

存在論的神学の意味と限界

岩 村 太 郎

序 論

その根をユダヤ思想にもつキリスト教神学を、元々の意味合いを全く変えずして他の言語形式によって理解して行くことは、果たしてそもそも可能な試みであろうか。ある思想はその思想が形成された時に用いられた言語によってしか、正しい理解ができないとするならば、時間と空間を越えて一つの思想が流布することなど不可能となってしまふ。これは単に翻訳上の問題では決してなく、思想そのものの意味に関する重大な問題と言えよう。

さてユダヤ教はやがてイエス・キリストの登場とともに、いわゆるキリスト教として発展して行つた。と同時に新約聖書はヘブライ語ではなく、当時の地中海世界のリング＝フランカとしてギリシア語が用いられ、必然的にギリシア化されたものとして定着して行くのであつた。ここまでは歴史的事実としてわれわれの価値判断を越えた出来事として認めざるをえないであろう。

けれども二十世紀の神学者 P. テイリッヒは、その神学が存在論的神学 (ontological theology) と言われる通り、まさにこの今の時代にあつてさえ、ユダヤ・キリスト教思想を、その根をヘレニズムにもつギリシア的存在論で再構築しようとしたのであつた。

そこで本稿において、テイリッヒのこの試みの本当の意味とその狙いを明らかにしつつ、同時にまた、やや無理があるとも思える存在論的神学の限界を明らかにして行きたいと思う。独断とは、その概念を及ぼしてはいけない範囲にまで広げて及ぼそうとすること、と理解するならば、ここで自ずとテイリッヒ神学の限界を見渡すことができると私は考える。

いわゆる存在論の定義についての考察

存在論と一口に言っても、それはさまざまなものを指しており、古代ギリシアの自然哲学の時代から、アリストテレスを経てやがて中世のスコラ哲学へと受け継がれて行き、今日においても伝統的カトリック神学思想を語る上で、この存在論は決して無視できないものと言える。以上のようにさまざまな存在論および存在論的思考があるが、そこには一つの共通した認識が働いている。また存在論はその別名を本体論とか、自然学続編という意味から第一哲学とよばれる形而上学(metaphysics)など、やや混乱したものの一つであるかもしれない。それを踏まえた上で、ここでさらにあえて〈いわゆる存在論〉を定義してみよう。

存在の反意語は、非存在(non-being)である。すなわち「有るもの」と「有らぬもの」という最も単純にして明解な区別が前提とされている。ここで重要なことは、存在論的に物を見、そしてとらえるということは、あるものを空間的存在として、言葉を換えるならば場所をもつものとしてのみとらえようとすることである。次に非存在という場所をもたないものは、古代ギリシア哲学以来、どちらかと言えば悪いイメージでとらえられたのであった。存在が善で、非存在が悪。この単純な図式は、少なくともわれわれの属するアジア文化圏においては妥当しないと思われる。仏教思想における〈無〉というものは、いわゆる善悪の判断の下にはなく、その意味では中立的なものであろう。けれどもこの無を、非存在の意味でとらえ non-being あるいは nothingness というように英訳してしまうと、もうその時点で一つの別の解釈が入り込んでしまうのである。言語哲学上の重要な課題がここに示されていると言えよう。

さてヨーロッパ思想において、非存在はその存在の場が危うくなってきている、と述べたが、それはギリシア自然哲学者のパルメニデス以来のヨーロッパ哲学の流れにおける、決定的特徴と考えられよう。しかしながら同時にこの存在論的思考には、残念ながら一つの致命症が初めから存在した。その致命症とは、空間的存在をとらえる上では何の問題もないが、もしこの宇宙の中でとらえるべきものが、あるいは空間的存在のカテゴリーからはずれるものがある

とすれば、この存在論はその時独断に陥らざるをえないか、または全く役に立たないかのどちらかになるということである。さらに次なる致命症とは、これはニュアンスの問題でもあるが、どちらかと言って存在論は基本的に現在時制を軸にしてものをとらえている、という点である。この点は後述するところとなるが、今有る、今無い、という発想はどうしても時制的意味から、現在時制が大前提として置かれている。

