

<b>Title</b>	パウル・ティリッヒにおける創造と終末：「本質から実存へ」、そして「実存から本質へ」なのか？
<b>Author(s)</b>	深井, 智朗
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.18, 2000.11 : 325-355
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3465">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3465</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

## パウル・ティリツヒにおける創造と終末<sup>①</sup>

——「本質から実存へ」、そして「実存から本質へ」なのか？——

深井智朗

はじめに

パウル・ティリツヒの神学体系において「本質と実存との区別」、そして「両者の関係」がその根本的な構造を形成していることはこれまでもしばしば指摘されてきたことであるし、<sup>②</sup>彼自身の次のような言葉からも明らかである。すなわち彼は次のように述べている。

「本質と実存との関係の完全な討議は神学体系全体と同一である。本質と実存との区別は宗教的に言えば被造界と現実との区別であるが、これは神学思想全体の中核である。これは神学体系の各部分において仕上げられなければならない<sup>③</sup>」。このような意味においてティリツヒの体系においては「本質―実存」という根本構造がその体系のあらゆる部分を規定している、ということが出来るであろう。

本論の目的はこの「本質―実存」構造からティリツヒの「創造論」と「終末論」とを考察してみることにある。すなわち彼の神学体系における始まりと終わりとの検討である。<sup>④</sup>

創造論と終末論とを合わせて考察する理由は、外的理由というよりは、むしろテイリツヒの体系の内的必然性によるものである。すなわちテイリツヒ自身は両者の関係について次のように述べている。「終末論についての神学的な問題というのは、……時間的なものの永遠的なものへの関係から成り立っている。さらに詳しく述べるならば、時間的なものから永遠的なものへの『推移』をそれは象徴するものであり、それは創造についての教義における永遠的なものから時間的なものへの推移、墮落の教義における本質から実存への推移、救済についての教義における実存から本質への推移との類比において理解されるような隱喩のことである」<sup>(5)</sup>。テイリツヒにおいて創造と終末は、一方が「本質から実存へ」、他方が「実存から本質へ」の、あるいは一方が「永遠から時間へ」、他方が「時間から永遠へ」の「移行」、あるいは「推移」という、イメージの中で理解されており、そこではベクトルの方向は逆であるにしても、ふたつの類似した議論が展開されていると彼自身がまさに考えているのである。

もうひとつテイリツヒ自身の議論を用いて、創造論と終末論とを合わせて取り扱う理由を述べるならば、彼が初期の論文の中で用いた「始源論」(Protologie) という言葉を思い起こすべきであろう。テイリツヒは一九二七年に書かれた「終末論と歴史」という論文において、創造論を終末論と対比させ、またそれを存在論的に解釈するために「創造論」という言葉をあえて避けた上で、「始源論」(Protologie) という言葉を用いた。<sup>(6)</sup> それは「終末論」(Eschatologie) を意識した上での「始源」についての議論であり、「存在するものに存在を与えるための議論」<sup>(7)</sup> であり、これによって彼は「無制約的で超越的なものが把握できると考えたのであり」<sup>(8)</sup>、さらにそれに基づいて永遠と時間との関係を把握できると考えたのである。それ故にテイリツヒによれば終末論と創造論(あるいは始源論)とはキリスト論を中心に点対称にした議論だということになるのである。<sup>(9)</sup>

それ故にこのような視点からの考察、すなわち創造論と終末論という視点から「本質―実存」構造について検討してみることによって、彼の神学体系全体についての、あるいは彼独自の救済論のイメージが明らかになるのではないだろ

うか。本論においてはティリッヒの創造論と終末論とをこのような仕方でも検討することにより、彼の神学体系、あるいは救済についてのイメージを明らかにし、その上でその構造論的な問題点について検討してみたい。<sup>10)</sup>

## 一 ティリッヒにおける創造と墮罪——本質から実存へ

### ① ティリッヒの体系における「創造論」

ティリッヒの『組織神学』体系における創造論とは、彼自身の言葉によれば「昔々」ある時に起こった出来事の物語を意味してはいない<sup>11)</sup>ものである。それはティリッヒが繰り返し述べている点であり、彼の創造論を特徴付けているものである<sup>12)</sup>。それでは彼の体系において創造論とは何を意味しているのだろうか。それはティリッヒによれば「神と世界との関係の基本的な記述<sup>13)</sup>」という課題を担っている。つまり創造論とは「人間の有限性の分析との相関においてなされる<sup>14)</sup>」ものであり、「人間の有限性と有限性一般とに含まれている問題に答える」ものである<sup>15)</sup>のである。

ティリッヒによれば「組織神学」は、「実存的な問いが生じる人間的な状況の分析をなし、キリスト教の使信に用いられている象徴がそれらの問いに対する答えであることを論証する<sup>16)</sup>」ものであり、体系のあらゆる項目はこのような構造を持つている<sup>17)</sup>。創造論も当然そのような視点から論じられているのであり、創造論とは「有限な被造物としての人間に含まれた問いに対する答え<sup>18)</sup>」ということになる。この「有限性に規定された問い」、あるいは「人間の被造性に含まれた問い」と「実存的な問い」とは相互交換的に用いられているのであり、創造論とは、創造の秩序や創造の歴史についての議論ではなく、「人間の被造性に含まれた問い」に答えるものであり、それが神学体系における創造論というこ

とになる。

それが創造論とは、昔々のある時に起こった出来事についての議論ではなく、「この問いは絶えずなされ、常に人間の本質的な性質の視点から答えられねばならない」問題だとテイリツヒが言うことの理由である。全ての存在はこの創造論をめぐる問題に、それぞれの時点で直面しているのであり、「創造論は常に被造性の状況とその相関としての神的創造性を指し示す<sup>19)</sup>」ものだというのである。

この点にテイリツヒの創造論の特色を見出すことができるであろう。それはカール・バルトのような創世記第一、第二章の解釈としての創造論や、根本主義者たちのいう聖書主義的な解釈でもなく、また進化論以後の創造主義 (Creationism) とも区別される。しかし創造論が救済論と結びついているという点で、テイリツヒの創造論はきわめて伝統的でもあると言つてよいであろう。そして何と言つても特徴的な点は、彼が創造論に「本質―実存」構造を適応したことであろう。それによつて、彼の創造論には、①創造における永遠と時間との関係において、また②創造と墮罪との関係において特徴的な議論が展開されることになったと言つてよいであろう。以下においてその議論をまず概観しておくことにしよう。

