

<b>Title</b>	ティリッヒの恩寵論
<b>Author(s)</b>	菊地, 順
<b>Citation</b>	聖学院大学論叢,18(1) ; 39-58
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=103">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=103</a>
<b>Rights</b>	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

## ティリッヒの恩寵論

その基本的構造をめぐって

菊 地 順

On the Doctrine of Grace in Paul Tillich

Jun KIKUCHI

In his main book *Systematic Theology* (Volume III), Paul Tillich writes of “justification by faith” in the discussion of “justification by grace through faith”: “It should be regarded as the Protestant principle that, in relation to God, God alone can act and that no human claim, especially no religious claim, no intellectual or moral or devotional ‘work’, can reunite us with him.”

Tillich developed his systematic theology based on this Protestant principle. Therefore we can see it in all areas of his theology, not only in the areas of his dogma but also in his theology of culture. However, we need to deal with it in its entirety, because it is sometimes expressed directly and sometimes indirectly. Then it is very useful for us to discuss it in the view of “grace” which is, I think, the essence of the doctrine of justification by faith. According to Tillich, grace has a Gestalt which criticizes and forms all beings at the same time, so it precedes them. Tillich calls it the “Gestalt of grace”. It is transcendent and at the same time realistic in any being which reveals the Gestalt of grace. Therefore, the doctrine of grace is the principle of Tillich’s theology which is rooted in the relationship between God and human beings.

---

**Key words:** Justification by Faith, Justification by Grace through Faith, Protestant Principle, Gestalt of Grace

## は じ め に

パウル・ティリッヒは、その主著『組織神学』(*Systematic Theology*) 全三巻について、総括的に次のように語っている。

「義認に対する再生の關係の議論において、われわれは、すでに、宗教改革の中心的教義の議論を始めた。それは、それによってプロテスタンティズムが立ちもし倒れもする条項、す

なわち恩寵による信仰を通しての義認(justification by grace through faith)の原理である。わたしはそれを教義と呼び、他の条項と並ぶ一つの条項と呼ぶのみならず、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、そして根本的な表現であるからである。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特定の教義であり、またそれと同時に、それは神学的組織のあらゆる個々の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、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、われわれを神と再結合することはできないという、プロテスタント原理とみなされなければならないのである。この目的が達成されることが、たとえそれがこの組織のあらゆる部分において多くの全く『非正統的な』定式(formulation)に導いたとしても、わたしの意図であったし、また希望である。」<sup>(1)</sup>

この言葉は、ティリッヒの『組織神学』全三巻のみならず、その神学全体を総括する言葉であるといってもいいであろう。ここでティリッヒは、「恩寵による信仰を通しての義認」(以下「恩寵による信仰義認」)を一教義と呼ぶのみならず、その神学全体を貫く「プロテスタント原理」とも呼ぶ。そして、その原理を組織的に展開したものが、その主著『組織神学』全三巻であったというのである。すなわち、ティリッヒは、極論すればこの一点においてプロテスタンティズムを捉え、そこに自己の信仰の同一性と神学的原理を見出し、その神学を展開したのである。したがって、ティリッヒにおいて、「恩寵による信仰義認」は、プロテスタンティズムの「立ちもし倒れもする」条項であるのみならず、ティリッヒ神学の「立ちもし倒れもする」原理ともなっている。そのため、ティリッヒの神学を理解することは、取りも直さず彼の信仰義認論を理解することでもあるのである。しかしまた、信仰義認論は、伝統的用法においても、またティリッヒの神学においても、具体的には信仰論やキリスト論に集約されて扱われる傾向がある。しかし、内容的には、それは神学的原理として、神論や聖霊論においてのみならず、啓示論や、さらには文化論においても広く展開されており、それは正しくティリッヒ神学の原理としての役割を担っているのである。そこで、そうした神学体系全体に及ぶ信仰義認論の原理的働きを、もっと総括的・普遍的用語において捉えることが必要となるであろう。その場合、有効な用語として現れてくるのが「恩寵」(grace)という概念である。それは、ティリッヒ自身、「恩寵による信仰義認」と呼ぶように、恩寵という概念は、信仰義認の内実を語る言葉であり、また逆に恩寵論の最も先鋭化されたものが信仰義認論であるとも言えるからである。上記の引用文において、ティリッヒは、「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、われわれを神と再結合することはできない」と語っているが、正にこの神の〈先行的働き〉こそが信仰義認の内実を語るものであり、またそれが恩寵として理解されている基本的な点なのである。したがって、われわれは信仰義認論に収斂される恩寵論をティリッヒ神学の全体の中に尋ねる