けれどももし、この現在時、今、ということをそれほど強く意識しないでものをとらえている言語なり民族がいたとするならば、果たしてこの存在論はどれほどの点をつかむことができるのであろうか。ほとんど不可能に近くなってしまいはしないであろうか。このように見て行くなれば、ティリッヒの試みとは、偉大なるヨーロッパ哲学史への再挑戦とも、再演ドラマとも言って過言ではあるまい。なぜならばユダヤ・キリスト教思想を存在論的用語を用いながら再解釈することがティリッヒの意図だったからである。ただしいわゆる存在論哲学の一つとしてティリッヒを理解することは、やや早まっている。この点は後述される中で明らかになるであろう。

いわゆる存在論の定義について、次に少なくとも二つの点だけを正確に押えておきたい。

- 一) 存在するものが、好意的に善なるものとしてとらえられ、存在しないものはあまり評価されず、悪のイメージをともなっている。
- 二) 現在時制中心にもものをとらえる傾向が見られ、その結果、今ここで見るという視覚的なニュアンスが感じられてしまう。

思い切って私なりの定義を試みた。シオニズムに対するヘレニズムの特徴とも言えるかもしれないが、以上の二点を前提として本稿を進めてみたいと思う。

存在論的諸原理の両極構造

～個別化と参与～

テイリッヒは存在そのものの基礎的な両極構造を、自己と世界と見なし、これに対応する存在論的諸原理を導き出そうとしている。それは三つの諸原理から成り立っており、このことからテイリッヒ思想の三一論的展開と、さらにその下に潜む二元論的性格をも読みとれるのである。以下にその三つの両極を対応させてみる。²⁾

一) 個別化と参与 (individuality and participation)

二) ダイナミックスと形式 (dynamics and form)

三) 自由と定め (freedom and destiny)

以上の三つの両極構造の中で、本稿では特に個別化と参与の構造について言及してみたい。そもそも自己と世界が両極として常に相関関係にあることから、以上の指摘は出て来ているのである。そしてこの前提を踏まえた上で個別化と参与の関係が述べられるべきであろう。

さてここで言われている個別化とは、最も原初的な意味での個別化であり、言うなれば自己自身の存在そのものの肯定を意味している。われわれ人間はどんな場合においても、自己を肯定することなしに生きることはできまい。人間存在の根底としての自己肯定があるはずである。他者存在と最も鋭く区別されたところの自己の存在の肯定とは、テイリッヒに言わせるならば、世界からの、つまり相対する存在からの個別化である、ということになる。もしこの論法が否定されるとするならば、それはニヒリズムからの攻撃であり、それは決してテイリッヒの容認するものではないであろう。

個別化のみでは存在構造は不安定なものとなる。存在は単なる自己存在として世界から孤立の道を歩む結果となってしまう。そこでわれわれは個別化すると同時に、何らかの仕方で世界に対して一定の関係をもたなくてはならない。

そのことをティリッヒは参与と言っているのである。そもそもこの参与(participation)とは、語源的に見てもあるものが全体の一部分を受けもつ、あるいは全体の中でのある部分を構成する、ということであろう。まさにプラトンがイメージしたように、肉体をもつというハンディキャップを負いながらも、われわれ人間がアイデアの一部分を分有している、と考えたように、ここでティリッヒは個別化の対極として参与を置くのであった。

プラトンの発想、すなわち個と普遍という基本構造の他に、特に私はここで以上のような分類そのものの中に現象学の創始者である E. フッサールの影響を指摘しておきたい。フッサールの現象学をやや乱暴ではあるがティリッヒの以上の点と関連づけて要約してみるならば、意識は先づその根底に世界の存在を信念するものとして働いている。けれども時間的に見て、世界は意識のほんの一瞬ほど早く先立って存在している。そしてこの世界とは、単に自己の主観によってそこにそう在るのではなくて、相互主観(inter-subject)という複数の主観によって、言わば共同管理されたものとして存在している。要するにフッサールの主張とは以上の分析をした後に、近世諸科学の著しい特徴である主観と客観の分裂という、いわゆる S—O 図式を、われわれが住まうところの生活世界(Lebenswelt)には通用させてはならない、というものであった。³⁾

