

<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. ティリッヒと近代的知	
2. マクグラスと自然神学構想	
3. ティリッヒとカント1	
4. ティリッヒとカント2	
5. マクグラス——自然神学と真理	
6. ティリッヒとフィヒテ	
7. ティリッヒとヘーゲル1	6/8
8. ティリッヒとヘーゲル2	6/15
9. マクグラス——自然神学と美	6/22
10. ティリッヒとシュライアマハー	6/29
11. ティ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. ティリッヒと近代的知3・4. ティリッヒとカント6. ティリッヒとフィヒテ7. ティリッヒとヘーゲル1——前期ティリッヒのヘーゲル論——

<前回：ティリッヒとフィヒテ>

33. 「観念論の決定的な限界は次の通りである。すなわち、観念論が観念的な本質性の領域において活動していること、観念論が歴史についてのその悲観的な深い見方にもかかわらず歴史を高めてしまうこと（そして、それによって歴史を一つの過程へと変化させ、歴史としては廃棄する）、観念論が実存のデーモン的な両義性を真剣に受け取らないこと、そして観念論が歴史の永遠の超越的完成に目を向けず、デーモン的なものとの時間的で徹底的な闘いを意志しないことである。」(ibid., S.234)

35. 晩年期のティリッヒのキリスト教思想史講義：ティリッヒが本質主義（ヘーゲル的な）と実存主義のいずれを取るのかという問いに対して、「半々である」(fifty-fifty)と答えている。⁽²³⁾ この問いは、直接には、ヘーゲルを典型とする本質主義とキルケゴールらヘーゲル批判者の実存主義とのいずれを選ぶのかという点に向けられていたが、これまでの議論において確認したように、自由概念に関してフィヒテとヘーゲルが同じ立場にあると言われていたこと、そして本質主義哲学である観念論の典型的な思想家としてフィヒテが位置づけられていたことを考えれば、フィヒテに対しても「半々である」との議論は十分に成り立つと言える。実存主義への強調点の移行に伴って、元々自由概念に関しては同じ立場に分類されていたヘーゲルとフィヒテのうち、実存主義との対比という点で——とくに、後期シェリングのヘーゲル批判という点で——ヘーゲルへの言及がもっぱら目立つようになり、さらにヘーゲルは、総合の思想家として、また生の現実の動態論という観点で、⁽²⁴⁾ ティリッヒにとって最後まで最重要の思想家であり続けた。それに対して、フィヒテは、観念論という点に純化していたという点で、独立して言及されることが少なくなり、むしろ次第にティリッヒ自身の思惟の不可欠の構成要素として内面化されていったと言えるの

ではないだろうか。

(1) 問題

1. 前期ティリッヒとヘーゲル

- ・前期ティリッヒ（第一次世界大戦から1933年のアメリカ亡命まで）における宗教思想とドイツ観念論との関係、とくに前期ティリッヒのヘーゲル論。
- ・60年代以降の現代神学の状況：その顕著な動向の一つとして、ヘーゲルを中心としたドイツ観念論の再評価。神学におけるドイツ観念論解釈について。⁽²⁾

2. 近代という歴史時代とそれに相関したキリスト教の在り方について様々な立場からの根本的反省＝生命や環境や性といった諸問題からの「近代」というシステムの根本的問い直し→19世紀のキリスト教思想史におけるドイツ観念論へ

3. 近代キリスト教神学全般に対して「古典的意義」（パネンベルク）

神学と哲学の関係をめぐる問題を正面からしかも模範的な仕方に取り上げたのがドイツ観念論だった。ドイツ観念論の再評価を避けて通ることはできない。

4. 「もしそうでないとすれば（真理妥当性が正当化されないとするならば。筆者補足）、信仰の神学的な自己解釈は単に神学者の主観的な関与を表現するにすぎなくなる。とりわけ神についての神学的な語りは真理妥当性を主張するために形而上学的思惟との関係を必要とする。」（Pannenberg, 1988,S.9）⁽³⁾