## ② 創造における神

テイリツヒによれば、神は永遠の相のもとに自分自身と世界とを創造する<sup>20)</sup>。これは神の自由について述べた逆説的な表現であるが、テイリツヒによればこの「神は永遠の相において自らを創造した」というのが、彼の創造論の重要な視点であり、出発点である。しかしこの創造についての命題が意味していることは、神の中に創造した何かと、創造された何かがあるという意味ではない。またそれ故に神のうちに本質と実存、あるいは潜在性 (Potentialität) と現実性

(Aktualität)との区別があると考えることもできないと彼は言うのである。<sup>(21)</sup>

テイリツヒは神の創造行為を「神的生命」(Das göttliche Leben)と言い換えているが、彼によればこの「神的生命」は元来創造的なのであつて、神は汲めども尽きない充満のうちに自らを創造した<sup>(22)</sup>ということになると言ふ。これが、創造である。それ故に彼は「神は神であるが故に創造的なのであり」、「神は自存的であり、その意味は神が何であろうと、それはすべて神自身によつてそれである」ということなのだと言ふのである。それが「神は永遠の相のもとに自身を創造する」とテイリツヒが言うことの根拠である。

つまり神は神であるが故に創造するとテイリツヒは考えているのであり、神は自らの外に創造の必然性や根拠を持たないということである。またそれは「神はその創造性において神に影響を与えるいかなるものをも、または神の創造的テロスに抵抗するいかなるものをも、彼への『所与』としては認めない<sup>(24)</sup>」ということを意味している。つまりもし神の創造の目的を神の外に措定するならば、それは創造が神の欠如を補足するための行為となつてしまふからである。<sup>(25)</sup>

それ故にテイリツヒは「創造における神」についての議論においては、創造における神に先行する一切のものを認めず、神的生命を本質と実存との区別を超えた「存在の神秘」と呼び、さらにそれは「神的生命の創造性の中に隠されている<sup>(26)</sup>」と言ふのである。しかしここでテイリツヒが神的生命が本質と実存との区別を超えているという場合、神は本質と実存との区別に関係ないということではなく、「存在の本質はそれらが根ざす神的生命に属しており、『自らによつて』何者でもあり得る神によつて創造されている<sup>(27)</sup>」ということである。

### ③ 創造における人間

しかし被造物としての人間の場合にはそうではない。テイリツヒによれば、確かに「人間存在も心的生命の創造的根拠のうちに隠されている」<sup>(28)</sup>。しかし同時に人間存在は「實在全体の中で、存在の基盤に対しても、また他の生命に対しても現れ出ている」<sup>(29)</sup>のだと彼は言うのである。すなわち「人間は実存する」(Der Mensch existiert)のであり、「人間の実存は人間の本質からは区別されるのである」<sup>(30)</sup>。そのことは被造物としての人間が神とは違つて、一方で神的生命のプロセスの「内部」にあるだけではなく、他方でその「外部」にも実在していることを意味している<sup>(31)</sup>。

人間は神的生命のプロセスの「内部」に根拠付けられているが、単にその根拠のうちに留められているのではない、とテイリツヒはいう。人間は「自己の上に立つ」ために、その本質的なものを実現するための有限な自由をもつが故に、この根拠を離れたということが起こつたのだとテイリツヒは言うのである。そしてこれが「創造論と墮罪論とが合流する地点である」<sup>(32)</sup>とテイリツヒは説明するのである。テイリツヒはこの合流点こそ創造論の核となる問題であり、同時に「もつとも困難な課題であるという。それは論理的ではなく、むしろあらゆる人間の状況についての実存的な分析が示しているように、人間の経験においては普遍的な要素であり、その意味では「人間の経験におけるもつとも神秘的な点である」ともいう。

すなわち逆説的な言い方であるが、「十分に成熟した被造性とは墮落した被造性ということになる」のである。被造物はそれが神的生命の創造的根拠の外側にある限りにおいて、被造物のもつ有限な自由を実現化していることになる。被造物がこの自由を実現化しようとすることで、被造物は神的生命の「外部」に出るのである。テイリツヒによれば「内部」と「外部」は空間的な象徴であるが、ここで意味していることは空間や、量ではなく、むしろ質的な差異のこ

とである。彼によれば「神的生命の外部にあるということは、現実化された自由のうちに立つということであるが、もはや本質と結合していない実存にあるということの意味している」<sup>33</sup>のである。それは「創造の終わりであり、墮落のはじまり」ということになる。その意味でティリツヒによれば「創造と墮落が一致するこの点は、自由の事柄であると同時に運命でもある」ということになる。「自由と運命とは相関的である」と彼は言うのである。それゆえに創造と墮罪が結びつくこの一点で、本質と実存が引き離されるのは、それは構造的な必然性の故ではなく、存在論的運命と結合した、存在論的な自由の現実化のためなのである。<sup>34</sup>

要するに、ティリツヒの考えは次のようになる。被造物である人間は、神的生命の創造的な根拠に根ざしているが、同時に自己を自由によつて実現化することを意味している。創造は自由であると同時に運命でもあるところの被造物の自己実現において完成される。しかしそれは実存と本質との分裂による創造の根拠からの分離によつて完成される、ということでもある。それ故に被造物の持つ有限的な自由の故に創造と墮罪とは一致するのである。<sup>35</sup>

#### ④ 「創造と墮罪との一致」、あるいは「本質より実存への移行」

ティリツヒの創造論によれば、「創造と墮罪とは一致する」。この命題は『組織神学』の第三部、すなわち「実存とキリスト」についての議論を彼が展開する際に、再び問題となり、「本質から実存への移行」という視点から改めて論じられることになる。

既に述べた通り、ティリツヒが創造と墮罪との一致を主張し、また人間における本質から実存への移行を議論する根拠は「人間の有限的自由」ということである。人間は神的生命の創造的根拠に属しているが、他方で人間は自由の故に自己実現を果たそうとするのである。そこにこの「移行」を可能にする根拠が存在するというのである。すなわちティ



リツヒは次のように述べている。「人間は自らと自らの本質的な性質とに矛盾対立する力を持ち、その限りにおいて自由である……この自由が本質から実存への移行を可能にする」<sup>36)</sup>。

テイリツヒによれば、この人間の持つ自由は有限的な自由である。創造における神の自由は無限の自由であるが、人間の自由は有限的な自由であるという。そのことは、彼によれば「人間の自由が構成するあらゆる可能性は、その対極としての運命によつて制約されているという」<sup>37)</sup>ことも意味することになる。人間以外の被造物、すなわち自然においては運命は必然性を意味している。しかし人間は自由を持つので、人間にとつて運命は必然性ではなくなる。それ故に人間の中では運命と自由とは相互に制約し合うものとして存在しているのである。「本質から実存への移行が起こるのは、人間の有限的な自由が普遍的な運命という枠の中で作用するからである」<sup>38)</sup>と彼は言うのである。