ティリッヒは確かにフッサールの言う生活世界ということは念頭にないかもしれないが、少なくとも個人化した個の存在が、決して世界から区別はされても分離しない、決して分離した別々の存在様式ではありえない、という点において著しく似てくるのである。S—O 図式の否定からティリッヒもフッサールも出発しようとした点をここで再確認しておきたい。なぜならばこの思考そのものがティリッヒにおける神の存在の問題と、非常に深く関係しているからである。すなわちティリッヒにとっての神とは、決して絶対他者としての人間からかけ離れた存在とは考えられてはいないからである。

次にもう一度ティリッヒが参与というものを、その本当の語源的意味から考察しているので分かり易く列記してみたい。

一) 分け合う (sharing)

二) 共通にもつ (having in common)

三) 参加する (being a part)

このようにテイリッヒはていねいに参与の意味を解析し、それを自己の存在論的神学の根本に置いたのである。つまり一部分ではあるが、それは同時に離れているもの。逆に、離れてはいるが、それは同時に参与可能なもの。それゆえに人間は世界を問い返すことができるのである、という結論に向かって行った。テイリッヒはこのような認識の仕方を、自ら高度の弁証法的性質と考え、ドイツ観念論哲学で主張されている一般的な弁証法と自らを鋭く区別しようとしたのであろう。

そしてさらにテイリッヒはこの存在論的諸原理の両極構造を説明するためには、事実の概念ではなく、力の概念を用いなければならないという独特の神学をもっていた。「つまり自己が個的自己として自己を肯定することは、常に、その自己がそれに参与しているところの存在の力(power of being)を肯定することをそのなかに含んでいるということである⁹⁾」。ここで言われている存在の力とは、テイリッヒ神学の核心に当るものであるが、ここでは潜勢的で単に可能的存在でしかないものが、本当に現実へと可能ならしめる力というような意味で理解しておきたい。すなわちここではいわゆる伝統的存在論の立場からの理解に留めたいが、あえて付け加えるのであるならば、テイリッヒは伝統的存在論の形式をとりながらも、主意主義(voluntarism)の立場から躍動的な神学を形成して行った、と考えられよう。そしてこの存在論的神学は、「それにもかかわらず自己を肯定する勇気」というテイリッヒ独特の信仰理解へと発展するのであった。

非存在のショックと実存主義

「存在の問いは、非存在のショック(the shock of nonbeing)から生じる⁹⁾」。ここで言われている非存在のショックとは、言葉を換えるならば「無の自覚」

それとかなり実存主義的な態度から見られた無の自覚ということである。本稿の目的は、存在論的神学の意味とその限界を知ろうとするものであるので、ここで短くテイリッヒにおいてどのような仕方で存在論的問いかけに対して、実存主義が出て来たのかを見ておきたい。

哲学的問いと神学的答え(philosophical question and theological answer)というとらえ方があるが、テイリッヒにおいての問いの立て方は、終始一貫それは実存主義的問いかけであった。そして答える側においては、宗教的象徴の解釈ということが主張されていた。やや皮肉なことではあるが、この宗教的象徴の解釈およびその拡大解釈ということにより、テイリッヒ神学は他宗教との対話が比較的容易となっていることも事実である。

さてテイリッヒは、そもそも人間存在を本質から疎外された不完全で不安定なる存在者と規定している。この人間のもつ根本疎外を表す言葉としてプレディカメント(predicament)をよく用いている。このプレディカメントは、苦境とも窮地とも訳されようが、要するに人間が根源的にもっている、あるいはもたざるをえない苦しみのことである。そしてこの苦しみを自覚する時、人間は自らの存在の空しさと惨めさを自覚する。けれどもパスカルが人間の惨めさと同時に、その偉大さを指摘した通り、テイリッヒも自己のプレディカメントを超越して行く道を指し示そうとしたのである。

