかを顕わにする原像(Urbild)である。

cf. カントの宗教論

ティリッヒが自らの組織神学において提案している三位一体論とキリスト論の新しい解釈・定式化(Tillich, 1957a, pp.145-150)は、内容的にこのシュライアマハーのキリスト論の線上において理解することができる。すなわち、ティリッヒは『組織神学・第二巻』において、「本性」(nature)という神学的に不適切な概念に基づく両性論を、キリストと

してのイエスの歴史的出来事における神と人との永遠の一体性の現実化として再解釈するよう提案しているが、このキリスト論は、「いくつかの特性において、信仰論で展開されたシュライアマハーのキリスト論に似ている。彼は両性論を神人関係論によって置き換えている」(ibid., p.150) と指摘している。両性論を動的関係概念によって再解釈するという考え。

cf. 実体形而上学批判

⑥ 罪論とその問題点 (Tillich, 1968, pp.409-410)

ティリッヒによれば、罪論においてシュライアマハーはドイツ古典哲学あるいは啓蒙主義の一般的傾向に従っている。罪は欠如、つまり「否」(a "no")ではなく「まだ、でない」(a "not yet")であると理解される。ティリッヒは、シュライアマハーの宗教思想の基礎を同一性原理に見ているが、この原理に立つことによって、罪理解のいわば相対化が帰結することになる——人類は「まだ、でない」という精神の未熟段階にとどまっている点で普遍的に罪の状態にあるが、それは神と人間との絶対的な断絶や対立を意味するのではなく、同一性の原理の現実化がまだ未完成であることを意味するにすぎない。キリストは、すべての人類にとって未来に属する完全な状態の先取りである——。この罪論によっては、ティリッヒが繰り返し強調する信仰の逆説性や罪責意識は捉えられない。⁽⁸⁾「シュライアマハーは魂の深みと世界の根底の代わりに、感情と宇宙について語る。自然の肯定とヒューマンイズムの遺産は、神秘主義と宗教改革とがそこで一致していた深淵を知らないのである」(Tillich, 1923/24, S.385)。

3. ティリッヒの信仰論とシュライアマハー

6. 信仰論として神学体系を構築したシュライアマハーはまさに近代プロテスタント神学の父と呼ぶにふさわしい思想家。⁽⁹⁾

7. パネンベルクはキリスト教思想史に関する著書の中で(Pannenberg, 1997, S.25-32)、近代の宗教的状况を宗教改革と宗教戦争から帰結したキリスト教世界の一元性の破れとして論じており、この状況こそが近代キリスト教思想の形成と発展の文脈であると指摘している。

↓

自律と他律の対立構造

宗教的あるいは政治的な統合を可能にするものとして、教派的な神学(あるいは神学的宗教論)に代わって、理性と国民国家の理念が登場することになる。教派的な神学がその正当性を普遍的な仕方で根拠付け得ないとすれば、それに代わるものは教派的な特殊性を超えた理性の普遍的な合理性の側に求められざるを得ないのであり、これを政治的制度的に保証するのが国家の役割となるのである。

こうした状況に規定された理性的宗教論として、まず啓蒙主義の宗教論とも言える理神論が登場する。

↓

理神論が合理性のみに頼り伝統的神学を無視し、無神論的思想傾向を助長したのに対して、理性に立ちつつも宗教的伝統の内実を再生しようとしたのがドイツ古典哲学の宗教論、つまり宗教哲学であった。

↓

対立を超える試み

シュライアマハーの信仰論であり、もちろん、一方に教派的教義学の伝統は強力な潮流として存在し続けるが、それに対する学問的神学の伝統(自由主義神学)はこの信仰

S. Ashina

論の系譜から展開することになる。

8. この感情概念はシュライアマハーの信仰論を特徴づけるものであるにもかかわらず、ティリッヒによれば、この「感情」という用語選択こそがシュライアマハーの信仰論への誤解の一因となった。

1957年の『信仰の動態』(Dynamics of Faith)から、ティリッヒの信仰論の中心的論点。

9. 『組織神学』の言う神学の形式的基準、その要点は次の二つの命題に集約できる。⁽¹⁰⁾

「信仰とは我々に究極的に関わるものによって捉えられた状態である。」

「我々に究極的に関わるものによって捉えられた状態としての信仰は、全人格的な行為である。それは人格的な生を中心において起こり、人格的存在のすべての要素がそれに参与する。」