このような仕方では、テイリツヒは墮罪を「本質から実存への移行」という仕方ではとらえたわけであるが、その際問題になるのは、「本質的存在の状態」である。すなわち創造神話が語るような楽園の状態は存在したのか、ということである。もしそのようなものが時間空間的なカテゴリーで論じられるとするならば、創造と墮罪の一致について語ることは困難になるであろう。テイリツヒは創造論の最初に述べた通り、人間の本質的存在の状態がどこかに、ある時にあったということは出来ないと言っているのである。それ故にそれは「可能性であつて現実性ではない」<sup>39)</sup>と言う。それは「時間性以前であり、超歴史的であり、場所を持たない」<sup>40)</sup>ものであるとテイリツヒは言うのである。

テイリツヒはそれを「夢心地の無垢」(Traumende Unschuld)と呼んだのである。この状態から実存状態への移行が既に述べた通り人間の有限的な自由によつてなされるわけであるが、重要なことは、この間に時間を設定したり、また「夢心地の無垢」の状態を設定することはできないと彼が考えていることである。それ故に彼は次のように述べている。「創造された善性が現実化して実在性を持つに至つた時間空間上の一点があるわけではない以上、創造と墮落は一致する。……そして歴史的状态としての本質的善性を想定することはできないとすれば、そのようにひとは言うことができる。

るのであろう。このような帰結は創造の象徴を昔々の話しとするのではなくて、時間的課程の全体に適應するときにいつそう明らかになる。神の創造が今こゝで行なわれているとすれば、創造されたものはすべて本質から実存への移行に關与しているのである<sup>(41)</sup>。このイメージをテイリツヒは「子どもの誕生」の譬でさらに説明している。「新生児は神の創造によるものである。しかしその創造がなされたときに、その新生児は既に実存的な疎外状況に落ち込んでいるのである。これは創造と墮罪の一致点を示している」<sup>(42)</sup>。

テイリツヒは創造における、「本質から実存への移行」を語るのであるが、それは一方で無時間的、無空間的なものを想定しており、他方でこの移行における創造と墮罪の一致ということを前提としているのである。それ故にテイリツヒにとつての創造論は本質から実存への移行を意味しており、しかしそれは可能性として措定されるものであり、無時間的であり、実在のあらゆる瞬間において生じている存在論的な構造のことを意味していることになる。

## 二 テイリツヒにおける終末——実存から本質へ

### ① テイリツヒの体系における「終末論」

テイリツヒはその『組織神学』の第五部で「歴史」の問題を扱い、その最後に伝統的な教義学で「最後の事柄」と呼ばれてきた「終末論」を取り上げている。しかしその終末論は終りの事柄を扱うのではなく、「時間的なものの永遠なものに対する關係を取り扱う」<sup>(43)</sup>のであるという<sup>(44)</sup>。それにもかかわらず、それが最後に論じられるのは単に体系における便宜上の問題なのであり、「組織神学を終末論的な問い、すなわちすべて存在するものの内的な目的の問題から開始

してもさしつかえない<sup>(45)</sup>」というのである。

一般に終末論というのは、「すべての終りの日に起こることの記述」と考えられているが、テイリツヒの問題は「これらすべての心像の神学的な意味は何か、ということ我问うこと」<sup>(46)</sup>なのである。それ故に終末論の神学的問題は、終末において起こるであろう多くの事柄からなっているのではなく、ひとつの「こと」とは言っても「事」ではなく、時間的なものの永遠的なものへの関係から成り立っている」というのである。すなわち「さらに詳しく言うならば、「時間的なものから永遠的なものへの推移を象徴するものであり」、「実存から本質への立ちかえり」についての議論なのである。その意味で終末論は創造論における「永遠なものから時間的なものへの移行、墮罪の教義における本質から実存への移行、救済論における実存から本質への移行」と対応しており、とりわけ創造論と墮罪論における「本質から実存への移行」とパラレルに論じられているものである。

それ故にここでも創造論と似た議論が展開される。終末論とは「時間空間における無限に遠い変動についての創造の議論ではなく、……永遠に直面してのあらゆる瞬間における、われわれの立場の表明」<sup>(47)</sup>ということになる。それは歴史の最後に起こることではなく、歴史の瞬間瞬間において、われわれに起こることだと彼は言うのである。

## ②時間的なものの永遠的なものへの高揚 (elevation)

それでは時間的なものの永遠への移行としての終末論とは、何を意味しているのであるか。それは既に述べた通り、「実存から本質への移行」ということになる。それは具体的には「常に存在している歴史の目標が、歴史の肯定的内容を永遠へと高揚させ、同時に否定的なものを永遠への参与から排除する」<sup>(48)</sup>という出来事である。これはテイリツヒが『組織神学』の中で常に念頭においていた「両義性」の克服という出来事である。否定的なものは否定的に、肯定的な

ものは肯定的になる、という。それ故にテイリツヒは次のように述べたのである。「歴史が永遠へと高揚されることにより、肯定的なものは両義的ではなくまさに肯定的なものとして明らかになり、否定的なものも、両義的にではなく、まさに否定的なものとして明らかにする」<sup>49</sup>。

それは同時に高揚の先にある本質と実存の両義性の克服でもある。テイリツヒによれば生とは存在の表現形態であるが、生とは本質と実存との結合物である。この生は高揚によつて、そのうちに持つ両義性を克服されるのである。

もうひとつ注目しておきたいことは、テイリツヒがこの「高揚」において実存から本質へと移る時に、「歴史において創造されたものは何も失われない」<sup>50</sup>と述べていることである。否定的なものは否定的に、肯定的なものが肯定的に明らかになるということは、肯定的なものは肯定的に、否定的なものは否定的に永遠へと取り入れられるということである。

### ③ 本質化としての実存から本質への帰還

テイリツヒはこの「高揚」という言葉で明らかにした事実を「本質化」という概念でも説明している。これは一般にはテイリツヒがシェリングから受け取った概念とされているが、正確にはテイリツヒの「本質化」概念はシェリングとは同じではないし、またシェリングの概念を超えた意味を持つている。

テイリツヒによれば時間的なものの永遠への推移、あるいは高揚は「本質への帰還という意味をもつ」<sup>51</sup>。それを彼は「本質化」と呼んだのである。しかしそれは既に述べた通りシェリングのそれと同じではない。シェリングも確かに実存の本質への帰還について語つたのであるが、「それは単なる本質性または可能性の状態への帰還を意味しており、すべての実存の条件の下で現実的なものの排除を意味している」<sup>52</sup>という。テイリツヒはそれは聖書的・キリスト教的な宗

