

Title	パウル・ティリッヒの神学における存在論の基礎構造
Author(s)	相澤, 一
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.21, 2001.9 : 266-351
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4144
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

パウル・テイリツヒの神学における存在論の基礎構造

相澤 一

序

本論の目的は、パウル・テイリツヒの『組織神学』において展開されている存在論の構造を解明し、それによって『組織神学』全体を貫く論理を解明する手掛かりを得ることである。『組織神学』において展開されているのが「存在論的神学」である、ということとは、多くの人にとっては今さら改めて言われるまでもない、分かりきったことであろう。しかし、存在論的神学とはそもそも何であろうか。最も単純に取れば、それは存在論をその探求の論理あるいは方法として用いている神学である、ということになるであろう。しかし、一口に存在論と言っても、それは古代ギリシャから現代に至るまでの広大な歴史的広がりとは多様性を持つものであり、それらの内どれを取るかによって、存在論において用いられる基本用語である「存在」、「本質」、「実存」などの持つ評価と意味合いはまったく違ってくる。例を挙げれば、ヘーゲルの「実存」とキルケゴールの「実存」はおよそ正反対のものであるし、「実存が先行する」サルトルの本質と、「実存に先行する」トマスの本質はこれまた正反対の位置を与えられている。従って、「テイリツヒの神学は存在論的である」と言っただけでは、テイリツヒ神学の何たるかを説明したことにはまったくならず、むしろ各人が抱いて

いる存在論を巡る前理解によってテイリツヒ解釈が曲げられてしまう危険性があるのである。

テイリツヒの存在論に注目する理由はもう一つある。『組織神学』は「問いと答えの相関の方法」が用いられており、ごく大ざっぱに言うと、問いの部分が哲学的（存在論的）な議論を、答えの部分が神学的な議論を担っている。¹無論、両者は別個のものではなく、緊密な結び付きがあるのであるが、しかし、前半の哲学的な議論の部分は従来足早に通り過ぎられてしまいうきらいがあった。しかし、テイリツヒの『組織神学』を全体として理解するためには、哲学の部分にも注意を払う必要があることは言うまでもない。そのようなわけで、本論は、テイリツヒの『組織神学』における存在論の構造を、第二部「存在と神」の前半「存在と神問題」(Being and The Question of God)の展開をなるべく丁寧に辿ることによって明らかにしたいと思う。

ただし、あらかじめ断っておくが、このような限定を課した以上、本論はテイリツヒ『組織神学』の包括的な研究を行おうとするものではあり得ず、あくまでその「出発点」、「すべての議論の大前提」の解明の努力にとどまる。しかし、出発点や前提なしで到達点も展開も、従って全体もあり得ないはずであり、その確認は『組織神学』の理解のための不可欠なものであろう。

I 存在論の概観

A 『組織神学』における存在論の占める位置

ところで、本論に入る前に、テイリツヒの『組織神学』全体の中で「第一部 存在と神 I 存在と神問題」はどのよ

うな位置を占めているのかを確認しておきたい。

テイリツヒの『組織神学』は「理性と啓示」、「存在と神」、「実存とキリスト」、「生と霊」、「歴史と神の国」の五部構成になっているが、「この部分」[存在と神]は存在の基本的構造構造の輪郭を描き、この構造に含まれている問題に対する答え(他のすべての答えを規定する答え)を与える(『組織神学』第一巻p.67, 八三頁。以下、『組織神学』第一巻、第二巻、第三巻はそれぞれSTI, STII, STIIIと略記)、英語版の頁数をp.……、日本語版の頁数を……頁、ドイツ語版の頁数をS.……とそれぞれ表記する)。『組織神学』において、人間の实存は自己矛盾あるいは自己疎外の性質を持つているものとして描かれ、そこから二つの部門、すなわち本質にある人間(あるべき姿)を取り扱う部門と、自己疎外的実存においてある人間(あるべきでない姿)を取り扱う部門が立てられる。この両者は、前者が第二部「存在と神」として、後者が「実存とキリスト」として展開される。そして第三の部門である「生と霊」においては、本質と実存とが複雑かつ動的な統一をなしているものとしての生が扱われる(「歴史と神の国」については後述)。このような構成を見ても、第二部「存在と神」が後続する議論の前提となつてゐることは明らかであり、そこを正しく理解することなしにテイリツヒを理解することはできない。逆に言えば、ここを正しく理解しさえすれば後続する議論もすべて「読めて」来る、とも言えるであろう。

なお、一つのことを付言しておきたい。テイリツヒは「生と霊」の部門を説明するに際し、「実存的特徴も本質的特徴と同じく抽象であり、現実において両者は『生』と呼ばれる複雑で動的な統一において現れる」(STI p.67, 八二頁、傍点筆者)という無視できない注釈を加えている。この指摘から、「テイリツヒが『存在と神問題』で展開している議論は非現実的である」という批判は的外れであることが分かる。本質(「存在と神」で議論される事柄)と実存(「実存とキリスト」において議論される事柄)が相俟つているのが現実だ、とテイリツヒ自身はつきりと言つてゐるのである——確かに、よく注意して読まないで見過ごされてしまうことではあるが。

B 全体の構成

『組織神学』第一部「存在と神」の前半「存在と神問題」において展開される、存在に関する議論の全体の構成は、以下のようになっている。

- (1) 存在論的基礎構造 (structure)
- (2) 存在論的構造を構成する諸原理 (principles)
- (3) 実存の諸条件であるような、存在の諸性格 (characteristics)
- (4) 存在と認識の諸範疇 (categories)

これら四つが、存在論的諸概念 (concepts) の四つの層 (level) として区別される。以下、これらを各章で順を追って辿って行くことになるが、その前に各々について簡単に概略しておく。

第一レベルは「存在論的基礎構造」であるが、テイリツヒによれば、存在論的問いは、「問う」「主体」と「問われる」「客体」とを前提としており、それはさらに存在の「主観―客観」構造を前提としている。さらにそれは存在の根本的区分としての「自己―世界」構造を前提とする。これがもつとも根本的な存在論の構造、レベル1となる。

第二レベルの「存在論的構造を構成する諸原理」とは、「A 個別化―参与 (individualization-participation)」「B 動態―形式 (dynamics-form)」「C 自由―運命 (freedom-desiny) の三対の両極的諸要素であり、「三つの両極性のうち第一の要素「各々の前者」は存在者の自己関係性すなわち自らそのものであるその存在の力を表し、これに対し、第二の要素「各々の後者」は存在者の帰属性すなわちそれが存在者の宇宙の一部分である性格を表現している」(STI p.165, 二〇六頁)。これらは、レベル1にある基礎構造の両極的性格(自己―世界および主観―客観)を分け持っている

がゆえに、もつとも高度は類概念とはなり得ないで、その下にある諸原理となる（他方、歴史―自然のような対概念は、必ずしも両極的すなわち一方なくして他方なしの関係ではなく排他的に捕らえることも可能なので、原理とはならない、と言う。これは、第五部「歴史と神の国」を『組織神学』全体の中でどのように位置付けるか、ということ巡る議論において無視できない発言であり、そのことについては後述する）。

第三レベルの「実存の諸条件であるような存在の諸性格」とは、実存する存在の力（power of being to exist）、また、本質存在と実存存在との間の差異を表す諸概念のことである。すべての存在論において本質存在と実存存在との二重性が観察され、また一方の他方に対する、また双方の存在それ自体に対する関係が問われる。ここでは、まず最初に存在と非存在の問題が取り扱われ、二番目に有限と無限の問題が、三番目に有限性と諸範疇「レベル4」が、四番目に有限性と存在論的諸原理「レベル3におけるレベル2」が、最後に本質存在と実存存在の問題が取り扱われる、という順序で議論が展開される。

最後の、第四レベル「存在と認識の諸範疇」においては、範疇と呼ばれる、思惟と存在との基本的諸形式（より正確に言えば、思惟において把握される存在の諸形式）が現れる。それは、時間（time）、空間（space）、因果律（causality）、実体（substance）であるが、これは先に述べたようにレベル3の議論の中で取り扱われることとなる（ただし本論文では全体の流れを尊重し、この部分についての詳論は省略する）。

以下、各レベルを順に概観し、ティリツヒの存在論とはいかなるものであり、いかなる構造を持つものであるのかを明らかにすることを試みたいと思う。

II レベル1——存在論的基礎構造

A 存在論的基礎構造——自己—世界

(1) 出発点としての人間⇨存在の構造を意識する存在者

テイリツヒは、自らの存在論を論じ始めるにあたり、まず最初に「すべての存在は存在の構造に参与しているが、ただ人間だけが直接その構造を意識している。……人間は……存在論的問いを問い、自己意識 (self-awareness) の中に存在論的答えを見出し得る存在である」と言う。言うまでもないことであるが、この文は、存在の構造なるものがどこか人間の外に存在し、それを人間が意識するということを意味しているのではない。「存在の構造に参与」とは、この場合「人間はそれら諸構造の中で生活し、それらを通して行動している」ということであり、さらに「それら〔存在の諸構造〕は彼自身なのである」(STIp.168-169, 二二—二二二頁)とさえ言われる。かくして人間存在が、テイリツヒの存在論的探求の出発点として立てられる。⁽²⁾

この、人間が「存在の構造の中に在りつつその存在の構造を意識するという在り方をする存在としての人間」という在り方をしている、ということとは、後に続くすべての議論の大前提となる。そこから、存在の構造の中に「存在の構造の中にある」ということの意識」と、「意識される存在の構造」という、「意識するもの」と「意識されるもの」という、一元的二元性あるいは二元的二元性とも呼び得るような構造が現れてくる。これが、存在論的基礎構造としての自己—世界、および認識論的基礎構造としての主観—客観の基礎となる。このことを図示したのが「図1」である。

よるものであるならば、類比的にはあるがその自己について語る事が可能となる。従って自己性は程度の差こそあれすべての個体的諸存在に言われ得る。ただし「人間は自己意識の形式において彼自身を『所有する』。彼は自我的自己(ego-self)を所有している」(STIp.170, 二一三頁)。これは、自我的自己において人間はその主体でありつつ客体でもある、という意味に解してよいであろう。

この、「自我的自己を所有する」という、他とは異なる人間の自己の性質はまた、自己がその「中にある」ところのものとの性質の差異にも反映する。すべての自己(と少なくとも類比的には言い得るところのすべての諸存在)はその環境の中にある。そして、自己ということが類比的にすべての存在について言われ得るがゆえに、やはり類比的にはあるがすべての存在はその環境の中でありつつその環境を持つ、と言われ得る。しかし、十分に発達した自我的自己を持つ存在である人間は、単なる環境でなく世界の中にありつつ世界を持つ、と言われる。

では、環境と世界はどう違うか。環境も世界も、共に自己にとつて、その中にいつつ、あるいは属しつつしかもそれを持つ、という仕方で相互的なものではある。しかし、環境と世界を分けるのは、ギリシャ語の *cosmos* が「秩序」を、またラテン語の *universum* が「一つになつたもの」を意味するように、世界は「秩序ある一つの全体」である、ということである。「人間は自我的自己を持つているゆえにあらゆる可能な環境を超越する。……世界は一つの構造、すなわち多様性の統一である。……世界は……構造的全体である」(STIp.170, 二一四頁)。テイリッヒによれば、人間が構造的全体としての世界を持つことができる能力の基本的表現は、人間が言語を用いるということである。「人間は最も制限を受けた環境においてさえも宇宙(universe)を所有している。彼は世界を所有している。普遍者の力としての言語(the power of universal)は、人間がその環境を超越し、一つの世界を持つことの基本的表現である」(STIp.170, 二一四頁)。この文においては、universe (universal) という語が「宇宙」と「普遍」という二つの意味で用いられているが、それはつまり、言語によって人は普遍(より正確に言えば普遍概念)を持ち、そういう仕方宇宙を持つ、という

ことである。さらに言うと、言語の持つこのような普遍的性格によつて世界は一つの構造、すなわち多様でありつつしかも一つの統一であるようなものとして表れるのである。例えば、「犬」という言葉は、目の前にいる一匹の個別的、特殊な犬を指すと同時に、所与的な犬を越えた普遍概念でもある。そしてそれは、自分の環境の中において出会われるあの犬やこの犬に拘束されてはいない。そういう意味で普遍概念を用いる者は個別的具体的な犬を超越しているのである。

このような自己―世界の記述が、両者を二元的に捕らえようとする企てを反駁するものであることは明らかである。テイリツヒは言う、「世界なしには自己は空虚な形式に過ぎないであろう。自己意識には何の内容もないであろう。……世界意識なくして自己意識はなく、またその逆も真である」(STIp.171, 二一五頁)。

B 認識論的基礎構造——主観―客観

(I) 主観的理性と客観的理性

テイリツヒは、「世界の中にあつて世界を意識する自己」という意識の構造は、また認識を可能ならしめる構造でもある、と言う(STIp.169, 二二二頁)。それは以下のような仕方である。「第一部 理性と啓示」において、實在の合理的構造は客観的理性、また精神の合理的構造は主観的理性と呼ばれたが(STIp.75, 九三頁)、これは「自己―世界」の文脈では、「理性は自己を一つの自己すなわち一つの中心をもつた構造にする、また理性は世界を一つの世界すなわち一つの構造を持った全体とする」(STIp.171, 二一六頁)と言い換えられる。そして、「理性なしには、存在のロゴスなしには世界は混沌としていたであろう……しかしし理性のあるところには、自己と世界とが相互依存して存在する。自己がその合理的構造を実現するところの自己の機能は精神すなわち主観的理性の担い手である。精神によつて眺めら

れる世界は、実在すなわち客観的理性の担い手である」(STIp.172, 二一六頁)ということが言われる。

やや難澁な議論ではあるが、分かりやすく言えば、主観的理性(ロゴス)を持った自己に対して、客観的理性(ロゴス)を持った世界が一つの構造(ロゴス)を持った「世界」として表れる、ということである。このことから、「理性と啓示」で言われる脱自的な(ecstatic)理性が主観客観構造を越えた理性である、というテイリツヒの命題は理解可能となる。それは、主観的理性も客観的理性も共に包括する存在のロゴスの・合理的構造の認識(あるいは直観)、という仕方では主観的理性を破壊することなくそれを超越するのである。こうして、先の自己-世界という存在論的基礎構造が主観-客観という認識論的基礎構造となつていくということが指摘されるのである。

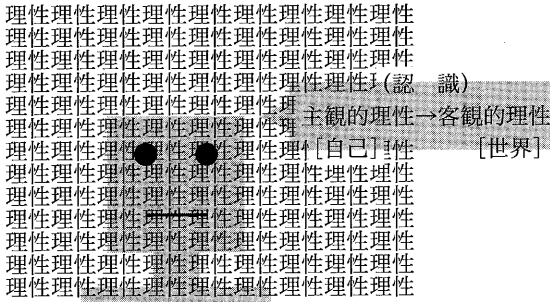
このように、自己-世界↓主観-客観として捕らえられた存在の構造についてテイリツヒは、パルメニデスの言葉を用いて以下のようにまとめる、「基礎的存在論的構造は存在ではなく、存在と言葉すなわち存在が捕らえられるロゴスとの統一である」(STIp.173, 二一八頁)。このことを図示したのが「図2」であるが、これが「自己-世界」において用いられた図と同じ構造であることは一目瞭然である。要するに、自己-世界と主観-客観とは、意識と認識の違いこそあれ、テイリツヒにおいては同じ構造を持つているのである。

(2) 主観-客観の対立の克服 (a) 神認識

このようなわけで、主観-客観はテイリツヒにおいては決して二律背反的、二項対立的なものとは決してならない。彼においては、主観(的理性)は単なる観る主体ではないし、客観(的理性)もまた単なる観られる客体ではない。両者共に同じ理性(ロゴス)の二つのアスペクトなのである。つまり、客観と主観は確かに存在するのであるが、しかしそれは相互に断絶してあるのではないし、だからといって絶対矛盾的自己同一へと吸収されてしまうのではない。⁽⁴⁾

今日、客観とは独立した存在を持つもの、主観とは精神の中にその内容として存在するものとされるが、テイリツヒ

図 2



は「我々はこの現在の用法に従わなければならないが、またそれをも越えて行かなければならない」(STIp.172, 二一六頁)と言う。この越え行き(すなわち主観と客観との峻別の越え行き)は、まずもって神認識において遂行される。あらゆる認識行為においてその認識の対象が客観とみなされるのは事実であるが、しかし、もし神が一つの客観として、すなわち一つの存在とされるなら、神は存在そのもの(テイリツヒによる神の定義)であることをやめる。「もし神についての認識があるならば、それは人間を通して自らを知るところの神のことなのである。神はたとえ論理的对象となっても、神はどこまでも主体のままである」(STIp.172, 二一七頁)。分かりにくい表現かもしれないが、この文が言わんとしていることは、客観的ロゴスを認識するのは主観的ロゴスなのであり、そういう意味でロゴスすなわち神は単なる認識される客体ではなく認識する主体でもある、という意味に解し得るであろう。そういう意味で、神は「主観―客観構造に先行する」のであり、「神を対象化することできない」のである(STIp.172-173, 二一七頁)。

(3) 主観―客観の対立の克服 (b) モノは単なるモノではない

さらにテイリツヒは、客観へと解消されないという性格を、すべて

の諸存在へと拡大する。先に、テイリツヒはあらゆる存在に類比的に自己性を帰することができるとみなしている、ということに触れたが、その論理的必然的帰結としてテイリツヒは、あらゆるものに主観性を付与することとなる。「最近の自然主義がかつての還元主義的方法、例えばすべてのものを物理的諸対象とその運動とに還元する方法を否認する仕方は、主観性を客観性から奪うことの不可能性への洞察の増大を暗示している」(STIp.173, 二二八頁)。「日用の道具でさえも単なる事物ではない。いかなるものも単なる事物としてまた主観性のない単なる対象として考えられまたは取り扱われる運命に抵抗する」(Even everyday tools are not merely things. Everything resists the fate of being considered or treated as a mere thing, as an object which has no subjectivity.) (STIp.173, 二二八頁)。「いかなるものも単なる事物ではない (No thing . . . is merely a thing)。存在するすべてのものは自己—世界の構造に参与しているから、自己関係性は普遍的である。このことがすべてのものの結合を可能にしている。何物も絶対的に異他的 (strange) ではない。比喩的な仕方と言うならば、我々が事物を見るように、事物もまた我々を見返し、我々からの受容を期待し、認識的結合において我々がより豊かになることを可能にする」(STIp.97, 二二二頁)とも言われる。

これらの発言は、ごく素朴に考えるならば、モノもまた「自己主張」する、という程度の意味にも受け取れる。しかし、もし我々がマルティン・ブーバーの二つの根源語(「我と汝」と「我とそれ」という概念をここにあてはめてみるとどうなるか、ということを考えてみるならば、それは、モノと人格との間、「汝」と「それ」との間の区別がある意味で否定する理論である、と言えるであろう⁽⁵⁾。モノを主観なき単なる操作の対象としての客観的事物として扱ってはならない——この主張は、「洗練された物活論」とも言い得るであろうし、初期シェリングから解釈することもあるいは可能であるかもしれない。ともあれ重要なことは、テイリツヒにおいては汝とそれとの間の関係は画然と区別される対照関係ではなく連続している関係となる。換言すれば、誤解を招くかもしれない言い方ではあるが、両者は degree によって区別される関係である、ということの意味することになろう。この degree の相違ということとは、テイリツヒが

存在論的探求の足掛かりとして人間の分析をしていることを思い起せば、決して意外なことではない。かつてラインホルド・ニーバーは人間の探求として自己のアナトミーということをやったが、その響みにならつて言えば、ティリッヒは人間「存在」のアナトミーを行つてゐる、とすることができよう。つまり、ティリッヒが人間を手掛かりとして存在論的探求の手掛かりとする、と言う場合、それは他の何とも違う独自の存在としての人間の探求ではなく、あくまで存在の探求のための方法論としての人間存在のアナトミーなのである。そのように考えれば、ティリッヒが人間と人間以外のものとの間に画然たる区別を設けず（原理的に設けることができないで）、人間において言い得ることが事物においても類比的に言い得る、と主張し（それはこの後の「存在論的基礎構造を構成する諸要素」の記述において明らかになるであろう）、人間存在において説明された存在の構造が人間以外のものにも適用されることは、ティリッヒの方法論の必然的帰結なのである。それは、ティリッヒがブーバーのように「我―汝」と「我―それ」を根源語とすることができない理由でもある。ただしこのことは、人間をモノ扱ふことを正当化することではなく、むしろモノをモノ扱ひしないことの勧めとして、そしてそこからの翻りとして人間のモノ化への抵抗もなされるような主張として受け取るべきであろう。このことは以下の発言によつても裏付けられる、「存在の『自己―世界』の構造と理性の『主観―客観』の構造から出発する存在論は、主観を客観に明け渡す「すなわち認識の客体を『モノ』化する」危険から防衛されている」(STp.174, 二一八頁)。

