

## &lt;前期：キリスト教と近代的知&gt;

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     |      |
| 8. ティリッヒとヘーゲル2     |      |
| 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——(1) 問題(2) 前期ティリッヒとヘーゲル

## &lt;方法論&gt;

歴史・現象 → 典型・精神 → 原理

## &lt;原理&gt;

対立の原理と同一の原理 → 弁証法的プロセス・生の動態

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、運命が生の内的な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。

### <生の次元論と自然哲学>

1. 生の次元論の全体像を『組織神学 第三巻』の叙述に基づいてまとめ、その特徴を明らかにすること。
2. 「生の多次元的統一性」(the multidimensional unity of life)  
本質と実存の結合である生(有限な存在者)の現実性=実在理解と次元論
3. 生を捉えるための方法としてティリッヒが用いるのは、『組織神学』自体の方法でもある「現象学」に他ならない(Tillich,1963a,p.17)。  
理論化に先だって具体的な経験において現前している生の諸現象を記述すること。
4. 実際になされる記述はティリッヒの神学体系の構成に規定されざるを得ない。
  - ・「本質的要素と実存的要素の混合(mixture)」
  - ・「次元」概念
  - ・「可能性の現実化」
5. 生は『組織神学』の体系に基づき、本質存在(第一巻)と実存存在(第二巻)に対して「本質的要素と実存的要素の混合」(ibid., p.12)と説明される — 『組織神学 第一巻』で有限な存在における「本質存在」「実存存在」の二重性(duality)と言われたものに相当する — 。これは「存在の現実性としての生」(life as "actuality of being")ともあるように(ibid., p.11)、存在するものの現実性としての生が本質と実存という二つの局面によって構成されることを意味している。

↓

生の現象学の立場から言えば、まず「生」の現象(=現実性)が記述され、そこから本質と実存という存在の相が抽出されたと理解すべき。

「混合」「二重性」：生の現実においては本質と実存が相互に他へ還元できない区別された相であると共に、不可分な仕方では結合することによって現実性を構成している、という事態。両義性。

↓

生の現実には例えば科学的な分析が可能となる合理的な構造を有する(本質)と同時に、その合理的構造からは演繹できない疎外状況に陥っている(実存)ということ。

6. 生の構造論としての生の次元論。「次元」という隠喩の採用。  
生の現実性は多様な諸要素の統一体として現象しているが — 存在の多様性と統一原

S. Ashina

理の探求 (ibid., p.12) —、それを記述するのが、「次元」(dimension)という隠喩表現。

cf. 「層」(level)の隠喩による実在理解：特定の一つの層に属する諸事物をその平等性においていわば平均化する見方であると共に、諸層を上下の階層に秩序づけることによって、上の層の事物と下の層の事物の間に、支配—被支配、抑圧—反抗・服従といった関係を設定する (ibid., pp.12-15)。古代以来のヒエラルキー的実在像（存在の連鎖）。身分制社会。H.R.ニーバーの言う「文化の上なるキリスト」<sup>(7)</sup>

↓

民主主義やプロテスタンティズムに規定された人間の生の現実を理解するには、この層の隠喩は不相当である。宗教と文化との関係、病や健康という諸問題。

批判的現象学：生の現実を記述するのにいかなる隠喩を用いるのかという問題 — 階層性と万人祭司のいずれが現実のモデルとして選択されるべきか — は、現象学に価値判断という異質な方法を統合するように要求する。

