

Title	ティリッヒにおける存在論的認識の優位
Author(s)	菊地, 順
Citation	聖学院大学論叢,18(1) ; 23-38
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=102
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

ティリッヒにおける存在論的認識の優位

認識における恩寵

菊 地 順

On the Predominance of Ontological Recognition in Tillich's Theology:
Grace in Recognition

Jun KIKUCHI

Paul Tillich's theology is sometimes called philosophical theology or ontological theology because it is based on the ontological relationship between God and human beings. He defines God as "Being it-self" and a human being as "the mixture of being and non-being." Therefore his theology is greatly different from the theologies like Barth's which are based on the interpretation of the Bible and the personal relationship between God and human beings. However, it is very essential for Tillich to use the ontological conceptions because his faith is rooted in the ontological coincidence between God and human beings. Therefore he insists on the predominance of ontological relationship compared with the personal relationship between them.

We can also see the same insistence with regard to the recognition of God in Tillich's theology; the ontological recognition is predominant compared with the cosmological recognition. According to Tillich, the former is the way that one can directly recognize God based on the mystical union of subject and object which is rooted in the ontological coincidence between God and human beings. The latter is the way that one tries to reach God based on reason, but it is not sure whether it can do it or not because the reason is based on the separation of subject and object. Therefore Tillich insists that the ontological recognition is predominant compared with the cosmological recognition. The predominance of the ontological recognition is, I think, the starting point of Tillich's theology and the grace in recognition that precedes all kinds of recognition. Without it, his theology could not have been developed.

Key words; Ontological Recognition, Cosmological Recognition, Augustinianism, Aristotelianism, Grace in Recognition

はじめに

パウル・ティリッヒは、神と人間との関係を存在論的概念によって捉え、その神学を展開している。そのため、ティリッヒの神学は、しばしば哲学的神学、あるいは実存主義的神学などと呼ばれる。すなわち、人間の存在を「存在と非存在との混合」と規定し、神を「存在それ自体」と呼び、キリストを「新しい存在」と呼ぶティリッヒの神学は、確かに哲学的神学であると言ってもあながち間違いではないであろう⁽¹⁾。そしてそれは、たとえばバルトのような聖書の釈義に基づき、キリストの人格に立脚した神学とは、性格を大いに異にしていると言わなければならない。しかし、ティリッヒにとって、神と人間との関係を存在論的概念でもって捉えることは、その信仰的確信からして本質的なことであり、存在概念をはずしては両者の関係は語り得ないのである。そのためティリッヒは、神と人間との関係においては、人格主義的關係よりも存在論的關係が優位を占めることを主張するのである⁽²⁾。そして、同様のことが、神認識に関しても見られるのである。すなわち、神認識に関してもティリッヒは存在論的認識の優位を主張するのであり、一切の認識に先立って神(=真理)の存在論的認識があると考えるのである。したがって、ティリッヒにおいては、神の存在論的認識こそが学問的営みの一切の出発点であるとも言える。本論では、このティリッヒの主張する存在論的認識を検討し、そのもつ優位性と恩寵性を明らかにし、ティリッヒ神学におけるその意義を確認したいと思う。

第一章 神認識の二つの道

(1) 存在論的認識と宇宙論的認識

ティリッヒは、神と人間との人格主義的關係性に対して存在論的關係性の優位を語るが、同じように認識論においても存在論的認識の優位を論じている。その場合、ティリッヒは、基本的に二通りの認識方法を問題にしている。すなわち、存在論的認識と宇宙論的認識である。

ティリッヒは、「宗教哲学の二つの類型⁽³⁾」という論文の中で、人間には神に到達できる二つの道があるとしている。一つは、「疎外を克服する道」であり、もう一つは「見知らぬ者との出会いの道」である。前者においては、神は何らかの仕方で人間に知られていることを前提としている。そのことは、人間はすでに神との何らかの關係にあり、その關係において自分を捉えていることを意味している。したがって、「人間は、神を発見するときに、自分自身を発見する」ということになる。すなわち、「人間は、人間を無限に超越しているけれども人間と同一な何かを発見するのである。そのものから人間は疎外されてはいるが、しかし、人間はいまだかつてそれから引き離されたことがなかったし、またけっして引き離されることはない。」⁽⁴⁾

それに対して、見知らぬ者との出会いとしての第二の道は、偶然的である。というのも、そこには、第一の道に見られるような神と人間との間の必然的な関係は何ら存在しないからである。すなわち、第二の道においては、「彼ら〔神と人間〕は、本質的に互いに属し合うことはない」ために、両者の間には偶然的な出会いしかないのである。この第二の道は、基本的には合理的推論に基づいて神を認識しようとするもので、その探求において神に出会うことがあるとしても、それは偶然的であり、またその探求自体は神認識の蓋然性を高めることはあっても、神認識そのものには到達できないのである。⁽⁵⁾

ティリッヒは、この第一の道を「存在論的類型」あるいは「存在論的方法」と呼び、第二の道を「宇宙論的類型」あるいは「宇宙論的方法」と呼ぶ。しかし、この類型（方法）は、基本的には認識の問題を扱っているゆえに、それをもっと端的に「存在論的認識」と「宇宙論的認識」と呼ぶことが可能であろう。