教の考えとは違っており、むしろそれはインド的な諸宗教の世界での理解に接近しているという。このような見方によると、「高揚」について論じた際に指摘した、全体としての世界のプロセスが肯定されるというような可能性はなくなり、「歴史のプロセスは何も新しいものを生産しなかった」ということになってしまふ。それは単に「本質存在からの墮落と帰還」の図式になってしまふと彼は言うのである。

しかしティリッヒのいう「本質化」とは、「時間空間において実現された新しいものは、それと実存の中に創造された肯定的なものとを結合することによって本質存在に何ものかを付加することも意味することができる」というのである。ティリッヒによればこのようにして新しく生産されたものこそ、究極的に新しいもの、すなわち「新しい存在」(New Being)なのである。

そうであるならば、ティリッヒは本質から実存へという下降と、実存から本質へという上昇への間に付加される、何ものかを想定しているということになる。ティリッヒはその点について「歴史的プロセスによる神的生の『増豊化』(Anreicherung)」があると指摘している。それは彼の『組織神学』のドイツ語版にのみ出てくる言葉であるが、シェリングにはなかった新しい要素を取り込んだのである。それこそが「歴史のプロセス」である。

ティリッヒはこのような議論をふまえて最終的に、永遠と時間、本質と実存との関係を次のように図式化した。彼はこれまでに見てきたような議論に基づいて永遠と時間との関係を図式化するために、「から来る」(coming from)、「前に進む」(going ahead)、「昇って行く」(rising to)の三つの要素が結びつけられる必要があると考えた。それ故に彼は「下方と前方とに動き、実存の今(nunc existential)の最深の点に達し、同じ筆法で、そこからそれが来たところへと、前進し、上昇しつつ帰って行く」曲線を想定したのである。そしてティリッヒによれば、ひとはこの曲線に「本質から実存的な疎外を通して本質化に至る道」を重ね合わせることができるといっているのである。

## 中間的考察

これまでテイリツヒの創造論（そしてそれとの関係で墮罪論）と終末論とを見てきたが、それによつて、彼の救済についてのイメージが明らかとなったのではないだろうか。そこにはいくつかの一貫した特徴が見られた。第一の特徴は創造も終末もいわば無時間的に（あるいは実存的にと言うべきか）描き出されているということである。創造も終末も、それは時間空間的というよりは、本質と実存、永遠と時間の関係として描き出されている。すなわち創造とは昔々の出来事ではなく、個々の実存において生じているのであり、終末もまた、そのように定義される。

それによつて第二の特徴も導きだされる。それは一方で創造と墮罪の一致であり、両者の関係における時間的な要素の排除という仕方で見られる。他方では本質化の必然性と、本質化の無時間性、「あらゆる瞬間における問題としての本質化」という見方として現れ出る。すなわち彼は次のように述べている。「永遠において始まり、永遠において終わるといふことも、物理的時間の限定し得る瞬間ではなく、神的創造がそうであるように、むしろ、あらゆる瞬間において進行しつづつあるプロセスである。創造も、成就も、始めも、終わりも常に<sup>56</sup>ある」。

さらにそこから第三の特徴が現れ出るわけであるが、創造も、墮罪も、テイリツヒのいう終末としての本質化も、一方で必然性を持ち、他方で必然性を超えていることになる。本質から実存へ、また実存から本質へという移行の構造には必然性がある。しかしこの必然性を弁証法的に止揚しているのが、テイリツヒの自由の理解、有限的自由と運命との関係である。創造における自由の問題は墮罪論と、終末における自由の問題は最後の審判との関連で問題となる。

このような特徴を確認して行くと、テイリツヒの創造論が終末論と、線対称の議論になっていることが分かる。それ

は本質から実存への移行、そして実存から本質への推移という方向の違いはあるが、まさに対照的な議論を展開している。その方向の転換が実存におけるキリストにおける救済であり、それによって、テイリツヒの救済のイメージに現れ出た曲線のイメージが完成する。それは見事な構造であり、体系としては優れた一貫性をもっており、また大方の難解という印象に反して、理解しやすい構造物である。しかしこの救済のイメージには問題はないのであろうか。以下においては創造と終末についての彼の議論について、その問題点を検討してみたいと思う。

## 二 テイリツヒの創造論の問題点

### ① ニーバーのテイリツヒ批判

テイリツヒの創造論と墮罪論、及びそこにおける「本質―実存」の構造の問題点を考える際に、テイリツヒとラインホルド・ニーバーとの間で交わされた議論が参考になる。ニーバーはテイリツヒの『組織神学』第一巻が出版された後、それに応えるような仕方ですべて「テイリツヒの神学における聖書的な思想と存在論的な思弁」という論文をC・W・ケグラー等の編集する『パウル・テイリツヒの神学』に寄稿した。<sup>57)</sup>

その中でニーバーはテイリツヒを「現代のオリゲネス」と呼びその、方法論は「常に形而上学がそれ自体の思弁を超えて実存の次元、すなわち『神の力ある業』についての聖書的な主張と認識、要するに信仰によってとらえられる啓示が妥当性を持ち意味をもつようになる次元を指し示すことが明かとなるまで、存在論的疑問を追及すること」<sup>58)</sup>にあると述べ、彼の体系に対する高い評価を与えている。しかし他方でニーバーはテイリツヒの人間理解、とりわけ創造論の解

釈については厳しい批判を提示している。すなわちニーバーは次のように述べている。「しかし私はあえて、彼の高度な緻密さにもかかわらず、彼の間論の分野での存在論的な思弁が、聖書が描き出し、またわれわれの経験しているような人間についての見方を歪曲していないかという問いを持つのである」。この批判がここでは重要である。

この批判は既に述べた「墮罪の神話」の解釈に基づくものであり、ティリッヒの「本質―実存」の構造による「墮罪の神話」の解釈が聖書的ではないし、人間の現実と符合しないというのがニーバーの批判である。すなわちニーバーは次のように述べている。「ティリッヒの思想において、この逆説的存在論的基盤に対する強調は、『原罪』の概念に含まれている運命の意味を、歴史的なものから存在論的なものへ微妙に移動させているように思えるのである<sup>59</sup>。つまりニーバーはティリッヒが墮落の出来事を人間の本質と実存との枠組みで語り、墮罪は歴史的な出来事ではなく、またそのような一点を歴史の中に見出すことはできないとしている点を批判しているのである。既にわれわれが見たようにティリッヒは墮罪の神話を、本質から実存への移行として、すなわち歴史的な事実や、歴史的なドラマとして見るのではなく、そのような事態は想定として想像することはできるが、そのような時間や場所をともなつた移行はないと考えるわけである。それ故にニーバーはティリッヒにおいては本質は、実存の構造ではなく、創造以前に存在する時間的なプロセスを超越する、両者の複合体となつて見ると見るのである。確かにその通りであり、ティリッヒは人間の本性はこの「本質」と「実存」とによつて構成されて見ているわけである。