ことによってその内容を明らかにし、同時にティリッヒの神学の中核をなす信仰義認論を解明し、ティリッヒ神学の全容を把握したいと思う。

ところで、以上の試みは膨大な作業を要することになるため、ここでは主にティリッヒの思想的基礎が形成されたドイツ時代の文献を中心として（一部、アメリカ時代のも含めて）ティリッヒの恩寵論を概観し、その基本的構造の把握を試みたいと思う。その中でも特に有用な文献は、1920年代後半から30年代に書かれた一連のプロテスタンティズム論である。というのも、すでに触れたように、ティリッヒは信仰義認論をプロテスタント原理と呼び、それをその神学の原理としているわけであるが、その萌芽はすでにこの一連のプロテスタンティズム論の中に見られるからである。またこのプロテスタンティズム論において、恩寵論がプロテスタント原理を形成するものとして原理的に捉えられており、恩寵に対するティリッヒの基本的理解を見ることができるからである。そこでこの一連のプロテスタンティズム論を検討することにおいて、ティリッヒの恩寵論の基本構造を明らかにしたいと思う。

## 1. 歴史的プロテスタンティズム

### （1）歴史的＜抗議＞としてのプロテスタンティズム

ティリッヒは、1920年代後半から30年代にかけての一連のプロテスタンティズム論において、基本的にプロテスタンティズムを原理的に理解しようとしている。もちろん、マルティン・ルターから始まるドイツ宗教改革の出来事とその後のプロテスタント教会の成立・発展があり、そうした歴史の展開を踏まえてプロテスタンティズムを見ている。しかし、そうした歴史のプロテスタンティズムと原理的プロテスタンティズムは、基本的に区別されている。そして原理的プロテスタンティズムは、特に「信仰のみ」「聖書のみ」の宗教改革の精神に基づいて、それをプロテスタント原理（「実質原理」としての「信仰のみ」，「形式原理」としての「聖書のみ」）として展開するなかで、論じられている。ただし、その場合、その中心は、繰り返し触れているように、実質原理としての信仰論（信仰義認論）にある。したがって、ティリッヒのプロテスタンティズム論においては、実質原理としての信仰論が重要となり、われわれの関心はこの点に集中することになる。しかし、反面、その前提にはその原理が発現した歴史的プロテスタンティズムがあるのも事実である。そこで初めに、歴史的プロテスタンティズムについてのティリッヒの見解を概観し、歴史的プロテスタンティズムと原理的プロテスタンティズムの区別とその関係についてティリッヒの論じるところを確認し、その後に原理的プロテスタンティズム論に進みたいと思う。

ティリッヒは歴史的プロテスタンティズムの将来について深い憂慮を覚え、そのことについて真剣に考え、また論じた神学者であった。そのことは1937年に書かれた「プロテスタンティズムの終焉？」<sup>(2)</sup>という二つの論文に端的に示されている。そして、それは、ティリッヒの一連のプロテス

