

Title	P. ティリッヒの信仰義認論をめぐって
Author(s)	菊地, 順
Citation	聖学院大学論叢, 9(2): 43-56
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=631
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

P. ティリッヒの信仰義認論をめぐって

菊 地 順

Tillich's Idea of Justification by Faith

Jun KIKUCHI

Paul Tillich is a theologian who developed his theology with an exceptionally keen consciousness of the Protestant heritage. Evidence of this consciousness appears in the series of ideas concerning Protestantism that he formulated from about the end of the 1920s. We can also hear him expressing this consciousness in the preface to his *The Protestant Era* (1948). From what he says in this preface, it was the radical and universal interpretation of the idea of justification by faith that made him a conscious Protestant. Consequently, when he formulated a new interpretation of the idea of justification by faith, the *articulus stantis aut cadentis ecclesiae*, he consciously became a Protestant theologian. This consciousness exercised a decisive influence not only on his life of faith but also on the path he followed as a theologian. As he himself puts it, "Without the paradoxical certainty resulting from the idea of justification by faith, I could not have continued as a theologian."

The purpose of this paper, therefore, is to consider Tillich's idea of justification by faith in relation to his life of faith and thought, and to clarify its significance and the problem it poses for his theology.

はじめに

ある意味で、パウル・ティリッヒ (Paul Tillich) (1886-1965) ほど、プロテスタンティズムを意識して自分の神学を展開したプロテスタント神学者はいなかったように思われる。それは、1920年代末から始まる一連のプロテスタンティズム論の展開によく示されているが⁽¹⁾、1948年に出版された『プロテスタント時代』の序文の中で、彼が次のように述懐していることの中に、われわれはその明確な自覚を聞くことができる。すなわち、「正に信仰による義認の教理のこのラディカルか

Key words; Justification, Faith, Doubt, Courage

「普遍的な解釈が、私をして意識的なプロテスタントにしたのである」⁽²⁾。ここでテイリッヒは、「教会の立ちもし倒れもする条項」⁽³⁾である「信仰義認」⁽⁴⁾の教理を、新しい視点から「ラディカルかつ普遍的」に解釈するに至ったとき、「意識的に」プロテスタントに立つことになったことを述べている。そして、この自覚（発見）は、単にテイリッヒの個人的信仰の事柄としてだけではなく、彼の神学者としての歩みにも決定的な影響を与えることになり、「これ [具体的には後で扱う「懐疑者の義認」の考えがもたらした逆説的確信] なしでは、私は神学者としてとどまり得なかったであろう」⁽⁵⁾とさえ述懐している。

以下の本論では、テイリッヒの神学の基底ともなっているこの信仰義認論を、彼の信仰的・思想的歩みを考慮しながら検討することにより、テイリッヒの神学におけるその意義と問題点を考察したい。

I. 教派的背景

初めに、テイリッヒの教派的背景を確認しておくことは意味のあることであろう。テイリッヒは自分の教派性について、次のように述べている。「出生、教育、宗教的体験、神学的思索そのいずれにおいても、私はルター派に属している」⁽⁶⁾。確かにテイリッヒは、1886年8月20日に、ベルリン近郊のグーベン地方の村、シュタルツェッデルのルター派の牧師館で生まれた。父ヨハネス・テイリッヒは、プロイセン国教会の聖職者であり、テイリッヒ家では最初のルター派の牧師であったが、「はっきりした意見をもった伝統的なルター派」⁽⁷⁾であった。そのため、幼年時代の環境は自ずから宗教的であり、またテイリッヒ自身それに深く捉われていた面がある。4歳のとき、父親の転勤のために移ったシェーンフリースや、12歳から14歳までかよったギムナジウムのあるケーニヒスベルクで過ごした時代を振り返り、テイリッヒは次のように回顧している。「自伝的意味をもつさらに二つの点が、シェーンフリースおよびケーニヒスベルク時代との関連で言及されなければならない。まず、牧師館での幼年時代が私に強烈な影響を与えたということである。同様にルター派の小学校 (Lutherische Konfessionsschule)、また私の父がそこで牧師として尊敬を得ていた美しいゴシック教会もそうであった。『聖なるもの』の体験は、そのころ、私にとって失われることのない所有物となり、また私のすべての宗教的および神学的研究の礎石となった」⁽⁸⁾。このような背景の中で、テイリッヒは、1902年3月23日、父親の牧会するベルリンのベトレヘム教会で父親から堅信礼を受けたのである⁽⁹⁾。

しかし、テイリッヒの生涯全体を振り返って見た場合、テイリッヒは必ずしもルター派に属する歩みをした訳ではない。W. パウクは、その点を具体的に次のように指摘している。「テイリッヒは叙任を受けたとき、プロイセン福音一致教会 (the Evangelical Union Church of Prussia) の牧師 (すなわち「ルター派の」牧師ではない) となった。そして、ドイツから合衆国に移民した後、