C ティリッヒの存在論の諸特質

(1) 全包括的特質

以上の議論から我々はティリッヒの存在論が以下に述べるような諸特質を持ったものとなるということを確認し

たい。

第一に、人間存在の考究において解明された存在の構造は人間以外の諸存在を含めた全存在を包括するような「存在」の構造なのであり、そういう意味で、人間において見出された存在の構造は、程度の差こそあれすべてのものについて言われ得る。それゆえ、事物においてすら「自己」や「主観」ということが言われ得るのであるのであり、このことは、『組織神学』の中で人格性や歴史といった、極めて人間的なものも無機物に適用されないでは済まされないことの論理的背景でもある。これは、ティリッヒ神学を all-inclusive になるよう強いるものであり、同時に、人間を（例えばブーバーの言う「二つの根源語」のような仕方で）「本質的」に他の諸存在と異なる独自のものとして捕らえることを禁じるものでもある。さらに言えば、このことは、なぜキリストとしてのイエスが新しい『存在』であり新しい『人間』ではないのか、の論理的背景でもある。

第二に、人間存在を手掛かりとするということは、ティリッヒの場合、人間の意識に現れてくるものを手掛かりとする、ということであり、それは、ティリッヒの存在論に関する議論は本質的に人間の意識の中にあらわれてくるものの分析であり、そういう意味で本質的に現象学的である、ということを意味する。このことは彼が「神学はそのすべての基本概念に対して現象学的アプローチを適用しなければならない」(STIp.106, 一三四頁)と云うことの原因である。彼が現象学的方法を採用することは、存在論的基礎構造の分析が要求することなのである。

第三は、ティリッヒが付している、見落とすことのできない重要な留保である。「基礎的存在論的構造は導出され得ない、それは承認されなければならない」(STIp.174, 二一九頁)。これは、ティリッヒが存在論的基礎構造の議論で主張した自己―世界の枠組みは、さらに溯ってその根拠を問うことができな、探求がそれ以上溯って進むことができな、い限界である、ということの表白であると見なし得る。換言すれば、これがティリッヒの思考のパラダイムなのであり、ティリッヒが行ういかなる思索も探求も、この構造を承認した上でなされることなのである。

III レベル2——存在論的基礎構造を構成する諸原理

A 両極性とは何か

テイリツヒが次に議論するのは、存在論的基礎構造を構成する諸原理であるが、先述の通り、ここでは個別化—参与、動態—形式、自由—運命という三対の諸原理が、両極的なものとして登場する。そこで、先に進む前に、両極性とは何か、ということを確認しておきたい。「存在は、存在を問う光において見られるならば、主観と客観という構造的両極性をあらわす。しかしこの両極性は、より全体的な両極性——自己と世界という両極性——の認識的側面なのである」⁽⁶⁾。先に、テイリツヒにおける自己—世界の関係を、二元的一元性といういさかたどしい表現で説明したが、テイリツヒによればそれこそ両極性に他ならないのである。通常この両極性という語は、シーソーやヤジロベエあるいは磁石といったイメージで捕らえられることが多い。それらはいずれも間違いとは言えないが、しかしこの語が指し示しているのは、何はさておき自己と世界がそのような相互依存性、相互帰属性、「内に立ちつつ外に立つ」ような在り方を指すのである。なお、テイリツヒは両極性に似た用語として、曖昧性 (ambiguity) という用語を第四部「生と霊」で用いているが、この二つはまったく異なるものである。曖昧性とは、後で述べるような本質—実存の間のような関係であり、本質は実存に存在の力を付与し支えると同時にそれを裁き、実存は本質を表現すると同時にそれに矛盾している、というような、支えつつ裁く、則しつつ逆らう、肯定しつつ否定する、というような関係である。それは両義的 (zweideutlich) な関係であり、両義性は両極性ではない。

B 個別化と参与

(1) 議論の構成

先のレベル1「存在論的基礎構造」においては、なぜ、あるいはどのようにして存在の構造が意識されまた認識されるのか、という、いわばあらゆる存在論的議論に先行するHowの議論がなされたのであるが、続くレベル2では議論はWhatに、すなわち意識あるいは認識においてあらわれ出てくる構造へと移る。それは存在の構造の意識・認識が成り立つ構造の問題から、その内容へと議論が移る、と言ってもいい。このレベル2において真つ先に扱われるのは個別化・参与の両極性であるが、ここでの議論の構造は「図3」の通りである。個別化が論じられる際には、個別化の次元における個別性と参与性が、そして参与の次元における個別性と参与性が論じられる。そういう仕方では、両者の両極性格が論じられる、というのが本項「個別化と参与」のアウトラインである。

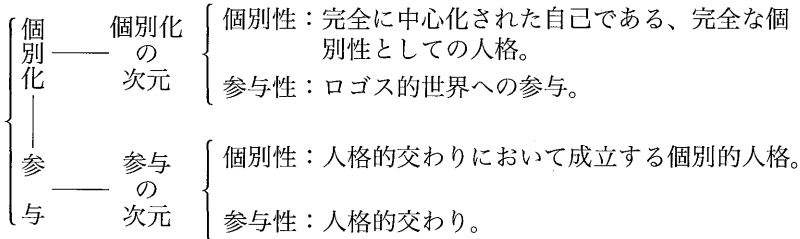
(2) 個別化の次元における個別性と参与性

(a) 個別化の次元における個別性

まず個別化（正確に言うとは個別化の次元における個別性と参与性、という文脈における個別性）であるが、ここでの議論は実際にはレベル1の議論とレベル2の議論を架橋する役割を果たすものである。すなわち、先に述べられた、自己―世界および主観―客観という「内に立ちつつ外に立つ」構造を展開しつつ、個別化と参与が議論される。

テイリッヒは個別化(individualization)あるいは個別性(individuality)という概念について、プラトンに賛同しつつ、「相違のイデア(the idea of difference)は『すべてのものの上に行き渡って』いる。個別化は……存在論的要素で

図 3



あり、あらゆるものの性質 (quality) でもある」(STP.174, 1110頁) と言う。その言わんとすることは、ある存在が一存在であるということとは、他の諸存在とは何らかの仕方では区別される特定の存在である、ということである。例えば、「この石」と言つて手に取つた石は、あの石でもその石でもない石である。ティリツヒにおいて「個別的存在」とはそういうイメージで考えられている。つまり、個別的存在とは、他に解消されることのない、他の諸中心とは区別される一つの中心を持っている(ティリツヒはそれを空間的広がりを持たない数学点のイメージで捕らえている)ということである。ティリツヒはそれを individual という単語から説明する。Individual という語は、個人と同時に個物を意味する語であり、語源的には「分割不可能」を意味する語である。このことは、個別的存在であるイコール分割不可能な中心を持つ、という事態を指示している、と言う。このような、個別的存在である中心化されているという事態を言い表すためにティリツヒは、すでに登場した「自己」という単語を用いて self-centered being という用語を用いる。

この self とは、すでに言われたように、いわゆる人格的「自己」だけを指すのではない。例えば itself という単語が示すように、あらゆる個別的存在は、人格的なものであれ非人格的なものであれ、「……自体」、「……自身」と呼ばれ得るような他と解け合つてなくなつてしまふことのない一

つの center へと中心化された存在であり（それは他とは区別される individual である、ということである）、そのような存在であることを称してテイリツヒは self と呼んでいるのである。そしてそれは、道端の石ころから人間まで普遍的な性質であり、そのことを指してテイリツヒは「あらゆる存在には類比的に自己性を帰することができる」（STIp.175, 二二〇頁）と言うのである。

しかし、言うまでもなくすべての存在において個別性すなわち個体それ自体の特殊性、個体間の差異性の度合いが共通であるわけではない。例えば動植物においては個体よりも種や類の方がより支配的である。しかし人間は、例えば男性とか白人とかいった一般性の中に解消することができないような個別性を持っている。そのような、独自のであり交換不可能、侵犯不可能であり、それゆえ保護された責任を負わされるべき個別的な人間（個人）は、法によれば尊重されるべき存在であり、テイリツヒはそのような存在を「法的用法に従って」「人格」（Person）と呼ぶ（STIp.175, 二二二頁^⑦）。つまり、テイリツヒによれば人格とは個別化が完全な段階に達した存在のことであり（ということとはつまり、念を押すと、テイリツヒにおいては「汝」と「それ」は二分法ではなく、「両者を含むような広がりの中に「汝」も「それ」も位置付けられるわけである）、それがテイリツヒによる人格の定義である。人格性とは個別性が極限に達した存在のことである。

(b) 個別化の次元における参与性

さらにテイリツヒは、万人が人格として承認されていたわけではない時代が長く続いていた、ということに読者の注意を向ける。つまり、人権における「およそ人が人である限り」という定式における「人」に含まれることのなかった人間が歴史において存在した、ということである。例えば古代ギリシャを始めとして多くの文化においては奴隷や子供や女性は人格としては承認されなかった。それはつまり彼らがその文化に対して責任的に関わる存在すなわちその担い手としては承認されていなかったということである、というのがテイリツヒの解釈である^⑧。つまり、これらの人々は文化

に十分に参与し得なかつたために十分な個別化を達成し得ず、また逆に、彼らは十分に個別化されなかつたために十分に参与し得なかつた、というわけである。またテイリツヒは、ストア哲学者たちが、万人が普遍的ロゴスに参与しているという教説のために戦つて勝つまではいかなる解放過程も始まらなかつたのであり、また、キリスト教会が救済の普遍性および救済への万人参与の可能性とを告知するまでは万人の人格の独自性は確立されなかつた、と言う。「この発展は、完全な個別化のレベルにおける個別性と参与の厳密な相互依存を例証しており、それは同時に完全な参与のレベルにおいてもさうである」(This development illustrates the strict interdependence of individuality and participation on the level of complete individualization, which is, at the same time, the level of complete participation.) (STIp.176, 11111頁)。

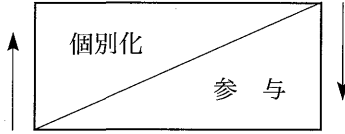
この発言によつて我々は、「両極性とは何を意味するかについて、より精確な理解を得ることがができる。前の章で触れた「内に立ちつつ外に立つ」という二元的一元性の反映が両極性なのであるが、それは、ここで言われているような「厳密な相互依存」関係のことである。個別化と両極的關係にある参与とはしばしば対極的關係、すなわち参与の増大により個別性は縮小し、全体へと埋没、解消されてしまうと受け取られるが、しかしさうではなく、個別化が強くなると参与も強くなる、そしてそれは右辺と左辺を逆にしても真である(「図4」)。それはちょうど、磁石においてN極が強くなるとS極は弱くなる、ということと類似的である。従つて、テイリツヒによると完全な個別化と完全な参与とはある意味で同義語となる(そのことについては「交わり」において後で論じる)。また、このことから、先に少し触れた、自然と歴史とが原理とならないことの理由も明らかとなる。自然と歴史は、一方の増大が他方の増大をもたらさず、とは言えないからである。

(c) 参与の諸度合いと個別性

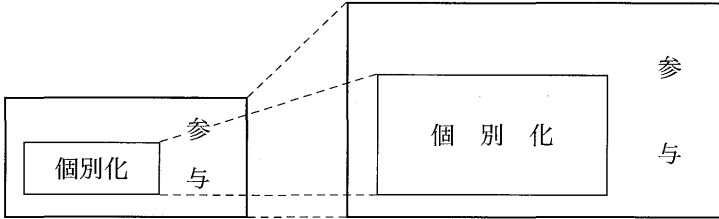
この、両者が両極的である、ということとを転換点として議論は個別化の次元における参与の諸度合いに関するものへ

図 4

個別化の増大/減少により参与は逆に減少/増加する関係



個別化の増大/減少にともない参与も増大/減少する関係



と移る。先に、存在論的基礎構造ということと
全ての存在は自己を持ち環境を持つが、自我的
自己を持つ人間だけが世界を持つということが
言われた。そして、人間は言語を用いてあらゆ
る所与の環境を超越することが出来る、という
仕方、単なる環境でなく言語（ロゴス）によ
って把握可能な世界を持つ、ということが言わ
れた。このことは、個別化と参与の両極性の文
脈において以下のように言い換えられる、「個
別的自己は環境に参与し、また完全に個別化し
た場合には世界に参与する」(STIp.176, 二二
二頁)。この文の意味を、以下でしばらく考察
しよう。

テイリツヒによれば、一枚の木の葉でさえ、
その葉に働きかけまたその葉によって働きかけ
られる自然的諸構造諸力に参与しているが、そ
れは間接的、無意識的である。それに対して、
人間においては世界は直接的意識的に現臨す
る。「いかなる存在にも小宇宙的性質はあるが、

人間のみが小宇宙である。人間は精神と実在との合理的構造「すなわち主観的理性と客観的理性」を通して「秩序と構造を持った一総体としての」宇宙に参与する」(STIp.176, 二二二頁)。すでに見たように、言語において人間は所与の諸具体的個別性を突破した普遍概念を持つことができるのであるが、その能力を用いて人間は物理的には参与不可能な「最も遠い星」や「最も遠い過去」にすら参与することができる。「普遍概念は人間を普遍的にする」(STIp.176, 二二二頁)。普遍概念を用いて人間は普遍的に(あるいは普遍的に)参与する。レベル1の議論において、言語が「普遍者の力」と言われたのは、このような意味においてである。環境的(あるいは物質的)に考えるなら、人間は実在のごく一部分に参与しているに過ぎないが、人間に対しては宇宙的な(universal)諸構造や形式や法則が開かれているがゆえに、人間は宇宙(universe)に参与する。つまり、現実的には人間の参与は常に制約されているが、しかし可能的には人間の超越し得ない制限はない。先に、個別性と参与とは正比例的であるということが確認されたが、そこから、人間においては参与もまた極限に達しているはずである、ということが論理的に帰結されるのであるが、それはその参与が普遍宇宙にまで達している、という意味である。つまり、ロゴスを持ったコスモス全体が、ロゴスを備えた主体としてのミクロコスモスである人間に対して、ロゴスの構造を持った客体としてのマクロコスモスとして開かれる、ということである。こうして、個別化が極大化すると、参与も極大化するのである。

(3) 参与の次元における個別性と参与

(a) 交わり⇨参与の完全な形式

さて、ここまでの議論は、「完全な個別化の水準における個別性と参与との厳密な相互依存関係」についての議論であった。次にテイリツヒが議論するのは、完全な参与の水準における個別性と参与との相互依存関係である。

テイリツヒは、個別化が人格という完全な形式に達する時、参与は「交わり」(communio)と言われる完全な形式

に達する、と言う。⁹⁾ 先に確認された通り、人間は生のすべての水準に参与するが、しかし人間は自身がそれであるような生の水準に關してのみ完全に参与する、つまり、人格は人格とのみ交わりを持つのである。「交わりは完全に中心化され完全に個別化された他の自己への参与である」(STIp.176, 111-112頁)。しかしそれは、まず人格としての個物が成立し、しかる後にそれらが互いに参与し合うことによつて交わりが生じる、ということではない。「いかなる個人も参与となしには実存せず、いかなる人格的存在も共同体的存在なしには実存しない。十分に発達した個人的自己としての人格は、十分に発達した他の自己なしには存在し得ない」(STIp.176, 111-113頁)。このことについて、テイリツヒはさらに以下のように述べている、「もし彼「十分に発達した個別的自己としての人格」が他の自己の抵抗に行き会わないならば、すべての自己は自身を絶対的なものとしようとするであろう。しかし他の自己による抵抗は無制約的である。……個人は、この抵抗を通して自身を見出す。もし彼が他の人格を破壊することを欲しないならば、彼は相手との交わりに入らなければならない。他の人格による抵抗の中で、人格が生み出される。それゆえ、他の人格との出会いなしに人格は存在しない。人格は人格的出会いのみ成長することができる」(STIp. 176-177, 111-113頁)。一読すれば分かるように、この発言は、テイリツヒの独創ではなく、マルティン・ブーバーの系譜に属する学者であるなら誰の口からも異口同音に聞くであろうものである。しかしこの場合注意すべきことは、テイリツヒがここで述べていることそのものよりも、この非常にブーバー的、人格主義的な主張が、テイリツヒの存在論のマトリックスの中に包摂されている、ということである。すなわち、一方で参与の次元における参与性―交わりと、参与の次元における個別性―人格の厳密な相互依存関係、ということが主張され、他方、個別化のレベルにおける個別性―人格と参与―ロゴスとの厳密な相互依存関係が主張され、この両者によつて構成される「個別化―参与」という存在論的基礎構造を構成する両極的原理の中にブーバーの理論も位置づけられるわけである。¹⁰⁾

(4) ノミナリズムとリアリズム

ところで、先に進む前に一つの興味深い事実を指摘しておきたい。英語版の『組織神学』第一巻 p.165で、「存在論的基礎構造を構成する両極的要素」の一つとして、他の箇所では一貫して「個別化と参与」(individualization and participation) と言っているのに、こゝでだけ「個別性と普遍性」(individuality and universality) と書いているのである。果たしてこれはテイリツヒの書き間違いであろうか。恐らくそうであろう。その証拠に、一九五六年に出たドイツ語版ではこの箇所はちゃんと Individualisation und Partizipation と書き直されている (S.195)。しかし、これはなかなか意味深長な書き間違いである。というのは、この「個別化と参与」の部分でテイリツヒが本当にここで問題にしたかったのは実はあの古典的な哲学的問いである個物と普遍の問題である、ということが、この書き間違いによつて思いがけず告白されているからである。

このことは、テイリツヒが自分の「個別化と参与」論の意義を、「個別化と参与の両極性は、西洋文明を震撼させほとんど分裂させた、ノミナリズムとリアリズムとの問題を解決する」(STP.177. 二二三頁)と言っていることによつても裏付けられる。ただし、テイリツヒがノミナリズムあるいはリアリズムと言う時、それは常に今日的な意味ではなく、中世的な意味でのそれを指している、ということに注意する必要がある。中世的ノミナリズムとは、具体的個物のみが実在であり、普遍は個物間の類似点を示す名辞、徴 (sign) に過ぎない、とする立場である。しかしテイリツヒによれば、極端なノミナリズムは支持不可能である。なぜなら、知識による接近が可能なものはみな「可知的である」という構造(すなわちロゴス的であるという構造)を持つていなければならならず、そしてこの構造は、認識するものと認識されるものとの相互的参与を含んでいる。従つて、ノミナリズムはなぜ当の認識対象が認識可能であるのかを説明することができない。他方リアリズム(くどいようだが中世的意味でのそれである)¹¹⁾は、個別に対して参与を、すなわ

ち普遍者への個別者の参与と、知られるものへの知る者の参与を強調する。「この点においてリアリズムは正しく、知識を理解可能にする」(STIP.178, 二二四頁)。しかし、もしリアリズムが経験的实在 (reality) の背後に第二の实在を設定し、個別性と人格性とが消失する存在水準を参与の構造から作り出すならば、それは間違っている、と言う。主観は客観に随伴する派生的なものではなく(確かにそれは常に客観との両極的關係にあるが) 本来のもののである(ここにテイリッヒにおける伝統的な認識論の問題、すなわち主観と客観との一致をいかにして確認できるのか、という問題の継承を見て取ることができであろう)。それは、「絶対矛盾的自己同一」式の個別性の消失でもないし、プラトンのイデア説のように個別の实在を仮象の領域とすることでもない。個別性と参与性とは、おのおの個物と普遍という両極を表すのであり、従つてテイリッヒは普遍が単なる名前であるというノミナリズムには賛成できないし、かといってプラトン主義的なイデア説も支持することはできない。言葉遊び的に聞こえるかもしれないが、個物はリアルなものであり、また普遍もリアルなものなのである。どちらかが本来的でどちらかが派生的あるいは一方の頽落態なのではなく、両者は両極的關係をなしているのである。