5. 現代神学においてドイツ観念論の再評価が進められる中で、すでにその半世紀も前にドイツ観念論との関わりを同様の問題意識から積極的に取り上げつつ独自の神学体系を提出していたティリッヒの存在が改めてクローズアップされてくる。ティリッヒの宗教思想はドイツ観念論との思想的対決において練り上げられたものあり、そこにティリッヒの独自性と意義を見いだすことは困難ではない。

ティリッヒの前期の思想におけるヘーゲル論に範囲を限定し、その中でも若きヘーゲルにおける民族宗教論に関わる部分を中心に議論を進める。⁽⁴⁾ 主な資料は1995年末に出版されたフランクフルト大学におけるヘーゲル講義と、同時期の宗教社会主義などに関わる諸文献。⁽⁵⁾

(2) 前期ティリッヒとヘーゲル

6. フランクフルト大学でのヘーゲル講義の出版によって、研究状況は新たな段階を迎えた。これまで前期ティリッヒ(1919-1933)におけるヘーゲル論としては、「若きヘーゲルとドイツの運命」(Tillich,1932)以外にまとまった文献が存在せず、「カイロスとロゴス」(Tillich,1926)や「キリスト教と観念論(書評)」(Tillich,1927)や宗教社会主義論の諸文献(これにはヘーゲルとマルクスの関係も絡んでくる)において、ヘーゲルへの言及が散見されるのみ。

7. フランクフルト講義：ヘーゲルの思想史的位置づけ・研究受容史と伝記的問題に続いて、ヘーゲルの初期草稿から『精神現象学』までを扱っている。なお、出版されたテキストはティリッヒの講義草稿[A]と速記メモに基づくノート[B]から構成されている)を「若きヘーゲルとドイツの運命」や「社会主義的決断」(Tillich,1933)と対照しつつ分析することによって、前期ティリッヒの思想、とくに民族宗教論(次回)のより適切な理解が可能になる。

8. 後期ティリッヒのヘーゲル論：『キリスト教思想史講義』

I must now come to the man who produced the great synthesis in philosophical terms.

Schleiermacher is the great synthesis in theological terms. His colleague, Hegel, at the University of Berlin in the beginning of nineteenth century, was the fulfillment of the synthesis in the philosophical realm. (410)

So we can say that his great synthesis is the turning point for many of the actual problems of today, including world revolution and the East-West conflict. Neither Marx, nor Nietzsche, nor Kierkegaard, nor existentialism, nor the revolutionary movements, are understandable apart from seeing their direct or indirect dependence on Hegel. (410-411)

- 1.The Greatness and the Tragic Hybris of Hegel's System
 - 2.The Synthesis of God and Man (Mind and Person)
 - 3.The Synthesis of Religion and Culture (Thought and Imagination)
 - 4.The Synthesis of State and Church
 - 5.Providence, History, and Theodicy
 - 6.The Christ as Reality and Symbol
 - 7.Eternity against Immortality
9. 日本のヘーゲル研究における宗教哲学の動向・周辺
- ・加藤尚武編『ヘーゲル哲学への新視角』創文社。
『ヘーゲルを学ぶ人のために』世界思想社。
 - ・大橋良介『ヘーゲル論理学と時間性』創文社。
『絶対者のゆくえ ドイツ観念論と現代世界』ミネルヴァ書房。
 - ・藤田正勝『若きヘーゲル』創文社。
訳、ハイデッガー『ヘーゲル『精神現象学』』（全集第32巻）創文社。
 - ・岩波哲男『ヘーゲル宗教哲学の研究』創文社。
訳、W. イェシュケ『ヘーゲルの宗教哲学』早稲田大学出版部。
 - ・山崎純『神と国家・ヘーゲル宗教哲学』創文社。
訳、ヘーゲル『宗教哲学講義（新版）』創文社。
 - ・権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』岩波書店。
- ↓
- 神学・キリスト教思想では？