彼の背景に従って牧師職を探したとき、テイリッヒはそれをルター派の教団からではなく、彼のドイツの母教会と親密な関係を示した教派である福音改革派教会会議 (Evangelical-Reformed Synod) から得た。後に (1957年)、それは会衆派キリスト教会 (Congregational Christian Churches) と合同し、ドイツの伝統とアメリカの伝統のみならずルター派の伝統とカルヴァン派の伝統が結合したキリスト合同教会 (the United Church of Christ) を形成した。従って、テイリッヒは、その一部の会衆はルター派の敬虔主義の形式を忠実に保持し、他方、他の会衆はニューイングランドのピューリタニズムの忠実な子孫である教会の教団において牧師職を得たのである¹⁰⁾。従って、テイリッヒは、自分が関わったこのような教会の教派的背景をもっと明確に意識していたならば、必ずしも自分はルター派に属するとは明言しなかったかもしれない。

しかしまた、パウクも指摘するように、テイリッヒがこのように主張した背景には、それなりの理由もあったのである。それは、教会の具体的な教派性というもの以上に、気質的に、さらに言えば、その神学において、テイリッヒはルター派的であったのである。すなわち、一方ではカルヴァン主義に対する否定的・対時的関係から、他方ではルター派に対するより積極的・親密的関係からである。まず、前者に関して、テイリッヒは次のように語っている。「私はルター派とカルヴァン主義の境界に立ったことは決してなかったし、また今でもそうである。すなわち、ルター派の社会教説のもつ宿命的帰結を経験し、またカルヴァン主義の神の国思想が社会問題の解決のためにはかりがたい価値をもつことを知る機会に恵まれた今でも、私はこの境界に立ってはいない¹¹⁾」。テイリッヒはこう明言し、続けてその理由を次のように語っている。「[私の] 実体はルター派であり、またいつまでもそうである。つまり、実存の『頹落態』についての意識、進歩の形而上学をも含めたあらゆる社会的ユートピアの拒否、生の非合理的・魔的性格についての洞察、宗教のもつ神秘的要素の重視、個人的および社会的生におけるピューリタンの法律性の拒絶などにおいてそうなのである¹²⁾」。テイリッヒによってルター派的特色とみなされるこれらの主張は、同時にカルヴァン主義に対する批判点でもあるが、テイリッヒはまずこれらの特色においてルター派としての自らの立場を確認すると共に、カルヴァン主義とは明確な一線を画するのである。

さらに、テイリッヒには、ルター派に対するより積極的な親密な関係が見られる。それは、今の主張に部分的に重なり、また同時にカルヴァン主義に対する批判にもなるのであるが、それは神秘的面の強調である。すなわち、テイリッヒは、カルヴァン主義のもついわゆる「エクストラ・カルヴィニスティクム (extra Calvinisticum)」（カルヴァンの「外に」）を問題にする。なぜなら、この教えによれば、「有限なるものは無限なるものを捉えることができない (finitum non capax infiniti)」からである。(その結果、キリストにおいて神性と人性は「並存」することになる。) それに対し、テイリッヒは、「インフラ・ルセラヌム (infra Lutheranium)」（ルター的「下に」）を主張する。これは、カルヴァンの「外に」とは反対に、「有限なるものは無限なるものを捉えることができる」 (finitum capax infiniti) (その結果、キリストにおいて神性と人性とは相互に「浸透」

する) のであり、そのため「ルター派の基盤においては、あらゆる有限なるものに現臨する無限なるものの観照が神学的に基礎づけられ、自然神秘主義は実現しうる可能性となる」のである¹³。このように、ティリッヒは、有限なるものと無限なるものとの神秘的結び付きに、ルター主義のもつ一つの重要な面を見るのであるが、それはまた、ティリッヒが幼年時代に経験した無限性の神秘的体験に深く合致するものでもあったのである¹⁴。従って、ティリッヒにとって、自分がルター派に属するという意識は、制度的教会の事柄であるよりも、もっと気質的、神学的なものであったのである。

II. ケーラーとの出会い

ところで、ティリッヒはこのようなルター派的背景（その多くは後年意識的に捉え直されたものではあるが）の中で生まれ、その意味でも明確なプロテスタントの伝統の中で成長していった訳であるが、以上のような教派性と共に、さらにもう一步踏み込んで、そのプロテスタントの伝統を意識するようになったのは、「はじめに」も触れたように、信仰義認の教理との出会いにおいてであった。しかも、それは、従来の「罪人の義認」としての信仰義認の意味においてだけでなく、さらにそれを知性の面においても適用した「懐疑者の義認」としての信仰義認の意味においてであった。そして、この出会いをティリッヒにもたらしたのが、マルティン・ケーラー (Martin Kähler) (1835-1912) であったのである。