タンティズム論の中に一貫して見られる視点でもある。

まずティリッヒは、歴史的視点から、プロテスタンティズムの本質とその働きについて、端的に次のように語っている。

「プロテスタンティズムの中心原理は、恩寵によってのみ義とされるという教理である。それは、いかなる個人も、そしていかなる共同体も、その倫理的行為や、秘蹟的行為や、神聖性あるいは教理のゆえに、神の無制約性を要求することはできない、ということを意味するものである。意識的であれ無意識的であれ、もしこのような要求がなされるときには、プロテスタンティズムは、神のみに無制約性と神聖性を認め、いかなる人間の不遜も否認するところの預言者的抗議をもってそれに立ち向かうのである。<sup>(3)</sup>」

すなわち、プロテスタンティズムとは、神の恩寵による救済を信仰義認として捉え、それをその中心原理とし、恩寵に取って代わろうとする一切の人間の試みに＜抗議＞（Protest）するものなのである。したがってティリッヒは、「それは、『プロテスタント』という偶然的な表示を、本質的かつ象徴的な名前にしたところの原理である<sup>(4)</sup>」とも語っている。すなわち、「プロテスタント」という外部から付けられた渾名が偶然にもプロテスタンティズムの本質を語るものになったというのである。いずれにしても、預言者的＜抗議＞を、その姿勢の中核に持つのがプロテスタンティズムなのである。

この預言者的抗議は、歴史的には、宗教改革において、ローマ・カトリック教会のもつ聖職制度と秘蹟主義という客観主義的な救済制度に向けられたのである。ティリッヒの言葉で言えば、「プロテスタンティズムは、神と人間とのあいだに悪魔的な絶対性の主張をもって自己を立てている聖職制度的な体系に対する預言者的抗議から生まれた<sup>(5)</sup>」のである。そして、その聖職制度的体系に代わるものとして信仰義認が主張され、それと同時に恩寵を証言する聖書に権威が帰せられることになったのである。そして、歴史的には、そこから新しいプロテスタント教会の歩みが始まったのである。しかし、ティリッヒによれば、その歴史はいくつかの内外の深刻な勢力との対立の歩みでもあったのであり、その対立にプロテスタンティズムの本質が現れているのである。

## （２）プロテスタンティズムとヒューマニズム

ティリッヒによれば、その一つの勢力はヒューマニズムであった。すなわち、プロテスタンティズムは当初ローマ・カトリック教会の強固な牙城に抵抗するためにヒューマニズムと手を結ばざるを得なかったが、後にそのヒューマニズムは「自分の手におえない」「敵」となったのである。ティリッヒは、特に三つの点においてヒューマニズムのプロテスタンティズムに対する貢献を見ている。すなわち、「ヒューマニズム的な原典探求」がカトリックの「聖なる伝説の壁」を打ち破るのに貢献し、「ヒューマニズム的な国家論」が聖職制度を崩壊させることに貢献し、また「ヒューマニズム的な教育事業」がプロテスタント文化を形成するのに貢献したというのである。しかし反面、

ヒューマニズムは次第にプロテスタンティズムを飲み込んでいったのである。そして、プロテスタンティズムは、「それが依存している自律的世界〔ヒューマニズム〕の宗教部門」に成り下がってしまう仕方、完全にヒューマニズムに飲み込まれてしまったのである<sup>(6)</sup>。

ところで、ティリッヒによれば、このことはすでに正統主義の時代から起こっていたのであるが、ヒューマニズムがプロテスタンティズムの脅威として現われたのは啓蒙主義や自由主義の時代になってからだと言う。というのも、それまではプロテスタンティズムもヒューマニズムも、それぞれにおいて多面的であったとは言え、＜調和信仰＞によって一体化が守られていたため、両者の対立が顕在化することはなかったからである。すなわち、それぞれの領域において多面的な要素があり、時としてはそれらが対立や矛盾を呈していたが、しかし全体としては調和へ向かっているという信仰があったのである。しかし、そうした調和信仰を破る時代の変化が起こり、それと共に両者の対立も顕在化することになったのである。そして、その変化とは、後期資本主義の時代を迎えての＜大衆＞の出現であった。ティリッヒは、大衆の出現が、それぞれの調和（信仰）を破り、両者の対立を顕在化させたと考えるのである。というのも、大衆がおかれた「失業」、「貧困」、「運命への隷属」といった困難な状況がそれまでの価値観を覆し、「調和の法則」が崩壊してしまったからなのである。それは、「プロテスタント的・ヒューマニズムの時代の終わり」をもたらし、そして両者の対立を顕在化させたのである。したがって、プロテスタンティズムは、ここでヒューマニズムという「敵」と同時に、新たに大衆という困難な問題に直面することになったのである<sup>(7)</sup>。