↓

信仰の究極性（あるいは絶対性）と全体性。人間の人格性（人格的統合性）と相関。

↓

「究極的関心」とはこうした信仰の特性を概念化するために選ばれた用語に他ならない。

信仰者の人格性の全体に関係し、人格を人格として構成する（人格的存在者の自己同一性を可能にする）という意味で、信仰は信仰者にとって個々の制約的な存在者との諸関係が成立し意味づけられる地平として機能する。

この信仰概念は信仰の形式的規定であって、信仰内容に含まれる存在者の実在性を定立するものではない。つまり、これは信仰内容に含まれる「神」の存在論証とは直接関連を持たない現象学的記述と理解されねばならないのであって、「関心」とは、現象学で言う意識の志向性に他ならない。⁽¹¹⁾

↓

ティリッヒは以上の信仰の構造を説明する過程で、信仰に対する誤解あるいは歪曲という問題を論じている。信仰は人格の全体性に関わるものなのだから、人格の構成要素のいずれか一つにのみ信仰を限定する信仰理解（還元主義的信仰理解）は、信仰の誤解と言わねばならない。

信仰の還元主義的誤解：主知主義的、主意主義的、情緒主義的の三つのタイプ。

10. シュライアマハーが取り上げられるのは、三つのタイプの誤解のうち、情緒主義的信仰理解との関わりにおいて。

このタイプの誤解に従えば、信仰は主観的情緒、心理的現象にすぎないことになる。

この立場に立つ限り、宗教的象徴・隠喩には指示機能（実在を指示する機能）は存在せず、それはもっぱら情動を喚起するという審美的機能において理解される。

宗教的象徴（それによって表現される教理も）は客観化可能な真理とは無関係であり、主観的気分の表現にすぎない。宗教的真理という言葉は一種のレトリックとしては意味があるとしても、学問的に論じるに足るものではない。⁽¹²⁾

もし信仰が人格の全体性に関わるものであるとするならば、信仰は認識や意志決定といった理性的要素（理論理性と実践理性）をも内に含んでおり、単なる非合理性と同一視することは許されない。

11. 「近代プロテスタント神学の父であるシュライアマハーは、宗教を<絶対的依存感情>として記述した。もちろんシュライアマハーの意味における感情は通俗的な心理学におけるそれとは同じでない。それは漠然とした変わりやすいものではなく、特定の内容を持っている。すなわち、<絶対的依存>という内容をもっているのであって、これは

我々が<究極的関心>と言い表した事柄に近い表現である。それにもかかわらず、<感情>という言葉は信仰を、認識することのできる内容と結びつかず、従順を命じる要求も伴わない、単なる感情的な刺激の事柄であるかのような推測を引き起こしてしまったのである。」(Tillich, 1957b, p.249)

12. 18世紀は啓蒙主義的合理主義に代表される理性の世紀であるばかりでなく、主観的感情に満ちた感傷の世紀でもあった(Tillich, 1968, pp.348-349)。こうした時代的気分の中でシュライアマハーの信仰概念が情緒主義的に理解されたのはむしろ当然のことであり、同時代のヘーゲルも絶対的依存感情という信仰概念に触れた当初(『信仰論』の第一版に対して)はまさにティリッヒが情緒主義的誤解として指摘した受け止め方をしていたのである。⁽¹³⁾

4. シュライアマハーの信仰論からティリッヒへ

13. シュライアマハー自身のテキスト(『信仰論』)。⁽¹⁴⁾

「§2 教義学は神学的学科であり、それゆえもっぱらキリスト教会と関係しているのであるから、それが何であるかを説明することが可能になるのは、キリスト教会の概念について了解されている場合に限られる。」(Schleiermacher, 1830, S.10)

「§3 すべての教会共同体の基礎である敬虔さは、それだけで純粹に考察される場合、知や行為ではなく、感情の、あるいは直接的自己意識の規定された形態なのである。」(ibid., S.14)