ティリッヒは1905年冬学期にハレ大学に入学するが、当時その神学部の長老教授であったのが、ケーラーである。ケーラーは、一般に「調停神学者」として、しばしば否定的に評価されているが、ティリッヒはむしろその点を非常に高く評価し、また自分自身もその系列に属する者であることを明言している。この点は、今問題にしている信仰義認論とは直接の関係はないが、しかしケーラーの神学の中核をなすものが信仰義認論であり、それを理解する上でもその基本的考えを見ておくことは意義があるであろう。ティリッヒによれば、神学は本来的に調停的なのである。なぜかと言うと、神学者は、彼の生きている時代に対して、絶えず「所与の伝統を単に繰り返すか、伝統と近代精神を調停するか二者択一」¹⁵に立たされているが、もし前者を選ぶとすれば、彼の神学者としての存在は「余計なもの」となるからである。と言うのも、伝統は、神学者が繰り返さなくても、「誰にでも手の届くもの」だからである。従って、もし余計なものでない在り方を選ぼうとするならば、神学者は必然的に「調停的」にならざるを得ないのである。従って、ティリッヒによれば、「神学は調停である」のであり、「伝統を調停しない神学は神学ではない」のである¹⁶。すなわち、ティリッヒはこの積極の意味において調停神学 (theology of mediation / Vermittlungstheologie) ——「『調停神学』という言葉は同語反復である」¹⁷とも語っている——を評価し、この同じ理解から彼の弁証学的神学 (apologetic theology) を展開しているのである¹⁸。

以上の意味で、ティリッヒはケーラーを高く評価するのであるが、それはさらにケーラーの神学の中核を成す信仰義認論において極まる。と言うのも、調停神学（ティリッヒの用語で言えば弁証学的神学）を可能にする原理とも言えるものが、ケーラーによって示された信仰義認論であるからである。すなわち、ティリッヒは、次のようにケーラーに対する思いを語っている。「私が何よりも彼の影響に負うものとして感謝することは、とりわけパウロ的・ルターの義認思想のもつすべてに冠たる性格に目を開かれたことである。この思想は、神の前でのあらゆる人間的要求、さらにまた神と人間との隠れた同一化を破碎し、しかも同時に、罪人を義と宣告するという判定の逆説において、人間の実存が罪責と絶望へと転落することを超克しうる一点を指し示す。この世に対する然りと否とが判然と示される場としてキリストの十字架を解する解釈は、私の狭義のキリスト論と教義学との内容となったのであり、また今でもそうなのである」¹⁹。

それでは、そのようにティリッヒの神学に受肉していったケーラーによって示された信仰義認論とは何であったのか、それを尋ねながらティリッヒがいかに深くケーラーとの出会いを経験したのかを見て行くことにしたい。しかし、ここで問題なのは、ティリッヒがケーラーの思想を直接生の形で紹介している訳ではないということである。すなわち、ティリッヒはケーラーによって触発され、信仰義認論に目を開かされた訳であるが、彼はそれをさらに自分自身の神学の血とし肉とすることにより、新たに自分自身の言葉で語り出すのである。従って、ティリッヒの文献からは直接ケーラーの生の思想に触れることはできない。しかし、それはティリッヒを通して十分伺い知ることができるし、また我々にとって重要なのはティリッヒ自身が受け取り、そして深めたその思想である。そのため、そこに注目して行きたい。

ティリッヒは、ケーラーについて、次のように語っている。「マルティン・ケーラーがわれわれのためにしたことは——今私は半ば歴史的に半ば自伝的に語る——二重の意義をもっている」²⁰。このようにティリッヒが半ば自伝的に語るケーラーの二重の意義とは、一つは「懐疑」の問題であり、この問題に信仰義認の問題が関連しているのである。すなわち、この懐疑の問題とは、啓蒙主義以降顕在化してきた主観と客観の分離の問題であるが、ティリッヒによれば、ケーラーは、この懐疑に関して、「宗教においていかにして主観が客観に到達しうるのかという問いを理解した」²¹神学者なのである。そして、ティリッヒがケーラーに見たこの問いに対する答えとは、「両者は、われわれの有限性の限界を受け入れる仕方においてのみ一つとなる」²²ということであった。このことは、両者の一致は絶対的な確かさにおいては到達できないということの意味しているが、しかしケーラーは、このことを信仰義認の観点から解釈したのである。すなわち、ケーラーは、この義認のメッセージを人間の道徳的行為のみならず、その内的知的行為にも適応したのである。その結果、「言葉の道徳的な意味において罪人である人間のみならず、疑った——罪の知的形態——人間も神から受け入れられる」との結論に達したのである²³。

またティリッヒが指摘するケーラーのもう一つの意義とは、それは歴史的批評に関するものであ

る。これは、ケーラーの著名な本『いわゆる史的イエスと歴史的＝聖書的キリスト』²⁴⁾によって示されたケーラーの立場である。すなわち、それは、歴史的批評的研究によって探求されているいわゆる「史的イエス」ではなく、聖書の中で福音書記者たちによって証言されている、弟子たちによって出され、告白された、その意味での歴史的キリストこそが、信仰を形成するという考えである。ティリッヒの言葉で言えば、「ケーラーにとって、歴史のイエスは同時に信仰のキリストであり、また信仰のキリストの確かさは、新約聖書の批評的研究の歴史的成果から独立しているのである。信仰は歴史研究が決して到達できないものを保証する」²⁵⁾のである。