さらにテイリッヒはキルケゴールに触発されたと思われるが、人間のもつ根本的不安を解明することにより、益々この実存的問いを深めて行った。存在的不安、倫理的不安そして精神的不安を分析することで、人間は全くの独力では救われえないというオーソドックスな神学に接近するのであった。

「非存在のショック」とは、私なりに、強引に説明してみれば、いわゆる実存主義哲学者たちが同様に主張した問いの内容を、存在論的に再説明したもの、と考えてよいであろう。ただし実存的問いを存在論の言葉で本当に再解釈が可能なのか、という実に素朴な疑問はやはり残るであろう。なぜならば「存在」そのものは価値判断の入らない中立的、事実に領域にすぎない、との主張があるか昔からあるからである。もしこの立場に本当に立つのであるならば「存在論的神学」なる言葉そのものが自己矛盾を起こしていることになろう。「丸い四角」「塩っぱい砂糖」と同じように、形容矛盾と言わざるをえないことにな

る。

けれども私は徹底してテイリッヒを支持する側に回りたい。確かにテイリッヒは、存在論の用語を非常に多く用いてはいるけれども、それによって示されている意味内容(semantics) そのものは、決して単なる存在のレベルに留まるものではない。実存的不安の自覚ということ一つをとってみても、「非存在のショック」ということで十分に理解は可能であると思う。ただし全てを存在論的に考え直してもいい、と独断しているのではない。存在論的にとらえることの意味と、その限界を知ることが本稿の目的だからである。

しかしながらこの章を閉じるに当り、テイリッヒの表現するものは存在論的な体裁をもってはいるものの、その内容そのものはいわゆる実存思想の影響である点を、ここでもう一度はっきりさせておきたい。さらにこの問題は、本稿の根本問題として、オーケストラの中のベースの音のように、低いけれどもしっかりと鳴り響いているのである。

存在論的用語による再解釈の一例

～愛と罪～

「愛がいかなる形態をとるにせよ、それは分離からの再統合への衝動であるとすれば、愛が本性において一つでありながらいろいろな性質をもつというその性質の多様性は理解可能となるのであります。『エプスーミア』(epithymia—英語の desire) と呼ばれる愛は、伝統的に愛の最も低級な性質と考えられてまいりました。それは官能的な自己充足の欲望と同一視されております。哲学的倫理学者や神学的倫理学者のなかには、この性質の愛と、それとは本質的に異なるより高級な愛とのあいだに、決定的なギャップを見ようという強い関心があります。他方、自然主義者たちは、すべての愛の性質を、このエプスーミア的性質に還元しようとする傾向があります。こういった問題に対する解決は、ただ愛の存在論的解釈の光に照らされる限り、可能となるのであります⁹⁾」。

以上の引用が最もテイリッヒらしいものの一つではないかと思われる。すな

わち愛を分離からの再統合であると存在論的に説明するからである。もしそうならば「罪とは、本質的存在形態から離反し疎外されていること」となり、愛とはまた別な意味で存在論的に考えられることになる。このような説明であるならば、ティリッヒの言う存在論的解釈は、おそらくそれほどの無理もなく受け容れられるのではないだろうか。

さらにニーグレン以来、愛にも序列がはっきりとできてしまい、アガペー、フィリア、エロスそしてエピスーミアなど、段々と愛の意味が低俗になってしまっている。ここではこれらの愛の分類はしないが、確かにティリッヒの言う存在論的解釈の光に照らして見るならば、愛の序列づけによる混乱というものも回避できるかもしれない。すなわち序列をつけることよりも、愛のもつ根本衝動、すなわち分離からの再統合、再結合したいという人間のもつ一つの大きなエネルギーが「愛」という言葉一つで語られているのである。