（2）アウグスティヌス主義とアリストテレス主義

ところで、この二つの認識は、それぞれに歴史的背景を持っており、ティリッヒはその流れの中で両者を捉えている。すなわち、ティリッヒによれば、そもそもこの世のすべての諸力は、特にヘブライズムの預言者たちの働きを通して二つの「絶対」に還元されたと言う。その一つは「宗教的絶対」であり、もう一つは「哲学的絶対」である。そしてそれは、それぞれにおいて探求される究極の対象から言えば、「神」と「存在」ということになる。しかし、二つの絶対について語ることは、それ自体矛盾である。そこで両者の関係が問題となるわけであるが、ティリッヒは、その宗教哲学の立場から、それは「神が存在する」（「神は存在である（Deus est esse）」）という簡単な表現においてすでに示されているとする。すなわち、結論から言えば、両者は根本において一致していると考えるのである。しかし、それは哲学的絶対が宗教的絶対還元される形において一致しているのであり、宗教的絶対が両者の一致の基盤なのである。そして、この宗教的絶対の立場に立つのが存在論的認識なのである。ティリッヒによれば、これはアウグスティヌスから始まり、中世のフランシスコ会を経てルターに至り、さらに近代世界へと流れているヨーロッパ思想の一大潮流である。それに対して、もう一つの立場である哲学的絶対は、歴史的にはこの流れの対極に立つものであるが、それはアリストテレスの影響のもとでトマス・アキナスにおいて一つの頂点に達した流れで、これも近代世界に流れ込み、しかも存在論的認識よりも強力な流れとして展開しているのである。すなわち、これが宇宙論的認識の潮流である。そして、この歴史的展開から、ティリッヒは前者をアウグスティヌス主義とも呼び、後者をアリストテレス主義とも呼ぶのであるが、両者の間には深い緊張関係があるのである。ティリッヒは、この緊張を、別の箇所において、次のように表現している。「アリストテレス主義とアウグスティヌス主義とのあいだの全緊張関係は、そもそもわれわれの認識なるものは、神の自己自身の認識また神の世界認識への参与であるのか、それともわれわれ

れが世界を外から観察することによって神を観察するようになることであるのかという問いから理解されるのである。つまり神がわれわれの認識の最初であるのか最後であるのかということである⁽⁶⁾。そして、最初とするのがアウグスティヌス主義であり、最後とするのがアリストテレス主義なのである。

以上は、思想史の見地から見られた二つの認識の理解であるが、ティリッヒはさらに内容的見地から、前者を「神律的知識」、後者を「自律的知識」とも呼んでいる。すなわち、「アウグスティヌス主義とアリストテレス主義との間の激しい相克の根底に横たわっている問題とは、神律的な認識論か、それとも教会の権威によって補完されるところの自律的な認識論か、という区別である⁽⁷⁾」。この内容的な区別については、以下で詳しく扱いたいと思う。

(3) アウグスティヌスと新プラトン主義およびプラトン

歴史的展望に触れた関連で、もう一つの点に言及しておくことは有意義であろう。それは、キリスト教思想史を見た場合、すでに見たようにアウグスティヌスに存在論的認識の始まりを見ることができ、その思想は、いわばその備えをなしたものとして、新プラトン主義、さらにはプラトン自身にまでさかのぼることができるという点である。アウグスティヌスが回心に至るに当たり、その重要な契機となったのが新プラトン主義の書物との出会いであったことは有名な話である。この書物が実際何であったかは、アウグスティヌス自身は触れていないが、その出会いについては、次のように告白している。

「そこで私は、それらの書物から自分自身にたちかえるようにとすすめられ、あなたにみちびかれながら、心の内奥にはいつてゆきました。それができたのは、あなたが助け主になってくださったからです。私はそこにはいつてゆき、何かしら魂の目のようなものによって、まさにその魂の目をこえたところ、すなわち精神をこえたところに、不変の光を見ました⁽⁸⁾。」

アウグスティヌスは新プラトン主義の書物をとおして、いわゆる〈内面の道〉に導かれ、神との一致を経験するに至ったのである。この点についてティリッヒは、日本で行なった「私の神学の哲学的背景⁽⁹⁾」という講演の中で、アウグスティヌスを取り上げ、次のように語っている。「アウグスティヌスは、懐疑主義がギリシア思想全体を支配した時代に生きた人です。しかし、彼は靈魂 自己自身の靈魂 の深奥に真理があるという経験でもって懐疑主義を克服しました⁽¹⁰⁾」。ティリッヒは、その経験を「無限と有限との一致」(the unity of the *infinite* and the *finite*)と呼ぶのであるが、この無限と有限との一致こそ存在論的認識であり、アウグスティヌスはそれを新プラトン主義の書物をとおして教えられたのである。さらにティリッヒは、その新プラトン主義について、同じ講演の中で次のように語っている。「ここでは西洋哲学が今までになく東洋思想に近づき、理性的なものと神秘的なものとが結びつきました。これは創始者のプロティノスとその偉大な弟子たちのすべ

てに見る通りです。プロティノスの展開したもっとも重要な概念の一つは、自己を失わないで自己を超えて行くという意味での『エクスタシー』という概念です⁽¹¹⁾。すなわち、このエクスタシーという概念こそ、無限と有限との一致を経験的に語るものなのである。またティリッヒは、『キリスト教思想史』において、新プラトン主義を「ギリシア哲学は、一方においては懐疑主義をもって終焉したが、他方それは新プラトン主義へと至った」と思想史的に位置づけ、「アウグスティヌスは、懐疑主義を哲学においては新プラトン主義とのかかわりを通して克服した」と語っている。そして、新プラトン主義がもたらした影響として三点をあげている。それは、第一には、それが「新しい確実性、すなわち魂の内なる神の直接的確実性」へと到達する助けとなったということ、第二には、それが「愛なる神が世界の創造の根拠である」という世界理解の基礎を与えたこと、そして第三に、それが「自己自身へと向かう心理学的な通路」を指し示したことである⁽¹²⁾。すなわち、この三点において、新プラトン主義はアウグスティヌスに重大な影響を与えたのである。しかし、ティリッヒの見解によれば、アウグスティヌスは新プラトン主義をそのまま継承したのではなかった。むしろ、内容的には一つの決定的な逆転を引き起こしたのである。すなわち、「アウグスティヌスは、新プラトン主義を受け容れたけれども、それを反対の方向つまり積極的な方向へと転向させた。新プラトン主義はネガティブな哲学すなわち世界逃避の哲学であった。それは、魂が地上的なものから高揚せしめられて究極の一者と合一せしめられることを説いたのである。アウグスティヌスは……それに対して、魂の内面において今ここに神的なものが現在することを強調したのである⁽¹³⁾」。しかし、内容的にはそうした逆転があったとしても、アウグスティヌスは、先に触れた三点において、新プラトン主義を継承したとティリッヒは見るのである。