「§4 敬虔さの表出はたとえどんなに多様であっても、敬虔さを他のすべての感情から区別することを可能にする敬虔さの諸表出すべてに共通なもの、つまり敬虔さの自己同一的な本質は、次の点に存する。すなわち、それは、我々が自らを絶対的に依存的であると意識していること、あるいは同じことであるが、我々が自らを神との関係性において意識しているということである。」(ibid., S.23)

14. シュライアマハーの議論：「教義学・教義→教会・信仰共同体→敬虔さ→感情・直接的自己意識→絶対的依存感情」という順序。

15. シュライアマハーの信仰論の基礎。

- ①教会概念、つまり敬虔さの分析は、倫理学からの借用命題によって行われる。

ここでシュライアマハーが言う倫理学とは、⁽¹⁵⁾自由な人間の行為によって成立する共同体、あるいは人間の生の全領域を対象とする学問を意味しており、いわば文化哲学とでも言うべきものである(Tillich, 1951, p.30)。教会概念の分析について言えば、この考察の進め方に関して、まず教會的諸共同体の基礎にある自己同一的なものと諸現象において可変的に振る舞うものとを分離し、次に多様な現象の全領域を諸現象間の類似性と段階に従って区分し、最後に歴史的に発見される個々の共同体(共同体の本質の個別的な形態化)が位置づけられるべき場を明らかにする、という手順(Schleiermacher, 1830, S.12f.)。

教会共同体の本質と歴史的諸現象とが学問的な仕方では把握可能になる。

- ②教会共同体の概念は、敬虔さ(Frömmigkeit)、感情(Gefühl)・直接的自己意識(das unmittelbare Selbstbewußtsein)に帰着する。

倫理的考察によって取り出された教会共同体の基礎(教会共同体の自己同一的な本質)を敬虔さと名付け、それは感情という観点から規定されるという主張。

感情とは意識の「状態」(Zustand)であるという点である。つまり、意識のない状態

S. Ashina

（いわゆる無意識）はシュライアマハーの意味する感情ではない。しかも、この意識の状態には「直接的」という規定が付与されている。

「直接性」：自己意識が表象（自己イメージなど）によって媒介され対象化されたものではないということ。

例えば、すべての思惟や意欲が何らかの仕方で形態化された意識の背後へと退くような瞬間にも、そこに持続しているこの形態化された自己意識が、あるいはまた一連の思惟や意欲が継起する間においても変化することなく持続する自己意識の規定された形態が挙げられている（*ibid.*, S.16）。

↓

感情とは個々の変動する心理的情動や表象ではなく、生あるいは自己意識の根底において持続するもの — 個々の現象が生起する場 — として理解されねばならない。

感情とは存在論的な概念である。

↓

生（*das Leben*）は自己同一性の保持と自己変化の二重の運動の弁証法的統合（交代、*Wechsel*）として理解されている（*ibid.*, S.18）。認識が受動性（触発）に基づく一つの行為（認識行為）であるという点で、認識においては「自己にとどまること」（*Insichbleiben*）と「自己から踏み出すこと」（*Aussichheraustreten*）という主観の二つの形式は密接に結合し合っており、また、本来的な行為 — 認識から区別された実践理性の事柄 — はまさに「自己の外に踏み出すこと」に他ならない。これに対して、「自己にとどまること」という契機は、その固有の意味においては、認識や行為にではなく、感情に属している

感情（直接的自己意識）は、生の弁証法において能動性がまだ現実化せず受動性のみが現れている状態、つまり、生の弁証法の起点であり、また生の運動が常にそこへ立ち戻る終点に他ならない。

「自己にとどまること」（自己同一性の保持）は、固有の意味においては感情に属しているのであって、このことは、認識や行為に対する感情の根源性を意味している。

③感情は自己・人格的統合の一要素である。

「認識、行為、感情に対する第四のものは存在しない」（*ibid.*, S.17）。認識、行為、感情の三者の統一性（あるいは「自己にとどまること」と「自己から踏み出すこと」の二者の統一性）について考える場合にも、それは三者に対する第四の構成要素としてではなく、自己自身の本質、これらの三者の共通の根拠として理解されねばならない（*ibid.*, S.18）。