### （３）プロテスタンティズムと大衆

ティリッヒは、プロテスタンティズムと大衆の間にある最も深刻な問題点を、プロテスタンティズムのもつ＜知性化＞に見ている。この点について、ティリッヒは次のように語っている。

「プロテスタンティズムは、高度に知性化された宗教である。今日の教職者のガウンは、中世の教授の衣服であって、それは、聖書解釈者としての神学教授たちが、プロテスタント教会内で究極的権威になってきたという事実を象徴するものである。しかし、教授は第一義的には知的権威である。つまり論理的かつ学問的論証における能力のゆえの権威である。」<sup>(8)</sup>

しかし、この重大なプロテスタンティズムの特色は、特に後期資本主義の時代を迎え、その主役がいわゆる＜大衆＞となるにしたがって、時代との間に大きな溝を広げ、それを深めるものとなっていったのである。というのも、大衆とは知性化の対極に存在するものであったからである。さらにティリッヒによれば、この知性化にはもう一つ＜決断＞という要素が伴う。というのも、プロテスタント信仰においては、信仰が主体的なものとして捉えられる中で、聖書の解釈とそれに対する決断が重要な要素になったからである。しかし、大衆はそうした決断からも遠い存在なのである。そうした大衆について、ティリッヒは次のように語っている。「大衆の態度に特徴的なことは、そのなかの個人が行動するときに、他の人びとの動機でもある動機によって規定されることであって、

それゆえに唯一の独立した、個人的な人格性であるところの動機によらないことである<sup>(9)</sup>。すなわち、大衆とは、知性的な探求と決断において行為する存在ではなく、「他の人びとの動機である動機によって規定される」存在であり、したがってティリッヒによれば、知性ではなく、「知性の媒介なしにただちに理解できるところの象徴<sup>(10)</sup>」を必要としている存在なのである。それは、さまざまな社会学者によって指摘されていることであるが、大衆の大衆たるゆえんは、自分の確固とした意見（知性）と決断に基づくのではなく、他者の、そしてしばしばマス・コミュニケーションによって扇動された情報によって付和雷同的になびく、根無し草の存在であるからである。こうした大衆の台頭を目の当たりにして、ティリッヒはプロテスタティズムの将来に対し深刻な事態を予測せざるを得なかったのである<sup>(11)</sup>。

#### （４）歴史的プロテスタンティズムと原理的プロテスタンティズム

ところで、ティリッヒは以上のような歴史観を1937年の論文で述べているのであるが、この時期は、ティリッヒによれば、全体主義がプロテスタンティズムからもヒューマニズムからも遠のいてしまった大衆を、その悪魔的な力のなかに飲み込もうとしていた時代でもあった。すなわち、全体主義が大衆に分かりやすい擬似宗教となって彼らを先導し、大衆をその悪魔的力の中に飲み込もうとしていたのである。そして、一つには、この全体主義に対する強い警戒感をもって、ティリッヒはこの論文を書いたのである。そのことは、ティリッヒが以上のような状況を踏まえながら指摘している、当時のプロテスタンティズムが目指した自己防衛の試みにも示されている。ティリッヒは、それを三つの方向において認めているが、その第一の試みは、弁証法神学に代表される「ヒューマニズムからの分離」である。これは、十九世紀神学からの分離において顕著に見られた傾向である。また第二の試みは、プロテスタンティズムの「再カトリック化」である。これは、もちろん、中世のカトリックへ帰ることではなく、プロテスタンティズムの批判を経たカトリック化である。そして第三の試みが、今問題とした「教会外の再統合勢力との同盟」である。これは特にドイツの帝国教会に代表されるような全体主義と結びついたものであったが、ティリッヒは同時にアメリカにも「権威の政治的・世界観的な体系」と結合したものをしている<sup>(12)</sup>。