ところで、この新プラトン主義の背後には、さらにプラトンの世界が控えているわけである。それは、ティリッヒによって、「真理の世界であるイデアまたは本質の世界と、真理であるように見えながら真理でないこの世界、すなわち見かけの实在の世界との区別」として表現されている本質(イデア)と实在との二元論的世界である。この点についてティリッヒは、さらに、先に引用した講演において、「この区別は、プラトンにおいては、靈魂が永遠の世界から、変化する現実の世界へと墮落したという神話によって表現されています。私たちに残されているものは、『超歴史的記憶』とでも言うのでしょうか、魂がかつて属していた世界についての超時空的な記憶なのです」と語っているが⁽¹⁴⁾、この「超歴史的記憶」がエクスタシーによってもたらされるのであり、したがってヨーロッパ思想史全体から見れば、存在論的認識の淵源はこのプラトンにまで遡ることができる。

以上のようにティリッヒは、アウグスティヌスの思想の背後にこうした哲学的背景を見るのであるが、それはまた自分自身が受け継いだ要素でもあったのである。ティリッヒは、その一つ一つについて、<自伝的>に次のように語っている。まず、プラトンについては、「私はプラトンから、私の全生涯を通じて、何度も繰り返し繰り返し大きな影響を受けました⁽¹⁵⁾」と述べている。そして、

その影響の一つが今触れた世界観であり、もう一つはプラトンが神話と象徴を用いたことで、これはティリッヒの象徴論に深く反映されている。また新プラトン主義については、特にその「エクスタシー」概念に触れ、「この『エクスタシー』の概念は、私が私の神学に取り入れ、そのためわたしがしばしば『悪者』として、すなわち『神秘主義者』ととがめられることになったものです⁽¹⁶⁾」と語っている。またアウグスティヌスについては、特に「無限と有限との一致」という概念に触れ、「無限と有限との一致というこの概念は、宗教経験についての私の思想の一原則となりました⁽¹⁷⁾」と述懐している⁽¹⁸⁾。

いずれにしても、ティリッヒは、アウグスティヌスの背後に新プラトン主義を、そしてさらにその背後にプラトンの存在を認めているのである。

第二節 存在論的認識とその優位性

(1) 神 = 真理

そこで改めて、神認識の二つの道について、ティリッヒの語るところを尋ねなければならない。まず、存在論的認識であるが、すでに指摘したように、ティリッヒはこの方法の始まりをアウグスティヌスに見ている。というのも、アウグスティヌスは、宗教的絶対と哲学的絶対という問題に対して古典的な解答を与えた人物だからである。すなわち、ティリッヒによれば、アウグスティヌスは、「私が真理を見出したところで、私は私の神、真理そのものを見出した」と語っているのであるが、そのことは、二つの絶対は「真理の本質において一致する」という解答を語るものなのである。すなわち、「真理はあらゆる哲学の議論に前提されており、真理は神なのである」。そのため、真理を肯定するとき、人は神を肯定することになる。したがって、二つの絶対があるのではなく、両者は本質において一致しているのであり、それは基本的には宗教的絶対であって、哲学的絶対は、言わばそれを暗に目指すものであり、また究極的にはそこに根ざすものなのである。そして、この真理なる神が、すべての認識に先行しているのである。つまり、「神は、神の問いの前提なのである⁽¹⁹⁾」。すなわち、先ほどの、神が認識の最初か最後かという言い方からすれば、断然最初なのであって、アウグスティヌス主義者は、「神の認識が他のあらゆる認識に先行する、われわれはその神の認識からはじめなければならない、われわれ自身の内に真理の原理がある」と主張するのである。⁽²⁰⁾したがって、アウグスティヌス主義的認識は、何よりも神認識の<先行性>を語るものなのである。

(2) 直接的神認識と「存在それ自体」

ところで、ティリッヒによれば、このような神認識は「直接的」に与えられるものなのである。ティリッヒは、このことを、この伝統を中世において継承したフランシスコ会の思想家たちを引き