ニーバーの批判は明瞭であつて、聖書はこのような墮罪を見ていないというものである。彼は「端的に言つて、キリスト教的墮罪論は、このような定義（ティリッヒの考え）によつては説明できない」といふのである。なぜならそれは聖書的なドラマも、歴史的な時限も欠落してしまい、ティリッヒの手にかかると「存在論的なものが歴史的なものを凌駕してしまう<sup>60</sup>」というのである。

この批判はティリッヒの存在論を根幹に関わるものであるが故に重要である。もしニーバーがどこまでも正しいとい



うのであれば、テイリツヒの存在論的な神学は聖書的ではないということになるし、「本質と実存」に基づいた人間論あるいは存在論的な構造というのは、現実の人間理解に矛盾するということになる。<sup>62</sup>これに対してテイリツヒはいかに応えたのであろうか。

テイリツヒはニーバーの批判にさまざまな機会に応えたが、<sup>63</sup>その中で存在論の問題と関連する部分、すなわち本論との関連でいうならば「本質と実存」に関する部分についてここでは注目してみたい。とりわけそれは「本質から実存への移行」という人間論、あるいは創造論をめぐつての問題である。

この問題をめぐつての両者の論点は「本質から実存への移行」の「時間性」、あるいは「歴史性」という問題である。ニーバーはそのような視点からテイリツヒの存在論的な立場を批判したのであるが、テイリツヒ自身はそのような批判は射を射ていないと考えていたようである。<sup>64</sup>テイリツヒはニーバーの言おうとしていることは自分の言うところとそれほど変らないものだといふのである。それはおそらく人間、あるいは創造における「両義性」ということであろう。

テイリツヒは『組織神学』の第二巻において、創造と墮罪における「本質と実存」の構造に対するニーバーの批判に答えている。テイリツヒによれば「実存の悲劇的普遍性、人間的自由における運命的要素、あるいは墮落した世界の象徴は、罪は人間の人格的な責任と罪過の事柄ではなく、本質的責任の事柄とされてしまうのではないか」という問いは、ニーバーの言葉で言えば「普遍から実存への普遍的な移行」への批判であり、テイリツヒ自身が言うように「創造と墮落とは論理的には個別なことであるにもかかわらず、お互いに一致点を有するということを主張する時に緊迫したものとなる」<sup>65</sup>。

テイリツヒはこの批判の顕著な例が「ニーバーの批判」であることを認め、この問いに対する答えは「創造と墮落とが一致するという命題の解釈から与えられる」という。つまりテイリツヒは「創造された善性が現実化して実在性を持つに至った時間空間上の一点があるのではない以上、創造と墮落は一致する」という。テイリツヒによれば失樂園の物

語を文字通り解釈しないのならば、それは当然の帰結であるという。すなわち将来においてユートピアがなかったように、過去においてユートピアはなかったのである。それ故にテイリツヒによれば「現実化した創造と疎外した実存とは同一」なのである。そのことは歴史的な状況としての本質的善性の観念を否定する限り真実な命題ということになる。

同じように創造の問題を時間的なプロセスに適應する場合にさらに明かになる。神の創造において、創造されたものは全て本質から実存への移行に関与しているのであるが、創造されたものは、創造されたときに既に実存的な疎外状態に落ち込んでいるのである。それ故にテイリツヒはここに「創造と墮罪の一致点」を見るわけである。<sup>68</sup>しかしそれは論理的な一致というよりは実質的な一致である、と彼はいうのである。

テイリツヒは確かに本質から実存への移行、すなわち創造と墮罪の現実は一ひとつの事実であり、そこにはなお「時間的な要素が含まれている」ことを認めているが、それは「時間空間におけるひとつの出来事ではない」というのである。テイリツヒによれば「創造はその本質的性格において善である。しかし創造はそれが現実化する時に、自由と運命とを通過して普遍的疎外に落ち込むのである」。ニーバーの批判はこのように考える場合には、罪が純粹な本質体系の必然的な帰結のように考えられてしまうからだというものである。テイリツヒはそれに対して、神学はこの本質体系に依存するのではなく、「この種の本質体系に対して、本質から実存への飛躍が根本的な事実であること、それは飛躍なのであって、それは構造的な必然ではない」のであり、「実存はその悲劇的普遍性にもかかわらず本質から演繹されるものではない」と考えているのである。

ニーバーはそれに対して、罪の問題は自由と自然の逆説的な関係に基づく人間の本質的な性格であると考えているのであり、罪はそれ故に人間の創造的な性格と破壊的な性格との二つの可能性から生じると考えているのである。それ故にこの自由が人間においては問題なのであり、そこに歴史的ドラマの重要性和、歴史的プロセスの重要性が生じるとニーバーは見ているのである。

両者の視点の違いは明瞭である。両者の視点はティリッヒが指摘するように、同じものを見、また同じ観点を見つめている。相違点は人間の理解にある。ニーバーは人間論を、あるいは創造と墮罪の問題を、自由の本性における「創造性と破壊性の逆説」の中に見た。それに対してティリッヒはそれを「本質と実存との両義性」の中に見たのである。「逆説」か「両義性」か。これが両者の見解の相違を生み出している。

それは神学全体を貫くも問題でもある。ティリッヒはこの両義性に基づいて、神学の体系を構築したのであり、ニーバーは「逆説」という視点から現実を理解したのである。ティリッヒはそれを存在論的な神学として構築し、ニーバーはそれを歴史的ドラマの神学として構築した。

同じことは既に見た終末論においても言い得るのではないだろうか。それは終末論が創造論とキリスト論を線対称にした仕方理解されているからである。

## ② 神学における自由と運命の問題

もうひとつ、ティリッヒの創造論において取り上げられねばならない問題は、「自由と運命」という問題であろう。「本質―実存」構造においては、本質から実存への移行において、自由と運命の両義性が重要な意味を持つている。本質から実存への移行、すなわち創造と墮罪とは一方で必然性のカテゴリーの中で論じられて、他方でそれは否定されている。そのような弁証法的関係は彼の「自由と運命」との両義性についての議論から引き出されているのである。それ故に墮罪は必然だけではなく、人間の有限な自由にも根拠を持つことになる。そこに本質から実存への移行の問題を考える上での彼の重要な視点が現れ出ている。その意味で「自由と運命」についてのティリッヒの議論を検討してみる必要がある。すなわちティリッヒの自由の概念は果たして「本質―実存」構造で展開された創造論の議論、すなわちあ