1. 近代ドイツの歴史的状況

10. 「わたしがこれまで示唆してきたことは、ヘーゲルの思惟の本質的なものを理解するためには二つの現実的な根、つまり宗教的な根と政治的な根が重要である、ということなのである」(Tillich,1931/32, S.109)。

↓

ヘーゲルの思想が宗教と政治という相互に結びついた二つの根

11. ヘーゲル自身が直面した歴史的な現実状況（「ドイツ民族の現実的状況」(ibid.,S.151)）
30年戦争の帰結と啓蒙主義の登場に規定されたドイツの宗教的あるいは政治的な分裂状況

宗教：正統主義の国家宗教と啓蒙化された個人宗教との対立 (ibid.,S.105f.)

政治：半封建的な生活形態の下で絶対主義的国家と国家宗教に支配されている大衆と啓蒙的な精神的自律性を要求する教養市民層という二つの社会階層間の分裂 (ibid.,S.125-130)。統一国家の不在。⁽⁷⁾

↓

世俗化(Profanizierung)を促進(ibid.,S.117)

哲学思想においては理性と直接性・感性との対立(二元論)

12. ヘーゲルの思想的課題:「啓蒙の土台の上に新しい民族文化」(ibid.,S.64)を建設することであり——民族の教育(Volkserziehung)——、また「批判的理性の自律によって規定された時代と精神状況における宗教的な現実化」(ibid.,S.110)の問いに対して答えること。

↓

分裂状況を克服。ヘーゲルの思想的営みは分裂し対立に陥った諸要素の総合(普遍的総合)の試み。⁽⁸⁾ヘーゲル哲学を規定しているカイロス(ibid.,S.105,361)

2. 歴史的現実と原理

<方法論的問題>

13. 歴史の具体的な状況から原理へ。「原理—現実・現象」という枠組み。

歴史の個々の現象を歴史の表層に現れた偶然の出来事として論じるのではなく、こうした諸現象を規定する原理へと問題を掘り下げてゆくこと。啓蒙主義の登場によって鮮明になった分裂・対立の状況を、歴史を貫く動的な原理の問題として追求する態度。

14. 近代ドイツの運命を規定する原理

アブラハムを典型(人間的可能性の型・モデル)とするユダヤ教の精神=対立の原理。

15. 類型論から原理へ。 cf. 波多野(現象、類型、本質)

ドイツの運命との関わりにおけるユダヤ教、キリスト教、ギリシア都市国家、ローマ帝国といった諸実在は、「歴史的ではないが非歴史的でもない」という二重の仕方で歴史的現象に関係づけられる。なぜなら、「求められているのはユダヤ教の精神」であり、一回的な歴史的出来事ではない、しかしかといって、「見いだされるのは、ユダヤ教の現実の歴史的な意義」だからである(ibid.,S.174f.)。

↓

類型論的、発展史的という性格付け。「アブラハムは人間的可能性に対する典型(Typus)である」、「アブラハムは歴史における諸帰結を伴った歴史的出来事である」、「したがって、諸カテゴリーは歴史的なものとなり、典型は生産的なものとなる。普遍的なものと歴史的なものとが相互に浸透し合う」(ibid.)。

16. 「ユダヤ教とキリスト教、ローマ帝国とギリシアの共和制政体は哲学的な諸原理の担い手であると同時に、歴史的影響の担い手である。それらはドイツの運命を規定していたが、それは偶然的な歴史的原因としてではなく意味を担う諸力、つまり一回的であると同時に普遍妥当的な諸力としてなのである」(Tillich,1932,S.130)

「歴史的性格付けのための別の道が求められねばならない。すなわち、自然認識から導出される本質概念に代わって、歴史の特性にふさわしい動的な概念(ein dynamischer Begriff)が登場しなければならない。概念が動的になるのは、それが自らの内に歴史的起源の新たな予想されない現実化を理解可能なものとする可能性を含むことによる。このような概念を原理と名付けよう。原理とは、膨大な個別的現象から抽出された抽象的で一般的なものではなく、実在的な可能性、原動力、歴史的現実の力を含んでいるのである」(Tillich,1933,S.295)。

cf. 「原理」「典型」、トレルチの「キリスト教の本質概念」(芦名,1995, 97頁)