7. 病や健康の問題：身体と心のいずれかに限定しても十分に理解可能な症例が存在する一方で、身体のゆがみと心のゆがみが相互に絡み合い、どちらか一方の領域における治療だけでは効果がない場合がある。これは身体という実在の層の上に心の層が重なるという層の見方が近似的な実在像にすぎないことを意味している。これに対して次元論では、実在あるいは生の現実性を理解するために別の見方が提出される。「次元」隠喩は空間的領域から採用されたものであるが、それは相互干渉が存在し得ないような仕方存在の諸領域の相違を記述するのである」(ibid., p.15)。次元概念の採用は、生の現象を構成する諸要素あるいは諸特性が相互に矛盾しあったり排除しあったりするものではない — あるいは、諸次元の間には価値的な上下関係は存在しない — という点を表現することを意図している。
8. 心身二元論：次元論は、心と身体を分離可能な存在として実体化するような心身二元論（あるいは心身二層論）も否定する。確かに、諸次元は相互に区別された独自の質を持っているものの、空間を構成する縦と横と高さの三つの軸（次元）が互いに矛盾しあうことなく空間のすべての点で交差し共在しているのと同様に、すべての次元は生の現実において一つに統合されている。このような空間を構成する次元の特性が、生の現実性を記述するのにふさわしいというのが、ティリッヒの見解なのである。
9. 例えば人間の生（広義の生）の現実：無機的次元、有機的次元、心理的次元、精神の次元を区別 (ibid., pp.17-30) → 物質、生命（狭義の生）、心、精神・歴史

For Hegel man is born out of nature, and in man another phenomenon occurs; spirit comes to itself. In man God finds what he essentially is, namely, absolute spirit himself in a relative being, .... Hegel distinguishes three dimensions or levels of spirit: (a) the subjective spirit, which is man's personal inner life. Psychology, for example, belongs to doctrine of the subject spirit; (b) the objective spirit, which is society, state, and family. The subject of ethics belongs here; (c) the absolute spirit, which is the full manifestation of God on the human level. Art, religion, and philosophy belong here. (Tillich, 1976(1963), p.422)

10. 二元論的あるいは還元主義的実在理解の否定：社会のいわゆる下部構造は宗教の物的存在基盤であったとしても、宗教の現実性は下部構造には還元できない、つまり宗教はそれ固有の法則性を有する独自のリアリティーなのである。しかしまた、諸次元をばら

ばらに実体化することもできない。例えば身体なしの靈魂の不死性をティリッヒは認めない (ibid., pp.409-412)。

11. 進化論的図式の承認：生命の存在は物質の存在を前提とし、また心の存在は生命を、精神の存在は心をそれぞれ前提としている＝諸次元間の現実化・生成の順序。

↓

システム論：物質レベルにおける複雑度の増大が自己組織化プロセスを介して次の実在の次元である生命を生み出す。現代の自然科学が提示する物質、生命、心、精神からなる自己組織化の連鎖は、ティリッヒの次元論の説明として読むことができる。

12. 生の生成論：「生は可能的存在の現実化として定義される」 (ibid.,p.30)。諸次元間の生成の順序。

新しい次元の生成と必ずしも新たな次元の生成を伴わない生成一般との区別。

13. 新しい次元の生成：無機的次元から有機的次元が、有機的次元から心の次元が、そして心の次元から精神の次元が生成するという問題（生命の発生、心の発生、文明の発生といったテーマ）。このような新しい次元の生成に関して——「次元の現実化は宇宙の歴史の内における歴史的出来事である」 (ibid., p.26) ——、ティリッヒはアリストテレスの運動論と進化論とを結びつけて議論を進める。<sup>(9)</sup>

14. 「有機的生命の起源の問いはより重大である。ここにおいて二つの観点、つまりアリストテレス的観点と進化論的観点とが対立している。前者はデュナミス、可能態という用語によって種の永遠性を強調するが、後者はエネルゲイア、現実態において種の出現の諸条件を強調する。しかし、次のように定式化するならば、こうした相違が矛盾を生み出す必要はないことが明らかになる。すなわち、有機的なものの次元は本質的に無機的なものの次元に現在している、その現実的な出現は生物学や生化学によって記述される諸条件に依存している、と」 (ibid., p.20)。「生の新しい次元の出現は条件づける次元における諸条件の布置(constellation)に依存している」 (ibid., p.25)

15. 生の次元論における進化論とアリストテレス自然学という二つの観点の統合：ティリッヒの次元論がドイツ観念論の自然哲学を現代の生命科学を視野に入れつつ展開したものであること、つまりそれがティリッヒ自身の自然哲学に相当することを意味する。