ティリッヒは、以上の二つの点で、ケーラーから重要な影響を受けるのであるが、この二つの点は、決して別々のものではなく、それらは「二重の」(twofold)ものであり、相互に関連しているのである。なぜなら、近代世界は、特に啓蒙主義以後、理性の独立を経験するが、それは反面、歴史主義的・相対主義的な歩みとなり、近代人はその中で懐疑主義という深刻な問題にぶつかるとともに、そこで改めて絶対的規範性の問題が問われることになったからである。ティリッヒがケーラーに見たこの二つの意義は、先にも触れたように、ティリッヒにおいてさらに深められ、徹底化されて行く訳であり、その点は以下でさらに検討されることになるが、そのことは、ティリッヒがケーラーの主張の中に時代に妥当する普遍性を深く読み取ったからに外ならない。それは、次のティリッヒの言葉にもよく示されている。すなわち、「彼 [ケーラー] はこの思想 [信仰義認] と彼自身の古典的教養とを結び付けることができたのみならず、ヒューマニステックな教育を受けた学生たちの世代のために、それを偉大な宗教的力をもって解釈することもできたのであった」²⁶⁾。しかし、それは新しい時代、すなわち二十世紀に対して、もっと徹底化されなければならなかったのである。その意味では、ケーラーは、「二十世紀においてのみさらに十分な発展をみたものの預言者の先駆者」でもあったのである²⁷⁾。

Ⅲ. 懐疑者の義認

ティリッヒは、1905年の冬学期にハレ大学に入学し、そこで上述のようなケーラーの思想との出会いを経験する訳であるが、それはさらに彼の思想の血となり肉となっていく。そこで、改めてその点を検討しなければならないが、まず注目したいことは、史的イエスに関わる問題である。すでに見たように、ティリッヒは、この点においてケーラーと同じ立場に立つ。しかし、この問題の受け止め方は、歴史的批評的研究の結果を越えて、徹底化されて行った。すなわち、ティリッヒは、次のように証言している。「私の思想的発展にとっての決定的な証書は、1911年のペンテコステに、当時親しかった神学者たちの集まりで私が提起した諸命題である。このなかで私は、かりに史的イエスが存在しなかったということが史学的に確実だということになった場合、キリスト教の教説はどのように理解されるべきかという問いをたて、またこれに答えようと試みた」²⁸⁾。この自ら立て

た非常にラディカルな問いに対して、ティリッヒは次のように答えている。「史的イエスではなく、聖書のキリスト像が、キリスト教信仰の基礎である。つまり、史学的技術によって日々変化する技巧的産物ではなく、現実の人間の経験に基づく教会的信仰の実像が、人間の思惟と行動との規準なのである」⁽²⁹⁾。ティリッヒは、「自由主義神学者たちが成し遂げた有能な歴史的業績」を頭ごなしに否定することはしない。しかし、信仰の拠って立つところの議論に関しては、徹底的に史的イエスを退けるのである。それは、「信仰者であれ教会であれ、誰も真理を自分のものとして誇りえない」⁽³⁰⁾からである。このラディカルな問いに対するティリッヒの結論は、基本的にはケーラーの結論と同じであるが、しかしその問いの立て方においてケーラーの考えを一層徹底化させていると言える。

それはまた、このラディカルな視点から捉えられた批判が、信仰義認論と結び付けられて行くことにおいても同様である。すなわち、「義認論とラディカルな歴史的批判とを統合する可能性は、私個人にとってもまた事柄自体にとっても最大の意義をもつ義認思想の解釈によって媒介されている。すなわちそれは、まさしく義認論の思惟への適応である！」⁽³¹⁾。すなわち、「懷疑者の義認は、罪人の義認に対応する」(Die Rechtfertigung des Zweiflers entspricht der Rechtfertigung des Sünders.)⁽³²⁾のである。これもケーラーの理解と基本的に同じである。しかし、ティリッヒにおいては、この考えがさらに思想として深められ、その体系的神学の中核へと原理的に高められて行くのである。しかも、その萌芽は、ティリッヒの証言をそのまま受け取るならば、かなり早い時期から見られるのである。上述のラディカルな問いとは時期を前後するが、ハレ大学時代を振り返った次の証言は、そのことを正に示唆している。「そのころ私自身がとった歩みは、信仰による義認の原理は、宗教的・道徳的生活だけではなく宗教的・知的生活にもかかわるという洞察であった。罪の中にいる者だけではなく疑いの中にいる者も、信仰によって義とされる。懷疑の状況、神に対する懷疑のそれでさえも、われわれを神から離す必要はない。すべての深い懷疑の中には信仰がある。すなわち真理そのものへの信仰はある。われわれが表現できる唯一の真理が、われわれが真理を欠いているということであっても、まさにそうなのである。しかしこのことがその深みにおいて、そしてわれわれに無制約的に関わってくるものとして経験されるとき、神的なものは現存しているのである。そしてそのような態度で疑っている者は、その思惟において『義とされて』いるのである。そこで、神を真剣に否定する者は神を肯定しているのだ (der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht), という逆説が私を捉えるのである。これなしでは、私は神学者としてとどまり得なかったであろう」⁽³³⁾。ティリッヒは、ケーラーの懷疑者の義認の教えに触発される中で、さらに「神を真剣に否定する者は神を肯定しているのだ」という逆説的確信にまで深められるのである。それは、疑いのもつ究極的な「真剣さ」は「神的なるものの現在」の表現であるとの確信に至ったからである。この点において、ティリッヒの解釈は、最初に触れたように、「ラディカルかつ普遍的」になるのであり、またそのことがティリッヒに意識的にプロテスタントの立場を取らせることになった