17. 精神史と類型論:前期ティリッヒの思考方法

考察対象となる歴史的諸現象や歴史的状況の意味を把握するために、様々な精神史や類型論を設定する。⁽⁹⁾

『諸学の体系』（ibid., 172-183 頁）

ティリッヒの言う精神史とは歴史を一つの意味連関として把握するための方法論に属している。したがって、精神史は歴史学に隣接しつつも、哲学や体系論とともに精神科学を構成するものと位置づけられ、一方で哲学的原理に基づいて歴史学から与えられる素材を時系列に配列整理し意味の発展的連関を理解可能なものとし、他方では歴史のプロセスにおいて形成される諸規範とそれに基づくに体系化のための基盤としての役割を果たす。

哲学が与える原理と歴史学が与えるデータとを意味連関の了解に向けて結合するのが精神史の課題なのであって、まさにこれはフランクフルト講義でヘーゲルにおける「原理と現実・現象」として論じられたものに他ならない。

18. 1920 年代におけるドイツの歴史理論の文脈（とくにウェーバーあるいは新カント派の歴史理論。Tillich,1923,S.135-140）。

3. 対立の原理と分裂の克服

19. 近代ドイツの政治的宗教的な分裂状況の問題→歴史を規定する原理の問題

→対立の原理と同一性の原理の問題

20. 近代ドイツの状況を規定する対立の原理 (das Prinzip der Entgegensetzung)

哲学：啓蒙思想あるいはカント哲学の二元論

宗教的生：ユダヤ教の精神とその典型としてのアブラハム

21. 「ヘーゲルによれば対立の原理がその具現化を見た究極的かつ最大のものはユダヤ教である。ヘーゲルはアブラハムの形姿の内に、対立の原理を鮮明な諸特徴においてまたきわめて様々な方向付けにしたがって、描き出しているのである」（Tillich,1932,S.136）。「ヘーゲルにとってユダヤ的なものは他のものと並ぶ単なる一つの原理なのではなく、真に力動的な原理、つまり対立、アンチテーゼなのである。……ヘーゲルのアンチテーゼはユダヤ教の宗教的原理を論理化することによって成立した」（Tillich,1931/32,S.177）。「人間の根本的な可能性であると同時に歴史的な根本的現実であるというユダヤ的なものの決定的特徴は、アブラハムにおいて与えられた」（ibid.,S.163）。

↓

典型としてのアブラハム：血縁関係に集約された自然の絆からの分離、自然（直接性）に対する敵対・支配（アブラハム物語における故郷から異郷への出発、息子イサクの犠牲などの出来事）

22. 「理念的なものである神を通して、アブラハムは自然に対してただ一つの可能な関係性、つまり間接的関係しか持たない。対立という基盤の上にはいかなる直接的関係も存在しない。その根拠は、自然が神に関与しないということである。もし人間がこの神に服従するのであるならば、人間は自然との対立の内にあることになる。しかしそれによって愛は止揚される。なぜなら、愛の内には直接性の要素が存するからである。純粋な対立という形式を持つ神の支配主張の無制約性に対して、めかけである女奴隷の追放に至る無制約的な一夫一婦制の形式は類比の関係にある。ここにも支配主張の統一性がある。すなわち、自然、神話的神性、愛、一夫多妻制は一体をなしている。これらに対立するのが、支配、自然喪失、別離、一夫一婦制なのである。すべてのものにまして神を愛し、世界を獲得し、そして魂を喪失する」（ibid.,S.164）。

- ・自然に対する巨大な不信・敵意・蔑視の態度 → 故郷を喪失し世界に離散するというユダヤ民族の運命 → 敵対的な自然を征服し自らのみを神の選民とする態度
- ・ユダヤ民族、神のうちに支配を通した自然との統一を見いだした。