そしてティリッヒは自らの存在論的解釈には、かなりの自信をもって次のように結論づけている。「すなわち、愛と力と正義に関する諸問題は、それが通常取り扱われているような漠然とした言い方やあるいは理想主義やシオニズムから救い出されるためには、存在論的基礎づけや神学的見方を絶対的に要求している、ということであります。人間は、人間自身の存在またく存在それ自体の光においてそれを見ることなしには、人間の大問題を解決することは不可能なのであります」。

古代ギリシア思想以来、そして特にプラトンがその著『饗宴』の中でアリストファネスの口を借りて演説をした際の「愛」についての定義づけ以来、まさにこの愛の問題は人類史上の最も重要なテーマであり続けている。そしてさらに旧約聖書から新約聖書の時代に入って、イエスやパウロの語った愛についての内容は、さまざまに解釈され研究され続けて来ている。しかしその彼らとも比肩するほどの新しい試み、それがすなわちティリッヒがかなりの自信を示している愛の存在論的解釈ということではないだろうか。

罪の解釈についても、また然りである。そもそもキリスト教は、神の姿になぞらえて創られたはずの人間が、やがて神に背き墮落し樂園を追放される。けれども悔い改め、再び神への信仰をもつことで人間と神が和解をする、という基本構造がある。それゆえにキリスト教の目指すものは解決(Lösung)という

よりも救済(Erlösung)である、このことからその神学がどのような形であろうとも、救済史的視点が欠けているとすれば、それは単なる疑似神学と言わねばならない。その点ティリッヒは、まさに真正面からこの救済の意味をとらえていたと言えるのである。ただしこれも存在論的な視点から、ということになる。

存在論と一般的に言う場合、中世ヨーロッパの中で確立されたスコラ哲学および中世のカトリック神学がすぐに思い浮かぶであろう。トマス・アクィナスに見られる通り、神の存在証明さえ存在論に基づいて構築していたのであった。けれどもティリッヒにおいては、どんなに存在論的に表現されていようとも、さらにその根底に人間の実存的な問いが据えられていた点、この点を決して見逃してはならないであろう。特にそれはここで述べている「罪」の問題を見る時に、とりわけ重要となってくる。この一点を確認した上であるならば、ティリッヒが本質、実存、分離、再統合、そして同一性などの諸概念を、罪の問題にあてはめて論じる意図も明らかとなるであろう。

「愛と罪」という最重要テーマを、以上ここまでティリッヒに従って存在論的に概観してみたが、使われている用語の中立性が認められるものの、これがティリッヒ思想の特徴であると私は考えるのだが、そこで意味されているものは、単なる存在論そのものを越えたところの深い宗教的人間理解であると思われる。すなわちここでの「愛と罪」の問題一つをとってみても、ティリッヒ思想そのものが救済史的視点でとらえられるということである。もちろんどのような場合でも、単なる一存在としての神ではなく、存在の根拠(the ground of being)としての神が横たわっていることは当然であろう。

本質的性格と実存的性格の二重性

存在の諸性格を理解する上でも、ティリッヒは当然のことながら存在論的な用語をもって神学を始めている。「言葉は、存在の住みかである」と言ったハイデガーを思い出すまでもなく、ティリッヒが存在の諸性格を先づ大きく分けて二つに分類していた点をここで確認しておきたい。本質的性格と実存的性格

という大ざっぱなようで、実は余り知られていないこの二つの性格は、テイリッヒによってはっきりと「存在の二重性」として意識され続けていたものなのである。

一) 本質的性格 ～本質主義の視点～

「本質主義(essentialism)」という言葉はテイリッヒ自身による造語である、とテイリッヒはしばしば強調している。⁸⁾一言でまとめるならば本質主義とは、何らの歪みのない疎外もない、全くもって純粋な完成された存在の在り方を記述するものである。そもそもわれわれの用いる「言語」そのものが、この本質的性格をもっており、言葉を発したその瞬間からある一つの固定的イメージを負ってしまうのである、とするならば、言語を用いる人間にとってこの本質的性格とは、一種の運命的呪いのようなものかもしれない。