16. シェリングの自然哲学。「自然は見える精神であり、精神は見えざる自然である」 (Schelling, II,56)、精神とは「まどろみ状態」から目覚めた自然である (Schelling, III,453)。無機的次元から精神の次元に至る諸次元の生成＝まどろみからの覚醒という「可能性から現実性への現実化」の図式。<sup>(10)</sup>

17. 包括的な生の生成一般——個的生命体の成長や社会現象の発展などを含む——の場合。

ここで、ティリッヒはヘーゲル（若きヘーゲル）の生の概念に依拠しつつ議論を展開する。<sup>(13)</sup> すなわち、生の生成は、自己同一、自己変化、自己帰還の三つの要素によって弁証法的に構成され、このような三要素から構成された生は、自己統一、自己創造、自己超越の三つの機能（運動）において自らを生成すると考えられる (ibid.,pp.30-32)。生は、とくに個的生命体において明瞭に見られるように、一定の形態（中心を有すること）を維持しつつ時間経過の中で変化してゆく。しかもその際に自己同一性は繰り返して新たに再構成される。変化のない自己同一も自己帰還しない自己変化も、生きた生命体にとっては死を意味する。こうした生の諸要素によって成り立つ構造体から、自己統一と自己創造と自己超越の三つの生の運動が生じてくるのである。精神の次元が現実化した人間の生に即して言えば、生は自らの世界を有する自己としての統一性を保持しつつ、

S. Ashina

文化的な営みを通して自己創造を行い、しかもその有限な生の限界を超えてより高いものへと進もうとする（昇華）。こうして、自己統一に関わる道德、自己創造としての文化、そして自己超越としての宗教は、精神の次元における生の生成運動として統一的に捉えられることになるのである。<sup>(14)</sup>

## 7. ティリッヒとヘーゲル 1

### ——ヘーゲル論の批判的継承——

#### (3) 民族宗教論と時間空間

1. ティリッヒのヘーゲル論における民族宗教の問題。これによって、前期ティリッヒの思想的課題とヘーゲル論との内的連関がさらに明確になる。1920年代の宗教社会主義の実践やナチスの民族国家主義批判をめぐる論争が、ヘーゲル論の背後に存在する。

(14)

#### 1. 民族及び民族宗教

2. 若きヘーゲルにおいて、なぜ民族宗教が近代ドイツの歴史的な分裂状況の克服という問題連関の中で中心的な位置を占めることになるのであろうか。
3. 「民族はその定式において不安定さをもっている」(Tillich,1931/32,S.115)。つまり民族は、理性によって構成された一般的な人間性（しかし実在性を有しない）と、自然な素朴さ、直接的なもの、神秘的なもの、生命との結合、まだそれ自身の反省に至っていないものといった意味における民衆性との間で揺れ動いている（＝民族概念の両義的な性格）

↓

「この民族概念はそれがヘーゲルにとって満たすはずの哲学的機能、つまり理性と直接性との対立を克服する機能を果たすことができる」(ibid.,S.112)、「民族概念は教養と国家との分裂に対して古代ポリスの理想を実効的なものとするこの機能を果たした。民族の理念は<不満>と<服従>における絶対主義的分離を克服する革命的機能を有していた」(ibid.,S.308f.)。

民族とは若きヘーゲルにとって、まさに近代ドイツを規定する諸対立を克服するものとして位置づけられているのである。民族精神こそが心情の生きた総体性の基盤なのであり、社会階層の分裂、国家と宗教との分裂は民族において止揚されることが期待できるのである。

4. 「直接性という意味における民族は真の宗教の基盤(Fundament)である」(ibid.,S.120)。若きヘーゲルにとって神の国あるいは真の宗教は民族の内に実在すると考えられている（美しき宗教）。国家と教会、絶対主義的国家と結びつくに至った国家宗教（他律的・実定的）と啓蒙化された私的宗教（自律的・理性的）といった諸対立の克服の鍵が民族にあると考えるとき、それは具体的には民族宗教(Volksreligion)の問題として問われねばならない。
5. 民族宗教：古代ギリシアのポリスと、共和制ローマにおいて実現していた(ibid.,S.118)
 