合いに出しながら論じているが、その代表格の一人ボナヴェントゥラによると、「神は魂のなかに真実に現臨しており、魂によって直接的に知られうる」のである。ティリッヒは、この神認識の直接性を、主観（主体）と客観（客体）の問題として論じるのであるが、それによると、「魂によって直接的に知られうる」神とは、「主観と客観との同一性」なのである。というのも、神は人間の問いの対象とされるとしても、決して対象となることのない存在だからである。それは、「あらゆる問いとあらゆる疑いのなかに前提されている真理」であって、それは「主観と客観との分離に先立って」存在しているものなのである。すなわち、主観と客観との分離に基づく認識に先行している真理そのものが神であり、この神において初めて認識が可能となるのである。したがって、神は「認識の原理」であって、それはしばしば「光」（「内なる光」）として表現されてきたものなのである。すなわち、この光は、「もろもろの媒介なしにそれ自体において知られうる」のであり、それはまた「媒介なしに事柄それ自体からくる確信」としての「知恵」（wisdom, sapientia）を与えるのである⁽²¹⁾。ティリッヒは、この知恵を「直接的知識」とも呼んでいるが、それは「超越的なもの」、すなわち「存在」、「真理」、「善」といった普遍的範疇に当たるもので、これが「魂の内なる神的光」なのである⁽²²⁾。そして、その中でも、ティリッヒは特に「存在」に注目している。というのも、「存在とは、知性のなかに最初のものとして現われるもの」であり、したがってまた、「この存在は（ある何らかの存在者ではなく）純粋な現実であり、またそれゆえに神的」だからである⁽²³⁾。そしてティリッヒは、この光としての存在を、「存在それ自体」（Being itself）と呼ぶのである。というのも、この表現が「神についての根本的な言い方」⁽²⁴⁾だからである。すなわち、神とは「存在それ自体」であり、それは内なる光として直接的に認識されるものであって、あらゆる認識はそこから出発しなければならないのである⁽²⁵⁾。

（3）パルメニデスの衝撃

以上のように、ティリッヒは内的光としての存在を「存在それ自体」と呼び、これこそが「神についての根本的な言い方」であると主張するわけであるが、その概念的考察は以下に譲るとして、ここではそうした主張の背後にあるティリッヒの〈自伝的〉背景を確認しておきたいと思う。

ティリッヒは、先にも触れた日本での講演「私の神学の哲学的背景」の中で、ギリシアの哲学者パルメニデスに言及している。ここでパルメニデスは、歴史的順序からいって最初に取り上げられているのであるが、それはある種の象徴的な意味をもっているように思われる。というのも、西洋思想史において、パルメニデスが初めて〈存在〉という概念を用いたからである。そして、その意義をティリッヒに開示することになったからである。ティリッヒは、古代のギリシア哲学全般に触れながら、次のように〈自伝的〉に語っている。

「私は、西洋世界のすべての哲学の源である最古のギリシア哲学者たち、いわゆるソクラテス以前の哲学者たちの断片を初めて読んだときに受けた強い印象を、いまでも記憶しています。

それらは断片としてのみ現存するものですが、それから後の多くの哲学の試みよりもはるかに豊かな内容と深さをもっていると感じました。私はそれらのものもつ、人間の有限性、愚劣さについての深い悲劇的な感情に捕えられました。それらは古い時代の古風な表現形式をもち、私にとって、あらゆる歴史の最古の時代にみられるような、しっくい、ないし大きな石を積み上げて作った巨大な城壁といったイメージでした。そしてそれらは古代の神々や女神たちのほほ笑みのような神秘的な感じを持っていると同時に、驚くべき抽象力をもっていたのです。とくにパルメニデスの哲学において初めて、存在という概念が西洋の歴史に現れたわけです。そして存在という概念のあるところには、また非存在という概念があるのです。私は私の人生に対する態度の全体が、これらの人々の影響によっていかに変化したかを今なお感じています。²⁶⁾

この述懐は、先に触れた新プラトン主義やプラトンへの言及と合わせて、ティリッヒがいかに深くギリシア哲学に触れていたか、またそのみならず、深くそれに親しみ、そこから自分の思索の糧を得ていたかを示している。

(4) 存在論的性格と「無制約的なもの」

ところで、存在論的認識においては、神は「存在それ自体」として直接的に知られるわけであるが、その場合、厳密に言うとき、神の「認識」という言葉は不適切なものとなる。というのも、すでに見たように、認識は基本的には主観 - 客観構造に基づくものであるが、神はその主観 - 客観構造を超えた存在であり、またそれに先行する存在だからである。したがってティリッヒは、より厳密には神の認識とは呼ばずに、神の「確実性」とか「確知」(awareness²⁷⁾)と呼んでいる。すなわち、絶対的なものにおいては、「知ることと知られることとのあいだには何の区別も存在しない。」「この意味での絶対的なものは、存在 (Being) の原理として絶対的な確実性をもっている。」「したがって、「神は存在である (Deus est esse)、つまり神の確実性は存在それ自体の確実性と同一である」と語るのである。そのため、神は単なる認識において知られるのではなく、もっと独自の仕方において知られることになる。²⁸⁾

この点についてティリッヒは、認識論の対象に用いられてきた「絶対的」という言葉との関連において論じている。すなわち、ティリッヒは、歴史的考察の一般的議論においては便宜上「絶対的」という言葉を使用しているが、彼自身の認識論を展開するに当たり、それを「無制約的」という言葉に代えている。それは、「絶対的」という言葉には大切な点が欠如しているからなのである。それは、<関係性>という点である。ティリッヒ自身指摘するように、「絶対的」という言葉は「字義どおりにとれば『関係をもたないこと』を意味する」。それに対してティリッヒは、「無制約的」あるいは「無制約的なもの」という言葉を使用するのである。というのも、それは、「それを認める人びとに対して無制約的な要求を含みもっており、またそれは合理的な演繹の原理として理解され