本質、根拠とは、ティリッヒが言う認識、行為、感情の人格的統一性に相当する。

④認識、行為、感情は感情を基盤とした動的な相互連関において統合されている。

敬虔さの固有の座としての感情は、認識や行為から明確に区別されており — 感情は認識や行為から導出されない — 、ここに『宗教論』以来シュライアマハーが強調する形而上学と倫理学とから区別された宗教の固有性の主張を確認することができる。

議論の最初の段階においては感情を認識や行為から区別することに強調点が置かれているが、次の段階においては、三者の動的な関係性と統合性が問われねばならないのである。シュライアマハーは、三者の構造的関係と動的関係の両面を、次のように論じている（*ibid.*, S.19-23）。

敬虔さは認識と行為を刺激することによって両者を媒介し、あるいは自らのうちに両者を萌芽として含むことによって、認識や行為とともに生の統一性を構成している。すなわち、「敬虔さは知識と感覚（*Fühlen*）と行為とが結合した状態」（*ibid.*, S.22）であり、

またもちろん、感覚を知識から、あるいは行為を感覚から一方的に導出することはできないが、三者の間には相互の移行プロセスが存在する。敬虔さは、いわば、知識と行為を媒介する自己意識の形態であって、これを介して知識から行為への、あるいは行為から知識への移行・運動が生成するのである (ibid., S.23)。

⑤ 自己意識の現象学的記述と自己意識の「受動－能動」構造 (ibid., S.24f.)

自己意識の記述・分析は、「絶対的依存感情」へと進められる。これは、倫理学からの借用命題として提示された議論であるが、内容的には、自己意識の現象学的記述。

自己意識を構成する契機：

自己措定性 (Sichselbstsetzen) ・ 存在すること (ein Sein)

自己非措定性 (Sichselbstnichtsogesezthaben) ・ 何らかの仕方で生成したこと
(Irgendwiegewordensein)

↓

主観・自己は自らが現に存在していることを意識するとともに、他者に依存しつつ、他者と共に存在していること (Zusammensein) を意識する。

この自己意識を構成する意識の二重性は、主観における自発性 (Selbsttätigkeit) と受容性 (Empfänglichkeit) の二重性に対応。より根源的なものとは、自発性の契機ではなく、他なるもの (外部) から何らかの仕方で触発されるという受容性の契機であること、活発な自己活動的な行為を伴った自己意識でさえもこの受容性によってあらかじめ方向付けられているということである (ibid., S.25)。

自己意識における受動性の優位 — 自己はまず他なるものからの作用・触発によって自己として存立する — こそが、他者の存在を自己意識の中に組み込むことを要求し、続く依存感情の問題を引き起こす。

⑥ 感情は、自由感情 (Freiheitsgefühl) と依存感情 (Abhängigkeitsgefühl) の両極性を持つ。

自己意識が主観・自己の有する意識であり、近代的自我の特徴が自らの能動性の強烈な自覚にあることを考えるならば、自己意識が自己の自由意識、つまり自由な行為の主体としての自己意識であることは容易に想像できる。

しかし、シュライアマハーは、主観・自己において受容性を自発性よりもより根源的な要素として位置づけ、自己の存在とそれについての意識が他者との関係性を基盤にしていることを明確に主張していた。自己は自己の内から自発的に生成してきたのではなく、むしろ他なるもの (他からの影響・触発) によって生成してきたのである。

自発性の限界は主観の本質に属しており、この事態は他者への依存感情となって意識される。

(1) 自由感情や依存感情は直接的自己意識に属している。したがって、これらの感情は、自己像を介した自己の対象化に先立つ、自己の諸活動・諸機能の統合性における意識の動的生成のレベルの事柄であり、そのまま個別的感情と同一視する — 依存感情を憂鬱で消沈させる感情と、自由感情を高揚し喜びにあふれた感情と混同するなど — ことはできない (ibid., S.25f.)。したがって、シュライアマハーの絶対的依存感情を心理主義的に解釈するのは間違いである。

(2) 依存感情と自由感情は自己意識において両極を形成しており、相互に不可分である。つまり、依存感情のみ、自由感情のみといった状態は、世界内の他者との関わりに関する限り、自己・主観においては、存在しない。この自由感情と依存感情との不可分性は、主観と他者 (主観と共に措定された他者) との相互作用に基づくものであって、世界内には絶対的自由感情も絶対的依存感情も存在しない (ibid., S.26)。存在するのは、相対