「理性と感性との統一としての民族宗教の特徴付けは次のような特性によって行われる。Ⅰ. 民族宗教の教説は普遍的理性に根拠づけられねばならない。Ⅱ. その際に想像力、心、感性が抜け落ちてはならない。Ⅲ. 民族宗教は生活のいっさいの必要に、さらに公共的な国家活動に結びつくような性質を獲得しなければならない」(N20)」(ibid.,S.107)。

このように、民族宗教は普遍的理性に権威づけられている点で、単純(Einfachheit)かつ人間的(Menschlichkeit)であり、その教説はそれぞれの民族の教養の発展段階に応じたものでなければならないが、しかし同時に心と想像力(Phantazie)に場を与え、神話や儀礼を重視する積極的実定性を有しなければならない。この理性と感性の調和的統合の上に、民衆の実生活(とくに祝祭)と国家の活動との結合という民族宗教の公共性が成り立つのである。したがって、民族宗教とは「理性に基礎付けられた宗教であり、しかも神話と想像力に場所が与えられ、生の全体に適合する宗教である。」

6. 問題：民族宗教は近代ドイツの歴史的状況において果たして実現可能であるのか。
7. 民族宗教と想像力：民族宗教は、神を人間の感性へと、つまり具体的イメージにまでもたらし想像力(神話的想像力)を欠くことができない。この神話的想像力の特徴は空間的なものとの結びつきにある。
8. 「空間拘束性(Raumgebundenheit)は神話的想像力に属している。神々あるいは守護霊は空間に拘束されている。ここからそれらのものの活気とまた限界が生じるのである。すなわちヘーゲルによれば、我々にとってユダヤ的空間がそれなのであるが、空間が意味を喪失するところでは、神話を形成する想像力は死に絶えてしまう。今日民族の空間が語られる際の想像的な形式はここにその根拠を持っているのである。空間は異教的なもののカテゴリーである」(ibid.,S.144)。

実際、「どんな民族もその民族独自の想像力の対象が存在し、その民族なりの神々、天使、悪魔、さらに聖者がいて、その民族の伝承の中に生きて」おり、そして「その神々の住む民族なりの聖地」「聖なる森」が、その民族の身近に存在していたのである(ibid.,S.151)。

↓

空間が聖なる意味を喪失するとき、神話的想像力は破壊され、民族宗教はその基盤を失う。それはユダヤ民族にとって、パレスチナの国土の喪失という仕方でも起こった。そして、まさにドイツ民族もこうした神話的想像力の喪失状態に陥っている。

9. 「キリスト教は、ヴァルハラ(Walhalla)を民族から奪ってしまった。聖なる森を取り払ってしまった。そして民族の想像力を恥ずべき迷信として、悪魔の毒として根こそぎにしてしまった」(ibid.,S.151)。
- この根源的な想像力が回復されない限り民族宗教は不可能である。
10. 神話的想像力とキリスト教。「キリスト教的想像力は歴史的想像力をもたらししたが、しかしコスモスを空虚なものとした」(ibid.,S.107)、「キリスト教において時間が空間に対して勝利を収め、当為的なものの聖化が存在するものの聖化に対して勝利した」(ibid.,S.144) —、対立の原理がキリスト教を通じて近代ドイツの運命となった今、もはや、「我々の祖国の英雄たちは学者が書いた歴史書のなかにまどろんでいる」(ibid.)にすぎず、「かの古のドイツの想像力は我々の時代には自らをつなぎ止め結びつけるものを持たないのである。」(ibid.,S.144)

## 2. 空間と時間

11. テイリッヒの歴史理論と「時間と空間の類型論的対比」

12. 聖書的キリスト教的な歴史解釈と、ギリシアや東洋の歴史解釈との対比。

実在を解釈する際に、時間というカテゴリーを基本にするか、あるいは空間というカテゴリーを基本にするかの問題、実在を基本的に歴史としてとらえるか、自然(コ

S. Ashina

スモス）ととらえるかの違い。<sup>(16)</sup>

ここで、空間と時間とはメタファー化されている。

cf. パネンベルク、モルトマン

↓

ヘーゲルの枠組みの影響：ティリッヒにおける時間と空間との対比の議論の背景には、先に見た民族宗教や神話的想像力における空間性と、それに対立するユダヤ教的な時間性との対比が存在するのである。<sup>(17)</sup>