ることはできない」ことを意味しているからである。すなわち、無制約的なものは、無制約的な要求（関係）を求め、それはまた同時に、先に見た主観と客観との構造に基づく一切の認識を超えていることを意味する言葉なのである。その意味で、ティリッヒは、この言葉の方が「絶対的」という言葉よりも適切であると考えているのである。その場合、ティリッヒによれば、その「無制約的なもの」は、「存在の力」として、人間の全人格を引き出すような仕方では知られるのである。すなわち、「無制約的な」関係を求めるのである⁽²⁹⁾。そして、その無制約的な関係は、「存在」を通して起こるのである。ティリッヒは、この点について、次のように述べている。「存在は、論理的にも存在論的にも、あらゆる特定の内容に対し先行する。それはあらゆる分離に対して先行し、あらゆる関係を可能にするものである。なぜなら、存在は、同一性の地点であって、この地点なしには分離も関係も考えられないからである」。すなわち、ティリッヒによれば、無制約的なものは、何よりも存在の力として、存在するすべてのものに先行しているのであるが、しかし同時に、それは制約的なものに無制約的な関係を求めるのであり、その関係を可能とするのが存在なのである。というのも、その存在において、究極的には両者の同一性（一致）が実現されるからなのである。そして、その存在を介して形成される無制約的なものと制約的なものとの関係を扱うのが存在論なのである⁽³⁰⁾。ティリッヒは、いわゆる神の存在論的証明に関して、次のように語っている。「それは議論でもなければ、神の存在について扱ってもいない」、そうではなく、「それはわれわれの精神と存在そのものとの関係の合理的な記述なのである」⁽³¹⁾。この文章からも明らかのように、存在論とは、何よりも「存在」において見られる神と人間との「関係」に注目する考えなのである。そして、その存在を介して存在それ自体としての神の直接的な確知が与えられるのであり、そうした存在を介しての直接的な神認識（確知）を⁽³²⁾、ティリッヒは「存在論的」認識と呼んでいるのである。そしてまた、いやしくも神認識に至ろうとするならば、この直接的な神認識である存在論的認識なくしては不可能なのである。

（5）存在論的認識の優位性と恩寵性

以下の項でも検討するように、もう一つの神認識の道である宇宙論的認識は、すでに触れたように、最終的には神認識の蓋然性を高めるだけで、神認識には至り得ないのである。そのために、神認識に限って言えば、存在論的認識は宇宙論的認識に対して優位を占めることになる。この点に関して、ティリッヒは以下のように論じている。すなわち、「このような究極的な現実の諸原理に関する直接的知識に基づいて、ただそれによつてのみわれわれは感覚的世界の真理を認識することが可能なのである」。それは、「これらの原理は、個々の認識のなかに、たとえば個々の理論的判断のなかに、現存している」からなのである。そのため、「あらゆる認識行為は神的光によって可能となる」、「あらゆる認識は神秘的である」とも言われうるのである。⁽³³⁾

さらにティリッヒは、このことを、原理的に次のようにも語っている。「あらゆる認識は、認識す

るものと認識されるものとが同一であるという同一性の一点にかかっているのであって、この同一性があらゆる認識行為に先行する第一原理なのである。それゆえにあらゆる認識行為は潜在的に何らか宗教的なものであり、たとえ自然科学的あるいは数学的あるいはその他いろいろな認識であってもそうなのである。なぜならそれらの認識はわれわれの魂の内なる神的で被造的ならぬ光によってのみ可能となるからである。人間は、この「内なる光」によって神の直接的認識を与えられるのであり、その認識に基づいて他の一切の認識が可能となるのである。それは「推論に先行する第一原理」であり、「すべての種類の推論一般を初めて可能ならしめるもの」なのである。⁽³⁴⁾

ティリッヒは、この内なる光に立つ認識を存在論的類型と名づけるのであるが、それはまた「直接性の類型」とも「神律的類型」とも呼ばれている。そして、それが可能なのは、繰り返し言及してきたように、この認識には「神的なもののこの世的なものに対する先行性(das Gottliche Priorität)⁽³⁵⁾」があるからなのである。そして、この<先行性>こそ、認識論における神の恩寵として理解されうるものなのである。

第三節 存在論的認識と宇宙論的認識の相補性

(1) 宇宙論的認識

以上の考察から明らかなように、ティリッヒは存在論的認識に立つのであるが、しかしそれは宇宙論的認識を排除するものではない。むしろ、両者は相補う関係にあるのであり、その理解がティリッヒの組織神学を構成している重要な要素ともなっている。したがって、その点が明らかにされなければならないが、その前に、改めて宇宙論的認識とは何かを確認しておく必要があるであろう。

ティリッヒは、トマス・アクィナスの次の言葉を引用する。「あるものが知られるには、二つの知られ方がある。すなわち、そのもの自体によって知られる道と、われわれによって知られる道とである。それゆえ、私はいう、『神は存在する』というこの命題は、神がご自身である限り、それ自体で妥当する。なぜなら、述語は主語と同一だからである。それというのは、神がご自分の存在だからである。……しかし、われわれは神に関して、神がどういう方であるか知っていないのであるから、この命題はそれ自体によっては知られない。そうではなく、この命題は、われわれにとってはもっとよく知りうる事物を土台として、すなわち[神の働きの]諸結果を土台として明示されなければならない」。この文章に、ティリッヒは二つの点を見ている。一つは、トマスにおいては存在論的認識が完全に退けられていることである。ティリッヒは、「これらの言葉とともに、トマスは存在論的な方法の神経を切断してしまった」と語っている。そして、もう一つは、「この命題は、……[神の働きの]諸結果を土台として明示されなければならない」というトマスの考えである。これは、先にも触れたように、理性に基づく推論の道である。すなわち、「理性の道は、直接的にはなく間接的に、神に導く。それは、正しいとしても、無制約的な確かさへと導くことのない推論の道であ