故郷からの分離と遊牧生活(Nomadentum)において表現された神と世界の対立性の意識を通して、存在するものは一つの全体として反省されることになる(=客体化、啓蒙の原理)。「存在するものの全体性(die Ganzheit des Daseins)の成立は反省、つまり生のプロセスの破れにおいて生じる」(ibid., S.165)。

↓

自己意識と世界・自然との対立は、存在するもの一切を創造されたものとして統一し支配する排他的な一神教、不幸な宗教(Religion des Unglück)へと集約。

ユダヤ教の神：戯れを知らず、自然的な面に欠けている。分離、支配、服従は不幸であり、愛、美、生、喜びといったもの(幸福)に対立している(ibid.,S.175)。

23. アブラハムにおいて出現したユダヤ教の精神は、キリスト教と後期ローマを經由して、ドイツ民族の運命になった。

↓

ヘーゲルのキリスト教批判

若きヘーゲルは近代ドイツの分裂を規定する対立の原理を克服するものとして民族宗教を取り上げているが、問われねばならないのははたしてキリスト教は真の民族宗教たりうるか、つまりキリスト教はドイツの分裂を救いうるかという問題。

「ユダヤ的原理がキリスト教において支配的である限り、それは不可能である」(ibid.,S.185)。

↓

対立を克服するものとして若きヘーゲルが取り上げるのは、彼の情熱の対象であった古代ギリシアのポリスの宗教と「共和主義の精神」であり、ここにおいて自然との宥和が見いだされるのである(美しき宗教)。「ヘーゲルはギリシアにおいて観察された民族宗教の理想をつかみ取った。そこにおいて教会の宗教と理性の宗教とは調停されるのである」(ibid.,S.53)。

・ヘーゲルの図式は、後の広範な議論の枠組みとなる(功罪)。

Theodore Hiebert, *The Yahwist's Landscape. Nature and Religion in Early Israel*, Oxford University Press, 1996.

24. 歴史的な対立や分裂を克服する試み、つまり分裂を克服しうる宗教的・政治的現実の実現の企ては繰り返し試みられねばならない。なぜなら、分裂や対立とは、偶然生じた不慮の事故や外的な災害ではなく、自己を二重化しそれによって分裂状態に陥った生自身、つまり生に内在する運命であり、生はそれが生きた生であるかぎり、この自己分裂の運命を避けることができないから。

『運命とは自己自身の意識である』。しかしそれは敵対的なものとして存在している。すなわち、意識は自己の内にとどまっており、自己自身のものそれ自体は止揚されていない。しかし、自己自身の内に敵対的なものかが生じている。自己自身における分裂を通じたものとは別の<対立>が存在しているわけではない。運命とはそのようなものではない。運命は自己が自身と分裂している限りにおける自己なのである」(ibid.,S.261)。

↓

ティリッヒにおいても、運命は自由と両極をなすものとして、人間存在を構成する基本構造に属している(Tillich,1925,S.231)。分裂が運命として生(人間存在)自体に属しているのであるならば、その克服の課題を人間は免れることはできない。しかし、同時にこの対立・分裂の運命は自由な行為を通してまさに克服されねばならない。生が運命との非和解的状态にとどまることは不可能であり、和解の努力は絶えず反復されねばならない。

なぜなら、「生は絶対的な自己分裂に耐えられないからである」（Tillich,1932,S.142）。

25. 歴史的な分裂の克服も、原理のレベルから、つまり同一性の原理において論じられねばならない。

「新約聖書のキリスト論についての新しい断片(Die Religion Jesu[N302-324])において神と人間の関係を叙述するために、同一性の原理(Das Prinzip der Identität)が今やヘーゲルにとって必要なものとなる」(Tillich,1931/32,S.285)。=ヨハネ福音書のプロローグにおける受肉の解釈の問題。⁽¹¹⁾