13. ユダヤ的原理の特徴としての空間の喪失（若きヘーゲルの図式）

家族的共同体的な直接的人間関係から決別して異郷に赴き、息子への愛を神の要求の前に犠牲にする、このアブラハム物語に描かれた姿が、空間を喪失したユダヤ民族とドイツ民族の運命の典型として捉えられたのである。これは自然との対立という人間存在の存在様態であった。

14. 「ユダヤ教の精神に典型的な対立というこの態度はヘーゲルによって農民的な生活と対立した遊牧生活と結びつけられている。アブラハムは個々の土地に対して愛着を持って関わることがない。空間へのエロス、空間拘束性が欠けている」(ibid.,S.168)。

↓

空間に拘束された異教の神々に対する排他的な一神教であり、故郷という空間に代わって登場するのが異郷と未来（成就すべき約束の時）、つまりティリッヒが空間と対比する人間存在の基本的存在様式としての時間。

「存在するものの全体性(Ganzheit)は後続するものを含んでいる。すなわち、存在するものの全体性は歴史である。それは時間を通して広がって行く。それは未来への約束によって担われる。対立は存在するものの全体を未来へと方向付けられたものとして、つまり歴史として作り出すのであり、それは神の摂理によって導かれるのである。したがって、存在するものの全体性はそのうちに歴史性、未来への方向付け、約束への接近、摂理の信仰によってこの未来に到達することの確実性を有しているのである」

(ibid.,S.165f.)。

15. アブラハムが神の名の下に否定したパレスチナの異教の神々＝空間に拘束された神々。

アブラハムの実存を規定するのは時間のカテゴリー

→ ユダヤ民族は時間の民となった。<sup>(18)</sup>

16. 『社会主義的決断』における「時間と空間」問題の実践的文脈。

『社会主義的決断』：政治思想の問いを人間存在あるいは人間の意識の構造から論じ始める。『存在と時間』におけるハイデッガーの現存在の分析を参照。<sup>(19)</sup>

17. 「人間は二重化における統一体であり、すべての政治思想が生じる二つの根はこの統一体から成長してくるのである。……人間が自らを見いだすということは、人間が自分自身から由来しないということ、すなわち、人間が自分自身ではない起源(Ursprung)を有することを意味する。それはマルティン・ハイデッガーの的を得た言葉で言えば、<被投存在(Geworfensein)>ということである」(Tillich[1933],S.290)。

18. ハイデッガーの被投性と企投性という現存在の二重性

→起源と要請(Forderung)の二重性。

「世界一内一存在」としての人間が自らを世界の内に見いだす際に、人間は自己の起源（自らの存在についての<どこから(Woher)>の問いの根）と自己に対する要請（自らの存在についての<どこへ(Wozu)>の問いの根）という二重性において自らの存在を

捉える (ibid.,S.290-293,296-304)。

↓

起源の問いに対する答えは諸民族の起源神話 (Ursprungsmythos) において表現され、保守的またロマン主義的な政治思想の源泉となる。起源神話は血、地、先祖・英雄などに関連した象徴体系によって構成される (若きヘーゲルにおける異教、多神教、神話的構想力に対応すること)。起源神話の空間拘束性。

実現されるべき存在として意識される要請は起源によって拘束された存在様態 (現実態、過去→現在) を実現すべき存在様態 (可能態、現在→未来) に向かって超え出るように要求する。この要請こそが政治思想における自由主義、民主主義、社会主義の源泉とされるもの。

#### 19. 起源の重層性 :

要請は起源の束縛を突破することを要求し起源神話の信憑性を揺り動かす。しかし、同時に「要請は真の起源の成就へと向かう」「人間の〈どこへ〉において人間の〈どこから〉は成就される」 (ibid.,S.292)。

現に目の前にある起源・現実的起源 (das wirklich Ursprüngliche) と真の起源 (das in Wahrheit Ursprüngliche) の差異。現にある起源の表現形態が真の起源の歪曲であることを暴露する。