の移行を可能にし得るものなのか、また存在の構造を神学的に説明し得るものなのか、ということの検討である。

テイリツヒは存在論的諸概念を四つの層 (four levels) に区別している。第一の層とは「存在論的問いの前提条件をなす存在論的基礎概念」である。彼によれば存在論の問題はそれを問う「主体」と、問われる「客体」を前提としているが、この前提はさらに「存在の根本的な区分として」「自己―世界」構造を前提としており、第一の層ではこの構造が問題となる。それは「存在者の自己関係性、すなわち存在者がそれ自体であるための存在の力との関係」を表現している。

第二の層は「存在論的構造を構成する諸要素」であり、テイリツヒはこの「存在論的基礎構造を構成する三つの両極性」をあげており、それは「個別化と参与」、「力動性と形式」、そして「自由と運命」である。ここに「運命と自由」の両極性の問題が出てくる。テイリツヒによればそれらは存在者の相互依存性、すなわち存在者が宇宙の一部分であるという性格を表現しているものである。

第三の層は存在が持つ「実存の諸制約をなす種々の性格」のことであり、実存と存在それ自体、あるいは本質存在と実存存在の相違という問題が扱われる。テイリツヒによれば「存在は本質存在と実存存在の二重性ということ抜きにして考えられない」のであり、この第三番目の層では両者の関係が論じられる。そしてここでも注目すべきは、「本質存在と実存存在との関係の問題の答えは、存在論的な分析の第二の層における自由と運命との両極性によつて準備されている」とテイリツヒが述べている点である。存在における「自由と運命」の問題は「本質と実存」という構造、あるいは本質から実存への移行を理解するための重要な視点なのである。すなわち彼は「自由それ自体はもちろん実存の基礎ではない」のであるが、「有限性と結合した自由はその基礎である」と考えているのであり、「有限的な自由が存在から実存への転換点」であるという。

第四の層は、存在と認識についての諸カテゴリーが扱われる。すなわち思惟と存在との基本的諸形式が扱われる。

テイリツヒはこのような存在の層についての考察を展開することで、存在は本質存在と実存存在の両極性を持つていること、またこの両義性の性格について、そして「この両極性を無視する存在論はあり得ない」ということを明らかにしている。

さて本論との関連で重要なことは、テイリツヒが「運命と自由」という「存在の基礎的存在論的構造とその要素の記述が存在論にひとつの転換を与える」のであり、存在の問題を「存在から実存へと転換させる」ものであると考えていることであろう。すなわちテイリツヒは「運命の対極をなす自由こそは、実存を可能にする存在の構造的な要素である」と述べている。

テイリツヒ自身が述べているように、ここで自由と運命についての一般的な定義を考えるべきではない。彼によれば運命とは「機械的決定」ではなく、自由も「未決定の偶然性」ではない。それは「人間の存在論的構造を理解していない考えである」という。テイリツヒによれば「運命とは世界に向いつつ同時に世界に属している人間が自己をそこに見出す状況」のことであり、「人間の中心にある自己性の不確定性の広範な基盤」である。運命は「私に何が起るかを決定する不思議な力ではなく」、決断し、認識する「自然と歴史と私自身によつて与えられ、形成されたものとしての私自身」のことである。その場合の自然とか歴史というのは、「身体の構造、心的エクスタシー、精神的な特色、あるいは個人が所属する共同社会、記憶された、あるいはは無意識に記憶された過去、あるいはは環境や世界などが含まれている」。つまり運命とは本質から区別された実存における存在のことであり、自由とは存在を本質から実存へと移す力ということになる。それ故に「自由は運命の形成に参与するのであり」、逆に「運命は自由を制約する」とテイリツヒは言うのである。

さて問題はこのように理解された「運命と自由」の考えが聖書的な人間理解に適應出来るかということではないだろうか。テイリツヒへの批判の中でしばしば見られるのは、彼の思想は哲学的なカテゴリーを使っているので神学的では

ないというものである。しかしこれはおかしな批判であつて、神学が存在論を用いてはならないという理由はない。問題はその存在論的な議論がどれだけ聖書的・キリスト教的なものの認識や解明に成功しているか、ということなのであり、その点で評価がなされるべきなのである。

それ故に問題はこのような「運命と自由」とについての解明が人間理解においてどれだけ妥当性を持っているかという事ではないのだろうか。創造論においても自由と運命というカテゴリーが重要な役割を担っているが、果たしてそれが聖書的な人間理解の解明にとつてどれだけ妥当性を持っているのであろうか。

テイリツヒによれば本質から実存への移行、あるいは創造と墮罪との一致は、人間の持つ自由と運命との関係から説明されている。すなわち人間の持つ有限な自由によつて、本質から実存への移行が説明された。すなわちテイリツヒは次のように述べている。「被造物であることは神的な生命の創造的根拠に基礎づけられているということと同時に、自由によつて自己自身を現実化することを意味している。創造は自由であると同時に運命であるところの被造物の目で実現において成就される。しかしそれは実存と本質の分裂による創造的根拠からの分離を通して成就される。被造物の自由はそれ故に創造と墮落の一致する点である」。しかしそれは完全な本質からの離脱ではなく、人間は運命を持っているが故に、そこには非連続の連続という関係が成り立つことになる。人間は運命を超えて行く、有限の自由を持つ。それ故に運命は必然ではなく、運命は自由の要素を内包し得るということになるわけである。

さてこのような「自由と運命」とについてのテイリツヒの構想を創造と墮罪の一致というもうひとつの視点から考える時に問題になるのは墮罪における「罪」のリアリティーの問題である。確かにテイリツヒは人間の墮罪について経験的に論じており、それは心理学的な要素も加わり、人間の鋭い分析になっている。しかしあの非連続の連続は、人間の一方の意識に反して罪を犯してしまうという聖書的なリアリティーを説明することができないのではないだろうか。そこにはどうしても必然的な要素が前面に出てしまうことにはならないであろうか。その時に次のような問いが生じるの

ではないだろうか。自由と両極性を構成するのは、運命ではなく、自然ではないのか。その方が彼の本質と実存という基本構造をより適切に説明できる両極性なのではないだろうか。