以上の考察を踏まえ、ティリッヒは、歴史的プロテスタンティズムの将来に対して、非常に厳しい結論を出さざるを得なかった。それは、最も断言的な表現では、「プロテスタント時代は終わったのである<sup>(13)</sup>」という結論である。これは、何よりも、上述の歴史的状況を踏まえての結論であるが、しかしティリッヒは、それと同時に、プロテスタント原理からの必然的帰結としても、この結論を語るのである。というのも、歴史的プロテスタンティズムも、他のいかなるキリスト教の諸現象も、それが基づいているところの＜原理＞を完全には表現することはできないからである。すなわち、プロテスタンティズムは、「キリスト教のいかなる歴史的現象もこの原理を完全には表現していないし、またそれゆえにキリスト教のすべての特殊現象は枯渇可能である<sup>(14)</sup>」からなのである。そのた



め、プロテスタント諸教会がたとえどれほど力強い歩みをしているとしても、その歩みはその原理を完全に表現したものではなく、それはあくまでも部分的で不完全なものに過ぎないのである。したがって、プロテスタント原理からしても、歴史のプロテスタンティズムの終焉ということは、歴史においては避けることのできないことなのである。ましてや、差し迫った歴史のプロテスタンティズムの困難な状況を顧みるとき、その終焉は非常に現実味のあるものとして受け止められたのである。しかし、同時にティリッヒは、もう一方で次のようにも断言するのである。「それが基づいているところのプロテスタント原理とキリスト教の告知は終わっていない」。なぜなら、「それらは有限ではなく、くみ尽くしうるものではない」からである<sup>(15)</sup>。すなわち、原理としてのプロテスタンティズムは、歴史の中で具現化するにせよ、それは歴史の相対性と曖昧性に支配されることのない永遠性を持っているのである。したがってティリッヒは、こうも語る。「プロテスタント時代の終わりは、プロテスタンティズムの終わりを意味しない。それが意味するのは、集団諸教会におけるプロテスタンティズムの具現化とプロテスタンティズムによって浸透されている一つの文化の終わりである<sup>(16)</sup>」。ティリッヒは、歴史のプロテスタンティズムを省み、またプロテスタント原理そのものに立って、プロテスタント時代の終焉の可能性を語るのであるが、しかし、それは原理的プロテスタンティズムそのものの終焉を語るものではないのである。プロテスタント原理そのものは永遠であり、その原理に基づくキリスト教の告知も歴史の終わりまで継続するのである。そして、さらに付け加えるならば、この原理にこそキリスト教の〈希望〉があるのである。しかし、それは、言わば手放しの希望ではなく、歴史のプロテスタンティズムの将来に対する厳しい見方に立った現実主義的な希望である。ティリッヒは、「プロテスタント時代」の最後のところで、第二次世界大戦後の状況を振り返りながら、次のように語っている。

「前の時代にはユートピア的希望の要素が支配的であったように、今日はシニカルな現実主義の要素が支配的である。プロテスタント原理は、この両方を審判のもとにおく。それは、そのユートピア形体を破壊するけれど、希望を義とする。それはそのシニカルな形体を破壊するけれども、現実主義を義とする。このような希望の現実主義の精神のなかで、プロテスタンティズムは新しい時代を この時代が後世の歴史家によって脱プロテスタント時代あるいはポスト・プロテスタント時代として記述されようが 始めなければならない。なぜなら、プロテスタント時代ではなく、ただプロテスタント原理が永遠に持続するものだからである。」<sup>(17)</sup>