預言者の役割 : 「ユダヤの預言者の意義は起源神話と空間への拘束に対してははっきりと戦いを挑みそれを克服したということなのである」 (ibid.,S.302)。こうして「ユダヤ民族は空間を持たぬ民 (Volk ohne Raum)」、「時間の民 (Volk der Zeit)」となった (ibid.,S.303)。

#### 20. 若きヘーゲルの場合と同様にユダヤ教の精神は空間拘束性の突破、時間の優位という点で捉えられている。

### 3. ティリッヒの民族宗教批判

#### 21. 同様に多神教・異教とユダヤ教との基本的な性格の違いを空間と時間の対比によって捉えた上で、ヘーゲルは民族宗教を肯定し、『社会主義的決断』でティリッヒは民族宗教を批判する。

ヘーゲルは民族宗教の理想によってユダヤ的原理に規定されたキリスト教とドイツの歴史的状況を克服しようとした。これに対して、ティリッヒはむしろ空間的円環 (存在の円環) を突破し未来へと開かれた預言者的キリスト教の立場、時間の宗教の立場を肯定する。

↓

ナチズムによるゲルマン神話復活の企てに対するティリッヒの批判理論。

ティリッヒの民族宗教論はヘーゲルの場合同様に、現実の政治的な対立状況の中で実践的課題を担いながら展開されているのである。ティリッヒのヘーゲル論はこの歴史的な文脈の中に位置づけられるときにはじめてその意義が明確になる。

#### 22. なぜティリッヒはヘーゲル的な民族宗教の肯定論を展開しないのか。言い換えれば、なぜティリッヒは社会主義へと決断したのか。

#### 23. ナチズムによるゲルマン的起源再興の不可能性

ティリッヒは政治的ロマン主義における「伝統の再建」の主張を次のように批判する。「古ゲルマン的な伝承財によって起源に拘束された統一性を作り出す試みはまったく皇



## S. Ashina

みがない。なぜならゲルマン人は歴史に登場するやいなや先行する偉大な諸伝統の潮流に捉えられその起源の形を奪われてしまったからである。確かにゲルマン的な実体はこれらの伝統を自らのものとし改変を施すのに作用している。しかし、起源という意味でゲルマン的でありこの意味で民族的な伝統など存在しておらず、また作り出すこともできないのである」(ibid.,S.313)。

歴史における意識の進展をいわば逆転させて過去の起源を再生させその中で生きることなど不可能である。ティリッヒは、対立の原理に規定された近代ドイツの状況は避け得ない運命であり、そこから古の神々に帰る道はないとする若きヘーゲルの見解に同意するのである。

## 24. カイロス論の展開

20年代初期のカイロス論は、時代の運命的転換を主張する点で、同様の主張を行う政治的ロマン主義や国家社会主義によって利用可能な論理形式を有していた。これが現実の問題となったのが30年代前半のヒルシュとの論争である。したがって、ティリッヒが国家社会主義と対決するには自らのカイロス論（時間論、歴史理論）の問題性を反省し修正することが必要になった。→ キリスト論との関わりにおけるカイロス論の修正、これが民族宗教への明確な批判を可能にした。<sup>(20)</sup>

## 25. 正義の問題＝多神教的起源神話とその空間拘束性の解体を主張する理由

「人間の可能性は試みること、つまり限定された空間を無限の空間へと拡張しようと試みることである。この努力は聖職制による起源神話の彼岸的な根拠付けにおいて基本的に正当化される。彼岸的なものあるいは無制約的なものの本質に対して、有限で制約された空間に拘束されていることは矛盾する」(ibid.,S.301)。つまり、多神教的な起源神話において正当化される人間の無限の空間への欲望は、それ自体が矛盾的であり、またそれは他の神々の空間的支配領域を自らに統合しようとする「神の帝国主義」を帰結せざるを得ない。「存在するものの全体性という理念から帰結する論理的な帝国主義はそれに対応する神話的政治的な帝国主義の表現に他ならない」(ibid.)。