あるいはこの本質的性格とは、その典型をプラトンのイデア論に見い出すことはできないであろうか。客観的に見て認められる一つの共通した認識、それは言うなれば一つの普遍的理念のようなものであり、一つの本質的枠組みの中に入れて考えることであった。当然ながらこの概念は言語によって表現される。そしてこの言語が構造上どうしても本質主義化を免れえない。そこで益々もって本質主義の勢いが増してくるのである。ゆえに人間は、まさに運命としてのように本質主義的制約の中で自らの存在様式(mode)を語る、ということになる。そしてさらにこの本質的性格を存在論的に表現してみせようとしたことこそテイリッヒ思想の真骨頂なのであった。テイリッヒは明らかにこの本質主義の視点をドイツ観念論哲学の中から、一人を挙げるとするならば、ヘーゲルから学びとっている。「ヘーゲルは、実存する世界を多かれ少なかれ本質存在の適切なる表現であるとみなすことによってすべての現実をその本質の体系として解釈するわけだが、このヘーゲルの試みにおいて近代哲学の本質主義はその最高頂に達しているのである。実存は、本質のなかに解消された。現にあるがままの世界が合理的なのである⁹⁾」。

以上の引用で明らかなようにテイリッヒはヨーロッパの本質主義の視点が、ヘーゲルによって完成されたことを言いたいのである。けれどもテイリッヒの

主張とは、本質主義の視点の指摘で終わるのではなく、次の実存的性格を示した上で、そして最終的には和解を求めることであった。

二) 実存的性格 ～実存主義の視点～

「実存とは本質の必然的表現である。世界史は、実存の条件のもとで本質存在の表白である。世界史の行程は理解可能であり、また正当化されうるものである¹⁰⁾」。ヘーゲルがこう考えようともテイリッヒは、本質主義一辺倒で歴史を見ることはしなかった。テイリッヒから見ればヘーゲル哲学とは、本質主義による一元論哲学ということになろう。非本質的要素、すなわち実存的性格が全て本質的性格の中に巻き込まれ、うやむやにされてしまっている、と考えるのである。ヘーゲル哲学の意義を認めながらも、ヨーロッパ哲学の偉大な総合者としてヘーゲル哲学の偉大さを認めつつも、同時にその功罪を指摘するのがテイリッヒのここでの真の意図と言えるであろう。

そもそも「実存」という言葉の意味をとらえる場合、そして実存的性格というものを考える時、エデンの園での原罪の物語を無視しては始まらない。以前にも触れた通り、罪とは「本質的存在形態から離反し疎外されていること」とテイリッヒは考えていた。すなわち実存的性格とはこの罪の意識が強く意識されたものなのである。「本質からの離反と疎外」という表現を、思い切って露骨なまでに存在論的に表現するならば「本質から実存への移行」、「存在間のズレ」と言えるのではないだろうか。けれどもこの言い換えが重要である。すなわち果たして存在論的用語によって、本当に再解釈が可能であるのか、という根本的な疑問が生じてくる。

存在論的神学の意味と、その限界を考察することが本稿のテーマであった。完璧で何らの欠点や弱点をももっていない思想体系などありえないとするならば、われわれはむしろここで堂々とテイリッヒ神学の限界をも認めてもよいのではないかと思う。「得意技が危い」という言い伝えがあるが、どうやらテイリッヒの得意技である存在論も、意味をもつにせよその限界も認めざるをえないようである。

存在論的神学の意味と限界

神学を、正確にはプロテスタント神学を、存在論的に再構築するというティリッヒの試みを、以上考察してきた。カトリック神学においては、十三世紀のトマス・アクィナスに代表される通り、神学する上でこの存在論を用い存在論を学の根底に置こうとすることは当然のこととされてきている。がしかしプロテスタントの側からするならば、ティリッヒの存在論的神学とは、やや奇抜なものかもしれない。なぜならば今日においてさえも、ティリッヒに比肩するほどに存在論を前面に押し出しているプロテスタント神学者は、なかなか見つからないからである。この意味からは、ヨーロッパ神学上の大変大きな一つの新しい局面であると言えるであろう。そこでカトリックの伝統的神学者たちからの、ティリッヒ神学に対する正当な評価というものを私は期待したく思う。