(5) 人格的諸要素の処理

以上がテイリッヒの「個別化」参与」の議論の概観であり、概観を果した以上このまま先に進んでもよいのであるが、先にブーバーを名を挙げたので、ここでちよつと立ち止まって、ブーバー的な人格主義がテイリッヒにおいてどのように処理されるのか、ということを一瞥しておこう。すでに見たように、テイリッヒにおいて人格の問題は存在論の地平に包摂されているのであるが、しかしそうは言っても人格的要素がまがりなりにも扱われているのであり、従つて、人格主義的な立場に立つ人たちとの折衝は避けられない問題である。それは突きつめて言えば、テイリッヒの存在論的立場は人格主義的立場を包摂し得るのか、それとも人格的なものの尊重はテイリッヒの思想において異物のような

ものであるのか、という問題となる。そこでここでは、テイリツヒが、極めて人格主義的色合いの強い「我と汝」、「出会い」(encounter)として「語り」といった諸問題をどのように処理しているかを一瞥しよう。

まず、「我と汝」および「我とそれ」の問題であるが、テイリツヒは、「我とそれ」すなわち人間あるいは事物を主観とは切り離されたという意味で客観的な「モノ」とみなす態度は、個別化―参与の両極性が崩れた結果である、とする。テイリツヒは、『組織神学』第三部「実存とキリスト」において、「参与性からの個別化の分離」を「疎外」の一つとして取り上げ、以下のように述べている、「疎外状態においては、人間は彼自身の中に閉じ込められ、参与性から切り離される。と同時に彼は、彼を自己性のない単なる一対象たらしめる諸対象の力の支配下に転落させる」(STIIp.65, 八二頁)。こうして「主観性が客観性から分離される」ことが、「非人間化・客体化(モノになること)」を引き起こす。それは、個人の孤独(loneliness)と集団への埋没との相互依存性という事態によって確認されるが、しかし「我と汝―我とそれ」との関連においてより重要なのは、以下のような指摘である。「遊離した主観性は、観念論的認識論の諸形態にも現れている。ここでは人間は、実在を知覚し分析し支配する認識主観(*res cogitans*)に還元される。認識作用における対象全体への主観全体の参与性が剥奪される。……人間が……諸対象の中の一対象となる。彼は物理的に計算可能な全体の一部となり、かくて彼自身が完全に計量可能な対象となる。……いずれの場合にも、実的生活中に恐るべき影響を与える理論的对象化が遂行される。人間が人間によってあたかも全くの対象物であるかの如く取り扱われる。疎外の状態はまた実践的な人間の対象化となつて反映する」(STIIp.65-66, 八二―八三頁)。これはまさに人間の「モノ化」という事態である。そしてその原因をテイリツヒは、参与性から個別性が分離されることよつて起こると見なしているのである。このように見ると、テイリツヒにおいて「我と汝」および「我とそれ」区別は、ある存在をモノとみなすモノ化が生じているかないか、ということに存することになる。モノ化が起れば人間存在も非人間存在も「モノ」になり、逆に参与が起れば人間存在も非人間存在も「汝」となるのである。つまり、「我―汝」と「我―それ」

の区別がもしなされるとしたら、それはティリッヒにおいては、人格と事物、という対象による区別ではなく、本来的関係と疎外における関係の違いによる区別となるのである。

次に、「我―汝」関係の成立に欠かせないものである「出会い」は、ティリッヒにおいてどのような処理されるか、であるが、この点は、ブーバーの提唱した出会いという概念をその思想体系の中で重要なものとして位置づけている神学者であるエーミル・ブルンナーに対するティリッヒの評価が参考となるであろう。ティリッヒは、「ブルンナーの認識論に対するいくつかの質問」という小論の中で、「認識的出会い」(cognitive encounter) という用語を用いて、人格存在の中でだけ出会いが起こるのではない、と主張する。「ブルンナーは人間存在の間における人格対人格の出会いを、神と人間との間の出会いの類比として言及している。しかし人は、人格的性格は持っていないがしかし単なるモノではないような多くの諸実在との『認識的出会い』を語ることができるのであり、そこにおいては、主観客観構造のラディカルな適用は主題を曲げてしまうのである。……生は、そのすべての次元において、主観客観構造を越えた、知るものと知られるものとの間の出会いなしには把握され得ないのである」¹²⁾。

では、この認識的出会いとは何であろうか。『組織神学』第一編「理性と啓示」には、以下のような記述がある。「知ることは結合の形態である。いかなる認識活動においても、知るものと知られるものとは結合する。……それは分離による結合である」(STIp.94, 一一七頁)。つまり、知には分離の要素と結合の要素とが含まれているのであるが、ティリッヒは分離の要素が強い知の形態を「支配的知識」(controlling knowledge)と呼ぶ。「それは技術的理性(technical reason)の唯一のではないが顕著な例である。それは主観による客観の支配のために主観と客観とを結合する。それは客観を完全に条件的で計測可能な『事物』に変える。それは事物からすべての主観的性質を奪う。支配的知識はこちらを見返すことのできないものとして対象を見る」(STIp.97, 一二二頁)。しかし、「人間は対象化に抵抗する。もしこの抵抗が崩れるならば、人間が崩れる。人間に対する真実の関係は結合(union)の要素によって規定され、距離の要素

は二次的である。……結合なしには人間を把握する道はない。支配的認識とは対照的に、この認識態度は「受容的認識」(receiving knowledge) と呼ばれる。……受容的認識は客観を自身の中に、主観との結合の中に取り入れる。」(STIp.98, 一二二頁)。

これとほぼ同義のことが、一九五五年(『組織神学』第一巻が出版された四年後)に書かれた論文「認識行為における分離と結合——認識の存在論の諸問題」で少々言葉を変えて記述される。「出会いの諸形式たとえば愛とか知ることとかを、もし人が純粹な客観性あるいは純粹な主観性から出発する限り、あるいはスピノザやシェリングのように前提の同一性から出発する限り、不可能である。……そういった同一性ではなくて、両極性や、現実的生の過程における出会いが、認識に先行するのである。……『出会い』とは、両方の側から出て来て、一つの共通な状況において行き会い、そして人がその状況の部分となることによってこの状況に参加することである。認識することは、そのような出会いの一つなのである。認識の状況の中で、主観と客観とは出会う。両者は、その状況の部分なのである」⁽¹³⁾。つまり、認識の出会いとは、受容的認識、相互に参加し合うことによってお互いがお互いの一部となるような相互参加における認識のことなのであり、そのような認識が、対象をモノ化しない認識、「出会い」なのである。このように見てくると、「知識は合一であり、知識は本質的に相互帰属する諸要素を再結合するエロス (eros which reunites elements which essentially belong to each other) に根差す」(STIp.176, 一二二頁)と云ういささか謎めいた指摘も理解可能となるであろう。

最後に、ブーバーにおいて、「我と汝」と「我とそれ」との認識方法の違いとされる「語る」と「見る」の違いについて触れたい。「語り」の問題についてテイリツヒが語るのは啓示の文脈においてであり、人格主義との関連ではない⁽¹⁴⁾。しかし、モノが聖なるものとの出会いにおける一要素、すなわちその媒介となることによってそこにモノからの語りかけ(と云うよりモノを通してのであるが)ということがある得る、という主張⁽¹⁵⁾は、この問題に対する一つの答えで

あろう。しかし、より重要なのは、テイリツヒにおいては言葉は「語り」に限定されず、むしろ語りを成立させる言葉すなわちロゴスである、と解釈するべきである、ということである。テイリツヒの、「知識による接近可能なもののみな『可知的である』という構造を持つていなければならぬ」(STI p.178, 二二四頁)という言葉は、ロゴスの構造に参与している、という意味に解することができ、またそう解することによって、先の認識的出会いにおける相互参与を可能ならしめるのはロゴスの構造への双方の参与である、と解するのが最もよくテイリツヒ神学の図式に合致するであろう。

C 動態と形式

(1) 形式とは何か

(a) 二つの形式——一般形式と特殊形式

次に扱われる両極性は動態—形式である。まず形式であるが、テイリツヒは形式に関する議論を以下のような言葉をもつて始める、「存在は存在の論理から、すなわち存在を現在あらしめているところの、また理性にそれを把握し形作る力を与えているところの構造から分離され得ない」(STI p.178, 二二二—二三頁)。ここにはすでに論じられた自己—世界のロゴス構造の反響を聞くことができるが、ここからさらにテイリツヒは以下のように論を進める。「あるものである」(being something)とは、ある一つの形式を持つていふことであるということである。つまり、「……である」と言い得るような(つまりロゴスによって把握されるような)形式を備えているということである。そして、この形式には個別化と参与の両極性に従って「特殊形式」(special form)と「一般形式」(general form)とがある。しかしこの両者はどこかで線引きができるのではなく、分かち難い仕方結び付いている。

(b) 「二つの形式」論からのブーバー批判

このこととの関連で指摘しておきたいことであるが、ティリツヒは、「マルティン・ブーバー——彼の逝去に際して試みる一つの評価」という短文の中で、こう問うている、「存在しているのはいつも、概念的に捉え得る特性を備えた特殊なる私と、また同様に概念的に表現され得る異なつたまたは対立した特性を備えた汝なのではないか……つまり例えば、一人の男、一人のヨーロッパ人、二〇世紀の一人のユダヤ人、一人の知識人などの表象である」⁽¹⁶⁾。例えば、Aさんは独一无二のユニークでたつた一人しかいない、という意味で限りなく個別的であるが、しかし同時に「日本人である」、「男性である」、「サラリーマンである」というような、一般概念によつて捕らえられる性質も持ち合わせているわけである。簡単に言えば、特殊形式と一般形式の結合によつて始めてあるものは特定の存在（具体的・個別的存在）となるわけである（あるいは、特定の存在として認識される、と言うべきか）。

(c) 形式=内容、*essentia*、存在の力

さて、ティリツヒによる形式の定義は以下のようなものである。「事物をしてそれが現在あるものたらしめている形式がその内容、その本質、その特定の存在の力である」(The form which makes a thing which it is, is its content, its *essentia*, its definite power of being) (STIp.178, 一二五頁)。

まず内容であるが、形式という語は例えば「形式的」という言葉に表現されるように、内容と区別されたものとされることしがしばしばある。しかしティリツヒは芸術的創造を例にとつてそれに反駁する。例えば芸術家が風景を扱う時、風景は、その風景の内容でもあるところの、自然的な形式を持つている。芸術家はその自然的形式を素材として用いて芸術的創造を行う。その際、芸術的創造の内容は、その素材（風景が持つ自然的形式）から造られたものなのである。かつてアリストテレスは形式（形相、エイドス）と素材（質料、ヒュレー）を区別したが、そのような区別は不可能とは言えない。しかし実際には、風景画製作のプロセスにおいて見られるように、形式と内容の区別はなされ得ない、と

というのがティリッヒの主張である。¹⁷従って、形式と内容との分離は、便宜的にはなされるかもしれないが、しかし実際には両者は不可分に結び付いており、形式の喪失は存在の喪失なのである。「形式は内容と対立させられてはならない」(STP.178, 二二五頁)。

次に *essentia* であるが、*essentia* というラテン語で即座に思い出される思想家であるトマスであろう。彼における本質とは、*existentia* (後年の実存哲学が考えるような本質の歪曲としてのものではなく、文字どおり現実存在するもの) こととは区別される、存在の「何であるか」性 (*what is*) のことである。トマス以前は、存在という語は分詞で表されていた (*ens*) が、そこで意味されていた存在とは、例えば何であるか、どうであるか、どのくらいであるか、どこにあるか等々の、要するに「である」存在にあたるカテゴリー存在であった。そして本質とは、それらが「何であるか性」に絞り込まれた時に見出されるものであった。従って、本質と存在とは「である」存在の意味の広がりにおいて同一平面上にあつたわけである。ところがトマスは、本質としての「である」には、「それは存在するかどうか」と言われた時に答えるような意味での「ある」(存在する) が欠けている、と言い、それを言う時には分詞でなく不定詞で「存在する」(*esse*) と言ったわけである。¹⁸ 実際にはトマスの議論はこれに形相と質料の区別、さらにそれらと類・種・個との対応などがからんでくるのでこれだけでは不十分ではあるが、一応我々は、トマスにおいて *essentia* とは、ある存在の「何であるか性」を指すということを確認しておけば十分であろう。そしてティリッヒがこの語を用いる時、それは直前の形式という語と同義であると解釈できるであろう。

最後に、「特定の」(*definite*)、ドイツ語版では *bestimmt* [S.210.] 存在の力」という規定であるが、これは、ティリッヒにおいて神が「存在の力」と規定されている以上、注意深い取り扱いを必要とするものであるので、次の「動態」の箇所であらうこととする。

(2) 動態とは何か

(a) 動態 \parallel *me on* 可能性、非存在、存在の力、未存在

以上のような形式の定義を踏まえてティリツヒは動態の議論に入る。彼は言う、「形式はすべて何かあるものを形成する」(Every form forms something) (STIp.179, 一二六頁)。つまり、「形成する」とは、「何かあるもの」に何らかの特定の形式を与えてそれを個別的な存在へともたらすことなのであり、そしてその「何かあるもの」が、動態に他ならぬ(別の箇所ではティリツヒは「形成」を「所与の素材を形態すなわち存在の力を持つ生ける構造へと変形すること」と定義している [STIp.76, 九四頁]。この「活ける」という語については後述する)。それは、存在する或る具体的な一つのものとしては考えられないが、しかしまたそれは存在しないものとしても考えられない。それは「*me on*」であり(*me on*については後述の「存在と非存在」の項を参照)、「存在の可能性」(potentiality of being)、「形式を有する事物とは異なつた非存在」(nonbeing in contrast to things that have a form)、「純粹の非存在とは異なる存在の力」(the power of being in contrast to pure nonbeing) などと規定される。端的に言えば、それは「いまだ存在を有しないもの」(that which does not yet have being) である (STIp.179, 一二六頁)。それゆえ、それは現実に存在する何かのイメージで描かれてはならないのであるが、しかし、およそ概念的に把握さえ得るものはすべて形式を備えた存在を有しなければならぬという事実のゆえに、この「未だ存在を有しないもの」あるいは動態という概念は多くの含意と含蓄とを持つ非常に複雑な概念であり、また、長い議論の歴史を持つていと言ふ。

(b) 動態を巡る議論の歴史——活ける神

ティリツヒは、未だ存在を有しないものとしての非存在を巡る議論の歴史を以下のように概観する。ギリシャ哲学においては、非存在または質料は、形式あるいは形相に抵抗する原理としての究極的な原理であった。しかし、キリスト

教神学は、神と神に拮抗するもの、という二元論的図式を避けるため、非存在からその独立性を奪い、それを神の中に組み入れざるを得なかった。それは、神の中に動的要素を導入する試みであり、神を静的な神でなく活ける神としようとする試みであった、と言う。では、活ける神とは何か。ティリッヒによれば、生とは「存在の現実性、さらに精確に言えば、可能的存在が現実的存在になる過程である」。しかし、「神としての神においては可能性と現実性の区別はない」がゆえに、「我々は象徴的意味において神を活ける者として語らざるを得ない」(STP, 242, 三〇七頁)。そして、彼が活ける者として象徴的に語るとき、それは「神は生命の根拠である限りにおいて生きてゐる」(STP, 242, 三〇七頁) という言い方になる。この言葉は、神が存在の力であり、形式が「特定の存在の力」と呼ばれ、動態が「純粹の非存在とは異なる存在の力」と呼ばれていることを思い起こすならば、また、生が可能的存在が現実的存在になる過程である、ということとをそれと併せて考えるならば、形式も動態も、つまり生を構成するものは共に神の内にもその根拠を持つている、という意味において神は生の根拠であり、そういう意味で神は活ける神である、と理解されるであろう。そして、現実存在も可能的存在も共に神の内にもその根拠を持つ、という理解からティリッヒは、神の内においてはすべてが現実的であり潜在的ではない、とする *actus purus* (純粹現実存在) の定式を退ける¹⁹⁾。この議論においてティリッヒの主張したいことは以下の文章に端的に言い表されている、「存在の構造における力動的要素を圧迫するいかなる存在論も生過程の本性を説明し神的生について有意義に語る事が出来ないことは明らかである」(STP, 180, 一二七頁)。そしてこの、動態が存在論的基礎構造を構成する諸要素の一つであるという指摘は、あらゆる存在者に動態を、すなわち生を見る、ということをも意味する。²⁰⁾

(3) 人間における形式と動態

(a) 活力と志向性

テイリツヒは、人間において動態と形式の両極性は人間の直接経験においては活力 (vitality) と志向性 (intensionality) として経験される、という。一般的に言うところ「活力とは、活ける存在の生命と成長とを維持する力である。alan vital [生の躍動＝ベルグゾン] は新しい形式へと向かつて生きる万物の活ける実体の創造的衝動である」(STIp.180, 二二七頁)。従って、活力というのは植物や動物にも認められるものではあるが、しかし語の十全な意味における活力は人間である、とテイリツヒは言う。なぜなら、「人間以下の生命の力動性は、それが産み出す無限の変形に関わらず、自然的必然性の制限内にとどまっている。動態が自然を越えて伸びるのはただ人間においてのみである」(STIp.180, 二二七頁。なお必然性については次の「自由と運命」の中で扱われる)。人間における力動的要素はあらゆる方向に開かれているのであり、いかなるア・プリオリな制限の構造によっても拘束されていないわけである。

しかし、この無拘束性には留保が必要である。「人間の活力は彼の志向性と対象的な生命であり、またその志向性によつて制約されている。人間の水準において主観客観的理性の合理的構造は生の過程において現実化される」(STIp.180, 二二八頁)。つまり、活力は無節操な現状破壊のアナーキズムではなく、志向性としての形式と両極的関係にあるわけであり、また存在のロゴスの構造の中にあるわけである。これは、人間以下の生命が自然的必然性によって制約されているとは違う種類の制約である。「志向性は意味構造に連なり、普遍概念に生き、實在を把握し形成することの意味する。この場合、『志向性』は……ある客観的に妥当なものとの(またそれに向かつての)緊張において生きることの意味する。人間の力動性、人間の創造的活力は……方向を持ち、形式を持つ。それは有意義な内容に向かつて自らを超越する」(STIp.181, 二二八頁)。

また、志向性は活力を方向づけるだけでなく、形式の保存へと向かう力、という形でも志向性を制限する。「存在の動的要素は自己を超越し新しい形式を創造しようとする物の傾向を含んでいる。と同時に万物はその自己超越の基礎としての自己自身の形式を保存しようとする傾向を持つ。万物は同一と差異、静止と運動、保存と変化とを統一しようとする傾向を持つ」(STIp.181, 二二八頁)。この場合、「同一、静止、保存」は形式・志向性に属するものであり、「差異、運動、変化」は動態・活力に属するものである。そして両者は両極的、相互依存的であるがゆえに、存在について語ることなくして生成について語ることは不可能である、とテイリッヒは言う。確かに「生成は存在の構造において根源的である」が、しかし「生成過程においてはどこまでも不変にとどまるものが根源的である」(STIp.181, 二二八頁)。例えば、英語で「He is not what he was.」という言い方があるが、しかしそう言い得ることが可能であるためには、変化によって別人になってしまうのではなく、変化にも関わらず he は he である、という同一性が存在しなければならぬのである。

(b) テロスとプロセス

ここから、生成と変化とを根源的なものとみなすプロセス哲学は批判される。「もし変化の中で何ものも変化の尺度として保存されないならば、生成は不可能であろう」(STIp.181, 二二八頁)。また、「過程においてあるものの恒久的同一性を認めない過程哲学は、その過程そのもの、その連続性、制約されたもののその制約に対する関係、一過程を一全体とするその目的(テロス)を犠牲にしてしまう」(STIp.181, 二二八頁)。つまり、過程が過程として認識されるためには、その過程が目指すテロスが必要であり、それは同時に過程における生成の中で不変的なものでもある。そのような不変的なものがあるからこそ、諸変化が「一連の変化」として認識される、すなわちプロセスとして認識されるのである。「存在は、生成と静止とを、すなわち力動性の含意としての生成と形式の含意としての静止とを含んでいる」(STIp.247, 三二三頁)。

ここまでの議論を図示してみると、おおむね以下に示すようなものなる。あらゆる存在は、形式（個別的形式＋一般的形式）を備えている。そして、その形式は、動態が「形成」されたもの（文字どおり形式を取ったもの）である〔図5〕。この動態＋形式の形成において動態が形式へともたらせる、という形で現実化が起こるのであるが、それは「動態＋形式→新しい形式の現実化」↓「まだ現実化されていない動態＋新しい形式→より新しい形式の現実化」というプロセスを構成し、このプロセスはテロスへと向かう一連のプロセスとなる。このプロセスを、動態と形式を一応切り離して図示すると、〔図6〕のようになる。