のである。

さらにまた、ティリッヒは、以上の確信から次のような展開を語っている。「神的なもの⁶⁴と並んだ——私はそのことをただちに理解したのであるが——いかなる空間も存在しないのである。いかなる可能な無神論もないのであり、宗教的なものと非宗教的なものとの間にはいかなる壁もないのである。……宗教的であるとは無制約的に捉えられていることを意味し、今やこの捉えられているということは、世俗的な形体の中においても、あるいは狭い意味での宗教的な形体の中においても、表現されるのである」⁶⁴。すなわち、この理解は、ティリッヒに、いわゆる聖と俗という領域（あるいは図式）を越えて、しかもあらゆる領域に宗教的次元を見ることを可能にしたのである。そして、この理解は、後に展開されることになる「文化の神学」等においてさらに豊かに体系的に開花されることになる。従って、ティリッヒが次のように告白していることは、十分に頷けることである。「この思想の個人的そして神学的結果は、私にとって途方もなく大きかった。その発見のとき、そしてそれ以後もずっと、それは個人的に私に強い解放の感情をもたらしてくれたのである」⁶⁵。

IV. 義認と懐疑

ところで、以上の論述の多くは、ティリッヒの回顧的文章に基づくものである。それは、主に、1936年の『境界線上にて』、1948年の『プロテスタント時代』の「序文」、さらに1952年の「自伝的考察」に拠っている。従って、これらに基づいて論じられた上述の内容は、それらが実際に書かれた時期から見ると、時間的にかなりの隔りがある。そのため、この初期のティリッヒの信仰義認についての考えをより明確にするために、その時期に近い文献からの証言を必要とするが、幸い1924年の論文「義認と懐疑」⁶⁶がある。しかも、これはティリッヒ自身が、「この思想（信仰による義認の教理）の厳密に神学的な議論」⁶⁷と見なしているもので、その意味でも非常に重要な文献である。そこで、以下においてこの論文を検討することにより、ティリッヒの信仰義認論の理解を深めることにしたい。

この論文でまず注目すべきことは、ティリッヒが明確な時代的意識をもって信仰義認論を捉え直そうとしていることである。すなわち、ティリッヒによれば、プロテスタンティズムは「突破原理」(Durchbruchsprinzip) である「義認」(Rechtfertigung) によって始まったにもかかわらず、次第に「形式原理」(Formalprinzip) である「聖書」が重んじられるようになり、突破原理は「実質原理」(Materialprinzip) という尊称とともに脇にのけられてしまった⁶⁸。そのため、現代人は、宗教改革者の理解した義認に対して、非常に無理解になっている。ただし、ティリッヒによれば、このような状態は、一時神学的にはルター・ルネサンスによって破られたのではあるが、しかしそれはあくまでも学問的範囲内のことであり、宗教的には依然として現代人のものにはなっていないのである。そして、ティリッヒは、その根本原因を、この突破が前提とした「神の確かさおよび

真理と意味の確かさという中世と宗教改革が共通にもっていた前提³⁹⁾の喪失に見ている。すなわち、「確かさ」ではなく「懐疑」が、突破原理（実質原理）である義認の、いわば前提となってしまうのである。より正確に言えば、以下で見るように、義認から懐疑が発生したのである。ティリッヒの言葉で言えば、「宗教的なルター・ルネサンスが起り得なかったのは、義認からその前提に対する懐疑にいたる道が必然的な道であったことに根差している」⁴⁰⁾。従って、義認は本質的に懐疑を含むことになり、それが現代のわれわれを規定しているのである。

しかし、ティリッヒは、このことをプロテスタンティズムの墮落とは考えない。むしろ、その背後に、宗教が本来的にもつ「内的緊張」(die innere Spannung)を見ている。すなわち、それは、すでに見たような、義認のもつ「にもかかわらず」という逆説的性格である。従って、ティリッヒの言葉で言えば、それは「突破されたものが同時に前提とされているような概念」⁴¹⁾なのである。具体的に言えば、義認は律法を前提としている。そして、律法の原因である恩恵が現実化されるとき、律法は突破され義認が起こるのである。しかし、この現実化が罪に陥ると、律法は律法のままとどまり、そこには律法と恩恵との混同が生じ、時には律法に対する恩恵の従属が起こる。そこでまた、新たな突破が必要とされるのである。すなわち、この「突破と現実化」に宗教自体のもつ内的緊張があるのであるが、しかしそれが失われ、宗教の直接性が破れると、自律的意識に懐疑が生じるのである。ティリッヒは、その経過を以下のような三段階において見ている。すなわち、第一段階では、宗教的直接性の遺産がなお働いているが、第二段階では、「形式的自律」が真理であることを証明しようとし、第三段階では、その不可能性が認識され、神に対する懐疑が真理そのものに対する懐疑となり、最終的には「生の意味一般に対する懐疑」となる⁴²⁾。従って、義認そのものから懐疑が生じるのであり、それは義認に本質的に根差したもののなのである。