ヘーゲル：受肉論において具体化された同一性の原理こそが、神と人間、人間と自然の対立を克服するための原理として、しかも対立の原理を克服するものとして位置づけられる。

「ヘーゲルにおいては存在論的に統一(Einheit)が第一のものなのである」(ibid.,S.213)。総合、統一、同一性が、対立よりも根源的であり、肯定が否定に先行するというのは、ティリッヒ自身の根本思想に他ならない。同一性は論理的に対立に先立っており、生の運動は対立に陥りつつも常に統一と和解を目指して進展する。この生の弁証法の理解において、ティリッヒはキルケゴールやバルトよりも明らかにヘーゲルに接近している(ibid.,S.194,202,214)。

4. 生の弁証法的運動と愛における和解

26. 生の内的運動（弁証法）。対立という生の運命的契機とそれを克服する愛の問題。

「愛のうちに生そのものが存する。それは自己自身の二重化として、かつまた自己自身との一致としての生である。生は未発展な統一から出発し、教養・反省を通して、完成した統一へと至る円環を通り抜ける」(Nohl. 379)

フランクフルト講義(Tillich,1932,S.209)で引用されたこの「愛」と名付けられた断片の言葉は、若きヘーゲルの中心思想であるだけでなく、ティリッヒの「生」をめぐる議論の根本命題でもある。

「愛は主観と客観の統一でありこの対立の克服である」(Ibid.,S.205)とあるように、運命が生の内面的自己分裂であるのに対して、愛はこの分裂した生の再統一・和解であり、同一性の原理の現実化に他ならない。「愛は二重化としての生でありこの二重化の統一である。……生ける生自体が愛である。生は生として存在するだけでなく、生としての自己を有しているのである。そしてこれが生けるものの感情である」(ibid.,S.197)。こうして、生は、「生物学的に方向づけられた概念」ではなく(ibid.,S.216)、宗教、国家、民族などの人間の現実性全体をとらえる際の基本的カテゴリーとして位置づけられ——概念がすべての抽象的な対立（理性と感性、自律と実定性、孤立した客体と孤立した主体）の統合であるのに対して、生は積極的な統合、多様性の全体、生ける全体性と言われる(Ibid.,S.216f.)。

↓

愛において再統合される諸対立とは、市民社会における諸対立、たとえば法、私有、権力などの現実性を包括するものとなる——、「三重の行為。すなわち、直接的な統一、対立、媒介された統一」(ibid.,S.199)という弁証法において動的に展開する。

27. 三段階において進展する生のプロセスは、様々な諸対立を運命的に生み出しつつも愛における和解・再統合に向けて進展する。→ 精神の弁証法として概念化され一つの哲学体系へともたらされる。→ 体系と生

↓

ティリッヒの生理解は、若きヘーゲルの生の弁証法的理解に依拠している。

『組織神学』第三卷：人間的現実性の全体としての生は、「可能的存在の現実化」の過程あり、自己統一（中心性、道徳）、自己創造（成長、文化）、自己超越（昇華、宗教）の三つのベクトルによって構成された弁証法的な運動なのである（Tillich,1963, pp.30-32）。

<文献>

A：ティリッヒ

- GW: *Gesammelte Werke*. Hrsg.v.Renate Albrecht. Evangelisches Verlag, 1959-1975.
EW: *Ergänzungs und Nachlaßbände zu den GW*. de Gruyter, 1971-.
MW: *Main Works・Hauptwerke*. de Gruyter, 1987-1998.
1908: Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion? ,in: EW.IX.
1912: *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: MW.1.
1923: *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, in: MW.1.
1925: *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925* (hrsg.v.Werner Schüßler), Patmos ,1986.
1926: Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis,in:MW.1.
1927: Christentum und Idealismus. Zur Verständnis der Diskussionslage (F.Brunstäd, E.Brunner, E.Hirsch) , in:GW.XII.
1931/32: *Vorlesung über Hegel*, in:EW.VIII.
1932: Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands, in:GW.XII.
1933: *Die sozialistische Entscheidung*,in:MW.3.
1962/63:*Perspectives on 19th and 20th Century protestant Theology*,in: *A History of Christian Thought* (Ed. by Carl E. Braaten) , Simon and Schuster,1972, pp.297-541.
1963: *Systematic Theology vol.3*, The Univ. of Chicago Press.