一) 存在論的神学のもつ今日的意味

ティリッヒは何よりも、現代人に分かる仕方で福音のメッセージを伝えようとした。それは特に第二次世界大戦以降の時代を意識して、すなわち生の無意味性の不安というニヒリズムを強く意識してのものであった。それを存在論という、論法そのもの自体は非常に中立的で事実関連のみを扱うと思われがちなものによって、一つの挑戦をしたと言ってよいであろう。

けれどもティリッヒは、存在論と神学を決して同一視はしなかった。存在論とはあくまでも「存在の構造の分析」であり、神学とは「存在の意味の問い」すなわちそれを問う人間の側に問いの根拠があるのである。時代の子としてティリッヒは、実存的問いが人間の側から提出されてくる、問うという背景に時代の子として実存主義的な人間観が潜んでいるのである。そして問いは問いで終わるのではなく、神学的答えが対応するかのようにそこには準備されている。「問う哲学」と「答える神学」とティリッヒが表現する所以がここにある。このしっかりとした両極構造がティリッヒ神学思想の根底にあるのである。

もしも問いが問いだけで終わるとするならば、それは必然的にニヒリズムに

陥るか、さもなくば永遠に出口のない迷路に到る道しか残されないであろう。反対にもし「初めに答えありき」とするならば、人間は主体性を放棄し、自らの選択を断念するという「自由からの逃走」を経験することとなる。この二つの板ばさみの状態の中で、それはまさに兩岸を厳しく狭い海峡にはさまれながらも、その中をすり抜けるかのように進んで行った舟のごとく、ティリッヒ丸は静かに堂々と進んで行くのである。やはりティリッヒ神学は今日においても、有力な一つのプロテスタント神学の一翼を担っていると思われる。

神を存在の根底にある存在の根拠(the ground of being)としてとらえ、信仰を人間の究極的関心(ultimate concern)と結びつけて理解しようとしたティリッヒの神学は、やはり一つの異彩を放っていると言えるであろう。しかもイエス・キリストを新しい存在(New Being)として、この「新しい」という言葉そのものによって異次元からの究極的な救いの意味を明らかにしようとする、極めて正統的なキリスト教思想であることは疑う余地もあるまい。終始一貫して存在と神(Being and God)の問題が問われているのである。この問いこそ時代の波を越えて、まさに普遍的な問いと言えると思う。

二) 存在論的神学のもつ限界

そもそも旧新約聖書の中に示される神とは、それは人格をもつ神である。すなわちユダヤ・キリスト教は、その成立の初めから人格主義的神観をもっていたのである。しかしながら存在論および存在論的用語によって、この人格神を表現することは一体どこまで可能であろうか、という最も素朴な疑問は依然として残るのである。この点に関してはティリッヒ自身も十分に気づいており、その苦慮の跡は『聖書の宗教と究極的実在の探究』¹¹⁾の中に詳しく述べられている。人格とは M. ブーバーが何度となく強調した通り、一人のあなたという人格に対して、全身全霊をもって直接語りかけてくる偉大なる呼びかけである。正邪善悪をも越えた、全てを包み込むだけの偉大なる力を意味している。まさに聖俗を越えていると同時に、その聖俗をも抱き込んでいる度量をもち合わせるだけの凄味のある人格神というものを、存在論的用語で片付けることにはやはり少々の無理が伴うことを私はここで認めざるをえないと思う。