#### 四 テイリツヒの終末論の問題点

##### ① 本質化と新しい存在

終末論の問題点は何であろうか。それは終末を「実存から本質への推移」と定義したところにあるのではないだろうか。なぜなら実存から本質への推移は、既に第三部のキリスト論において、すなわち「新しい存在」について論じたことで解決済みの「推移」なのではないかという構造上の疑問が生じるからである。テイリツヒは第三部を展開した時に「新しい存在」について次のように定義している。「ここで用いられている『新しい存在』の語は、本質的存在と実存的存在との分裂を直接的に指摘するもので、この書の神学体系全体の根底にある基本的な原理である」<sup>(19)</sup>。「新しい存在は、それが実存の諸制約下における本質的存在の歪みなぎ発見である限りにおいて新しい」<sup>(20)</sup>。そして「救い主としてのイエスに関わる人は、この新しい存在に関わっている。その人が、たとえどのような人間の実存的な重荷の状況下にあつたとしても、またそのためにその関わりがどれだけ断片的であり、予想的であつたとしても、新しい存在と関わっているのである」<sup>(21)</sup>という。それ故に「新しい存在とは、実存状況下にある本質的存在であり、本質と実存とのギャップを克服しているのである」<sup>(22)</sup>とテイリツヒは述べたのである。

そのような第三部における「新しい存在」の定義、またそこにおける本質と実存とのギャップの克服という定義を確

認した上で、「本質化」、すなわち「実存から本質への推移」という定義を再び述べることは、どのような意味があるのだろうか。後者の機能は前者において既に充分に果たされているのではないだろうか。あるいは「増富化」それにもかかわらず「本質化」が必要であるとするならば「本質化」と「新しい存在」の関係についての定義が必要なはずである。しかももしそうであるなら「新しい存在」は「本質化」のプロセスの中で相対化されることにならないであろうか。

すなわちティリッヒは第五部では「新しい存在」を、本質化において、あるいは高揚において、「本質存在に何もものを付加するもの」、あるいは「全体の世界プロセスの中で生産されたもの」と定義している。すなわち彼は次のように定義している。「本質化という言葉は……時間空間において実現された新しいものは、それと実存の中に創造された肯定的なものとを結合することによって本質存在に何もものを付加するということをも意味することができ。このようにして生産されたものは究極的に新しいもの、すなわち『新しい存在』である<sup>24</sup>」。もしそうであるならば、逆に第三部で定義されたような意味での「新しい存在」はここではあつても別に邪魔になるものではないが、しかしあえて不可欠なものとは考えられていないのではないだろうか。すなわち第三部でいうような意味での本質と実存のギャップの克服としての新しい存在なしにも、本質から実存への推移としての本質化のみで充分なのではないだろうか。

## ② 終末論の根本的なモチーフは本質化なのか

ティリッヒは終末論の根本問題は「実存から本質への高揚」あるいは本質化であると考えた。それは永遠と時間との関係と置き換えてもよいのであるが、その場合そこでイメージされていることは、時間から永遠へ、あるいは実存から本質への上昇、有限から無限への回帰、下から上への移行、というこのようである。確かにこのような意味での終末論をテ



イリツヒの独創的な考えといふことはできないし、下から上への終末論、あるいは人間における上昇としての終末論はドイツの教義学の伝統の中には既に存在しているものである。

しかし問題はどのような終末論がどれだけ聖書的な終末論なのか、ということになるであろう。ここでは実存から本質への移行や推移が既に見た「運命と自由」との構造の故に、必然性という側面を持つことになる。それによつて、聖書的な終末論において特徴的な超越からの到来のモチーフや希望のモチーフが欠落することにならないだろうか。聖書は永遠と時間との関係を、時間の永遠への移行や推移によつてよりは、超越の到来によつて提示しているのである。

### 結びにかえて——存在論的神学における歴史の問題

最後にこのような創造と終末についての構造からくる、両者を合わせての問題点について指摘したいと思う。それはテイリツヒの存在論的な神学の根本的な問題点と言つてもよいであろう。それはこの存在論的神学における「歴史」の問題である。創造と終末の問題、すなわち本論で扱われてきた問題はまさに神学における歴史の問題である。

第五部はいわば歴史の問題が扱われたわけであるが、そこで歴史や時間はどれだけリアティーを持つて論じられていたのであろうか。また創造論においてもテイリツヒは、創造論で扱われるような時間の創造や、時間的世界の開始の問題を一般的な仕方では取り上げてはいない。そこに存在論的な組織神学であるが故に生じた歴史的次元の欠落という事態が、テイリツヒの意図に反して生じていないであらうか。

そのことはテイリツヒが本質化の問題を論じる中で提示したあの図式、すなわち、本質から実存への移行、そして実

存から本質への推移としての本質化という図式を見るとときに明らかとなるのではないだろうか。テイリツヒは「上より来たり、下方と前方に動き、『実存の今』の最深の点に達し、同じ筆法で、そこからそれが来たところへと、前方に進み、上昇しつつ帰ってゆく、そういう曲線を提唱したのである」と述べている。問題はこの本質―実存構造で描き出された被造物の姿が、どこまで歴史的なりアリティーに触れているのかとかことではないだろうか。

このイメージはテイリツヒによれば時間的な経過というよりは、「あらゆる瞬間に描き出すことができるもの」なのである。それ故にそれは「時間的なものの創造、時間の初め、時間的なものの永遠的なものへの帰還、時間の終わりを含蓄している。しかし、時間の終わりは過去または未来における決定的な瞬間の意味では考えられていない。むしろ永遠においては始まり、永遠において終わるということも、物理的時間が規定するような瞬間の問題ではなくて、神的な創造がそうであるように、むしろ、あらゆる習慣において進行しつつある過程なのである。それ故に創造も、成就も、はじめの終わりも常にある」。

テイリツヒのこのような考えによればこの図式は時間的な経過や歴史的な次元を包括するというよりは、時間や歴史的な次元を排除した上で、実存的な決断の次元での議論に限定されているのではないだろうか。それは歴史のリアリティーに触れる議論というよりは、形而上学的な世界における永遠と時間との関係についての議論ではないだろうか。そしてそれは「本質―実存構造によって神学のあらゆる部分を構築する」という彼の構造が生み出した、構造上の欠陥であり、それによって事実上歴史のリアリティーに触れることができなくなっているのではないだろうか。それ故に神学を存在論的に構築するという試みは、歴史の問題の解決という課題を残したままではなお存在している、と言うべきであらうし、そこにポスト・テイリツヒの神学の課題も指定されているのであらう。<sup>②</sup>