B：その他

1. N: Herman Nohl (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Tübingen, 1907.
2. Wolfhart Pannenberg
1988:*Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck.
1996:*Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck, S.216-293,359-367.
1997: *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vandenhoeck , S.248-289,332-356.
3. 芦名（定道）
1994:『ティリッヒと現代宗教論』 北樹出版。
1995:『ティリッヒと弁証神学の挑戦』 創文社。

<注>

- (2) 20世紀神学におけるドイツ観念論の評価を長い間規定してきたのはバルト、ブルナーらの弁証法神学におけるドイツ観念論解釈であろう。19世紀のシェライエルマッハー以降の自由主義神学（バルトの言う文化プロテスタント主義的あるいは近代主義的プロテスタント主義的な神学）との対決において神学の再建を試みた弁証法神学の運動は、それと密接に関わるドイツ観念論あるいはヘーゲルに対する批判を必然的に伴うこ

とになった (Barth, KD.I/1, S.33, 272)。少なくとも前期ティリッヒと同時期のバルト、ブルンナーに関しては、ドイツ観念論に対する明確な否定論（あれかこれか）を確認することができる。こうした1920年代におけるキリスト教とドイツ観念論との関係をめぐる問題状況に関しては、ブルンシュテット、ブルンナー、リュトゲルト、ヒルシュらの著書に対するティリッヒの書評「キリスト教と観念論」(Tillich, 1927)から知ることができる。20年代の議論の文脈におけるティリッヒ自身の立場については「バルトとヘーゲルの間」と表現できるかもしれない。ティリッヒは神学と哲学、あるいは啓示と自律性（理性）の関係が、キリスト教と観念論の総合（ブルンシュテット）によっても、また両者の対立（ブルンナー）によっても適切に把握されないと主張し、前期ティリッヒの特徴となる突破・震撼・転換としての啓示、信仰的現実主義、神律の哲学を論じているのである。60年代以降のパネンベルクやキュンクのドイツ観念論、とくにヘーゲルをめぐる議論は、バルトやティリッヒ以降の思想状況の中で、彼らと同様に近代キリスト教思想を問い直す試みとして展開されているのである。

Hans Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einfühlung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Piper 1989(1970), S.34-37.

なお、ドイツ観念論と神学という問題連関におけるティリッヒの位置づけについては、Pannenberg (1997, S.332-356) を参照。

(3) パネンベルクはヘーゲルやドイツ観念論についての解釈を含むいくつかの著作を著し、神学と哲学、神論と形而上学という問題に関する議論を本格的に展開している。パネンベルクのヘーゲル論のポイントとして次の二点を指摘しておきたい。

① 理性が神思想へ上昇する必然性 (Pannenberg, 1988, S.7-33; 1996, S.285-293, 364-367)

個々の経験を経験として成り立たせ、その対象を把握するためには、経験可能な現実の全体性という理念（事象の総体性という超越論的理念）が要求される。これは経験の多様性の無制約統一性に対する理性の欲求であり、ここに無限なるもの、絶対的なものについての形而上学の問題の源泉が存在する。ヘーゲルはこの絶対的なものという理念を数学的ではなく、自らを啓示する働きを有する精神として規定し、絶対精神という神観念からキリスト教の三位一体論を概念化した（自己意識モデルによる三位一体論解釈）。神学的言明はこうした形而上学的反省との関連においてのみ、主観主義を免れることができる。

② ヘーゲル（とくに三位一体論）とバルト (Pannenberg, 1997, S.248-260)