なぜならば、存在論というそのもの自体は中立な用語から成立しているものであって、どうしても抽象化および普遍概念化を免れえないからである。普遍概念が使われたその瞬間に、残念ながらパスカルやブーバーが強調しようとした人格神、流動的で個そのものに語りかけてくる人格神の意味が曖昧なものになってしまう。これは哲学的方法をとりながら神学をする上での、運命的欠陥と言えないであろうか。この点を克服して初めてティリッヒ神学は、パスカルが洋服の内側に縫い込んでいたと伝えられる「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」の本当の意味が示されるのであると思う。

次に認めざるをえない存在論的神学の限界とは、やはり聖書の神はあくまでも歴史の内であくまでわれわれと共に居る神である、ということであって、この歴史の内でもダイナミックに動き続ける神を存在論の言葉そのものでは表現しきれないということであろう。『出エジプト記』三章十四節において、神が初めて自己定義をした言葉「わたしはある。わたしはあるという者だ」との言葉の本来の意味も、現代において以上の翻訳はギリシア的静的な存在論的発想で訳されたものであり、元々のヘブライ語に則して考えるならば、「私は成るであろう」「成る神」という意味合いの方が強いということは常識にさえなっている。歴史という時間性の中で常に生成変化するものの内で、ユダヤの民と共に居続けようとした流動的神観の正確な意味は、やはり存在論的用語をもって全てを語り尽すことは難しいであろう。

「在る神」というものが<Being>で表現されるならば「成る神」は<Becoming>で表現されなければなるまい。聖書の神は、少なくとも旧約聖書に見られるヘブライ語で記述された<神>とは、あくまでも歴史の内でも成る神だったはずである。ティリッヒはこの緊張関係にももちろん十分に気づいており、細心の注意を払っていたにもかかわらず、存在論的用語を用いるという制約、自己制約のために残念ながらその限界をも示した結果を見たと言えよう。

結 語

本稿の目的は、ティリッヒ神学の中に顕著に見られる一つの特徴、すなわち存在論的神学の意味を考察し、合わせてその限界をも知ろうとするものであった。そもそもわれわれの認識とは、その判断や認識がどの範囲にまで及ぶのか、そしてどの範囲まで広げてもよいのかということを知ることである。こうして初めてわれわれは「独断のまどろみ」から解放される。決してオールマイティな神学体系などこの世に存在しないと考えられるので、ティリッヒ神学とて何らかの弱点をもって当然であろう。

そこで本稿においてはティリッヒ神学の今日的意義を高く認めた上で、あえて次の二点を指摘してみたのである。すなわち存在論的思考においては、人格神の正確な意味がやや損われること。そして歴史の中で流動的に生成変化する「成る神」のニュアンスが静的なものに変わってしまうこと。

以上の二点に留意しつつ、むしろその弱点を補いながらティリッヒを評価することが最も客観的に見て間違いが少ないように思われる。一つの思想の意味と限界を知ること、これを本稿の結語としたい。

註

- 1) B. C. 6世紀のギリシア哲学者で、エレア学派と言われている。ロゴスのみを真理の基準と考え、「有るものは有る」「有らぬものは有らぬ」という最も単純な存在論を展開した。しかし生成消滅、変化や運動などは、有らぬ空間を通るものとして否定されてしまった。
- 2) P. Tillich "Systematic Theology," vol. I, SCM Press, 1951. p. 174 ~ p. 186
- 3) 『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』E. フッサール 細谷恒夫訳(中央公論社「世界の名著」51)特に p. 549 以下に詳しい説明がある。
- 4) 『ティリッヒ著作集』第九巻『存在と意味』大木英夫訳(白水社) p.99
- 5) P. Tillich "Systematic Theology," vol. I., p. 186
- 6) 『ティリッヒ著作集』第九巻 p. 236 ~ p. 237

- 7) 前掲書、p. 334
- 8) 『文化と宗教』 ティリッヒ博士講演集 高木八尺編訳(岩波書店) p.90
- 9) 『ティリッヒ著作集』 第九巻 p. 146
- 10) 前掲書、p. 146
- 11) P. Tillich "Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality," University of Chicago Press, 1955.