↓

起源と空間に拘束された精神性においては真の意味における正義は存在しない。そこにあるのは他者を征服し自己を拡張しようという欲望とその正当化だけである。ここにユダヤ教の精神において具体化された無制約的要請の存在意義が明らかになる。「人間は他者によってのみ無制約的要請を経験する。……両義的な起源から自由になった要請は正義の要請である」、そして「正義とは真の存在の力であり、そこにおいて起源によって意図されていたことが成就するのである」(ibid.,S.292)。

**(4) むすび**

## 26. ティリッヒのヘーゲル論→ヘーゲルの批判的継承。

ヘーゲル的な本質主義とキルケゴール的な実存主義は単純な二者択一ではない。

本質主義は実存主義の前提なのである。<sup>(21)</sup>したがって、ヘーゲル批判は単純な否定論ではあり得ない。

## 27. ティリッヒのヘーゲル批判の論点。

対立は思想的には解決されたかに見えるとしても、それはいかなる現実性を有するのか。ティリッヒは運命との和解、分裂した諸要素の総合が、繰り返し試みられねばならないことを認める。しかし、歴史の現実においてこの和解は断片的で暫定的なものにと

どまらざるを得ない(cf. Tillich,1963)。

↓

## 28. 終末論的留保

「シェリング、ヘーゲル、ニーチェらにおいてさえ、絶対的な冒険、つまり彼ら自身の決断の純粋に運命的性格は、彼ら自身がいわば絶対的な時代に、つまり第三の帝国の中に、あるいは終末の開始に立つことによって制限されてしまった。それゆえ、確かに彼らにとっても過去全体に対して認識の運命的性格を認めることは可能である。しかし、彼ら自身はもはや否定に従属することのない絶対的場所に再び立つのである。彼ら自身が決断と審判から解放されているのである。これは傲慢であって、それに対する裁きはとくにヘーゲルにおいて顕わになっている」(Tillich,1926,S.278)。「ここにおいてもヘーゲルの偉大さが示されている。すなわち、ヘーゲルは本質自体における肯定と否定を知っており、また彼は理念から理念へと駆り立てる矛盾を知っている。彼ほど本質の両義性を直観した者はいない。歴史的弁証法の原理として両義性を用いることは決定的な重要性を有する精神行為なのである。この点においてもまた、ヘーゲルの限界は、全体的プロセスから見られるとき両義性は止揚され、矛盾はその真剣さを失ってしまうということに存するのである」(ibid.,S.292)。

ヘーゲルの体系において、歴史の出来事における現実的なものは理性的なものであり、理念と歴史の間には予定調和が存在する。しかし、「カント的に言えば、多様性の統一、諸総合の総合は無限のプロセスの目標なのである」(ibid.)。

cf. パネンベルク：歴史的な生は完結することなく常に新しいものに対して、未来に対して開かれている。

↓

真の意味でのヘーゲル以降のカント主義(リクール)

## 29. ティリッヒはヘーゲルから何を継承しているのだろうか。

まず宗教と国家、民族という問題が相互に緊密に関連していること、そして歴史的現象の理解は原理のレベルまで深められねばならないこと、対立・否定性に対して総合・肯定性が原理的に先行しなければならないこと、人間的現実の全体である生が直接性から対立を経て総合に至る弁証法のプロセスであることなどが挙げられる。

## 30. ティリッヒにおけるヘーゲルの批判的継承。

概念体系の非完結性・開放性という原理的限界を設定。和解の課題にも関わらず、対立の原理や疎外の現実が歴史の内部で完全に克服されることはない(カント的)。

「キリスト教と観念論との関係の問いに対して次のように答えることができる。すなわち、観念論にはキリスト教的土台の上で終末論的象徴によって表現されているような無制約的なものの超越性が欠けている」と(Tillich,1927,S.234)、「わたしは次のように信じる。あの観念論的二者択一の彼方に或る現実主義が存在し、そのもとでは精神の自己直観は精神をも超越してはいるがあらゆる存在するものにおいて直観可能であるような存在の深み(Seinstiefe)へと突き抜けるのである」(ibid.,237)、観念論との対決は、「キリスト教の精神から生まれる神律的な哲学と文化、そしてその働きによって豊かにされる神学と教会」のためなのである(ibid.,S.238)。