S. Ashina

的自由感情と相対的依存感情にすぎない。

- ⑦自己意識の現象学は、他なるものとの関わりを介して、現存在の現象学へと展開される。
自己意識の構造の現象学的記述→世界内における現存在の現象学的記述へ

世界：自己の存在は他から触発された受容性において成立し、常に他との相互作用の内に存在している。このもろもろの他なるもの——シュライアマハーは子どもと親や市民と祖国といった人間的社会的関係や天体を含めた自然との関係を具体例として挙げている（*ibid.*, S.27）——が一なるもの（Eines）として、つまり外部世界全体が我々自身と共にある一なるものとして措定されるとき、それは世界と呼ばれる（*ibid.*, S.26）。

我々の自己意識は世界の内における我々の存在の意識、あるいは我々と世界との共存在の意識として成立すること。

自己意識が「我々」の意識として説明されていること。つまり、シュライアマハーにおいては個的自己の意識ではなく、共同体的自己の意識が論じられているのであり、これは、シュライアマハーの信仰論が彼の言語論やコミュニケーション論との関わりで理解されねばならないこと、そしてこの点でフッサールの意識の現象学の立場とは、異質な観点が導入されていることを示唆している。⁽¹⁶⁾

- ⑧自己との相関性において、自己の起源は神として定義される。

世界内の他者との関係の内に、絶対的依存感情は存在しない。

敬虔さを絶対的依存感情と説明する場合に、その自己意識とはいかなる存在者との関係について述べられたものであるかが問われねばならない。結論的に言えば、これは自己と神との関係である。

しかし、絶対的依存感情という用語を導入するにあたって、シュライアマハーが特定の神観念——たとえば人格神であろうと——を前提にしていない（倫理学は諸現象の基礎にあってそれらに自己同一性を与えている諸現象の本質を扱っている）。

↓

神：「我々の自己意識において共に措定された、我々の受容的で自発的な現存在の起源（Woher）は、神という表現によって言い表されねばならない」（*ibid.*, S.28f.）、と。

まず、特定の神観念を前提とし、その神が現存在の起源であるというのではなく、むしろ反対に、現存在の起源の方が「神」と呼ばれるのである（神の定義）。なぜ、現存在の起源に関して、神という表現が採用されたかについては、シュライアマハーは、現存在の起源が時間的存在の全体という意味での世界でも、その何らかの個別的な部分でもないから、という以上の説明を与えていない（*ibid.*, S.29）。

↓

起源で問われているのは、自己・主観が相対的な自由を意識できるような世界内の何か（あるいは世界自体）ではなく、それを前にしては自己の存在の依存性のみが意識されねばならない何かなのであり——オットーの言う聖なるものと被造物感情——、それを表現するのに、「神」という言葉がふさわしいということ、と解して良い。

16. 二つの議論の区別。

自己意識に対して、起源の意識が絶対的依存感情という仕方を与えられているという議論と、それを神と解釈するという議論。

前者の議論の妥当性を明らかにするには、さらに詳細な分析が必要となるものの、同様の議論として、例えば、ティリッヒが20年代後半から30年代にかけて行った現存在の分析などを参照するならば、⁽¹⁷⁾ こうした自己・現存在の起源の分析は決して単な

る恣意的な学説ではないと主張することはできる。また、後者の議論に関しては、神について一定の概念規定から議論を開始すること自体は正当な手続きであり、現存在の起源を神と表現することをアプリアリに否定する理由はない、とだけ指摘しておきたい。

17. 以上の一連の議論 (①～⑧) からの帰結。

起源への絶対的依存の意識が自己意識に本質的に属しているということであり、この意味で「神は感情において我々に対して根源的な仕方と与えられている」ということである。つまり、自己意識を構成する起源意識によって志向されたもの(起源意識のノエマ)を神と名付けるならば、その場合、自己意識と神意識は不可分なものとして考えられねばならないのである。シュライアマハーの信仰論には、人間存在の本質に信仰が属しているという議論——人間は本質的に宗教的である——が含意されており、それゆえ究極的関心と自己の人格的統合性との相関というティリッヒの議論を、シュライアマハーに読み込むことは、決して不当な解釈ではない。