## 2．原理的プロテスタンティズム<sup>(1)</sup> 批判原理としてのプロテスタンティズム

### (1) 合理的批判と預言者の批判

以上のように、ティリッヒは、一方では歴史のプロテスタティズムの終焉を見据えながら、他方



では原理的プロテスタンティズムの永遠性を主張するわけであるが、その永遠なるプロテスタント原理は、「批判原理」と「形成原理」という二つの対照的な原理から成るものとして捉えられている。ティリッヒの考えでは、基本的には批判原理がプロテスタンティズムの生命線であるが、しかしそれは同時に形成原理によって支えられているのであり、その二つの原理を通して神の働き（現在）があるのである。そして、その二つの原理の統合が「恩寵の形態」( Gestalt der Gnade )として理解されている。したがって、二つの原理を切り離して扱うことは本来的ではないが、ここではティリッヒにならって便宜的に分けて扱いながら、その統合の形態を明らかにしたいと思う。

まず批判原理であるが、ティリッヒは、これに二つの立場を認めている。すなわち、「精神的かつ社会的形態の批判は、二つの立場から出発することができる」とし、これに「合理的批判」と「預言者の批判」との二つの立場があるとしている。それによると、「合理的批判」とは、「それによって形成が測られる理想の立場である」。すなわち、これは批判の対象である形成のなかに＜理想＞という「一つの基準」をもっており、それに基づいて「然りと否」とに判別されるのである。したがって、これは通常の一般的な合理的批判である。それに対して、「預言者の批判」とは、「それによって形成そのものが問われるところの形成を超越した立場」である。すなわち、これには批判の対象である形成のなかに理想のような批判の基準はなく、むしろその形成そのものを超えた外側からその形成全体を批判するのである。その結果、この批判は、対象を然りと否とに判別するのではなく、「それは無制約的な否と無制約的な然りを結合する」ことになる<sup>(18)</sup>。というのも、預言者の批判の対象である形成は、その外側から、あるいはその根底から、全面的な批判に曝されるため、それはその存在の「無制約的な否」へと至るのであるが、しかし反面、それは破壊されるのではなく、別の仕方を通していわば再確立されるのであり、それは初めの存在よりもより確かな存在へと高められることになるため、それは「無制約的な然り」へと至ることになるからである。しかし、この点を理解するためには、もう一つの原理である形成原理の理解が不可欠であり、そのとき改めてこの点に触れることになる。

いずれにしてもティリッヒは、ある形成的存在を批判する場合、そこに二つの批判、すなわち合理的批判と預言者の批判が見られるとする。そして、それぞれの批判の立場は、一方は批判の対象に基づきながらもそれを超えている理想を基準とし、もう一方は批判の対象そのものを超えた立場からの批判なのである。しかし、ティリッヒによれば、この二つの批判には一つの共通点がある。というのも、両者とも、対象の直接性から超え出ている立場からの批判であるからである。ティリッヒ自身の言葉で言えば、「合理的批判は存在をこえた精神の高揚のなかに、預言者の批判は生命と存在のかたににあるところのものによって、両者が揺り動かされていることのなかに基礎をもっている。それゆえに批判の両方法とも、現存在の直接性との別離を前提としている<sup>(19)</sup>」。この指摘は、批判というものが、そもそもそうした距離を前提としたものであることを思えば、当然の帰結である。そうした対象との距離なくして、対象を客観的に捉え、それを批判するということは不可能で