（4）テロスとしての霊

最後に、生成変化を一連のプロセスとするところのテロスとはいったい何であるか、とティリッヒは言うのか、ということを見ておきたい。一言で言うと、それは霊である。「霊は存在論的諸要素の統一、生命のテロスである。存在自体は生命として現実化し、霊として完成する。——テロスは内的、本質的、必然的な目的、すなわち存在が自身の本性をそれにおいて完成するものを表す」（STP, 249, 三二五—三二六頁）。ティリッヒによれば、「神は霊である」という表現は、最も包括的で直接的で無制約的な象徴である。というのは、それは存在の力としての神と存在のロゴスとしての神を統一した象徴であるからである。両極的諸要素のうち、個別化、動態、自由は存在の力としての神を表すものであり、参与、形式、運命は存在のロゴスとしての神を表すものである、という。そして前者は存在の力の要素を、後者は存在の意味の要素を表し、霊は力と意味との統一を表す²¹⁾。

このテロスとしての霊という語の用い方についてであるが、例えば『組織神学』第四部「生と霊」には「霊的共同体」という表現があるし、「組織神学者にとつての宗教史の意義」には「具体的霊の宗教」という表現が登場する。また、「種子のテロスは樹木になることである」という記述もある²²⁾。こうした記述を見る限り、どうやらテロスは類・種・個

図 5

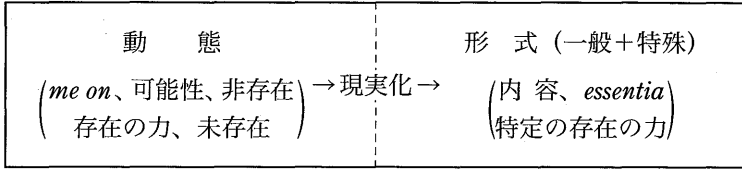
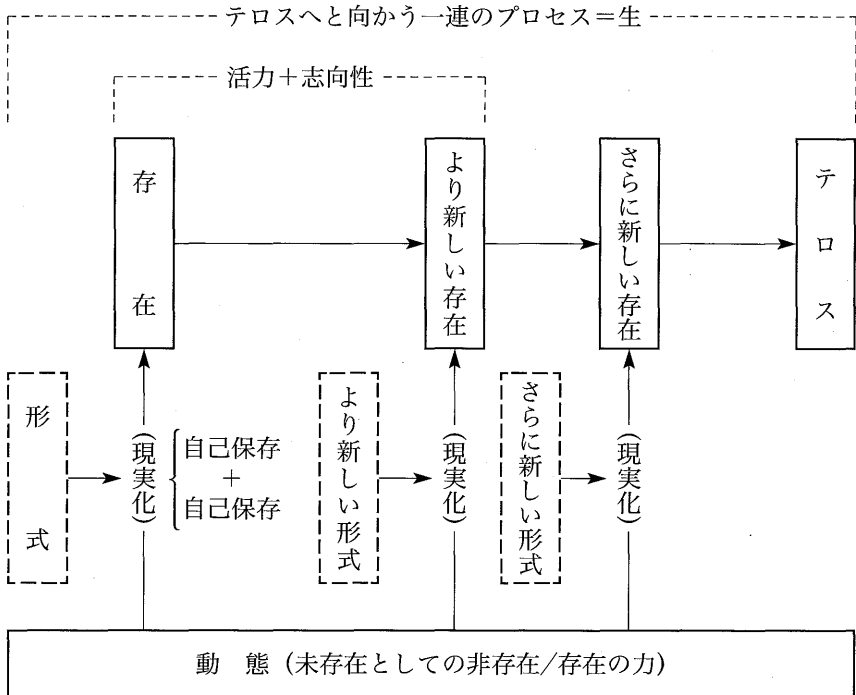


図 6



のうち類に属するものであるらしい。また、それを裏付けるような、「ノミナリズムは、あらゆる個別的パターンの中に繰り返し現れ、そしてその性質と成長とを決定する普遍的なものの力を否定することはできない」(STIp.255, 三三三頁)という発言もある。すると、Aのテロスは霊的Aになることであり、このAに入るのは「類」である、ということになりそうである——ただしそれは、個別性と普遍性の両極性に従って、種や個と矛盾するのではなく、その本来的な成就としての、ということになるであろうが。このことは、テイリツヒがリアリズムの普遍を強調する態度とも一致するであろうし、また、よく知られたテイリツヒのイエス・キリスト解釈——イエスの特殊性は、普遍的なもののために特殊性を犠牲にしたことである、という解釈——とも連結するものである。

D 自由と運命

(1) 自由とは何か

(a) 自由を巡る論争史——決定論と非決定論

第三に扱われる両極的要素は「自由と運命」であり、「これによつて基礎的存在論的構造とその要素の記述は完了すると共にその転換点に達する」(STIp.182, 二二〇頁)。その理由は、運命との両極性にある自由の記述を手掛かりとして初めて、レベル2の「存在論的基礎構造を構成する諸要素」から、レベル3の「実存の諸制約をなすもろの性格」、「実存する存在の力および本質存在と実存存在の相違」の記述が可能になるからである、という。「運命の対極をなす自由は実存を可能にする構造的要素である。というのは、自由は存在の本質的必然性を破壊することなしにそれを超越するからである」(STIp.182, 二二〇頁)。

その自由であるが、テイリツヒが自由を論ずるに際し強調するのは、自由という概念の理解に長い間つきまとい

(b) 人間の自由

それゆえティリツヒは「自由は一機能（『意志』）の自由ではなくて人間の自由、すなわち事物ではなくて完全な自己であり理性的人間である存在者の自由である。……人間の自由について語るべきであり、人格的自己としての「すなわち self-centered された存在としての」人間を構成するいかなる部分もいかなる機能も、彼の自由に参与していることを示すべきである。これは、彼の身体の細胞が彼の人格的中心の構成に参与している限り、その細胞をさえも含めて言えることである」（STp.183, 二三二頁）。それゆえ、「意志」のような人間の一部の自由ではなく、「人間」の自由について語られなければならないのである。

その人間の自由は、熟慮、判断、責任として経験されると言う。彼はこの三つの語の語源学的分析を行い、自由の内実を開示しようとする。

熟慮 (deliberation) とは、論証や動機を考量する (librare) 行為を指している。諸動機を考量する人間は、それら諸動機を考量している限りにおいて、それらを超越している。すなわち、その人はどの動機とも同一ではなく、それらすべてから超越している。

かくして、中心化された自己としての人格は、諸動機の葛藤に対して、自己の人格的中心をもつて反応するのであり、その反応が「決断」(decision) と呼ばれる。決断とは、例えば「切開」(incision) という言葉に見られるように、切断の表象を含んでいる。また、ドイツ語の Entscheidung の中にも、scheiden (分ける、分離する) という表現が含まれている。何を切断するのか。諸可能性を、である。そして、「切断」し「排除」する、つまりある可能性を選び取り他の諸可能性を切り捨てる人は、その切り捨てるところのものの上に超越している。このことはドイツ語においても同様で、決断において諸可能性は除外される (ausgescheiden)。ここでもまた、諸可能性を持つ人間は、それらのどの可能性とも同一ではない。

最後に、責任 (responsibility) は、もし自分の決断について尋ねられたなら応答する (respond) 自由を持った人間の義務を指す。人は他の誰かに対して、自分に代わって応答するよう頼むことはできない。なぜなら、熟慮と決断の語源的な分析から明らかのように、ある人の行為は外部からの何物かに依るのでもなく、またその人の一部によるのでもなく、中心化された存在としての自己の全体によつて決定されるからである。

(2) 運命とは何か

このようなティリッヒの自由の理解を見て始めて我々は、次のような彼による運命の定義を理解することが可能になる。「我々の運命は、我々の決断がそこから生ずるところのものであり、我々の中心化された自己性の不確定の広範な基礎である。それは我々のすべての決断を我々の決断たらしめる我々の存在の具体性である。」(STIp.184; 232)。この全体の中には、その人の身体の構造、心的奮励努力、精神的性格、またその人が属している共同体や社会、記憶されたまた記憶されていない過去、その人を形成した環境、その人に衝撃を与えた世界、などが含まれ、それらすべてが、その人のなしたある決断に係っているのである。かくして、「運命は私に何が起こるかを決定する不思議な力ではない。それは、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なのである」、また「私の運命は私の自由の基礎である、私の自由は私の運命形成に参与する」のである。こうして、結論として、こう言われる、「自由を持つ者のみが運命を持つ」(STIp.185, 二三三頁)。さらに付言すると、人間がある運命の中で自由をもつてある決断を下したなら、その決断の結果が今度は新たな決断の運命となる。従つて、自由は運命形成の力としても働くのであり、ティリッヒはこのような自由↓運命形成↓自由↓運命形成……のプロセスを「運命を引く力」と呼ぶ²³⁾。

ここまでの議論をまとめて言うと、自由とは、人間のある一部分の属性と解されるべきではなく、人間の、すなわち中心化されたその人の存在全体の自由として解されるべきである。そこには、身体や心の働き、精神的性格、さらには

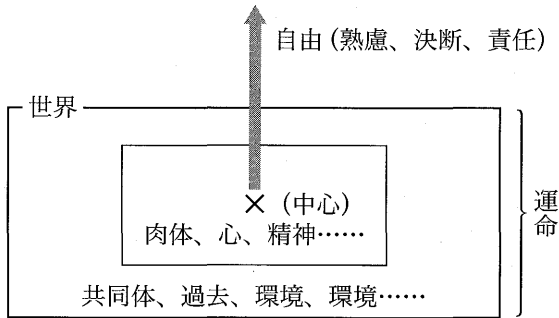
その属する共同社会やすべての過去、環境や世界、一言で言えばその自己に対応する世界のすべてが含まれる。しかし、自己はそれらの自己を構成する諸要素のいかなるものとも同一ではない。自己は中心化されたものとしてそれらを含みつつ、それらを熟慮し決断しその決断に対して責任を持つ、という仕方です。自由を持つ。こうしたことをまとめたのが「図7」である。

(3) 自由—運命を巡る諸問題

(a) Indeterminate Possibility c.

このようなテイリツヒの「運命との両極性にある自由」論は、いくつかの批判を呼び起こすものであるが、ここではラインホルド・ニーバーが用いる indeterminate possibility という概念を扱いたい。彼は、この概念をもって『自我と歴史のドラマ』(The Self and the Dramas of History) においてテイリツヒの自由論を非難する(もつとも彼はテイリツヒを名指しで非難してはいないが)。ここでニーバーの議論に詳しく立ち入る余裕はないので、indeterminate という概念のみを扱うが、すでに見た通り、テイリツヒにおいて運命とは、我々の決断がそこから生じるところの状況であり、それは我々自身のことである、と言ってもいい。自由における熟慮、決断、責任は、そういう具体性から切り離すことはできない。具体的に言えば、「年老いた両親を介護するため今の仕事を止めて実家に戻るか否か」という決断は、すでに両親が他界した人間には無縁のものであるし、独身で子供のいない人間は、子供をどの幼稚園に通わせるか、という問題について熟慮し決断することはない。簡単に言うと、「あれかこれか」という決断は、「あれ」と「これ」が与えられている人間のみがなし得ることである。自由とは、所与に拘束されない、所与の超越、自己超越ということを含んであるが、それはまずもって所与や自己があつて始めて言い得ることなのである。このように考えると、自由と運命の両極性とは、実は極めて常識的なことを言っていることが分かる。逆に、indeterminate possibility という

図7



言い方は、実際には文学的な表現に止まるのではないだろうか。

(b) 神の自由

次に、テイリツヒが「神の自由」を巡って発した非常に興味深い発言を扱いたい。「事物には自由がないから運命もない。神は自由である (God is freedom) から運命を持たない」(STP.185, 二二三頁)。「神は自由であるから運命を持たない」という句の「自由」という語は、英語では freedom、ドイツ語では Freiheit となっている (S.216)。God is free でも Gott ist frei でもない、ということには何か意味があるのであろうか。テイリツヒは、神論において「神の自由」を扱っているが (STP.248, 三二四—三二五頁)、そこで彼は以下のような問いを扱っている。「自由の構造は、それは神の自由を構成するものであるがゆえに、それに対しては神自身さえ自由を有しないある所与のものではなからうか」(STP.248, 三二四頁)。分かりやすく言い直すと、もし自由が、属性とか性質とかいった仕方で神が「持つ」ものであるならば、それは自由であるがゆえに論理的には神からも自由でなければならぬ何物かであるのではないか、つまり自由は神からすら自由であるような何物かであるのではないか、ということである。この問いに対してテイリツヒは「あり得る唯一の答えは、自由は——象徴的に——理解されなければならないということである」と言い、

「自由は、人間の究極的関心であるものはいかなる人間にもまたいかなる有限的存在にも、またいかなる有限的関心にも依存しない、ということの意味する」(STIp.248, 三二五頁)と言う。もしこのように象徴的に解釈するなら、「神は自由 (free) である」と言うことは可能であろうし、またそれとの相関において神の運命について語ることも可能であろう。実際テイリツヒは、「神は『自由』(free) であると言われるが、恣意性における自由であるのではなく、彼の運命との絶対的無制約的同一における自由である」、「神自身が彼の運命である」、と言い、さらに「存在の本質的諸構造は神の自由と異他的ではなくて、それは神の自由の現実性である」(STIp.244, 三〇九頁)と言われる。しかし敢えてテイリツヒが「神は自由 (Freedom, Freiheit) である」と言うのは、もし自由は神とは別個に存在するものであると考えられるなら上記のような不都合が生じるため、それを避けるためである、と考えられる²⁴。

(c) 事物の自由

では、「事物には自由がないから自由を持たない」という句はどうであろうか。先に、事物の自由というのは言葉の矛盾である、という言い方がされたが、しかしそこには、中心化された自己の中心から切り離された場合には、という留保が付されていたことを思い起こしていただきたい。テイリツヒによれば、およそあらゆる個的存在は中心化された自己であるのだから、我々は、その中心から分離された部分としての一事物と、実際の具体的一存在としての一事物の区別を立てる必要がある。そして、前者には自由を帰することはできないが、後者には類比的にはあるが自由がある、と言われる。「自由と運命とは存在論的両極性を成しているから、存在に参与するものはすべてこの両極性に参与していなければならぬ。しかし、完全な自己と世界とを持つ人間は、熟慮、決断、責任という意味において、自由な唯一の存在である。従って、自由と運命はただ類比によつてのみ、人間以下の自然に適用される。このことは基礎的存在論的構造についても、他の存在論的両極性についても同様である」(STIp.185, 二二三頁)。このようなわけで、事物についても類比的に自由と運命の両極性が語られ得るのであり、それは自発性と法則性という形においてである。「我々は

類比的に自発性と法則性との両極性についても語る事が出来る。自由と運命の両極性はこの両極性の顕著な実例であるのみならず、またそれへの認識の入口でもある」(STIp.185, 二二三頁)²⁵。

自発性 (spontaneity/ Spontaneität) とは、ティリッヒの説明によれば以下のような概念である。「行為的自己から出た行為は自発的である。刺激に対する反応もまた、それが中心化された自己関係的一存在の全体から出たものであるならば自発的である。このことは活ける存在についてのみならず、個体的構造に依拠して反応する無機的ゲシュタルトについても言える」(STIp.185, 二三三―二三四頁)。しかし、spontaneityという単語には、「無理のない自然さ」という意味もあるように、それは決して自然法則に逆らうものではない。「自発性と法則性とは相互依存的である。法 (Law/ Gesetz) は自発性を可能にし、自発的反應を決定するからこそ法である」(STIp.186, 二三四頁)。この場合、この法とは、社会的領域におけるそれと、自然的領域におけるそれとの両方を含蓄し得る語として用いられる。ティリッヒによれば、自然法 (natural law) は人間と社会との合理的構造に基づくがゆえに、たとえ社会集団の実定法 (positive law) がそれに矛盾したとしても、無制約的に妥当する。そして、もしこの自然法の概念が広く普遍的に自然界に適用されるならば、それは事物や出来事の構造的決定性 (structural determination) を指す²⁶。ただし、自然がその法に従ったりあるいは従わなかったりするの、人間が法に従ったりあるいは従わなかったりするのと同じ仕方ではない。人間においては自由と運命が結び付いているのであるが、しかし自然界においては自発性と法則性が結び付いている。それは、「自然法則は自己中心化されたゲシュタルトの反応を取り除くのではなく、それが越えることのできない限界を設定するのである」(STIp.186, 二三四頁)。かくして、「自由と運命の両極性は存在するすべてのものに妥当する」(STIp.186, 二三四頁)ということが結論として言われる。

さて、これで「存在論的基礎構造を構成する三つの両極的要素」の記述は完了したわけであるが、ここまでの記述を簡単に振り返っておこう。

ここで語られた三対の両極的要素は、いずれも人間存在と非人間存在の両方に対して、一方には直接的に、他方には類比的な仕方でも適用される。それをまとめたのが「**図8**」である。

空欄になつてゐるのは、特に記述がない箇所であるが、この表から分かる通り、個別化―参与は事物において最もよく言えることを人間に適用したものであり、自由―運命はその逆で人間において最もよく言えるを事物に適用させたものである。動態―参与は、「活ける存在」、「生命のプロセス」の説明原理としてもつともよく働くものであり、そういう意味で人間も非人間も含める、三つの中では最も普遍的なものである、と言えるであろう。逆に、個別化―参与から人格を論ずる、あるいは自由―運命から自然法則を論じる、という論じ方は、ティリツヒの奮励努力にも関わらず説得力に欠けるように思える。²⁷⁾この点に関して、「**図9**」をご覧ください。これは、動態―形式の構造に個別化―参与と自由―運命を付加したものである。

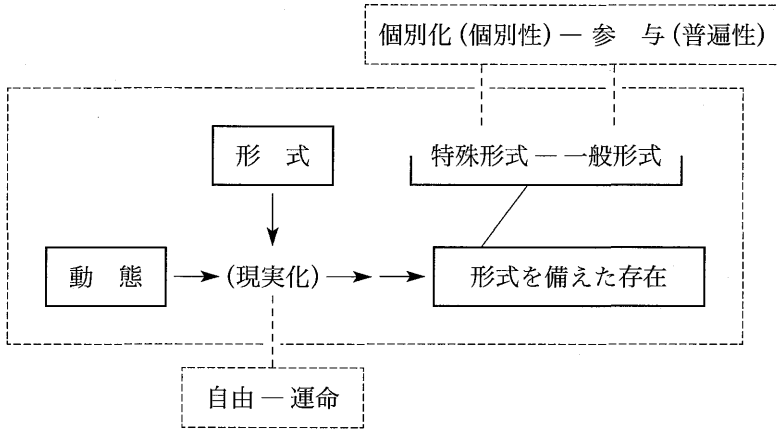
この図で分かる通り、個別化―参与は、形式の特殊的性格と一般的性格を説明する説明原理として、また、自由―運命は、形式との結合における動態の現実化を説明する説明原理として働くものであることが分かる。つまり、個別化―参与と自由―運命は、動態―形式のある一面を描写したものである、と取ることができるといえる。このことは何を意味するであろうか。それは、動態―形式において現れるような存在の在り方すなわち活ける存在の記述のために他の二つも含めた三対の両極的諸要素のすべては動員されている、ということである。

図 8

両極的要素	物質におけるその表れ	人間におけるその表れ
個別化—参 与		人格—交わり
動 態—形 式		活力—志向性、 自己保存—自己超越 (成長)
自 由—運 命	自発性—法則性	

先に、テイリツヒの議論は人間存在の意識に現れてくる存在の構造の解明を手掛かりとしている、ということに触れたが、しかしそれはテイリツヒの議論が人間論的である、という意味ではない。それは人間存在を手掛かりとした存在論なのであり、人間を含めた全存在を包括する。その視野の中で存在は、三対の両極性という基礎構造を持つものとして現れ、そしてその三対の両極性は、活ける存在の記述ということに収斂される——このようなわけで、本論はテイリツヒの存在論を、活ける存在の存在論 (ontology of the living being) と性格づけることを提案したい。それはつまり、あらゆる存在を活ける存在として捕らえ、その活ける存在の存在論的構造を解明するために心を砕く存在論である、という意味である。このことは、先に引用した「あらゆる存在は生として現実化する」という言葉によつて強風に裏付けられるであろうが、他にも、神を存在そのものとして記述するのと並んで活ける神として記述することにも多大の努力が払われていること、生のプロセスのテロスとして霊——それは存在論的諸両極性の両極すなわち個別性の極と普遍性の極との統一である——が挙げられていることも傍証となるであろう。このテーゼ「活ける存在の存在論」を手掛かりとして、次章ではレベル3の議論を行う。