5. むすび

18. ティリッヒの信仰論とシュライアマハーの信仰論とを比較 → 信仰理解をめぐる絶対的依存感情と究極的関心との類似性。前者から後者への展開が信仰論の方法論的レベルにおける自己意識の分析から人間存在の存在論的分析への展開として解釈できる。

19. 1980年代以降めざましい展開を示すシュライアマハー研究の成果を視野に入れることが必要になる。⁽¹⁸⁾

20. シュライアマハーの『信仰論』の改訂版編集者であるレデカーの説。

「絶対的依存感情は無限なものそして無制約的なものとしての超越的なものによって捉えられていること(das Betroffensein)である。もし、感情と直接的自己意識という概念を心理主義的な誤解を排除する仕方と現代の用語法に対して解釈しようと欲するならば、現代の実存哲学とともに、この人間実存の根源的行為を存在についての配慮(Sorge)として、つまり現存在の基礎づけと有意味性についての配慮としておおよそ特徴づけることができるであろう。このことはティリッヒが彼の教義学においてすでに提案していることなのである。」(Redeker, 1960, S.XXXII)

21. レデカーは、さらにこの指摘に続いて、「キリスト教的な敬虔な心の状態は啓示と同一ではない。キリスト教的な信仰経験は啓示の媒介であって、啓示自体ではないのである」(ibid.)と述べているが、これは、1章で見たように、ティリッヒが『組織神学』においてシュライアマハーを批判しつつ主張していることに他ならない。つまり、「批判はシュライアマハーの『信仰論』における彼の方法に対して向けられねばならない。彼はキリスト教信仰の全内容を彼の言うキリスト教の<宗教意識>より導出しようとした。……経験は組織神学の内容がそこから引き出される資料ではなく、それが実存的に受け取られるための媒介なのである」(Tillich[1951], p.42)、と。

ティリッヒの信仰論はそのシュライアマハー批判にも関わらず、シュライアマハーの信仰理解を継承発展させたものであると結論づけることができる。

22. では、ティリッヒによってシュライアマハーは完全に乗り越えられたのであろうか。

信仰論との関連に限定しても、シュライアマハーにはティリッヒによっては十分に展開されていないいくつかの重要な議論——コミュニケーション論、他者論など——を見いだすことができる。

注

S. Ashina

- (1) Pannenberg, 1997, S.15 (Wolfhart Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Vom Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht.)
- (2) こうした観点から為された最近のティリッヒ研究としては、例えば次の研究を挙げることができる。
Gunter Wenz, *Tillich im Kontext. Theologieggeschichtliche Perspektiven*, Lit Verlag, 2000.
- (3) 次のクレイトンの研究書は20年前のものであるが、ティリッヒとシュライアマハーとの関わりを論じたものとして、この研究書を超えるものはまだ存在していないように思われる。
John Powell Clayton, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, de Gruyter, 1980, pp.34-83 (esp.pp.36-48.).
- (4) Tillich, 1923/24, S. 376-381; 1968, S.367-386。Tillich(1923/24)と同時期の草稿「ヘーゲルと思惟における神的なものの把握」(EW.X, S.387-403)、つまり、シュライアマハー論とヘーゲル論はいわば対をなしており、それは、シュライアマハー論が20年代の形而上学、歴史哲学をめぐる一連の論考の中に属していたことを示唆している (EW.Xに所収の諸草稿、とくに23番目以降の諸草稿を参照)。
- (5) この点については、注3のクレイトンの研究書の他に、次の拙書を参照。
芦名定道 『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、1995年、33-36頁。
- (6) 注5の拙書86-93頁を参照。
- (7) 実定的と哲学的(本質、アプリアリ)との緊張関係は、『信仰論』において確認することができる。すなわち、「信仰論は一般的原理から出発して神論あるいは人間論や終末論をうち立てるといふ課題とはまったく関わりを有していない」(Schleiermacher, 1830, S.10f.)。そこで、信仰論は所与として与えられる個別的なもの(実定的なもの)を記述することから始めねばならない。しかし、「単に経験的な把握は、本質的なものと自己同一的にとどまるものを、可変的なものと偶然的なものから区別するために、いかなる物差しも持ちあわせていない」(ibid., S.12)。したがって、教会共同体や敬虔性に関わる本質概念を獲得するには、実定的なものの記述と哲学的な分析との二つの方法を統合することが必要となるのである。
- (8) ティリッヒ(最初期)は、「差異・分離の原理」と「同一性の原理」の関係を、「神秘主義」と「罪責意識」との関係として論じている。その際に、次の学位論文において容易に確認できるように、同一性の原理や神秘主義は、常にそれらに対抗するもう一つの極とのバランスにおいて理解されているのである。ティリッヒのシュライアマハー批判は、この立場からなされたものと言えよう。
Paul Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* 1912, in: MW.1, S.21-112.
- (9) 近代プロテスタント史におけるシュライアマハーの決定的な位置については、バルトも同様の評価を行っている。シュライアマハー選集へのあとがきにおける「19世紀(そして20世紀も!?)の教会教父(Kirchenvater)」という言葉はあまりにも有名である(Karl Barth, Nachwort, in: Heinz Bolli (hrsg.), *Schleiermacher-Auswahl*, Güntersloher Verlag 1983, S.290-312.)。
- (10) Tillich(1957b, p.231,233)。この命題のより詳細な分析としては、次の拙論を参照。
芦名定道 「キリスト教信仰と宗教言語」、『哲学研究』第568号、京都哲学会、1999年、44-76頁。