ある。しかし、すべてのものを預言者の批判という徹底した批判から捉えなおすことができるというティリッヒの考えは、ティリッヒの世界観の重要な一面を示すものである。それは、ティリッヒは世界を直接的現実としては捉えていないということである。直接的現実を見ながらも、それを超えたところに現実を現実ならしめている別のものを見ているのである。仮にそれを「本質」という言葉で語ることができるならば、ティリッヒは現実の背後に本質を見るという仕方で見ているのである。しかし、この点についての議論は他のところに譲るとして、今しばらくティリッヒが語る批判原理について究明されなければならない。

## （２）合理的批判と預言者の批判の相補性

ティリッヒは、以上のように、合理的批判と預言者の批判に共通点を認めるわけであるが、しかし、両者は共通点をもつばかりではなく、さらに重要なことに、この二つの立場は相互に連動し合っており、またそれゆえに、それぞれの批判はいわば十全な批判となるのである。すなわち、第一にティリッヒが指摘することは、預言者の批判は合理的批判の具体性なくしては、実際の批判にならないということである。批判の対象そのものを全面的に批判する預言者の批判は、その対象を無制約的な否定と肯定へと至らせるのであるが、そうした決定的な批判といえども、それを具体的に受け止めることなくしては現実とはなり得ないのである。ティリッヒの言葉で言えば、「存在と精神のかなたから出てきた批判は、存在に対する精神の、存在圏自体のなかでおこってきた批判において具体的になる。預言者の批判は合理的批判において具体的となる<sup>(20)</sup>」のである。ティリッヒは、啓示論のところで、神は何ものにも依存しないが、ただその啓示を人間が受容するという一点において人間に依存すると述べ、人間の受容という具体性を問題としているが、そうした具体性なくして啓示は啓示とならないように、預言者の批判という超越的批判も合理的批判という具体性を通して初めて現実的批判となるのである。また逆に、第二の点としてティリッヒが指摘することは、合理的批判は預言者の批判によって支えられることがなければ、その批判は真実なものにはならないということである。すなわち、「合理的批判は預言者の批判を通して、無制約性、不可避性の性格を受けとる<sup>(21)</sup>」のである。ティリッヒはまた、この「無制約性、不可避性」を「誠実性」とも言っている。そのため、「すべての自律的批判はその究極的な誠実性を、その背後に立っている預言者の批判から受けとる<sup>(22)</sup>」とも語るわけであるが、いずれにしても、合理的批判は、預言者の批判を通してそれ自体が真実なものとなるのである。しかしながら、このことはまた同時に、合理的批判の限界をも開示することになる。というのも、合理的批判は、預言者の批判によって、その批判が「本来の深みにまで」徹底化されるわけであるが、しかしその時、合理的批判はいわば破壊されることなく、それ自体は保持されるからなのである。つまり、預言者の批判という徹底的な批判に曝され、その限界の極みまで突き動かされながらも、それ自体は保持されるところに、それ自体を超えた支えが見て取れるのである。すなわち、そこには預言者の批判のもつ何らかのものの達

成が見られるのである。つまり、預言者的批判をとおして、「存在が問われることによって、それは存在のなかでの達成を頼りとはしない。しかし批判的状況のなかにあるところの達成はふくむ<sup>(23)</sup>」のである。ティリッヒは、このことを「恩寵」という言葉で捉える。それは、いわば、合理的批判が預言者的批判と結びつき、その求めに応じるとき、その限界を通して開示される、合理的批判に先立つ構造であって、この恩寵に基づいて合理的批判は初めて預言者的批判と結びつき、その本来の機能を果たすことができるのである。したがってティリッヒは、この三者の関係を以下のように総括している。「合理的批判のなかで預言者的批判は具体的になる。預言者的批判のなかで合理的批判はその深みと限界を、要求の無制約性を通してその深みを、恩寵を通してその限界を保持するのである。」<sup>(24)</sup>