すなわち、ティリッヒが問題とする懐疑は、このように義認に本質的に根差している懐疑であり、従ってまた、それは「絶対的な生の意味、絶対的な真理を得ようとする戦い」⁴³⁾にもなるのである。ティリッヒは、この観点から、懐疑者について次のように語っている。「宗教的に重大な意味をもった懐疑者とは、宗教的な直接性を喪失することによって神と真理と生の意味を失ってしまったか、ある程度それを喪失しつつある人であって、しかもこの喪失に安んじることができないで、意味と真理と神を見出したいという要求に捉えられている人のことである」⁴⁴⁾。従って、ここで言われている懐疑とは、非常に宗教的な意味となっている。それは、ティリッヒの別の言葉で言えば、「究極の関心」としての信仰の破れである。そのため、この懐疑は、罪の問題とも直結してくるのである。その点について、ティリッヒは、「不信仰」という観点から次のように述べている。「ルターにとっては不信仰は本来的な罪である。また不信仰は本来的に真理と生の意味からの分離である。このような不信仰は、究極的な真理を追求し、神を案出し、実験し、経験しようとする意志である。……懐疑者の罪もまた不信仰である。すなわち、自分自身の懐疑は疑わず、この根本的に無神的な立場によって神を追求しようとする試みである」⁴⁵⁾。すなわち、不信仰とは「神からの分離」であ

り、それはもろもろの罪の中の一つというのではなく、正に「罪」そのものなのである。そしてティリッヒは、この罪そのものである不信仰という点において、懷疑者もまた罪人であるとみなすのである。

それでは、この懷疑者の義認はどのようにして達成されるのか。その答えは、ただ一つである。それは、「不確かさと誤謬の領域を貫く無制約的な確かさの突破」⁴⁶⁾を通してである。それは、ただ真理そのものである神によってのみ可能なのである。その時、神への懷疑が突破され、同時に一切の懷疑が突破されるのである。ティリッヒの言葉で言えば、「神を失った者の神、真理を失った者の真理、意味を失った者の意味」がそこにおいて啓示され、「充実と意味の突破」が起こるのである。なぜなら、それは「神認識の前にある神の現実存在と、意味認識の前にある意味の現実存在」の啓示だからである⁴⁷⁾。そしてまた、この突破はもう一つの新しい現実を創造する。それは、「個人そのものの止揚」である。なぜなら、この啓示の突破によって、諸個人がもっている他から分離する諸形式や諸確信が突破されるからである。そして、その啓示を聞くことにおいて新しい実質的な「一致」が創造されるのである。このようにして、プロテスタンティズムは地上の一切のものを「審判と創造」の下に置くのであり、ティリッヒはそのところにプロテスタンティズムの普遍性を見るのである⁴⁸⁾。

V. 懷疑と信仰と勇氣

以上のように、初期のティリッヒの信仰義認論は、どちらかという「義認」に主眼を置いて論じられている。それに対し、晩年のティリッヒは、むしろ信仰に力点を置く論述を多くしている。その代表例は、1957年に出版された『信仰のダイナミックス』⁴⁹⁾である。この信仰論の中でも、ティリッヒは懷疑と信仰を不可分の関係において論じているが、それは初期のものとは比べ、より洗練された、また義認が一層信仰の内実と化している印象を受ける。それは、もちろん、これが信仰論として論じられているからであろうが、義認から信仰へと力点が移っていることは確かである。

そこでまず、ティリッヒの論じる信仰とは何かを簡単に見ておく必要があるであろう。ティリッヒは、次のように論じている。「信仰の行為は、無限なるものによって捉えられ、それへと向けられているところの、有限なるものの行為である。それは、有限なるものにまつわるあらゆる制約をともなった有限なる行為であり、それはまた無限なるものが有限なる制約を超越して参与するところの行為である。信仰はそれが聖なるものの経験である限り、確かである。しかし、信仰は、それが関わっている無限なるものが有限なる存在によって受け取られる限り、不確かである。信仰におけるこの不確かさの要素は、取り除かれることはできず、それは受け入れられなければならない。そしてこれを受け入れる信仰における要素は、勇氣である。信仰は、確かさを与える直接的な意識の要素と不確かさの要素を含んでいる。このことを受け入れることが勇氣である。不確かさを勇氣