自己意識モデルと三一概念との関係性という点で、バルトはドイツ観念論、とりわけヘーゲル哲学の伝統に立っている（主観・自己意識としての神の啓示における自己客体化）。パネンベルクは神の自由や神の世界創造の理解におけるバルトのヘーゲルとの相違を指摘しつつも、それは神概念の基本構造における両者の一致を覆すものではないと考える。ティリッヒも述べているようにドイツ観念論とキリスト教の関わりはキリスト教思想史の一エピソード以上の本質的な問題と考えねばならない。なお、ヘーゲルとバルトの関係については、モルトマンも同様の指摘を——バルトにおける観念論の遺産、バルトの三位一体論とヘーゲルのそれとの類似性——、パネンベルクとはいわば反対の評価（三位一体的専政君主制）のもとで行っている。

Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser, 1980, S.154-161.

(4) 哲学・哲学史におけるヘーゲル研究で宗教・神学というテーマがどのように論じられているかについては、次の文献を参照。

Walter Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

岩波哲男『ヘーゲル宗教哲学の研究』創文社 1984年 5-62, 593-636頁

- (5) ティリッヒの思想形成におけるヘーゲルの影響の大きさにもかかわらず、これまでティリッヒのヘーゲル論は十分な仕方で取り上げることがなかった。以下に挙げる研究書ではヘーゲルとの関わりがそれぞれ一定程度問題にされてはいるものの、本格的な議論は見られない。それには、ティリッヒ研究における「実存哲学」の一面的な強調に加えて、資料上の制約性が影響している。

Eberhard Rolinck, *Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich*, Verlag Ferdinand Schöningh, 1976.

Adrian Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford Univ. Press, 1978.

Gunther Wenz, *Subjekt und Sein. Ein Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser, 1979.

Ian E. Thompson, *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, the Edinburgh Univ. Press, 1981.

- (6) ここでティリッヒが使用しているヘーゲル・テキストについて述べておきたい。ティリッヒがフランクフルト講義で使用しているのは、初期草稿についてはノール編集の『ベルリン王室図書館の草稿によるヘーゲルの青年時代の神学論文集』(N)であり、『精神現象学』はグロックナー版のテキストである。
- (7) 宗教改革とその後の宗教戦争に規定された近代ドイツの歴史的状況がキリスト教神学に対して有している決定的意義については、パネンベルクによつて的確な指摘がなされている(Pannenberg, 1997, S.25-32)。これについては芦名(1995, 33-45頁)も参照。
- (8) Tillich, 1962/63, pp.410-431
- (9) ティリッヒにおける精神史と類型論に関しては、芦名(1994, 220-224, 239-241頁)を参照。
- (10) 原理と類型は歴史認識の方法論の中で緊密に関連づけられているわけであるが、両者の相違は類型論あるいは類型が歴史認識の方法論に限定されるのに対して、原理が主体的な決断とも密接に関連している点にある。つまり、「原理はイデオロギー的概念ではなく実在性を記述する概念である。原理は概念において把握された歴史的存在の力である」もの(Tillich, 1933, S.296)、しかし「原理に到達するには、常に決断を含んだ理解以外の方法においては不可能なのである」(ibid., S.295)。すなわち原理の把握は理論的な方法論の問いに限定されるのではなく、実践的決断に関わっているのである。
- (11) ドイツ観念論におけるヨハネ福音書プロローグの意義については中埜肇『ヘーゲル哲学の基本構造』(以文社、1979年)の第二章「ヨハネ福音書とルター——キリスト教」(91-125頁)を参照。ここで中埜は「ヘーゲルはその哲学の基本構造をヨハネ福音書から得た」という仮説を提出している。このヘーゲル哲学とヨハネ福音書を媒介しているのはルター的なプロテスタンティズムに他ならない。
- (13) 生と体系との対立は、ティリッヒの思想形成の文脈で言えば、後期シェリングからキルケゴールに至る実存主義的モチーフの問題である。この点については、芦名(1995, 76-85頁)を参照。また、存在論、体系、同一性、全体性という議論が、他者理解において問題的事であることについては、レヴィナスの議論を参照。

Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Kluwer, 1961.