図 9



III レベル 3 —— 存在と有限性

A 全体の構成

レベル 3 の議論の構造では、(1)「存在と非存在」において、存在と非存在は弁証法的関係にあることが示され、(2)「有限なもの」と無限のもの」において、「非存在によって限界づけられた存在は有限的」(STIp.189, 133-9頁)であり、「意識された有限性が不安である」(STIp.191, 141頁)とされる。(3)「有限性と諸範疇」では、「時間、空間、因果性、実体」の四つの範疇が「有限性の形式」であり、「肯定的要素「存在」と否定的要素「非存在」とを結合している」のであり、その限りにおいて「不安と勇気との結合をも表現している」(STIp.192, 143-4頁)と言われる(この部分は、紙数の都合で省略する)。(4)「有限性と存在論的諸要素」においては、「有限性は諸範疇だけでなく存在論的諸要素においても現実である。それらの持つ両極的性格はそれらを非存

在の脅威にさらす」、「我々自身の存在論的緊張が意識にのぼるのは、我々が両極性の一方ないし他方を、従ってそれと共に両極性全体を喪失することによって我々の存在論的構造を喪失する不安においてである」(STIp.198-199, 二五一頁)と言われるが、しかし同時にこの喪失は「可能性であって必然性ではない」(STIp.201, 二五四頁)という重大な指摘もなされる。最後の(5)「本質存在と実存存在」においては、喪失は可能性であり現実ではない、ということから「哲学的また神学的思惟は本質的存在と実存的存在の区別を立てざるを得ない」(STIp.202, 二五五頁)と言われ、両者の関係については、「キリスト教は、存在の問題を取り扱う際には、常に中道を取らなければならない」(STIp.204, 二五七頁)と言われる。そして最後に、「本質と実存の区別は、宗教的に言えば被造界と現実界の区別であるが、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」(STIp.204, 二五八頁)。こうして、存在論の最終部分において立てられた本質と実存の区別から、被造界↓神論(そこにおいて創造が論じられる)、現実界↓キリスト論(そこにおいて墮罪と救済が論じられる)、という仕方での後の議論は展開されていくことになる。

B 存在と非存在

(1) 存在論の出発点としての非存在

「非存在の脅威は心を捕らえ、『存在論的衝撃』(ontological shock)を産み出す。その中において、存在の神秘の否定的面——その深淵的要素——が経験される」(STIp.113, 一四二頁)。「存在論的問いすなわち存在自体に関する問いは、『形而上学的衝撃』(metaphysical shock)——可能な非存在の衝撃——のようなものの内において発生する」(STIp.163, 二〇四頁)。「存在の問題は『非存在の衝撃』から生ずる」(STIp.186, 二三五頁)。これらは、よく知られたティ

リッヒの命題である。先に、人間は「存在の構造が露わになる場所」(STIp.188, 一一二頁)と言われたが、それは、人間が「存在論的衝撃」を感じることができるからである。つまり、人間は所与的、現実的存在を越えて、可能的非存在を感じる、という仕方、存在の全体性を感じることができるのである。「人間のみが自己自身の存在また他のあらゆる存在の限界の彼方を見ることが出来るので、人間のみが存在論的問題を問うことが出来る」(STIp.186, 一一三五頁)。しかしそれによって、人間は「非存在の神秘を考察しなければならない」よう促される(STIp.186, 一一三五頁)。かくして、テイリッヒの「存在」論は、その内に「非存在」論を内包したものとなる。

テイリッヒによれば、非存在の問題を巡る論争の出発点は、『存在する』とは何を意味するか」ということを問題にしたバルメニデスである。彼は、有名な「それは有る、そして有らぬことは不可能である」(断片2・1・3)という定式によって知られるが、彼はそれによって合理的思惟から非存在を排除した。しかしそれによって、彼は生成を不可能ならしめ、それは非存在を空虚な空間と同一視する原子論的解決を引き起こし(例えばデモクリトス)、非存在については考えることも語ること出来ないのだから考察から除外せよ、というバルメニデスの言葉に逆らって、非存在にある種の存在(「……がある」とは異なるがギリシヤ語では区別されない「……である」[*estin*])を与えることとなった。この時以来、非存在を「存在」論的に扱う、という哲学者を魅了しました絶望させる問題が始まった、とテイリッヒは語る。⁽²⁸⁾

(2) 非存在論の不可避性

そしてテイリッヒは、同時に非存在の問題を回避する企ても哲学史においてなされてきた、ということを指摘する。その一つは論理的な道であり、もう一つは存在論的な道であるが、しかしテイリッヒはそれらの企ては不可能である、ということ以下のように論じる。第一の論理的な道であるが、人は非存在が論理的判断、つまり単に「……でない」

あるいは「……がない」ということに過ぎない、存在論的意味のない否定的判断以上のものではないのではないかと、と問うことができる。それに対しテイリツヒは、「論理的構造はすべて存在論的構造に根差す」(STIp.187, 二二六頁)と答える。その例として彼は「幻滅可能の期待」(STIp.187, 二二六頁)を挙げる。彼によれば、幻滅は、人が所与的狀況を超越する能力を持つことの例証である。期待された出来事が起こらない(幻滅)とは、状況に関する判断が誤っていたこと、すなわち、期待された出来事の生起のための必要条件が存在しなかったことを意味する。しかしそれは、人が現前に現臨している所与以上のものを考慮する能力を有しているからこそ可能なことなのである。かくして、期待は存在と非存在の区別を、「期待通りになる」⇨現実化の条件が存在した」⇨「期待が幻滅に終わる」⇨現実化の条件が存在しなかった」という仕方で作りに出す。しかし、こうした成就か幻滅かいずれかに終わるような期待が可能であるのは、期待において直接的な所与の状況の超越が起こっているからである、というのがテイリツヒの答えである。かくして、論理的否定を可能とする構造自体が、人間が所与的、現実的存在のみならず可能的存在・非存在にも関わっていることを証明する。

第二の、非存在を避けようとする存在論的な企ては、非存在からその弁証法的性格を除去するという戦術を取る。もし存在と非存在が(パルメニデスにおけるように)絶対的対立とされるならば、非存在は存在から排除され、相対的非存在(かつて非存在だったたり、いつか非存在になったりするもの)でない絶対的存在なる存在自体以外はあらゆるものが排除される。それは、生成変化する領域の排除を意味するのであり、従って全世界が結果として排除されることになる、とテイリツヒは言う(この指摘も、先に述べた生の中心性の傍証となるであろう)。「非存在の存在への弁証法的参与なしには世界はあり得ない」(STIp.187, 二二六頁)。かくして、「非存在の神秘は弁証法的な取り扱いを必要とする」(STIp.187, 二二七頁)ということが結論として言われる。

(3) 非存在の弁証法的な取り扱い

こうしてテイリツヒは非存在を弁証法的に取り扱う方法を採用する。「弁証法的に取り扱われた非存在」とは、メー・オン (*me on*) であり、それは存在と弁証法的関係にある『無』である。それとは対照的な、弁証法的でない非存在は、ウーク・オン (*ouk on*)、存在と無関係な『無』のことである。

哲学史を回顧すると、プラトン学派においては、いまだ存在を有しないがしかし本質あるいはアイデアと結合する時に存在となり得るものすなわち質料がメー・オンであるとされた。しかし非存在がそれによつて中立的なものとされてその神秘的 (つまりは不可解な) 性質が取り除かれたわけではなかった。なぜなら、非存在は単なる中性的な質料と考えられたのではなく、アナンケーという概念と結び付けられ、アイデアとの完全な結合に抵抗する力があると考えられたからである。²⁹⁾

非存在を巡る議論の次なるエポック・メイキングな段階は、キリスト教がギリシャ哲学の定式「無からは何も生まれない」(*ex nihilo nihil fit*) に対して、「無からの創造」(*creatio ex nihilo*) を主張した時に生じた。この主張によつてキリスト教は質料的メー・オンの概念を斥けた。しかし、それでもキリスト教は三つの面で非存在の弁証法的な問題に直面せざるを得なかった。

第一は罪論である。アウグスティヌスおよび彼に後続する多くの神学者たちは罪を「非存在」とみなしたが、それは罪が実在しないとか罪は完全な現実化の欠如であるということではなく、罪には積極的な存在論的立場がないこと、そして、同じことであるが非存在を存在に対する抵抗また存在の歪曲である、ということである。そうすることによつて彼らは「プラトンの伝統の残余を長く継承した」(*STP* 188, 二三七頁)。

第二は人間論である。人間の被造性の教理すなわち、無から創造されたがゆえに無に帰る、ということもまた、非存

在の弁証法的性格を表している。「無から創造された痕跡はすべての被造物の上に刻印されている」(STp.188, 二二七頁)。この理由で、キリスト教はアリウス派的な最高の被造物者としてのロゴスなるキリストも、自然的靈魂不滅の教理も斥けた。被造物はすべて非存在に参与しているがゆえに、永遠性を持たないからである。

第三は神論であるが、しかし神の問題と非存在の問題が結び付くのは *via negativa* においてではなく(なぜなら、否定神学における「……である、と言えないもの」、「いかなる特定の存在でもないもの」とは、とりもなおさずいかなるものでもないと同時にあらゆるものでもあるような存在すなわち存在自体へと至るからであり、そういう仕方であれば最後には肯定性へと転ずるからである)、先に登場した「活ける神」の問題である。「もし神が活ける神と呼ばれるならば、もし神が生命の創造的過程の根拠であるならば、もし歴史が神にとって意味を持つならば、もし悪と罪とを説明し得る否定原理が神の他に別になければ、どうして神自身の内に弁証法的否定性を定立することを避けることができようか」(STp.189, 二二八頁)。このような問題が結局は非存在の問題を存在自体に、すなわち神へと関連づけるよう思想家たちに強いた、というのがティリッヒの見方である。

かくして、結論として「人間の有限性すなわち被造性は、弁証法的非存在の概念なしには理解されない」(STp.189, 二三八―二二九頁)。これがティリッヒの非存在論の立脚する主張である。

(4) 非存在と存在論的両極性

ところで、先に述べた三つの両極性の内、この「存在と非存在」の議論ともっとも関連が深いのは、二番目の「動態と形式」であることは明瞭である。まず第一に、弁証法的非存在として言及されるメー・オンとは、先に言われた通り動態のことである。また、「もし神が活ける神と呼ばれるならば、もし神が生命の創造的過程の根拠であるならば、もし歴史が神にとって意味を持つならば、もし悪と罪とを説明し得る否定原理が神の他に別になければ」という記述も、

「活ける神」に関しては、動態（＝メー・オン）と形式の両極性なしには生命過程は記述され得ない、ということの文脈で触れられたし、「生命の創造過程の根拠」というのはずばりメー・オンとしての動態のことであるし、「歴史の意味」についても、やはり「テロス」ということがすでに語られている。

このことから、一つの想定が可能になる。ここで論じられた非存在は、後続する有限性、不安、両極性の破綻、本質と実存の区別といったすべての議論の大前提をなすものであるが、しかしその非存在が動態―形式と密接に結び付いている、ということは、それが三対の両極的諸要素の内に止まらず、「存在と神問題」全体においてもやはり中心的なものとして機能しているのを意味している、と考えることができる。すでに見た通り、テイリツヒは「運命の対極をなす自由は実存を可能にする構造的要素である」と確かに言っている。しかし、「**図9**」で示したように、自由―運命は動態の現実化の説明原理として働くものである。従って、自由―運命は、後続する存在―非存在&有限性&両極性の破綻の可能性&本質と実存の区別、といった議論を、動態―形式に結合させる役割を果たしている、と言えるであろう。

C 有限的なものとの無限的なもの

(1) 非存在と有限性

さて、このように弁証法的に理解された非存在は、人間においてどのように経験されるか。「非存在によつて限界づけられた存在は有限性である。非存在は存在の『未だ』と存在の『すでに』として表れる」(STIp.189, 一三三九頁)。この「有限性」について、彼はさらに以下のように説明する、「それ「非存在」は存在するものを一定の終わり (finis) をもつて脅かす。……存在の力に参与するものはすべて非存在と『混合』(mixed) している。それは非存在から出て非存在へと向かう過程にある存在である。それは有限的である」(STIp.189, 一三三九頁)。非存在の「未だない」と非存

在の「すでない」との間にある存在、というのが、彼の「有限性」の定義である。が、それと同時に、「Aである」とは、「 $\neg A$ (not A) である」、つまり「Aではない」ということをも意味している。つまり、非存在とは「……がない」ということと「……でない」ということの両方を意味し得るわけであるが、このことを、先に述べた「存在論的基礎構造」と「存在論的構造を構成する諸（両極的）要素」との関連でテイリッヒは以下のように言う、「基礎的存在論的構造と存在論的諸要素とはともに有限性を示している。自己性、個別性、動性、自由性はすべて多様性、現定性、分化性、限界性を含んでいる。あるものであるとは他のものではないことである。生成過程においてここに今いることは彼処に彼の時にいないことである。……あるものであるとは有限であるということである」(STIp.190, 二二九—二四〇頁)。このような有限性が、人間において経験される時、非存在が存在に対する脅威として経験される。

(2) 非存在と無限

ところで、有限性の意識は人間が非存在を意識することが出来る能力を持つことに基づくのであるが、それは換言すれば、すでに述べたように人間が自身の所与的、現実的存在を「超越」することが出来るということである。この「自己超越の過程は各瞬間に二重の意味を帯びている。それは存在の力における増大であると同時にまた減少でもある」(STIp.190, 二四〇頁)。このことは、「死」を例として挙げることによって説明される。「人間は自己の有限性を経験するためには可能的無限性の観点から自己の方を見出さなければならぬ。彼は死への動きに気づくためには彼の全体としての有限的存在を見渡さなければならない。彼は何らかの仕方でも有限的存在を越えていなければならない。彼はまた無限を表象することが出来なければならない」(STIp.190, 二四〇頁)³⁰。かくして、「無限は他の両極的要素の相互関係とは異なった仕方でも有限性と関係している」(STIp.190, 二四〇頁)と言われる。彼によれば、無限は (infinite) という語の否定的性格が示しているように) 有限的存在の動的かつ自由な自己超越性によって定義づけられる、という。そう

いう意味で、「無限は構成的概念 (constituting concept) ではなく指導的概念 (directing concept) である」(STIp.190, 二四〇頁)と言われるのであるが、その意味するところはこうである——無限は、精神自身の際限のない (unlimited) 潜在性を経験するように精神を導くのであるが、しかしそれによって無限的存在の現実存在は打ち立てられない。つまり、無限は有限的存在にとつて決して所与とはならず、ただ要請として、つまり有限的存在に自身の有限性を自覚させつつ、その現在そのものであるところの有限的所与を超越するように促すものとして表れるわけである。

では、有限的なものと無限的なものとはどのような関係にあるのであろうか。「無限の自己超越の力は、人間が非存在を越えたもの、すなわち存在自体に帰属することの一表現である。……有限性が人間の運命であるにも関わらず、人間は自己のいかなる有限的發展段階にも決して満足しないという事実は……すべての有限なもの存在自体に対する不可分的関係を示している」(STIp.191, 二四一頁)。しかし、注意すべきことは、「存在自体は無限ではない」(STIp.191, 二四一頁)。つまり、存在自体は、有限性と対置される無限性と同一視されてはならない。「存在自体は無限性、すなわち有限性の否定と同一視され得ない。それは有限者に先行し、また有限者の無限否定に先行する」(STIp.191, 二四一頁)。つまり、有限性と無限性とは存在自体の中には共に包含されるわけである(この議論は、神すなわち存在自体の内に存在と非存在「弁証法的な」は共にその根拠を持つ、という主張と一致する)。そういう仕方、両者はつながっているのである。

(3) 不安の概念

このような有限性は、人間においては不安を喚起する。「意識された有限性が不安である」(STIp.191, 二四一頁)。先に引用した通り、有限性とは非存在によつて限界づけられている、ということであるが、そういう意味で「不安の対象は無である」(STIp.191, 二四一頁)。こゝで、よく知られた不安と恐怖の区別が立てられる。彼によれば、諸対象

は「恐れ」(fear) られるのであり、そして恐怖は行動によって克服され得る。しかし不安は克服さえ得ない。なぜなら、それは有限性から生じるのであり、有限的存在はその有限性を克服し得ないからである。「不安は存在論的であり、恐怖は心理学的である。不安は有限性を『内部』から表すものであるから、存在論的概念である」(STIp.191, 二四二頁)。かくして、「内外両面より有限性を記述して、まさに考察すべき有限性の特定形式に対応する不安意識の特定形式を指摘することが適当と思われる」(STIp.192, 二四二頁)ということが言われ、「有限性と諸範疇」ということが次に議論されることになるのであるが、本論はあくまでティリッヒの存在論の構造を記述することが目的であるので、その部分は省略して、「有限性と存在論的諸要素」へと進むことにする。

D 有限性と存在論的諸要素

(1) 両極的諸要素の緊張と不安

存在論的基礎構造を構成する両極的諸要素も、やはり有限性の脅かしの下にさらされる。先に触れられた両極性は、それが完全な両極性であるためには「均衡の取れた全体」(balanced whole) (STIp.198, 二五一頁)を要求するが、しかし有限性の下ではそのような全体性は与えられない。それゆえ、両極性は一つの緊張関係へと入る。それは、統一内の諸要素が互いに分離して相反する方向へと向かう傾向である。このことをティリッヒは、有名なヘラクレイトスの火と土、曲げられた弓のたとえをひいて説明するのである。³¹⁾

このような緊張は、人間に不安をもたらすが、しかしその不安は、先に触れられた有限性の自覚の不安とは異なる性質のものである。「我々自身の存在論的緊張が意識にのぼるのは、我々が両極の一方ないし他方を、従ってそれと共に両極性全体を喪失することによって我々の存在論的構造を喪失するに至る不安においてである。この不安は……有限性

に脅かされている不安と同じではない。それは、我々が本質的にあるところのものではないという不安……実存的分裂による崩壊と非存在への頹落についての不安……存在論的緊張の破壊とそれによる存在論的構造の崩壊についての不安である」(STIp.199, 二五一頁)である。そしてそれは、先述した存在論を構成する両極的諸要素の各々において観察される。そこにおいて、両極的諸要素は、動的な緊張を生じ、両者の統一の破綻の可能性が表れる。

(2) 有限性の脅威下の個別化―参与

個別化における自己関係性 (self-relatedness) は、世界および交わりとを喪失させる孤独 (loneliness) の脅威をもたらす。他方、世界の中にありそれへと参与する存在は、完全な集団主義化の脅威をもたらすが、これは個別性と主体性の喪失であり、そこにおいて自己はその自己関係性と主体性を失い、包括的全体の単なる一部となる。人はこの二重の喪失の間を不安の内に揺れ動く。両極性において一方の極の消失は全体の喪失を意味するので、人は孤独と全体主義との間を行きつ戻りつすることになる。

この有限的個別化と有限的参与との間の緊張は心理学と社会学にとって重要な研究課題であることをティリツヒは指摘する。哲学はしばしば本質的単独性 (solitude) と実存的孤独 (loneliness) および自己隔離 (self-seclusion) との相違を看過したが、ティリツヒはこの二種の孤独を区別するべきであると考える³²。また、集団的なものへの本質的参与およびその実存的服従 (surrender) への関係に関する問いも看過された、と述べ、孤独性と帰属性との間の緊張の存在論的近況を再発見したことがあらゆる世紀の実存主義の功績である、と言う。これが、彼が文学、実存哲学および深層心理学への接近を行うことの、またそのような接近が可能であることの理由である。