- (11) 信仰が人格性を構成するという主張は、究極性や全体性といった形式的特徴づけを超えて、信仰の具体的な内容面への議論にも関係している (Tillich, 1957b, pp.250-256)。なぜなら、人格的存在者の自己同一性はその人格の具体的な形態化として把握されねばならないからであり、これは、信仰とは宗教的象徴やそれによって成立する意味世界の中で具体化されるときにはじめて、生きた信仰として成立すること、したがって、信仰論は形式的議論から具体的内容の議論へと移行せざるを得ないことを意味している。
- (12) 宗教的真理と隠喩・象徴の問題については、次の拙論を参照。
 芦名定道 「宗教言語と隠喩」、芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年、155-179, 188-196頁。
- (13) 山崎純 「恐怖政治と宗教反動の時代を生きて ベルリンにおけるヘーゲルとシュライアマハー」、『宗教を読む』情況出版、2000年、32-66頁。
- (14) シュライアマハーのテキストに関しては、『信仰論』、『宗教論』、『弁証法』といった主要な著作における複数の版の異同が問題となる。しかし、本論文では、こうした点も念頭においた上で、レデカー編集の改定版を用いることにしたい。
 Schleiermacher (1830): Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31, hrsg.v. Martin Redeker), de Gruyter, 1960.
 Redeker (1960): Martin Redeker, Einleitung des Herausgebers, in: Schleiermacher (1960), S.XII-XL.
- (15) シュラーアーマッハーの倫理学が同時代の倫理学（とくにカント）との比較でいかなる特徴を有するかについては、次のトレルチの論文に詳しい。
 Ernst Troeltsch, Grundprobleme der Ethik (1902), in: *Gesammelte Schriften 2*, Scientia Verlag, S.552-672.
- (16) 宗教を含めた共同体的現象に対して、フッサールの議論を適応するには、方法論的な困難が伴う。この点については、例えば現象学を社会学へ適応したシュッツの議論との連関で、次の拙論を参照。
 芦名定道 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年、89, 121頁。
- (17) この点については、次の拙論を参照。
 芦名定道 「前期ティリッヒとヘーゲル」、『パウル・ティリッヒ研究』聖学院大学出版会、1999年、183-185頁。
- (18) シュライアマハーの専門研究の最近の動向をここで論評することはできないが、キリスト教神学においても、1980年代以降、シュライアマハー研究の急速な展開が見られることは、次の代表的神学者のシュライアマハー論からも知ることができる。
 Gerhart Ebeling, Zum Religionsbegriff Schleiermachers (1983), in: *Theologie in den Gegensätzen des Lebens (Wort und Glaube, Vierter Band)*, J.C.B.Mohr, 1994, S.55-75.
 Wolfhart Pannenberg, Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube (1993), in: *Philosophie, Religion, Offenbarung (Beiträge zur Systematischen Theologie Band 1)*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, S.132-144.