## <文献>

本論文の本文及び注において略記号で引用する文献は以下の通りである。

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。

## &lt;注&gt;

(14) 前期ティリッヒにおいて宗教社会主義論は中心テーマの一つであり、ティリッヒの哲学あるいは神学のコンテクストとして重要な位置を占めている。『社会主義的決断』を含めた主要な文献は、GW.II あるいは MW.3 に収録されているが、これに関する研究書としては次のものが参照に値する。

- Renate Breipohl, *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik*, Theologischer Verlag, 1971, S.59-64,167-224,253-257.  
 John R.Stumme, *Socialism in theological perspective. A Study of Paul Tillich 1918-1933*, Scholars Press,1978,  
 A. James Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate. A Study in the Political Ramifications of Theology*, The Edwin Mellen Press, 1989.

(15)ヘーゲルの民族宗教論に言及した研究書は少なからぬ数に上る。注4の文献の他に、ティリッヒのヘーゲル論との関連で次の文献を参照した。

高橋昭二『若きヘーゲルにおける媒介の思想(上)』晃洋書房、1984年、97-114頁。

藤田正勝『若きヘーゲル』創文社、1986年、32-61, 92-124頁。

James Yerkes, *The Christology of Hegel*, The State Univ. of New York Press, 1983, pp.11-46.

(16)この時間と空間の対比は、後期ティリッヒにおいても見られる有名な議論であるが(芦名,1995,311頁)、それが歴史の歴史的解釈と歴史の非歴史的解釈との対比として定式化され、さらに歴史と存在論、一神教と多神教(神話)と重ね合わされるとき、そこに錯綜した問題が生じる。時間と空間という対比における時間の優位をティリッヒの歴史理論の基本的立場として承認するならば、そこから存在論的神学者ティリッヒという通俗化したティリッヒ理解との整合性が問わねばならないことになる。おそらく問題はティリッヒの存在論概念の曖昧さにあるとともに、ティリッヒ研究者が無反省にもちこむ存在論概念にあるであろう。

(17)この点で、モルトマン神学の展開、つまり『希望の神学』における希望、約束などの時間カテゴリーの強調から、最近の『神の到来』における空間の問題の再検討を含む終末論への展開は興味深い。この展開はエコロジーの問題からのインパクトによる宇宙的終末論の構築として理解できるものであるが、ここに最近のモルトマン神学の問題点があるように思われる。

Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Chr. Kaiser, 1995,

S.297-307, 325-337.

(18)このユダヤ教理解は、後に次のユダヤ人論へと展開される。

Paul Tillich, *Die Judenfrage -- ein christliches und ein deutsches Problem*, in: GW.III,

S.149-160.

なお、ユダヤ人論との関連において、ヘーゲルらドイツ観念論の思想家とアンチ・セミティズムとの関わりを論じる必要があるであろう。

(19)前期ティリッヒとハイデッガーの関係については、芦名(1995,252-266,305-308頁)を参照。また、フランクフルト講義においてもハイデッガーについては繰り返し言及されていることに注目したい(Tillich,1931/32, S.24,190-192,209-213,407f.)。

(20)この点については、1997年度の日本宗教学会の学術大会における研究発表の要旨を参照。芦名定道「前期ティリッヒ神学におけるキリスト論の構造」(『宗教研究』第71巻315、1998年、123-124頁)。

(21)本質主義と実存主義という問題は、ティリッヒにおいて様々な定式で取り扱われている。例えば、初期ティリッヒにおける「一元論と二元論」(Tillich,1908)、「神秘主義と罪責意識」(Tillich,1912)という問題設定は、内容的に本論で見た本質主義と実存主義との関係に対応している。

(22)リクールはこの議論に関しては次の文献を参照。

Paul Ricoeur, *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes Théologiques et Religieuses* 49 (1974), no3,

pp.335-354.

, *Biblical Hermeneutics*, in: *Semeia* 4, 1975, pp.141-145.