(3) 有限性の脅威下の動態—形式

すでに見た通り、動態は形式と結び付き、そこにおいて存在が現実化し、非存在に抗して存在が打ち立てられる。しかし動態は硬直した (rigid) 形式においては失われるので脅威を受ける。他方、動態がそれを突破しようとするなら、その結果は混沌 (chaos) となるかもしれないので、そうなるなら動態と形式が共に喪失する。また、人間において、活力は創造的な指向性の行使によって自身を具体化しようとするが、しかしいかなる具体化も、活力に現実存在を与えらるというまさにそのことによつて活力を危うくする。人はその活力が喪失する最終的な形式 (すなわちそこにおいてもはやいかなる新しい動態の現実化も起こらないような) と、混沌たる無形式との二重の脅威を経験する。

このような二重性は文字においては豊かに扱われてきたが、プロテストアント神秘主義と生の哲学を除いては、神学においても哲学においても十分な注意が払われてはこなかった、とティリツヒは言う。その原因は、神学においては、神の律法の強調において、創造的な活力と、活力の指向性からの破壊的分離とが混同され、哲学においては、事物の合理的構造が強調されたが、出来事と事物とが存在へと至る創造的なプロセスは無視された、というのがティリツヒの分析である。

(4) 有限性の脅威下における自由—運命

最後に、自由と運命であるが、ティリツヒが、本質から実存への移行を可能にするものが有限的自由 (すなわち運命との両極性にある自由)⁽³³⁾ であると述べていることはすでに紹介した。それゆえ、この部分は特に注意深く考察される必要がある。

先に、自由の対極をなすのは必然ではなく運命であり、必然の対極にあるのは自由ではなく偶然である、というティ

リッヒの見解を紹介したが、その理由は、必然性というのは部分（例えば意志など）に関わるが、運命は全体（すなわち全体としての人間）に関わるものであるからである。しかし換言すれば、それは、運命の中には必然が含まれ、自由の中には偶然が含まれている、ということである。従って、人間は運命に含まれている必然性による自由の喪失と、自由に含まれている偶然による運命の喪失によつて脅かされている。分かりやすく言い換えると、人間は、恣意的に (arbitrarily) 運命を拒むことによつてその自由を保持しようとする危険と、自由を放棄する (surrender) ことによつて運命を救おうとする危険とに常にさらされる。また、先に自由は熟慮・決断・責任から成るといふことが言われたが、この決断によつても人は悩まされる。というのは、決断の基盤であるのは運命であるが、人間は有limitsであるがゆえに、その運命と完全には一致していない——つまりその運命のすべてを知っているわけではない——からである。それゆえ、決断には常に誤りの可能性がつきまとう。また、人間は無条件にその運命を受容することにも恐れを抱く。というのは、その決断は全体でなく部分から出たものであるがゆえに、自分は運命の一部を受容するに過ぎないということ、またそれゆえ自分は自分の運命と完全に重ならないであろうある特定の決断へと駆り立てられるであろう、ということが分かっているからである。しかし、恣意によつて自由を救おうすることは偶然に身を委ねることであり、結局は自由・運命の両極性が失われるのである。

このような観察から、決定論と非決定論との間の論争は新しい光を与えられる。テイリッヒは、両者とも「肯定している点においては正しいが、否定している点においては誤っている」(STIp.202, 二五三頁)と云う。具体的に言うと、決定論は、人間が運命によつて規定されているという点では正しいが、「決定論は真である」という真偽判断を可能にするような自由を見ていないし、非決定論は、人間には自由があるという点では正しいが、しかし自由な決断を可能とするような構造を見ていないという点で誤っているのである。テイリッヒは言う、「実際の言え、人々は常にあたかも彼らが同時に自由でありまた運命づけられてもいると考えているかの如くに行動している。誰も未だ嘗て人間を単

なる偶然的好意的系列の場所として、あるいは可能的原因から可能的結果が生ずるメカニズムとして取り扱った人はない。人は常に人間——彼自身を含めて——を自由と運命の統一として考えている」(STP.202, 二五三頁)。

(5) 存在論的構造の破綻の「可能性」

このような両極性の破綻が、有限性の脅かしの下で現れてくるのであるが、しかし注意しなければならないことは、「有限性とは人間の存在論的構造の喪失可能性、およびそれと共に人間の自己の喪失可能性である。しかしこれは可能性であつて必然性ではない。有限であることは脅かされていることである。しかし、脅威は可能性であつて現実ではない」(STP.201, 二五四頁)と云うことである。ティリッヒがそのように考える根拠は、キリストとしてのイエスには、不安に脅かされつつ(つまり有限性の脅かしの下にありつつ)しかしそれに屈して破綻していない人間の生が見られる、すなわち、有限性の脅かしに脅かされつつしかしそれによつて破綻へと陥っていない在り方が現れている、ということである。³⁴⁾このことからすると、本質というのは有限性の脅かし抜きで考えられた存在論的基礎構造の維持された状態、実存というのは脅かしの下での構造の破綻、本質化というのはその破綻の修繕、ということになつてくるであらう。

E 本質存在と実存存在

(1) 構造の破綻の非必然的性格

先に見たように、有限性は存在論的基礎構造に属するものであり、そして有限性は分裂と自己崩壊の可能性をもつて我々に臨み、我々の不安を引き起こす。しかし、やはりすでに確認したように、分裂と自己崩壊は常につきまとう可能性ではあるが、しかし構造的必然性ではない。その理由はある意味で簡単明瞭である。我々がすでに見た通り、存在論

的基礎構造の中には自由—運命の両極性が含まれているのであり、それが、構造的必然という言い方を不可能にするからである。それゆえ、もし「構造的」必然という言い方を敢えてするならば、すべてのことは自由において媒介される、ということがむしろ構造的必然である。存在が存在である限り、存在を巡って起こるすべてのことは、存在論的基礎構造およびその中に原理として含まれる両極的諸要素に服するのであり、それは両極的構造の破綻に關しても真である。それゆえ、自由を媒介しないものはないのであり、万事は自由における熟慮・判断・責任が介在するのである。このようなわけで、哲学的また神学的な思惟はやはり本質的存在と実存的存在の區別を立てざるをえない、とテイリツヒは言う。

(2) 本質と実存の多義性

しかし、本質と実存という語は、いづれも曖昧なものであることをテイリツヒは認める。まず本質についてであるが、テイリツヒによれば、本質とは(1)事物の価値評価抜きの本性、(2)事物の特徴を示す普遍的概念、(3)実存的事物が参与するアイデア、(4)すべての被造物の本質的善性、(5)神的精神におけるすべての事物のパターン、などの意味を持ち得る。しかし、これらの意味の多様性の根底に存するのは、本質を経験的意味において捕らえるか(1、2、3)、それとも価値評価の意味において捕らえるか(4、5)、という二者の間の動揺である、と言う。前者の場合、本質は価値判断による妨害なしの抽象作用また直観によって到達される論理的理念であるが、後者の場合、本質は存在がそこから「類落」したところの、事物の眞の歪曲されない性質、価値判断の基準といった性質を帯びる。³⁸⁾

本質がこのような二重性を帯びるのに呼応して、実存の意味もやはり二重性、曖昧性を持つものとなる。彼によれば、実存は「本質を表現していると同時に存在に矛盾している」(STPp.203, 二五六頁)。事物をしてそれがそうであるところのもの(ousia)たらしめているものとしての本質は、その前者の意味である論理的意思を有し、事物において不完

全な仕方で見られているものとしての本質は、その後者の意味である価値的な在り方をする。かくして、「本質は実存を力づけまた裁く」(STIp.203, 二五六頁)と言われる。それは実存するものに対して存在の力を与えると同時に、命令を与える法として実存に対して立つ³⁶⁾。

この二重性のゆえに、実存もまた様々な意味で解される。例えば、(1)存在全体の中において、ある事物を見出す可能性、(2)諸本質の領域において潜在的なものの現実性、(3)頹落した世界、(4)実存的制約を意識している、あるいは本質を完全に排除するような思考様式、などである。しかし、ティリッヒはここでこれらの中からただ一つだけを選び出すことはしないで、むしろこのような曖昧性を受け入れる。「ここでもまた「本質の場合と同様」、不可避的な曖昧性のために、この一語を種々の意味に用いることが是認される」(STIp.203, 二五七頁)。しかし、そこには一応の基準はある。「およそ実存するもの、すなわち単なる潜在性から『外に立っている』ものは単なる潜在性の状態にあるもの以上であり、その本質的本性の力においてあり得るもの以下である」(STIp.203, 二五七頁)。この言葉は、「単なる潜在性の状態」すなわち *dreaming innocence* の状態が本質で、本質的本性の力においてあるような在り方をしていような存在のことを本質化した存在と呼び得る可能性を示唆している、と取ることができであろう。

(3) 実存に対する三様の態度

ティリッヒは、歴史の中には実存に対する態度が三通り、すなわち否定的態度、肯定的態度、中間的態度が存在したことを指摘する。

第一の否定的態度は、プラトンに代表されるような態度であり、そこにおいて善なるもの本質的なもの(イデア)と同一であり、実存はそれに対して何も積極的なものを付加しない、とされる。

第二の肯定的態度はウィリアム・オッカムに代表されるような態度であり、そこにおいて実在はすべて実存し、本質

的なものは人間の精神における実存の反映、諸実存の共通項を名付けたもの、名辞に過ぎないとされる。

第三の中間的態度は、アリストテレスに代表されるような態度であり、そこにおいて、現実的なものは実存するものであるが、本質的なものが存在の力を提供しているのであり、そして最高の本質においては潜在性と現実性とは一つである、とされる。

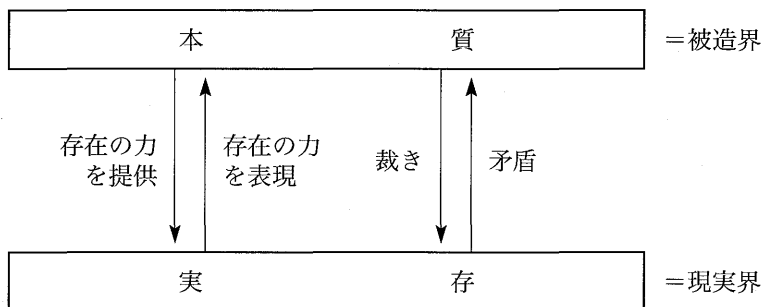
この三つを比較してテイリッヒは、キリスト教は常にアリストテレス的な仕方では本質と実存の区別を使用してきた、と言う。キリスト教はプラトンとは異なり、神による創造の本質的善性という概念によつて実存を積極的に見る視点を維持してきたし、また、オッカムとも異なり、事物の創造における善性とその現実における歪曲との間の裂け目を強調してきたからである。そういうわけでテイリッヒは「キリスト教は、存在の問題を取り扱う際には、常に中道を取らなければならぬ」(STIp.204, 二五七頁)と言う。言うまでもなく、この中道とは「中庸の徳」(アリストテレス『ニコマコス論理学』)のことではなく、アリストテレス的な、プラトンとオッカムの中道のことである。

つまり、まとめて言えば、本質―実存の関係を、(1)本質は実存に存在の力を与えつつ裁き、(2)実存は本質を現しつつそれに矛盾している、という肯定性と否定性の二重性の関係において捕らえるのがテイリッヒの立場である。このことを図示したのが「**図10**」であるが、以上の議論を、テイリッヒは以下のような言葉をもつて締めくくる、「上述の考察は単に予備的また概念規定的なもので、ただ含意としてそれ以上のものであるに過ぎない。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、被造界と現実界との区別であるが、これは神学思想全体の中核である」(STIp.204, 二五八頁)。

(4) 本質化とは何か

最後に、本質化についても簡単に触れておきたいが、ここまでの記述からテイリッヒが本質化についてどのような考

図10



えを持つていたのかは特定し難い。一応、本質と実存に関する議論から類推すると、彼がキリストとしてのイエスに、実存的脅威にさらされてもなお実存的分裂に陥らない生を見ていることからして、本質というのは有限性の脅かし抜きで考えられた存在論的基礎構造の維持された状態、実存というのは脅かしの下でのその破綻、本質化というのはその破綻の修繕、ということになってくるであろうか。また、実存が潜在性の状態以上、本質的本性において在り得るもの以下、という規定からすると、「単なる潜在性の状態」でなく現実性において本質的本性の力において在り得るような在り方を本質化と呼ぶのかもしれない。しかしこれらの解釈には難点もある。それは、それらがまだ「新しい存在」の段階に止まっており、第五部「歴史と神の国」（本質化という概念が登場する箇所）における神の国や永遠の命にまでは至っていない、ということである。生のテロスの実現ということに関しても、それは霊（第四部）にとどまる。新しい存在や霊と、本質化とを分けるものは、断片的であるか全体的であるか、という違いであるのだが（ST III, p.278, 三五一頁）。すると、本質化というのは、本質的本性の実現、実存的分裂の修復、テロスの達成といったことが存在全体に亘って起こることを言うのであろうか。

こうした解釈の是非をさておいて、強調したいことは、「第二部

存在と神 I 存在と神問題」には、本質化という言葉すら出てこない、ということである。このことは、本質化という概念は、少なくとも『組織神学』第一巻を執筆している最中にはテイリツヒの頭にはなかつたのではないか、という想定を喚起する。無論、歴史と神の国について論じることは、第一巻執筆の時点ですでに構想していたであろうが、しかしそこで「本質化」という概念までは考えていなかったのではないだろうか。摂理論の文脈で出てくる『創造性のテロス』すなわち神的生命における潜在性と現実性を越えたものを現実的に完成するという内的目的」(STIp.264, 三三四頁)、「被造的実存の究極的完成」(STIp.267, 三三八頁)といった言葉が本質化を指している、と取れなくもないが、しかしこれも「霊」以上のものを指している、という確証はない。とにかく、本質化の概念も、またそれが論じられるところの歴史論(これについては後で触れる)も、第一巻執筆時に描かれた存在論のマトリックの中には入っていない問題のようである、ということと言えるであろう。

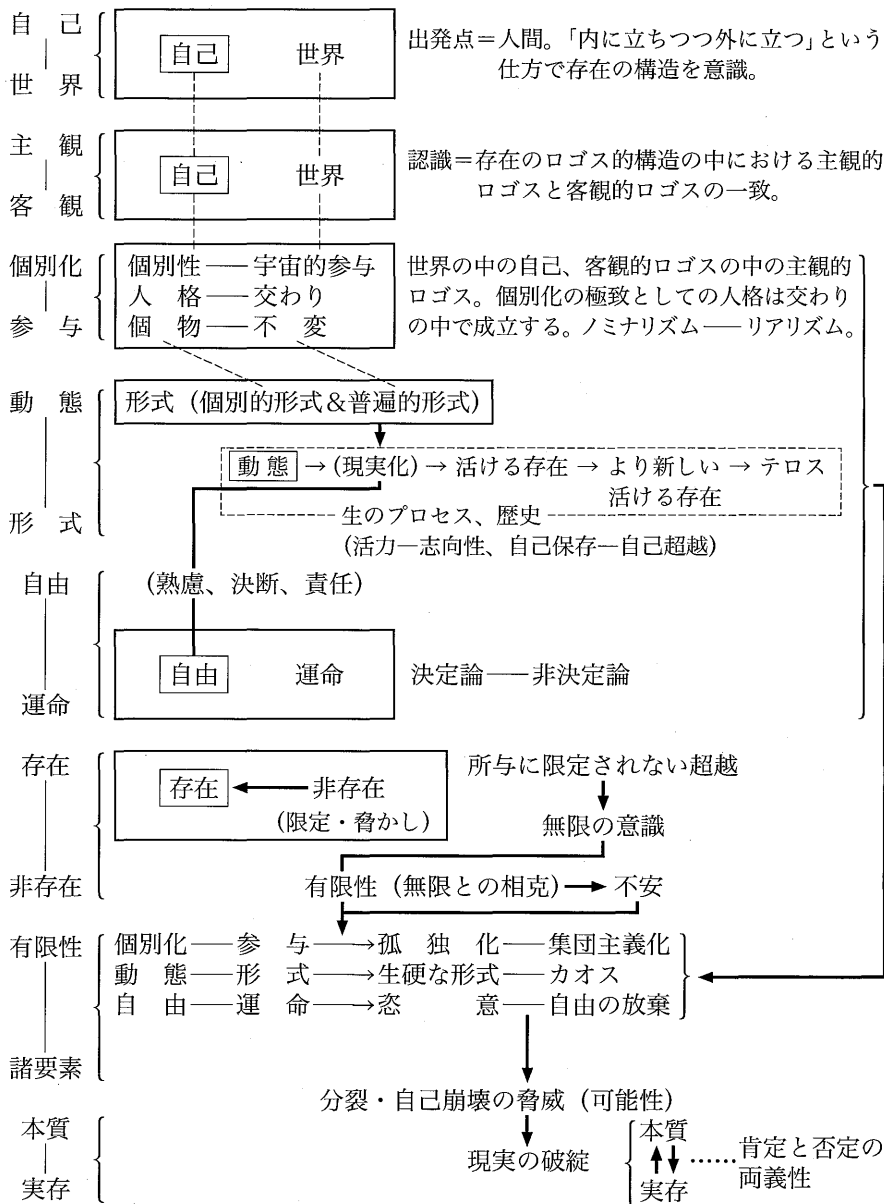
IV 結論——まとめと評価

A 全体のまとめ

これまでテイリツヒの存在論の企てを可能な限り詳細に吟味してきたが、ここで、この存在論の話の全体を図示してみたのが「[図11](#)」である。

個々の詳しい解説については本論の該当箇所をご参照願いたいですが、この図を言葉で補いながら、テイリツヒの存在論の要点を以下に列挙してみたい。

図11



(1) テイリツヒの存在論は、人間存在の構造の解明をその入口とする存在論である。もう少し詳しく言えば、それは人間の意識の中に現れてくる存在の構造の解明を行う。このことは、その探求において見出された人間の要素も事物に適用され、非人間的要素も人間に適用されるということの結果し、また、人間存在と非人間的存在との間に絶対的な区別を設けない(それは「次元」という仕方での区別となる)ような、全存在を包括するような存在論的地平を拓く。

(2) 人間において現れる存在の基礎構造は、まずもって「内に立ちつつ外に立つ」、「参与しつつ分離する」という二元的二元性という形を取る。これが両極性という語の真の意味である。すなわち、人間は内に立ちつつ(参与、形式、運命)外に立つ(個別化、動態、自由)。

(3) この三対の両極的諸要素の中心をなすのは、動態―形式の両極性である。個別化―参与は、動態と形式の結合により現実化が達成されたところのある具体的な形式を備えた存在の在り方を説明し(特殊形式―一般形式)、自由―運命は、動態の現実化において起こる事態を説明する。その、動態―形式が描き出そうとするのは、「活ける存在」の構造の解明である。動態―形式における、絶えざる動態の諸現実化は、テロスから眺められることによつて一つのプロセスという相貌を呈するようになり、それが「生のプロセス」と呼ばれるものである。

(4) その動態は相対的非存在と呼ばれるが、それは、存在は常に非存在(それは「ない」と「……でない」の両方を含む)とせめぎあっていることを意味する。非存在の意識は、人間が所与的現実存在を超越して無限へと達する力があることを示すものではあるが、それは同時に、人間の有限性すなわち「今ある」が「かつてなかった」と「やがてなくなるであろう」によつて脅かされていることの自覚へと人間を強いるものでもある。この有限性の意識、非存在の脅威の感取は、不安をもたらす。また、非存在の脅威によつて、存在論的両極性はその均衡の破綻という可能性を含むものとなり、それも不安の原因となる。

(5) しかし、非存在の脅威に人は必然的に屈するわけではない。なぜなら、存在論的基礎構造の中には運命との両

極性にあるという仕方では有制限な自由が存するのであり、何事もこの自由を介在しないで起こることはないからである。このようなわけで、存在は本質存在（脅かされつつも屈しない在り方）と、実存存在（脅かしに屈した在り方）の二様の在り方を呈するようになる。

(6) 本質と実存および両者の関係については長い議論の歴史があるが、ティリッヒが取るのは、本質は実存を裁きつつ力づけ、実存は本質にかないつつ矛盾する、とみなす中道的方法である。すなわち、本質―実存を肯定と否定の両義性において捕らえる捕らえ方である。そして本質界は被造界に、実存界は現実界にそれぞれ相当する。