注

- (1) 本論は二〇〇〇年二月二十九日に行なわれた組織神学研究所の「パウル・ティリッヒ研究」の最後の例会で行なったティリッヒの終末論についての発表に、いわゆる創造論の問題について論じた前半の議論を付け加えたものである。
- (2) この点については拙論「パウル・ティリッヒは実存主義的神学者なのか?」『パウル・ティリッヒ研究』(聖学院大学出版会)及びGunther Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München 1979, Eberhard Rolinck, *Geschichte und Reiche Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich*, München 1976を参照のこと。
- (3) Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I, Chicago 1951, (以下ST1と略す) 258
- (4) 「始まり」と「終わり」という言い方は、ティリッヒ自身が述べている通り、便宜的なものである。
- (5) Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 3, Chicago 1963, (以下ST3と略す) 497
- (6) Paul Tillich, *Eschatologie und Geschichte*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. VI, Stuttgart 1963, 74
- (7) aao, 76
- (8) aao, 84の注(1)及び(2)を、Werner Schüßler Werner, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs* (1910-1933), Würzburgを参照のこと。
- (9) *New Being* を含めての議論は別途展開しなければならぬであろうが、ここではあくまでLangdon Gilky, *The New Being and Christology*, in: Gilkey on Tillich, New York 1989 114ff.を参照のこと。
- (10) ここで、創造と終末という彼の体系のいわば柱における「本質―実存」構造の問題について論じた後に、キリスト論における「本質―実存」構造について論じる必要があると考えるが、それについては別途論じることにした。
- (11) ST1, 320

- (12) 同時に後に詳しく述べるように、ティリッヒによれば終末論も将来における、世界の終わりについての議論ではないといふことになる。
- (13) ao.
- (14) ここで用いられている「相関」の意味、あるいはティリッヒの体系における「相関の方法」については、ST1. 73を参照のこと。また彼の相関の方法についてはJohn Powell Clayton, *The Clayton, The Concept of Correlation*. Paul Tillich and Possibility of a Mediating Theology, 1980 Berlin/New Yorkを参照のこと。
- (15) この点も終末論と対応している。彼によれば終末論は、あらゆる瞬間における永遠と時間との関係についての議論といふことになる。
- (16) ST1. 76, Vgl. Clayton, aoO. 112
- (17) この点についてはHannelore Jehr, *Theologie als Gestaltnetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillich*, Berlin 1989, Adrian Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford 1978などを参照のこと。
- (18) ST1. 320
- (19) ao.
- (20) aoO. 319
- (21) aoO. 320ff. これはティリッヒが繰り返し述べていることであり、彼の基本的な命題である。
- (22) それがティリッヒの「神は神であるが故に創造的である」という命題の意味である。そこには必然性についての問いを措定する意味もないといふことになる。
- (23) ao.
- (24) aoO. 321
- (25) この点についてはMark C. Taylor, Paul Tillich. *Theologian of Boundaries*, London 1987を参照のこと。
- (26) aoO. 323
- (27) aoO. 322
- (28) aoO. 323

(29) ao.

(30) ao.

(31) この点については拙論「パウル・ティリッヒは実存論的な神学者なのか?」『パウル・ティリッヒ研究2』（聖学院大学出版会）  
Klaus-Dieter Nörenberg, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*. Gütherstoh 1966を参照の  
ように。

(32) ao.

(33) ao. 324

(34) 「自由と運命」という問題についてはL. William Rowe, *Analytical Philosophy and Tillich's View on Freedom*, in: Gert Hummel (hsg.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in der philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*. Berlin 1991  
が有用である。

(35) この点がティリッヒとラインホルド・ニーバーとの間での論争の焦点であり、この点については後に詳しく論じること  
にする。

(36) ST2. 40

(37) ao.

(38) ao. 41

(39) ao. 42

(40) ao.

(41) ao. 54

(42) ao.

(43) ST3. 377

(44) この点で既に述べた通り、終末論は「無時間的な」創造論と対応する。

(45) ao.

- (46) aaO. 487
- (47) aaO. 498
- (48) aaO. 423f.
- (49) aaO. 424
- (50) aaO. 500
- (51) aaO. 504
- (52) aaO.
- (53) aaO.
- (54) aaO.
- (55) aaO. 531
- (56) ST3. 449
- (57) R. Niebuhr, *Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology*, in: *The Theology of Paul Tillich*, ed. By C. W. Kegley and R. W. Bretall, (= *The Library of Living Theology*, Vol.1) New York 1964 (以下 TPT と略す)

- (58) TPT. 217
- (59) aaO. 219
- (60) aaO. 221
- (61) aaO. 222
- (62) ニーバーはティリッヒの思想が「きわめて強度な聖書的な性格を持っている」(TPT226) ことを認めてはいるが、「その思想は彼本来の存在論的な思弁に強く色付けられていることも確かである」(aaO) という。その上で彼は以下のようにティリッヒを批判したのであった。「生のドラマ」は、ティリッヒが言うように「本質と実存」の両極構造を持っているのではなく、「それが演じられる時間や永遠の舞台と同一でもない」。「このドラマには自由とともに宿命がある。しかしこの運命はさまざまなる出来事や連関、そして並行性などから構成されており、それはただポエティックに理解することができるものである。というのはそれは(ティリッヒが言うように)存在論的な構造によっては規定されていないからである。自己や

意識、また自己の罪やそれによって自己が罪から救われる愛の恩寵といったすべてのことからは、ただドラマ的ーポエティックな形式においてのみ表現され得るのである。ティリッヒもそのことを知ってはいるが、彼の思想においてはドラマは存在論的に決定されている」(aaO) のみである。

- (63) Paul Tillich, *Replay to Interpretation and Criticism*, in: TPT 338-339, ders. Reinhold Niebuhr's *Doctrine of Knowledge*, in: Reinhold Niebuhr, *His Religious, Social, and Political Thought*, The Library of Living Theology II, ed. C. H. Kegley and R. W. Bretall, 1956, 36-43 (以下 RND と略す) ders., *Sin and Grace in the Theology of Reinhold Niebuhr*, in: Harold R. Landon, *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time*. New York: Seabury Press, 1962. 等を参照しよう (以下 SG と略す)。

- (64) ティリッヒは「ニーバーは依然として『本質から実存への普遍的移行』という私の言い方を好まない。私もそれをよいものとは思っていない。それ故に私は学生職員には、そのような用語を用いることを禁じているのである。それにもかかわらず、分析的な用語としては、それは状況に対してきわめて適切であり、ニーバーが意味しているものと変らないと思う」(SG37f.) と述べている。

- (65) ST2. 53  
(66) aaO. 54  
(67) aaO.  
(68) aaO.  
(69) aaO.  
(70) ST2. 151  
(71) aaO.  
(72) 118  
(73) 118  
(74) ST3. 504  
(75) ティリッヒの「本質ー実存」構造を考える場合、ヘーゲルとの関係及び、シェリングとの関係が論じられるべきであるが、

その点については『パウロ・ティリッヒ研究』所収及び『パウロ・ティリッヒ研究2』（いずれも聖学院大学出版会）の芦名定道氏の論文が扱っているので、それを参照して頂きたい。