る。そして、そこで認識されるものは、「われわれの精神によって創作された諸構造」であって、それは「科学と質的に区別されていない」ものなのである。そのため、この方法によっては、神についての認識は蓋然性を高めるだけであって、存在論的認識がもつ神の直接的知識に至ることはできないのである。その結果、「神は存在する」という命題は、権威によって与えられることになる。すなわち、「権威からの論証がこの教理（神学）にとって最もふさわしい道である」とするのがトマススの認識論なのであり、ティリッヒが言う宇宙論的類型なのである。しかし、この考えは、「[権威への服従としての]信仰と知識とが互いに引き裂かれる」という結果をもたらすことになり、それはやがてドゥンス・スコトゥスやウイリアム・オッカムにおいてさらに徹底化されることによって、存在論的類型に取って代わることになるのである。すなわち、彼らの批判は、「西欧文化の大部分にとって存在論的な方法を失墜させ、また、その方法もろとも直接的な宗教的確實性をも破壊してしまった」のである。³⁶⁾

（2）存在概念の変質

ところで、なぜトマスやそれ以後の批判者たちは存在論的認識を退けることになったのか。このことは、歴史的に見れば、アリストテレスの与えた衝撃とその受容の中で展開されたことであると言えるが、ティリッヒの見解では、そこには存在の問題が深く関わっていたのである。すなわち、ティリッヒによれば、ドゥンス・スコトゥスは、有限な人間と無限な神とのあいだに超えることのできない深淵を見、したがって「有限性からの証明であるさまざまな宇宙論的証明が有限性のなかにとどまっており、無限なるものにけっして到達できない」という宇宙論的認識の限界を認め、「ただ権威だけが、……神観念の合理的な蓋然性を越え出で導いてくれる」と考えたのである。しかし、正にこの考えにおいて、存在概念はその「存在論的な性格」を失ってしまったのである。というのも、「それ[存在]は、[存在論的認識においては]有限なものの領域と無限なものの領域というまったく異なった両領域にわたって適用されているが、しかし、[宇宙論的認識においては]その存在論的性格を失った言葉になっている」からなのである。すなわち、ティリッヒの考えでは、本来「存在」とは、宇宙論的認識の対象となる存在（個別的存在）とともに存在論的認識の対象ともなる存在（存在それ自体）をも含む概念なのである。しかし、宇宙論的認識においては、存在論的認識に本来含まれているはずの直接的知識としての存在が欠如してしまい、言わば「存在」概念が変質しているのである。その結果、「神は存在そのものであることをやめ、個別なものを知る仕方での認識によって知らなければならない個別存在となる」のである。そして、それをさらに徹底化させたのが神を「最も単一なもの」(res singularissima)と名づけた「唯名論の父」オッカムなのである。しかし、この「最も単一なもの」としての神は、人間の直観や抽象化によっては、すなわち哲学によってはもはや到達できる存在ではなく、それはただ権威への服従によってのみ可能なのである。いずれにしても、ティリッヒは、存在論的認識から宇宙論的認識への変遷には存在概念の変

質があったことを指摘するのである。したがって、ティリッヒの存在論的認識の主張には、存在概念の本来の意味の回復が意図されることになる。⁽³⁷⁾

(3) 存在論的認識と宇宙論的認識の相補性

以上のように、歴史的に見れば、この二つの道は中世の末においては完全に分裂し、存在論的認識に対して宇宙論的認識が優勢になるのであるが(その場合、宗教的確信は失われる)、しかしティリッヒは、両者は相互に補い合う関係にあると考えるのである。すなわち、ティリッヒは、一方では宇宙論的認識の歴史的優勢を認めつつも、他方では存在論的認識の原理的優位を堅持し、その前提において両者の関係について次のように語るのである。「われわれが直接的に認める無制約的なものは、推論なしに、文化的ならびに自然的な宇宙のなかで再認識されることができる⁽³⁸⁾」。すなわち、ティリッヒは、宇宙論的認識によって得られた宇宙のなかに存在論的認識によってしか知られ得ない無制約的なものを再認識できると言うのである。もちろんこのことは、存在論的認識を前提にした発言であり、無制約的なもの確信から宇宙を見た理解である。したがって、このことは当然宇宙論的認識の立場からは語りえないことである。しかし、この可能性を存在論的認識の立場からは語り得るのであり、またここに宇宙論的認識が存在論的認識に対してもつ積極的な意義があるのである。その場合、ティリッヒによれば、宇宙論的認識によって得られる宇宙は、存在論的認識によって得られる確信とは対照的に、第一には、「有限的なものもつ有限性の分析」であって、それは「偶然性、不確かさ、過渡性といった概念、ならびにこれらに応じた心理的な概念である不安、憂慮、意味の空虚化といった概念」によって示されるものなのである。しかし、宇宙論的認識は、これらの言わば破れを通して無制約的なものを指し示すのであり、現代においては、それは「深層心理学や人間学や実存哲学」によって担われてきたのである。すなわち、それらは「この否定的な方法で無制約的なものを認識するように貢献してきた」のである。ティリッヒは、この方法を「宇宙論的な再認識」の第一の形態と呼ぶのであるが、それは「私の経験によれば、人びとを宗教の意味のなかへ導き入れる最も印象深い道」でもあるのである。さらにティリッヒによれば、このことに加え、宇宙論的認識にはもう一つの再認識の形態がある。それは、自然のなかに、『全体性』『生命の躍動』『具体化の原理』『形態』といった何か無制約的なもの、すべてのものを条件づけるものを指し示す諸概念を解釈し強調する」方法である。これは第一の形態が無制約的なものを消極的に指し示すのに対して、それを積極的に指し示すのである。いずれにしても、ティリッヒは、存在論的認識によってのみ知られうる無制約的なものは宇宙論的認識によって知られる宇宙のなかで再認識されることが可能なのであり、両者の間には有機的な関係、相互に補い合う関係があるのである。したがって、この世のすべての面において、間接的にはあるが、無制約的なものを何らかの仕方で認めることができるのである。しかし、それはあくまでも最初に触れた前提に立った時にのみ言えることであって、したがってティリッヒは、繰り返し次のように語るのである。「このこ