B ティリッヒの存在論の中心問題——活ける存在

このように全体像を眺めてみると、先に述べた想定すなわちティリッヒの存在論においてはすべてが「生」ということに収斂されて行くという想定は、存在論的両極性に後続する議論によっても支持されるものであることが分かる。そこにおいて議論は、非存在↓有限性↓不安、両極性の喪失の脅かし↓本質と実存の区別、と進むのであるが、しかしそこにおいて結論的に立てられた本質と実存の区別に関しても、すでに引用した通り、本質と実存は共に抽象であり、本来に現実なのは両者が動的にからみあった生である、とティリッヒは明言しているのである。従って、本質論も実存論も実際には生論の展開のための準備とみなすことができる。このように考えると、ティリッヒの冗談めいた言葉、「しばしば私は自分が実存主義神学者であるかどうか尋ねられた。私の答えは非常に短い。私は半々だ (half-half) と言う。これが私にとって本質主義と実存主義が連帯関係にあることを意味する³⁷⁾」という言葉も納得がいく。ティリッヒが語るような生においては本質と実存とが結合しているからである。そしてティリッヒの立脚点は本質でも実存でもなく生である、という意味にこの言葉は解釈し得るのである。また、瞥見したように、『組織神学』第一巻執筆時の構想におい

ては本質論↓実存論↓生論と進むのが基本的な流れとして想定されていたことを考え併せてみて、生をテイリツヒの存在論の中心とみなすのは自然なことではある。

しかし、ではテイリツヒの存在論は生の存在論なのかと言うと、そうは言えない。繰り返し述べたように、彼は生そのものではなく、あくまで生を構成している存在論的構造の方に関心があるからである。従って、もし敢えて名前とつけなければならぬとしたら、すでに述べた通り、彼の存在論は活ける存在の存在論 (ontology of the living being) という性格を持つている、と規定するのが最適なのではないかと思われるのである。

C テイリツヒの存在論の根本問題

(1) 人間の問題——入口と出口のズレ

しかし、このことは同時にテイリツヒ神学の構造的な根本問題でもある。彼が人間存在の解明を手掛かりとして存在論へと入って行ったことはすでに記したが、その解明の企てにおいて解明されたのが活ける存在であるとすると、それはテイリツヒの存在論が当初の企てを達成できなかつたことを意味する。それはつまり、『組織神学』の議論は「生」にまでは達するが人間にまでは達しない、ということである。人間はあくまで、生という諸存在を包括する広がり的一部にその位置を占めるにとどまる。しかし本来なら、活ける存在ではなく人間存在が解明されなければならないはずではないだろうか。

このことにより、テイリツヒの存在論の全体の道行きは、あたかも回転ジェットコースターの線路が途中で切れて空中に放り出されてしまったかのような様相を呈する。そこで、途切れた線路をつないでちゃんと一周するように導入された接合子が「第五部 歴史と神の国」と考えることができる。それは、テイリツヒの『組織神学』体系の中で、人間

に特有的なものを扱う部分であり、また、その最後の部分は創造論へと再び還って行くという形態を取っている。そういう仕方では体系はちゃんと一周する。しかしここに、実はテイリッヒの体系の一大問題が伏在しているのである。

(2) 歴史の問題——歴史はテイリッヒ神学の一部となり得るか？

(a) 派生的問題としての歴史

すでに確認した通り、テイリッヒの神学は全包含的という性格を持つのであるが、しかし、一義的に扱われる問題と派生的に扱われる問題の違いというのはあるのであり、このことがテイリッヒの『組織神学』の構造に一つの矛盾を呼び起こす。それは歴史の問題である。結論を先に言くと、歴史は、存在論という見地からすると派生的な問題であるはずなのに、『組織神学』の重要な一部門を構成してしまっているのである。

テイリッヒは、「人は自然の領域を歴史の領域の傍ら、ないし外側に表象することができる」(STIp.165, 二〇六頁)がゆえに、それは存在論的基礎構造を構成する要素ではなく、従ってそれは存在論の一義的な問題とはされない、と言う。その理由は、引用から明らかな通り、歴史はそれと対をなすところの自然と両極的關係にあるわけではないからである。言うまでもなく、歴史と自然は、一方の消失が他方の消失を意味するわけではない。確かに食物連鎖のような動きや、自然的進化のプロセスを自然の歴史「的次元」と呼び、自然には歴史が常に随伴している、と言うことはできる。しかし、そのことは自然と歴史の両極性を意味するわけではない。それゆえ、歴史の問題は、すでに見た通り、動態形式の議論において、生成変化のプロセスにテロスの概念が導入されることによつて諸生成変化が「一連の」生成変化と見られ、そこに歴史性が表れる、という仕方では扱われることになる。

しかしながら、『組織神学』の第五部は、「歴史と神の国」という、「存在と神」、「実存とキリスト」、「生と霊」と並ぶ一部門を構成しているのである。その理由を、テイリッヒは以下のように述べている、「生命は『歴史』と呼ばれる

次元を持っている。生命の歴史的側面を取り扱う素材を、生命一般を取り扱う部分から分離することは有益である。これは、『神の国』の象徴が、体系の中心的部分を規定している三一神論的構造から独立している事実に対応する。本体系のこの部分は（歴史的なもの一般の性質との一致性における）人間の歴史的事存の分析と、そして歴史の曖昧性の中に含まれている問題の分析とをしなければならない。そうして神の国がその答えであることを示さなければならない（STp.191, 八二頁）。つまり、歴史を独立したものとして扱うのは「有益（helpful）」というのがティリツヒの判断ではあるが、しかしそれは、必然性はないことを意味している。しかしそうであるなら、なぜ存在論的には派生的問題であり、また扱う必然性もない議論が堂々と一部門を占めているのか、という問題が残る。

もしその問題に目をつぶったとしても、問題はなお残る。それは、派生的で必然性もないはずの問題が一部門を占めることによって体系全体に歪みが生じはしないか、果たして全体性を損なうことなく正しく取り扱われ得るのか、という問題である。

(b) 歴史は存在論的に取り扱い得るか？

歴史の問題と言えば、ドイツ時代のティリツヒが宗教社会主義の立場から大いに政治や社会や歴史の問題を扱ったことは周知の事実であるが、L・ギルキーは、ティリツヒにおいては初期の宗教社会主義を巡る議論も存在論と並行する枠組みの中でなされていることを指摘している。⁽³⁸⁾ 恐らくそれは正しい解釈であろう。しかしそうではあつても、彼の初期の宗教社会主義に関する論文の中には、明らかに後の存在論と相容れない発言もある。例えば、一九三三年の『社会主義的決断』（*Die sozialistische Entscheidung*）には、以下のような発言がある。『新しい天と新しい地』の希望とは、存在の構造に服従せず、存在論的に把握できない現実を希望することである。古い存在と新しい存在とは同一の存在概念に属さない。新しい存在は本質的に非存在論的である。それは起源から生まれるのではない。新しい存在は起源を越えて、二次元の局面、いわば歴史における新しいものの地平に突入する。この場合、起源そのものは変質するかに映ず

る。起源は始まりの特徴を帯びるに至る。起源神話の中にはもともと時間の意味での始まりはない。ありとあらゆる存在物は起源から来て起源に帰るだけである。存在は決して存在するものの始まりではなく、永遠的な根なのである。ユダヤ教預言者主義は、歴史的展開の始まりへと起源を変形する。つまり創造そのものが象徴的に一つの歴史的行為と見られる³⁹⁾。この発言は、彼が『組織神学』で主張した議論のすべてを自分で否定してしまふものである、と言えよう。これでは、神の国も新しい存在も本質化も、すべて存在論的枠組みの中に場所を持たないことになってしまふ。このような発言がすでになされていることを知る者は、歴史を他から切り離して独立した一部門として『組織神学』の中で扱ったのは本当に「有益」だったのだろうか、といぶかしく思わざるを得ない。この引用の言葉をもし真剣に受け取るなら、それは、もし歴史を真面目に導入したら存在論的システムがすべて崩壊してしまふ、ということになるのではないか。

この問題を回避する方法は、論理的には二つある。それは、上の引用で扱われる「歴史」と、『組織神学』で扱われる「歴史」とは同じ名前と呼ばれるが実は違うものである、ということである。例えば、『組織神学』第五部「歴史と神の国」で言われている歴史は、人間における歴史的次元あるいは歴史性のことであり、厳密に歴史そのものを指すのではない、と考えれば直接対決は避けられる。しかしそれでは、「では、『社会主義的決断』で言われているような歴史が導入されたら『組織神学』はどうなるのか」という問いは答えられないし、何よりも、残念ながらティリツヒ自身が「歴史という言葉は普通、主として人間の歴史に用いられる。このことは、歴史的次元は生のあらゆる領域に存在するが、それが本来の意味を持つてくるのは人間の歴史においてのみであるという認識を指し示している。……すべての生の過程に属する『歴史的次元』と、固有の歴史とを区別する必要がある」(STIII p.297, 三七六頁)と言っているのだから、この逃げ道は塞がれる。

もう一つの方法は、発想の転換である。すなわち、『社会主義的決断』の記述が『組織神学』を反駁するのではなく、

『組織神学』の記述が『社会主義的決断』の記述を反駁する、という解釈である。この場合、テイリツヒはかつて言ったことを後で否定した、ということにはなるが、しかしそれは長く活動する思想家の宿命、ということを受け入れられないことではない。しかしこの場合問題になるのは、『組織神学』における存在論的歴史解釈が『社会主義的決断』におけるそれよりも説得力があるか、また、より本質的なことであるが、より正しいものであるか、ということである。『社会主義的決断』の記述が『組織神学』の中に位置を持ち得ないことは一目瞭然であり、位置を持たせるためには、上記の言葉を、例えば、「新天地は、存在の構造に服従『し』、存在論的に把握『できる』現実への希望である」、「新しい存在は本質的に存在論的『ある』」、「ユダヤ教預言者主義は、歴史的展開の始まりへと起源を變形『しない』」という風に書き換えなければならぬ。そして、『組織神学』の体系の中に歴史が一部門として立てられている以上、そういう書き換えが暗になされているのであろう。それは、新しい存在が「実存的疎外状態における分裂の再結合」と言われること、歴史的展開の始まりはともかくその終わりが「本質化」という存在論的用語をもって言い表されていること、などのことによっても示される。端的に言えば、『社会主義的決断』で「存在論的ではない」と言われていたことは、『組織神学』ではすべて何らかの仕方ですべて「存在論的である」と言い換えられているのである。

しかしこのことをもって「テイリツヒの歴史解釈は存在論によつて歪められた」と直ちに言うことはできない。「今まで歪んでいた歴史解釈が存在論によつて正しくなった」という解釈も論理的にはあり得ないことではないからである。さしあたって我々がここで確認しておくべきことは、(1)歴史の問題はテイリツヒの存在論においては一義的な問題ではなく派生的な問題で、動態—形式の中で出てくる一要素であるが、(2)しかし「存在」、「実存」、「生」といった諸部門と並ぶ一部門を構成している、ということ、そして、(3)初期の歴史論の中には明らかに歴史を非存在論的と見なす記述があること、である。

D 評価と展望

さて、我々はティリツヒの存在論を巡る議論を辿りながらそれに反対するであろう議論を扱ってきたのであるが、我々はティリツヒの存在論を今日どのように評価するべきであろうか。そのことに関して、最後に本論ではいくつかのことを示唆したい。

第一は、確かにティリツヒの存在論は、普遍性の主張という点に関して時代錯誤的な印象を与える（存在論という企てそのものが、とすべきかもしれない）ものではあるが、しかしティリツヒを「論理的」に反駁するのは容易ではない、ということである。例えば、個別化―参与で扱われた「普遍性に解消されない人格性」の主張や、自由―運命のところ扱われた *indeterminate possibility* の主張によつてティリツヒを反駁することは不可能である。というのは、個別的人格性の主張には「およそ人が人である限り」という普遍的面がある、とか、*indeterminate possibility* の主張者が「変えることのできないもの」、「その中へと投げ込まれているもの」を認める、とかいうことが起こつたなら、もう議論はティリツヒの土俵へと移つてしまうのからある。もし論理的にティリツヒを反駁しようとしたら、それは両極的要素の一方から他方を完全に排除する理論の正当性を証明することによつてしかなされ得ない。簡単に言えば、「人格には人格以外のものはまったく含まれていない」、とか、「自由によつて超越できないものは何一つない」とでも言わない限り、ティリツヒの存在論的広がりの中に取り込まれてしまう。ティリツヒがその存在論で排除している、極端な二元論や極端な一元論が正しい、ということによつてしかティリツヒは論理的には反証され得ないのである。

とはいえ、たとえティリツヒの理論がまったく文句のつけようのないものである、と仮に考えたとしても（実際にはいろいろほころびがあるのではあるが）、だからティリツヒは正しい、とは言えない。思想史には、論理的にはまった

く文句のつけようがないが明らかな誤りである、という理論の実例が豊富にある。そうであるから、我々がティリッヒをいかに評価するか、という問題は、存在論だから駄目だ、という決めつけでも、また、論理的に素晴らしい構築であるからすばらしい、という早まった称賛でもないような立場を確保することにおいてその展望が与えられるであろう。

私見では、ティリッヒの評価の基準は三つあると思われる。第一に、当たり前のことであるが、それが「神学」である以上、罪の救いや赦し、また教会や祈りや伝道といったキリスト教的な事柄を正しく取り扱うことができるか、ということとはトップ・プライオリティーである。その場合、存在論であることが問題なのではない。それがキリスト教的な事柄を正しく扱っているか（扱い得るか、という問題はさておいて）、ということが問題なのである。そしてそれが、かつてニーバーが『Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology』⁴⁰の中で指摘した問題なのである。その場合、本論で明らかになった事柄との関連で言えば、果たして活ける存在の存在論的構造の解明がどれほど聖書やキリスト教的伝統に含まれている諸問題を記述するのに有効であるか、歴史を副次的なものとする、という在り方は、それらと合致するか、という問題になってくるであろう。

第二は、それがその中に置かれているところの文脈の問題である。時代的、社会的環境の相違によって、かつて妥当性のあつた理論がもはや妥当性を失う、ということは思想史においてやはりいくらでも実例がある。では、ティリッヒの場合はどうであろうか。『組織神学』で、ティリッヒ自身こう述べている、「弁証神学は『答える神学』である。それは『状況』の中に含まれている諸問題に対して、永遠の使信の力と、問題状況の供する概念的手段とをもって答えるのである」(STTp.6, 七頁)。この言葉は、上で触れた問題と重ね合わせて考えると、ティリッヒは自身の弁証神学において、キリスト教的諸概念(永遠の指針)を存在論をもって再解釈し、それをもって二〇世紀という時代(状況)に立ち向かった、と言えるであろう。そこで問題は、(1)ティリッヒの存在論はキリスト教のメッセージの解釈として妥当なものであるか、(2)存在論が二〇世紀という時代に対して妥当なものであるか、ということになる。これは実はテ

イリツヒ自身がその最初から提起していた課題なのである。そこで結局は、ティリツヒは自分の立てた課題を完遂したか、ということになってくるのであり、そこがティリツヒ評価の立脚する立場となるべきではないかと思われる。それは、ティリツヒの意図したことからの評価であり、外から何らかの基準を押し付けた結果として結局相対性の泥沼にはまるような評価ではなく、いわば内発的、自己批判的評価の企てとなるであろう。

さらに三つ目の問題として指摘され得るのは、(1)、(2)によつて仮にティリツヒはすばらしいという評価が下されるところとしても、それはティリツヒが二一世紀の日本のキリスト教の置かれていた状況においても同じくアピールするものであることを即座に意味するわけではない。無論、「これが二一世紀の日本のキリスト教の置かれていた状況だ」ということを示すこと自体容易なことではないし、そこには各人の関心事の多様性と重なり合う多様性があるであろう。しかし、本来にクリエイトタイプなティリツヒ解釈（そこには当然受容と拒絶の両面が含まれる）のためには、この(3)の作業が不可欠であり、しかしそれが主観的な印象批評に終わらないためには、それと並行して(1)と(2)の学術的手続きが正しくなされる必要がある。そのように考えると、汗牛充棟もただならずといった感があるティリツヒ研究の分野にても、なお我々の貢献する余地はあるであろう。

(1) 哲学と神学の関係については STipp. 18-28, 113-116 頁を参照。

(2) この、人間からの議論の出発ということからティリツヒとハイデッガーの関係云々が主張されることがあるが、筆者はその点については懐疑的である。『存在と時間』におけるハイデッガーの *Das Sein* は人間のことを指すのではない、という研究もあるし(田中敦「ハイデッガーにおいて哲学を——現存在の現象学的存在論考究」『近世哲学研究』第一号、京都大学西洋哲学史懇話会、一九九四年、三二-二六頁)、何より、ハイデッガーは存在の「如何に」すなわち存在は如何にして見出されるかという問いに集中しているのに対し、ティリツヒはその問題はサツサと片付けて存在の「何」の記述へと移行しているように思えるからである。とはいえ、ティリツヒとハイデッガーを結び付けようとする解釈は根強いものであり、よく知られたパウクのティリツヒ伝にも「ある人々『誰のことかは明記されていない』によれば、ハイデッガーの『存在と時間』がなかつたとすれば、ティリツヒはその存在論をあのような形では展開しなかつたであろう、とさえ言われる」(ヴェイルヘルム&マリオン・パウク『パウル・ティリツヒ 生涯』[田丸徳善訳、ヨルダン社、一九七九年]一二五頁)という記述があるし、また、最近刊行された、H・スピエゲルバーク『現象学運動(上)』(立松弘孝訳、世界書院、二〇〇〇年)には、「一九二四―二五年の以降の自分の著作に対してハイデッガーの思想が与えた決定的な影響をティリツヒは自ら認めている」(五三九頁)とあり、それを示すテキストとして、Charles W. Kegley, *The Theology of Paul Tillich*, p.14, *The Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), p.39f. が挙げられている。また、ティリツヒが「存在」と「存在者」との区別をしてゐる箇所として Paul Tillich, *Systematic Theology* vol.1, pp.63f. また *Love, Power and Justice* pp.18f. が挙げられている(同六五〇頁)。しかしこれらのテキストを検討してみると、前者はいずれも「私はハイデッガーの影響を受けた」と明言しているわけではなく、「ハイデッガーが影響力を持っていた頃、私は二〇世紀的形態の実存哲学の影響を受けた」と言っているのである——ひょっとするとそれはフッサールやマックス・シェーラーあるいはニコライ・ハルト

マンの影響だったのかもしれない。また、後者に関しても、存在と存在者の区別は存在論の伝統的手法で特にハイデッガーの特徴ではない。また、スピノーゲルバークは「存在が主題とされているティリッヒの存在論の構造全体は、存在者を扱う科学とは区別されているが、これもやはりハイデッガーの思想を反映している」(同)とも言うが、これも、存在論というのとはそもそもそういうものだ、と言うこともできるのであり、ことさらにハイデッガーの反映とは言えない。何よりティリッヒは「ハイデッガーの思想が与えた決定的な影響についてみずから認めて」などいなのであり、その点スピノーゲルバークはいささか勇み足だったと思われる。しかし、ティリッヒとハイデッガーを結び付ける解釈は一つの定説となつてくるようで、例えば一般向けの書物でもあるWilliam L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New Jersey: Humanistic Press, 1996)の「実存主義」の項目には「実存的神学者であるティリッヒは、ハイデッガーに大きく依拠し、極めて重要な神学を発展させた」という記述がある(p.219)。しかし、それは定説と呼ぶほどの根拠は備えていないと思われる。

(3) ティリッヒは、多元論は多を統一する一の欠如と理解する。STIp.222-225, 二八一頁以下の「多神教の諸類型」に関する議論を参照。また「すべての多元論的哲学者が世界の多元的性格について語りつつ実はかくして暗に絶対的多元論を斥けてくる」(STIp.170, 二一四頁)という言葉もある。「世界の」とか「存在の」とかいう語をもつて「多元性」の修飾語とするなら、実は「世界」や「存在」の、多元性を越えた一性を暗に認めていることになる、というのがこの発言の意味である。

(4) 「主観と客観との関係は、そこから主観性も客観性も引き出され得ない同一性の関係ではない。それは両極性の関係である」(STIp.174, 二一九頁)。

(5) もつともブーバーも、厳密に言えば人格存在と事物との間に厳密な区別を設けているとは言えない。「もし自らの意志と他からの恵みによつて、この樹木を見つめている時、私が、樹木との関係の中に引き入れられるということも起こり得る。この場合、樹木はもはや『それ』ではない。独占(Ausschließlichkeit)の力が私を捕らえたのである。……私が樹木に関わりを持つように、樹木が私と関わりを持つ——ただその関係の仕方が異なるだけである。……それならば、樹木にはいったい意識があるのであるのか、樹木は我々に似ているのであるのか。それは分からない。……出会うのは、ただ樹木そのものである」(マルティン・ブーバー『我と汝・対話』、植田重雄訳、岩波文庫、一九七九年、一三頁以下)。「自然の中で我々が出会う存在や事物に対しても、『我・汝』の関係が成り立つとしてば、人間と自然の間にある本質的差異は果たして何であるか。……このような問いに、明らかに統一した答えはない」(同一五三一―五四頁)。これらの言葉は、ブーバー