をもって忍ぶとき、信仰はそのダイナミックな性格を最もはっきりと示すのである」⁶⁰。

すなわち、ティリッヒにとって、信仰とは、無限なるものと有限なるものとを結ぶ行為であり、従って確かさと不確かさの二つの相対立する要素を内に含む行為なのである。そのため、それはまた、その二つの要素を承認する勇気の行為でもある。ティリッヒは、この勇気を「大胆な自己肯定」とも呼ぶ。すなわち、「信仰の要素としての勇気は、すべての有限なるものの遺産である『無』の諸力にもかかわらず、自己自身の存在を肯定する大胆な自己肯定である」⁶¹。またティリッヒは、この大胆な自己肯定に含まれる「懐疑」を、「実存的懐疑」(existential doubt)とも呼ぶ。なぜなら、「それは科学者の永遠の懐疑とも、また懐疑主義者の一時的な懐疑とも異なる、一つの具体的な内容に究極的に関わっている者の懐疑」⁶²だからである。しかし、この懐疑は、「それにもかかわらず」、その真剣さにある、究極的なものによって捉えられていることを受け入れる勇気によって、すでに信仰の事柄なのである。そのため、重要なのは、「真剣さ」(seriousness)なのである。そして、この「真摯な懐疑」こそ「信仰の確証」なのである。そして、ティリッヒは、正にこのことを、信仰の喪失を覚え、不安と罪責と絶望に怯える現代の懐疑的キリスト者に、そしてすべての現代人に語ろうとしたのである。

この点について、ティリッヒは、1963年のティリッヒの主著『組織神学』の第三巻において、もっと明確に、次のように語っている。「私はいかにして律法から解放されるかというパウロの問いも、私はいかにして恵み深い神を発見するかというルターの問いも、われわれの時代では、私はいかにして無意味な世界に意味を発見するかという問いによって置き換えられている」⁶³。すなわち、ティリッヒは、この無意味性の不安に怯えた現代に対して、新たに、「その中であって問いが問われる絶望の真剣さそのものが答えである」⁶⁴と語るのである。そして、律法に従えば受容されがたいにもかかわらず、神によって受容されていることを受容することが信仰であると語り、この「受容」(acceptance)としての信仰の観点から、ティリッヒは次のように現代人に語りかけるのである。すなわち、「この時代の人々が、彼らが捉えられている懐疑と無意味性の観点からは、受容され難いにもかかわらず、彼らの生の究極的意味に関しては、受容されている」という「逆説的受容」を受け入れる「信仰の勇気」において⁶⁵、現代人は、無意味性という現代の懐疑を突破するのである。

む す び

「私はそれ〔恩恵を通した信仰による義認〕を教義と呼び、他の信仰箇条と並ぶ一つの信仰箇条と呼ぶだけでなく、原理と呼ぶ。なぜなら、それはプロテスタント原理そのものの最初の、そして根本的な原理だからである。それは避けることのできない便宜上の理由によって、一つの教義なのであり、それと同時に、それは神学的組織のあらゆる発言に浸透する原理とみなされなければな

らないのである。それはプロテスタント原理とみなされなければならないものであって、神との関係においては、神のみが働くことができ、いかなる人間の主張も、とりわけ宗教的主張も、いかなる知的・道徳的・礼拝的「業」も、われわれを神と結び付けることはできないということを意味する。この目的を達成することが、この組織『組織神学』全巻のあらゆる部分において、……私が意図したことであり、また希望であった」⁶⁶。

ティリッヒのこの発言は、彼がケーラーとの出会いにおいて与えられた信仰義認の確信が、彼の生涯を貫いて深められ、それがまた原理として彼の神学体系を形成していったことを物語っている。そして、この原理は、一方ではこの世のあらゆる神的主張を否定すると共に、また他方では懐疑と無意味性に満ちた現代に対して、絶えずその突破を語ろうとするものでもあったのである。われわれは、そこに、深い慰めを聞くことができる。しかしまた、われわれは、ティリッヒが語る懐疑者の義認としての信仰義認に、罪人の義認としての信仰義認のもつ（ティリッヒにとっては、両者は同じ意味である）、全人格的な解放というものを見ることができののだろうかという疑念を覚える。本当に懐疑者の義認が罪人の義認に取って代わることができるのか、それは余りにも知性的・認識的面に先鋭化された義認論ではないのか、またその義認論で現代人の魂は本当に癒されるのか、その疑問はどうしても残るように思われる。

注

- (1) その主なものは、Paul Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Destaltung*, Gesammelte Werke (以下 GW と略), Band VII にすべて収められている。
- (2) Paul Tillich, 'Die Protestantische Ära,' in: GW Bd. VII, S. 15. なお、この論文は、初め英語版で出版された *The Protestant Era* (1948) の序文の独訳である。内容的には、プロテスタントイズム論の視点から自らの思想的遍歴を語ったもので、ティリッヒの神学を理解する上で大変興味深い文献である。
- (3) 'Articulus stantis aut cadentis ecclesiae' これは、1712年に V. E. レシャー (Valentin Ernst Löscher) が語った言葉であるが、これはすでにルターが「この信仰箇条 [義認] と共に教会は立ちもし、崩壊もする」(WA 40 III 352, 3) などと語っていることに基づいたものである。(『ルターと宗教改革事典』78頁)
- (4) ティリッヒは、この言葉を、英語では justification by faith (ドイツ語では die Rechtfertigung durch den Glauben) と表記しているが、しばしばこの表記のもつ危険性 (信仰が義認に至るための行為として誤解される危険性) を避けるために、justification by grace through faith と言い換えている。なお、「義認」と「信仰」の英語の訳語のもつ困難さについては、E. P. サンダースがその著『パウロ』(教文館, 1994) (90-95頁) の中で興味深い議論を行っている。
- (5) Tillich, GW Bd. VII, S. 14.
- (6) Tillich, 'Auf der Grenze,' in: GW Bd. XII, S. 45.
- (7) Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life & Thought*, 1976, p. 4.
- (8) Tillich, 'Autobiographische Betrachtungen,' in: GW Bd. XII, S. 60-61.
- (9) 幼児洗礼は、1886年9月12日にやはり父親から受けた。
- (10) Wilhelm Pauk, 'Paul Tillich: Heir of the Nineteenth Century, in: *From Luther to Tillich, the Reformers and Their Heirs*, 1984, pp. 152-153.