とはすべて、当然、無制約的なものの存在論的な確知という基礎の上でだけ可能であり、また、徹底的に世俗的な文化は無神論とまったく同様に不可能だという洞察を土台にはじめて可能なのである。なぜなら世俗的な文化も無神論もともに無制約性の要素を前提にしており、また両者とも何かわれわれに究極的にかかわるものを表現しているからなのである。⁽³⁹⁾

む す び

以上のように、ティリッヒは、神認識への二つの道について語り、存在論的認識の宇宙論的認識に対する優位を主張するのであるが、しかしまた両者は相互に相補う関係にもあるのである。そのため、ティリッヒの認識論においては、まず何よりも存在論的認識の優位性とその恩寵性に注目することが大切であり、それを無視してはティリッヒの神学を理解することはできないが、また他方、宇宙論的認識の意義をも正しく評価しなければならない。以上の本論では、存在論的認識について詳述したので、ここでは最後にいわゆる自然神学について触れて、むすびとしたい。というのも、宇宙論的認識への評価は、そのまま自然神学の評価に結びつくからである。そして、この点は、自然神学を完全に否定したパルトや、同じ立場に立ちつつも暗黙の内に自然神学に接近したブルンナーと比べて対照的であると言える。

ティリッヒの自然神学に対する評価は、いわゆる神の存在証明の事柄と関係している。というのも、両者とも神の認識の問題に関わっており、その点で基本的には共通しているからである。ティリッヒは、神の存在証明の伝統的な二つの方法のうち存在論的証明に関しては、すでに存在論的認識の項目で見たように、<認識>という点では基本的にはその立場を積極的に評価し、それを自分の立場として継承している。しかし、<証明>という点では、否定的である。というのも、神はそもそも証明の対象とはなりえないからである。そしてまた、存在論的証明に関しては、基本的には神から与えられた内的光を告白し、それを記述することを使命とするものであって、そもそも証明という事柄ではなくなっているからである。ただ、ここにも問題はあるのであって、それは内的光として与えられた真理をある具体的なものと結びつける危険性である。ティリッヒは、アウグスティヌスにもそれを認め、たとえば神の国を地上の教会と結びつける危険性があったとしている。

それに対して、いわゆる神の宇宙論的証明は、すでに宇宙論的認識において見たように、問題があるのであり、ティリッヒは基本的にはこれを退ける。しかし反面、この証明にもある意味があるのである。それは、そもそも、神の存在証明は自ら破綻する運命にあるが、しかしこうした試み自体については、ティリッヒは一定の評価を与えるのである。というのも、それは意識されようがまいが、人間の意識の中には無制約的なものの意識が潜在的にあるのであって、そこから神についての問いかけが起こり、神の存在証明の試みが起こると考えるからである。つまり、人間にとっては、神の存在証明の事柄は、むしろ本能的欲求であり、必然的な試みなのである。その観点

からティリッヒは、神の存在証明がそのことを語る限り、その試みには意味があると言うのである。もちろん、神の存在証明自体は、不可能な試みとして退けられているわけではあるが。そして、さらにもう一点において、ティリッヒは、神の存在証明、特に宇宙論的証明を評価するのである。それは、すでに見たように、宇宙論的証明が、合理的推論を通して永遠なる神を捉えようとするときに行なう分析である。というのも、それは神に至ることは決してないが、しかし神への問いを深め、整え、それに対する答えに対して備えをする働きがあるからである。すなわち、ティリッヒは、この二点において、神の存在証明を評価するのであり、またそれと同じ理由で自然神学も評価するのである⁽⁴⁾。したがって、それは積極的な評価とは言えないが、しかし自然神学的試みの〈必然性〉に関してはかなり積極的な評価となっていると言える。そして、ここに、ティリッヒの思想の重要な点を見ることができるのである。すなわち、自然神学に見られるような神への問い、あるいは神の存在証明の欲求という人間の意識に潜む思いを積極的に受け止め、それを活用し、それを媒介として、永遠なる神を指し示そうとする弁証論的試みである。そして、そうした試みが、ティリッヒの相関の方法や文化の神学といった形において現れているのである。したがって、ティリッヒの神学においては、宇宙論的認識の意義は決して小さくはないのである。しかし、最後に言わなければならないことは、そのことを十分に認めつつも、改めて存在論的認識の意義を確認しなければならないということである。弁証論的方法が可能なのは、問いそのものに何らかの力があるからではなく、それを引き起こすのは、すでに人間の意識の中にある潜在的な神認識であって、それは恩寵として神から与えられているものなのである。そして、その恩寵としての神認識なくして、一切の認識はあり得ないのである。