を「人格主義者」と単純に規定することの妥当性を再吟味することへと我々を強いるものであろう。

- (6) パウル・ティリッヒ「認識行為における分離と結合——認識の存在論の諸問題」(『ティリッヒ著作集』第三巻、大木英夫、清水正訳、白水社、一九七九年) 一五一頁。

- (7) 厳密に言うと、法的に言われる人格とは、権利・義務・責任などの帰属主体もしくはその資格などのことであり(それゆえ企業なども法的には人格すなわち「法人」として扱われる)、いわゆる人格主義が言う人格とは異なる内包を持つ概念なのであるが、しかしティリッヒがここで「法的に」と断っているのは、単に「社会の習慣では」という程度の意味でのようである。

- (8) どこまでが人権の所有者としての人格として承認されるか、という問題が歴史的に変動があった、ということとは、現代においてもそうである。例えばP・シンガーは『動物の権利』(戸田清訳、技術と人間社、一九八六年)において、動物に権利主体としての地位を認めるべきである、という議論をしているし、さらにC・D・ストーンは『樹木の当事者適格』(岡寄修、山田敏雄訳、『現代思想』第一八巻二一号、一九九〇年、五八―九八頁)で、樹木や岩石の権利について研究している。山川草木悉皆成仏ならぬ山川草木悉皆持権とでも言うべき事態は今日の我々にはちよつと想像しがたい事態ではあるが、ともあれ、「誰が(あるいは何が)人権主体として承認されるのか」という議論は今日においてすら解決済みのものではない、という事実は、ここでのティリッヒの議論を裏書きする一つの事実であろう。

- (9) この箇所は、ドイツ語版ではGemeinschaftという単語が使われている(S.208)。このことから、ティリッヒがここで言っている交わりとは共同体のことである、という推測も成り立つが、そう断定するには材料不足であり、あり得る可能性の一つにとどまる。

- (10) ブーバーとティリッヒの関係について、リッチモンド大学宗教学部のJames B. Robinsonは、『Revising Tillich's Model of Reality by Adding Buber's I-Thou』(Being Versus Word in Paul Tillich's Theology? Gert Hummel and Doris Lax, ed., De Gruyter: Berlin, New York, 1999, pp.237-248.) という論文の中で、ブーバー的な我―汝関係をティリッヒの存在論のモデルに組み込むことによつてそれを「修正」(revise)することを提唱する。「私が提案する修正は、ティリッヒのモデルに対して、神との、そして私たちの同胞である人間存在との我―汝的な私たちの出会いに関する実質的にブーバー主義的な理解を加えることである」(pp.237-238.)。しかし、すでに見たように、「ティリッヒは「汝」と「それ」との間の峻別を緩和させることによ

ってブーバーを包括するのであり、もし「汝」と「それ」とをあくまで峻別し続け、ブーバー的なものを生かすことにはだわるのなら、それはティリツヒ神学の基本的枠組みである二元的一元性の中に二元性を持ち込むことになりかねないのではないか。すでに確認したように、ティリツヒの存在論にとって「全包含的一元論」や「峻別の二元論」は受け入れられない選択肢なのである。

(11) ティリツヒは中世的リアリズムを近・現代的なリアリズムと区別するために、それを「神秘主義的リアリズム」と呼ぶことを提唱する。STp.178, 二三四頁『*A History of Christian Thought*, New York: p.142 (『キリスト教思想史Ⅱ』, 二二二頁)。

(12) Paul Tillich, "Some Questions on Brunner's Epistemology" (*The Theology of Emil Brunner*, New York: The MacMillan Company, 1962) p. 99-100.

(13) 『ティリツヒ著作集』第三卷(大木英夫、清水正訳、白水社、一九七九年)一五二—一五三頁。

(14) ティリツヒにおける「言葉」の問題については、STI pp.111-118, 一五三—一五八頁, pp.157-159, 一九七—二〇〇頁を参照。

(15) 例えば *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (Chicago: The University of Chicago Press, 1955), pp.22-23 (土居真俊訳、理想社、一九六一年、三三六頁)。

(16) 『ティリツヒ著作集』第十卷(武藤一雄、片柳栄一訳、白水社、一九七八年)三七〇頁。

(17) ただし、実際にはこの主張の立て方そのものには疑問がある。ティリツヒは「風景は、その風景の内容でもあるところの自然的な形式を持っている」(STp.178, 二二五頁)と云うが、この前提の中にはすでに「内容と形式は一つである」という主張が入り込んでしまっている。従ってそこから内容と形式の非分離が結論されるのは当たり前であり、これは論理学で言う *petitio principii* の虚偽にあたるものである。ここでは本来、なぜ風景において形式と内容が一致するのか、という議論がなされるべきところであろう。

(18) 以上の記述は、上岡宏『教養としての存在論史』北樹出版、一九九四年、一四七—一六五頁、また、安藤孝行『存在の探求——古代中世の存在概念』公論社、一九八〇年、一五四—一八二頁を参考にした。

(19) ティリツヒは「神的生命の内には、潜在性と現実性の区別はない」ということは、本質論につきまとう根本問題、「本質は一方においていかに普遍に関係づけられていると共に、他方においていかに個別に関係づけられているか」という問題を解決する、と云う。「神の創造的ビジョンにおいては、個別はその本質的存在と内的テロスにおいて全体として現臨し、ま

た同時にその生命過程の特殊な瞬間の無限性においても全体として現臨している」(STIp.255, 三二三頁)。かつてラインホルド・ニーバーは「ティリッヒ批判の論文『Biblical Thought and Ontological Speculation in Paul Tillich's Theology』(The Theology of Paul Tillich, ed. by Charles W. Kegley, New York: The Pilgrim Press, 1982, pp. 252-263.)の中で、ティリッヒが主張する「実存における本質への矛盾を必然性ではなく可能性である」という主張を「以下のように解釈し説明しようとしている。「恐らく、この一見矛盾する事柄は、以下のように説明されるであろう——あらゆる有限な実存は本質存在(essential being)に対する少なくとも部分的な矛盾を表す。なぜなら、本質存在は分化されない存在(undifferentiated being)であるからである。しかしそれに加えて、人間は本質存在ではなく彼自身の本質存在(not essential being, but his own essential being)に対して矛盾する必然性ではなく可能性を持つのである。不確かではあるが、私はこれが解決ではないかと思う」(p.258.)。そしてこの解釈に基づき、ニーバーはティリッヒにおけるアダムの無罪性を「もしそれが神の創造の企図(design)の状態として考えられるなら、それは個別的人間の個別的な『諸本質』(discrete "essences")でなければならぬであろう」(p.259.)と解釈し、それに批判を加える。しかし、先の引用は、ニーバーのこの「解決」を反駁する。神の内では全体と個、普遍と個別、特殊と一般の分化はない(神の内における個別化—参与、個—普遍の問題については、さらにSTIpp.244-245, 310-311を参照)。

また、K・バルトは『教会教義学』の中でこれとは違った仕方であつた語を解釈しているが、言うまでもなくこの場合バルトは神学史で通常考えられているとは違った解釈をこの語に与えているわけである。ティリッヒが問題にしているのは伝統的な意味でのこの語の使用である。バルトに関しては、むしろティリッヒが「生成の神」という言い方を批判している箇所を参照すべきであろう。このことに関してはSTIpp.247-248, 三一一—三二四頁を参照いただきたいが、簡単に言えば、存在と生成とを対比させるのは形而上学的誤りであり、むしろ存在の内に動態と対応するところの生成と形式に対応するところの静止との均衡について語るべきである、ということである。たとえば「神の存在は生成においてある」という言い方をすると、生成において神は神でなくなってしまうわけではなく、神は神であり続ける、そういう仕方では生成は静止と均衡を保っている、というわけである。この観点からティリッヒは生の哲学やプロセス哲学にも留保を付する。

(20) ティリッヒは、無機物でさえも類比的には生きている、と言う。「もし潜在的なものの現実化がすべての存在の構造的條件

であるならば、そして、もしこの現実化が『生』と呼ばれるのであれば、生の宇宙論的 (universal) 概念を避けることはできない。従って、星や岩の発生は、その成長や衰微と同じように、生の過程と呼ばれ得る』(STIII, p. 12, 一三—一四頁)。

(21) テイリツヒは、この、存在の力としての神、存在のロゴス (存在の意味) としての神、そして存在の力と意味の統一としての霊、という弁証法的関係が三位一体論の根拠の一つであると言う。STI, p. 250-252, 三二七—三二八頁)。また、存在論との関連で言うと、存在の力は存在論的両極性のうち、諸存在の個別化、動態、自由といった包括への埋没から突出する力に関わり、存在のロゴスは参与、形式、運命といった包括的側面に関わり、そして霊はテロスとしての両者の統一に関わるという。

(22) 「組織神学者にとつての宗教史の意義」(『宗教の未来』大木英夫、相澤一訳、聖学院大学出版会、一九九九年、九七—一〇七頁) 一〇七頁。

(23) テイリツヒ「究極的なものを求めて——現代青年との対話」(茂洋訳、新教出版社、一九六八年) 四一頁。

(24) しかし、ここにおいてテイリツヒの議論の整合性に疑問が生じる、ということも付言しておくべきであろう。もし、象徴的に「神は自由 (free) である」言うことができ、それとの相関において神の運命についてもやはり象徴的になら語ることができるのであるなら、「神は自由 (freedom) であるから運命を持たない」という表現は、象徴的なのか、それとも象徴的でないのか。よく知られているように、「神が存在自体であるという命題は非象徴的命題」であり、「この命題以上にはいかなる非象徴的なことも神としての神について語ることはできない」(STI, pp. 238-239, 三〇二頁以下) というのがテイリツヒの立場であり (後年修正が加えられたという見解もあるが)、「存在の諸性質はすべての諸存在に適用されると固有の意味で妥当し、存在自体に適用されると象徴の意味で妥当する」(STI, p. 244, 三〇九頁) とも言われる。ということは、象徴的に神は自由 (free) であるとも神は運命を持つとも言い得る、ということと、神は自由 (freedom) であるから運命を持たない、という言い方も、どちらも象徴的である、ということになるのであるが、では両者の違いはどこに存するのであるのか。象徴にはいくつかのレベルがある、とテイリツヒは語ってはいるが (例えば「宗教的象徴」『著作集第四巻』野呂芳男訳、白水社、一九七九年、二七六—三〇二頁) における、基礎づける層としての「宗教的対象象徴」と、基礎づけられている層としての「宗教的指示象徴」の区別 (二九三頁)、この区別をもつて上記の二通りの記述の説明はつけられそうにない。案外、テイリツヒはうっかり筆が滑った、というのが真相なのかもしれないが、しかし釈然としない箇所

ではある。

(25) この文は、「ただ類比によってのみ適用される」という文の三行後に出てくるのであるが、単なる類比で語られるはずの自発性・法則性が自由・運命の認識の入口というのは妙な話であり、「逆じゃないのか？」と思わされるのだが、どうやらテイリッヒ自身も後でおかしいと思つたらしく、ドイツ語版では「自由と運命の両極性は……入口でもある」の部分は削除されている (S.217)。

(26) 自然と自然法との概念に関するテイリッヒの詳しい叙述については、*History of Christian Thought*, pp.330-332. (佐藤敏夫訳『近代プロテスタント思想史』新教出版社、一九七六年、四六一―四九頁)を参照。そこにおいてテイリッヒは自然法を「ロゴスの法」と言い換えている。

(27) 類比的適用の妥当性如何の問題すなわち、果たして人格を個別化として捕らえられるのか、不確定性原理の如き自然界の本質的予測不可能性を自由として捕らえられるのか、といった問題は、彼の存在論の構造に関わるものであるがゆえに、彼の存在論全体の妥当性に関わる問いである。もしここに問題があるとしたら、それは「人間存在の構造の解明によつて存在の構造を捕らえる」というテイリッヒの存在論の方法そのものに問題があることにならう。そしてそれは、彼の神学の売りの一つである all-inclusiveness という性格に疑義を發することへとつながり、ひいては存在論的企てを根底から崩壊させかねない問題である、ということをご指摘しておきたい。

(28) ここで、肝心のパルメニデスのテキストは、*estin* という超々基本動詞に関わるものであるが、言うまでもなく *estin* は文中に(変化形も含めて)頻繁に登場する。しかし、どの *estin* がパルメニデスの存在論的議論に関わり、どの *estin* はそうでないのか、また、それと関連することであるが、*estin* が変化するのは単に文法的理由なのか、それともある変化形と他の変化形には異なる意味が込められているのか、といったことを巡つて、パルメニデスのテキストの翻訳、解釈は今だコンセンサスが得られていない状況である(安藤孝行『存在の探求——古代中世の存在概念』公論社、一九八〇年、九一―三頁を参照)。とはいえ、デモクリトスがそれをどう解釈しよう扱つたのか、というのはそれは別種の歴史的問題であり、その限りで、テイリッヒがデモクリトスに関して言っていることは正しい。尚、パルメニデスに対する賛否両論渦巻く当時の哲学者たちの諸反応については、上岡宏『教養としての存在論史』(北樹出版、一九九四年)二六一―四三頁を参照。

(29) プラトンのアナクレー論は、『テイマイオス』を参照。また、プラトンの非存在の概念については、A・H・アームストロ

ング『古代哲学史』岡野昌雄他訳、みすず書房、一九八七年、六七―七二頁、上岡宏『教養としての存在論史』、六八―七六頁)などを参照。

これは、ハイデッガーの「死への先駆」を反響させているように見えなくもない言葉であるが、しかし結論を先に言えば、ハイデッガーにおける「死の先駆」は、「前理解」を排することがその主要な目的である、という点でティリッヒがここで言っている死の取り扱いは異なるものであると思われる。ハイデッガーにおける死の先駆をどう理解するかというのはそれ自体大問題であるが、一応簡単に説明すると、それは先に触れたように、「何であるか」を問う前に「如何に」を問題にしなければならぬ、ということからでてくる主張である。「日常生活の経験では、出会われるものは、取り立てて『これは何か』と問う必要がないほど、ただちに理解できるものである。それは原理が前理解として『働いて』いるからである。自転車はそれを前にして考え込む以前に、急いで友達と会うときペダルを踏むように出会われる。日常の経験では、机のスタンドなら読書するためにスイッチを入れるというように、『何のためのこれ』という形で出会われる。『何か』を理解してしまうことは、無自覚の内に先回りしてなされる。……常に先回りして働いている原理の影響力から脱却するには、『何々のために』という指示が表れるそれ以前の場面に立つことである。そして、『死への先駆』とは、日常世界を支配している目的、役割、意味がもはや意味を持ち得なくなる場面を開くのである。自分の死の可能性は、そこから『先』を言うことが意味を持たない、自分にとって最終的な、最先端の可能性である。そこでは日常世界のための原理は、それ本来の意味を与えることが出来ないのである。このように日常のすべての理解を追い越す最先端に立ち、『原理なし』の立場に徹する(如何に)ことこそ、『存在と時間』において死への先駆が決定的な意味を与えられる根拠である。(田中敦『知の探求は原理的に可能か?』一二七―一二八頁)。つまり、ハイデッガーにおける死の先駆は、先に触れたように、存在の「何であるか性」(what)ではなく、「存在はいかに見出されるか」(how)の次元に属するものなのである。人間は頽落において死を隠蔽し馴致しているのであり、そのような頽落から人を引き離すのが死への先駆なのである。一方、ティリッヒは死について説教の中では以下のように述べている、「死の恐怖の中に保たれているものは、単に我々が有限なるものであるという知識ではなく、同時に我々の無限性の知識、我々が永遠なるものとして定められていること、そして我々がそれを喪失してしまったという知識である」(『地の基震い動く』後藤真訳、新教出版社、一九七四年、二二六頁)という言葉は、ハイデッガーの言う「死への先駆における存在の全体性の開示」と重なるようにも見えるが、やはり関心は「如何に」

よりも「何」の方にあると言わざるを得ない。また、ティリッヒにはハイデッガーの言う「死の不安の馴致、隠蔽という類落」と重なるように見える発言もないわけではないが（例えば『永遠の今』茂洋訳、新教出版社、一九八六年、一三七—一三八頁などを参照）、しかしティリッヒは存在の「何」と同程度の関心を存在の「如何に」に対しても払っている、と言うことはできない。まとめて言えば、ハイデッガーは二〇世紀においていかにして存在論は可能か、という原理を問題にしたのに対して、ティリッヒは存在論の可能性を自明のこととして議論を展開し、その流れの中でハイデッガーの発言を断片的に取り入れていると考えられるのである。

(31) 周知の通りヘラクレイトスは、「万物流転」の主張、そして対立と調和において変化する世界を捕らえるという弁証法的な思考法の始祖と目される哲学者であるが、ここでヘラクレイトスの名が引かれていることの意義に触れておきたい。通常ヘラクレイトスとパルメニデスは、生成の主張と生成の否定という対立の図式で位置付けられ、ティリッヒはパルメニデスと結び付けられることが多い。しかし、ティリッヒがヘラクレイトスを排除するような仕方ではパルメニデスと直結するわけではなく、ヘラクレイトスが注目したような万物流転に目を留めつつパルメニデスが注目した、「存在（有る）」とは何か」という問題と取り組んだということ、この引用は示す。

(32) 彼の三冊目の説教集『永遠の今』に収録されている説教「二人であることの苦しみと栄光（Loneliness and Solitude）」は、題名の通り、loneliness と solitude との違いを題材にしたものである（邦訳八一〇頁）。尚、ドイツ語版『組織神学』ではこの箇所が Einsamkeit と Alleinsein が用いられているが、一方が英語の loneliness に、他方が solitude の訳語として用いられる、というような厳密な使い分けはされていない（S.233）。

(33) 「有限的自由として彼人間は包括的運命に巻き込まれている。」（STP.190、二四〇頁）。

(34) 本質と実存の区別の根拠が結局はキリストとしてのイエスの在り方に支えられる、ということの関連で、Langdon Gilkey の以下の言葉は参照に価する。「ティリッヒの神学はキリストの形を取った（christomorphic）神学である。ティリッヒにとって、神の意識や認識は決してキリストにおける啓示からのみ由来するものではないが（啓示および新しい存在の現臨は普遍的である）、それにも関わらず、彼の神学にとって、キリストにおける神の啓示はあらゆる重要な神学的象徴に対してその究極的な形体と定義とを与えるものである」（Langdon Gilkey, *Gilkey on Trilich*, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2000, p.144, 『パウロ・ティリッヒ研究』拙訳、六八頁）。

- (35) Langdon Gilkey は、ティリッヒの神学において本質が二重の意味で使われることについて、以下のように言及している。「本質と実存の区別に関するこのティリッヒの混乱の一部は、一方において、構造として何かの基礎的実在 (ewality) であるような『本質』を表現し、他方において、構造として現実のものになろうとしている単なる潜在性として表現している、ということの間にある明らかな揺れ動きである——それは、言わば彼のギリシャ的側面と、近代的、自然主義的、事実的、時間的、そして歴史的でさえある側面との間の揺れ動きである」(Gilkey on Tillich, p.119.)。
- (36) このような本質の実存に対する関係の二重性は、ティリッヒにおいては人間に対する神の現臨の仕方の二重性と対応する。STIp.237, 三〇〇—三〇一頁、『信仰の本質と動態』二四—二八頁を参照。
- (37) Tillich, *A History of Christian Thought*, p.541, 佐藤訳三三三頁。
- (38) Langdon Gilkey, "Tillich's Early Political Writings," *Gilkey on Tillich*, (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2000) pp. 3-33.
- (39) 『ティリッヒ著作集』第一巻(古屋安雄、栗林輝夫訳、白水社、一九七八年)二〇八頁。
- (40) ただしニーバーは、せっかくなりキリスト教的事柄の記述における妥当性という立脚点を確保しておきながら、「存在論だから駄目」という論調になってしまっており、そのためティリッヒの反論は「ニーバーも存在論を使っている」というものになっってしまう、結局両者のやりとりは決定打を欠いたものになってしまった。