P. テイリッヒの信仰義認論をめぐって

- (1) Tillich, GW Bd. XII, S. 45.
- (2) Ibid.
- (3) Tillich, GW Bd. XII, S. 59-60. ここでテイリッヒが、特に「自然」神秘主義として自然を問題としているのは、自然に対する親密性をもつロマンの態度に関連して論じているからである。
- (4) テイリッヒは幼年時代を回顧し、「狭隘とも拘束とも感じられた」東ドイツの小都市での生活と対比させながら、無限性を経験することになった二つの出来事を記している。すなわち、「涯しない地平線の広がるバルト海への毎年の旅行は、大きな体験であり、開かれたもの、涯しない空間へ逃れることであった。……若いころの狭隘さからの遁走の別の形態は、度々行ったベルリンへの旅行であった。……この大都会の印象は、海の印象に似ていた。すなわち、無限性、拡がり、涯しない空間！……」(GW Bd. XII, S. 61.)
- (5) Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, (以下 HCH と略) p. 505.
- (6) Ibid. また、別のところでは次のようにも語っている。「しかし神学の課題は仲保役である。キリストとしてのイエスの像のなかに明らかにされている真理の永遠的規準と、個人とグループの変化する経験、つまりその変化する問題提起と現実認識の範疇との間の仲保なのである。……テオ・ロギー(神学)という言葉それ自身が調停をふくんでいる……。すなわち、テオス(神)であるところの神秘と、ロゴス(学)であるところの理解との間の調停だからである。」(Tillich, GW Bd. VII, S. 13.)
- (7) Ibid.
- (8) テイリッヒは、「私は『調停神学者』と呼ばれても恥ずかしくはない。それは私にとっては、端的に「テオ・ローゲ」(神学者)を意味するからである」とも述べている。(Tillich, GW Bd. VII, S. 14.)
- (9) Tillich, GW Bd. XII, S. 32.
- (10) Tillich, HCH, p. 509.
- (11) Ibid.
- (12) Ibid.
- (13) Ibid.
- (14) Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892. ここでケーラーの主眼は、次の一文に集約的に表現されていると言える。すなわち、「甦りの主は、福音書の背後の史的イエスではなく、使徒の説教したキリスト、新約聖書全体のキリストである。このキリスト(メシア)が語られるとき、そこには、キリストの歴史的使命の信仰告白がある。」(『現代キリスト教思想叢書』2, 187頁)
- (15) Tillich, HCH, p. 511.
- (16) Tillich, GW Bd. VII, S. 14.
- (17) Tillich, HCH, p. 511.
- (18) Tillich, GW Bd. XII, S. 32.
- (19) Ibid., S. 33.
- (20) Ibid.
- (21) Ibid.
- (22) Ibid.
- (23) Tillich, Bd. VII, S. 14.
- (24) Ibid., S. 15.
- (25) Ibid.
- (26) Paul Tillich, 'Rechtfertigung und Zweifel,' in: GW Bd. VIII.
- (27) Tillich, GW Bd. VII, S. 15.
- (28) 聖書の権威をプロテスタントの形式原理、信仰のみによる義認をプロテスタントの実質原理と呼ぶようになったのは A. トヴェステン(1826年)からである(『ルターと宗教改革事典』78頁)。また、テイリッヒは、ここでは「信仰義認」という呼び方よりもただ「義認」という表現を取っている。
- (29) Tillich, GW Bd. VIII, S. 85-86.

P. ティリッヒの信仰義認論をめぐって

- (40) Ibid., S.86.
- (41) Ibid.
- (42) Ibid., S. 89.
- (43) Ibid.
- (44) Ibid.
- (45) Ibid., S. 91.
- (46) Ibid.
- (47) Ibid., S. 92.
- (48) Ibid., S. 99-100.
- (49) Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, 1957.
- (50) Ibid., p. 16.
- (51) Ibid., p. 17.
- (52) Ibid., p. 20.
- (53) Paul Tillich, *Systematic Theology*, volume III, p. 227.
- (54) Ibid., p. 228.
- (55) Ibid.
- (56) Ibid., pp. 223-4.