注

- (1) ただし、ティリッヒの神学を実存主義的神学と呼ぶことは、必ずしも的を得たものではないであろう。この点については、拙論「パウロ・ティリッヒと実存主義」(聖学院大学論叢第13巻第1号, 2000年) 参照。
- (2) この点については、拙論「関係性の神学 ティリッヒの体系的視点とその根本問題」(聖学院大学・女子聖学院短期大学『キリスト教と諸学』vol.6, 1992年) 参照。
- (3) Tillich, Paul. The Two Types of Philosophy of Religion, in: *Paul Tillich Main Works/ Hauptwerke 4*, 1987 (以下, MW4 と表記)
- (4) 以上, MW4, p. 289
- (5) Ibid.
- (6) 『ティリッヒ著作集』別巻二, 288頁。
- (7) 同上, 291頁。
- (8) アウグスティヌス, 山田晶訳, 『告白』, 238頁。なお、アウグスティヌスの神秘主義に関しては、拙論「ティリッヒの神学におけるアウグスティヌスの伝統について 特に神秘主義と救済論をめぐって」(聖学院大学論叢第5巻第2号, 1992年) 参照。
- (9) Tillich, Paul. Philosophical Background of my Theology (1960), in: *Paul Tillich Main Words/ Hauptwerke 1*, 1989 (以下, MW1 と略記)
- (10) Ibid., p.414 (パウロ・ティリッヒ, 高木八尺編訳, 『宗教と文化』6頁)

- (11) Ibid. (同, 5頁)
- (12) 以上, 『著作集』別巻二, 186-7頁。
- (13) 同上, 187頁。
- (14) MW1, p. 413 (以上『宗教と文化』4頁)
- (15) Ibid.
- (16) Ibid., p. 414 (同, 6頁)
- (17) Ibid. (同上)
- (18) さらに、このところでティリッヒは、「ここにまた東洋思想の多くの類型への関係を感じます」とも述べ、宗教史的関心からも、無限と有限の一致という思想を捉えていることは興味深い。
- (19) 以上, MW4, p. 290
- (20) 以上, 別巻二, 288頁。
- (21) 以上, MW4, pp. 290-1
- (22) 別巻二, 288頁。
- (23) MW4, p. 291
- (24) 別巻二, 288頁。
- (25) 以上の議論からも明らかのように、神の直接的な認識というのは、神秘主義的要素を含むものである。ティリッヒは、「もし神秘主義が存在それ自体との関係における主観と客観との統一の体験として定義されるならば、アウグスティヌスの伝統は、当然、神秘主義的と呼ばれうる」と語っている。MW4, p. 291
- (26) MW1, p. 413 (『宗教と文化』3-4頁)
- (27) 一応「確知」と訳したが、なかなか適当な訳語が見つからなかった。『著作集』では「確認」という訳語が用いられているが、「確認」では意味が弱いであろう。神についての直接的・直観的な、確実な知識であるから、ここでは一応「確知」と訳した。なお、ドイツ語訳では *Gewahrwerden* が用いられている。
- (28) MW4, p. 296
- (29) ティリッヒは、そのような無制約的な、あるいは究極的な関わりを、「全体として人間がその認識行為に参加すること」(MW4, p. 297) であると語っている。そして、こうした全人格的関わりを、「実存的」とも呼ぶ。それは、人間の全存在が引き出されている状態を語るものであるからである。しかし、ティリッヒは、あえてこの言葉を使うことを避けている。というのも、この言葉はキルケゴールによって有名になったわけであるが、キルケゴールはそれを「決断」という意味と不可分に使用しているからである。しかし、ティリッヒがこの「実存的」という言葉で語ろうとしていることは、決断の事柄ではなく、「参与」という人間がすでにその中に置かれている状態を語るものなのである。この点については、改めて論じられることになるであろう。
- (30) 以上, MW4, p. 297
- (31) Ibid., p. 292
- (32) ティリッヒは、この直接的な確認は信仰の根幹を形成するものであるが、それ自体を信仰とみなすことはできないとしている。というのも、信仰は、具体的な存在を介しての出来事であるため、そこには確認と共に「冒険」の要素が入ってくるからである。この点について、次のように語っている。「無制約的なものの直接的な確認は信仰の性格をもってはならず、むしろ直接的な確実性の性格をもっている。信仰は偶有的な要素を包含しており冒険を要求する。信仰は、無制約的なものの存在論的な確実性を、制約されかつ具体的なあらゆるものについての不確実性と結合する。」(MW4, p. 299)
- (33) 以上, 別巻二, 288-9頁。
- (34) 同上, 289頁。
- (35) 同上, 290頁。
- (36) 以上, MW4, pp. 292-3
- (37) 以上, MW4, p. 294. なお、ティリッヒは、『組織神学』第二巻の冒頭で第一巻の出版後に受けたさま

ティリッヒにおける存在論的認識の優位

ざまな批判に答えているが、その中で、存在概念の使用に対して名目論的哲学と人格主義的神学の二者から受けた批判に答えている。その中で、現代の名目論的哲学の、存在概念は実在性を欠く単なる伝達手段に過ぎないという批判に対し、存在概念は「非存在に抵抗する存在の経験の表現である」とし、その不当性を主張している。そして、現代思想との関連で以下のように語っている。「存在概念は、ギリシアのパルメニデスやインドのシャンカラのような人々においても、これと同様の意味に解されたし、またハイデッガーやマルセルなどの現代の実存主義者たちによってもまた、存在概念の意義はこのような意味で再発見された」(Tillich, Paul. *Systematic Theology, volume 2*, p.11)。すなわち、ティリッヒもまたこの再発見につらなる一人なのである。なお、ティリッヒは理性についても同様の議論をしている。すなわち、理性は、現代においては「技術的理性」となってしまうが、本来は永遠なるものを捉えることのできる理性であって、間接的にその回復を語っていると言える。

(38) MW4, p. 298

(39) 以上, MW4, pp. 298-9. なお, この存在論的認識と宇宙論的認識の相補性についての理解が, 「文化の神学」の背景をなしていることは明瞭である。この点については, 改めて扱うこととする。

(40) 以上, Tillich, Paul. *Systematic Theology, volume 1*, p.205, 209