### （３）預言者的批判とプロテスタンティズム

ティリッヒは、すべての實在、すなわちティリッヒの言葉で言えば「精神と存在」を批判する方法として、合理的批判と預言者的批判の二つを取り上げたわけであるが、合理的批判が一般的な批判であるのに対して、預言者的批判とは、その表現からしても明らかなように、宗教改革者の精神を語るものであり、それはプロテスタンティズムに固有の批判なのである。そこで、改めてその定義に耳を傾けてみると、ティリッヒは次のように語っている。「それは存在と精神を超えたものから出発するものであって、そこから存在と精神の両方を問題にするものである。それは合理的批判と結合して、それに無制約的な誠実性を与える。それは恩寵の告知を通して合理的批判に限界をもうけるものである<sup>(25)</sup>」。したがって、預言者的批判は、その内に恩寵の構造を持ち、合理的批判と相まって、存在と精神の全体を批判するのである。

ところで、ティリッヒによれば、このプロテスタンティズム固有の批判としての預言者的批判は、何よりもプロテスタンティズムの中核をなす「信仰義認」において最も先鋭化した形で見られるものなのである。すなわち、ティリッヒは、預言者的批判の徹底した批判と、以下の項で改めて検討する形成原理に基づく逆説的形成とを信仰義認の中に見て取るのであるが、その信仰義認こそ、預言者的批判として、宗教改革において、ルターのローマ・カトリック教会に対する戦いとして現われたものなのである。ティリッヒはそれを「闘争」とも呼んでいるが、それは「自ら真理を把握し、実現できるという理性の要求に対する」闘争であり、また「預言者的告知からの、自律の自己充足性に対する闘争」、あるいは「精神を、存在と精神を超えたものと混同することに対する闘争」（＝ローマ・カトリック教会の秘蹟主義に対する闘争）であったのである。すなわち、一言で言えば、後で扱う神の超越的恩寵を、一方においては退け、他方においてはこの世的なものへと引き下ろしてしまう諸力に対して、ルターは戦ったのである。ティリッヒによれば、この戦いの背後には、「ルターの闘争をこの方向に導いていった激情というのは、ルターの抗議のなかに作用していた預言者的批判が、合理的批判のなかに解消される危険性に相対するものなのである」と語っているように、

合理的批判と預言者の批判の分離があり、また後者が前者に飲み込まれるという歴史的経過があったのである。そしてこの危険性は、「預言者の批判の本質に従ってプロテスタンティズムが、教会と文化に対する合理的批判を部分的には取りいれ、部分的には拡張し強化すればするほど、ますます大きくなっていった」のである<sup>26)</sup>。いずれにしても、ティリッヒは、こうした危険性の増大するなかで、ルターの預言者の批判が起こったと見るのである。

しかし、この預言者の批判は、批判だけで終わったのではない。それは同時に、その克服をも含むものであったのである。そこに、ルターが語る信仰義認という状況があるのである。しかし、その点については、批判原理と対をなすもう一方の原理、すなわち形成原理を扱った後に、改めて論じたいと思う。

### 3. 原理的プロテスタンティズム<sup>(2)</sup> 形成原理としてのプロテスタンティズム

#### (1) 批判(抗議)と形成

批判原理のなかですでに間接的に触れられたように、批判原理は形成原理によって支えられ、それを前提として、初めて可能なのである(それゆえに、一方に触れずして他方を語ることはできないのであるが)。それは、そもそも原理的に言って、肯定は否定に先立つからである。しかし、一見すると相矛盾するこの二つの原理は、どのような仕方で一つとなるのか。そこで初めに、批判と形成の関係について、確認しておきたいと思う。

ティリッヒは、「プロテスタント的形成」(1929)という論文の中で、形成について、「形成(Gestaltung)とは、形体(Form)を創造する力である」と述べている。それに対して、プロテスタンティズムは、歴史的プロテスタンティズムのところでも確認したように、そもそもは「形体に対する抗議」から始まっており、それがプロテスタンティズムの重要な原理であり、また使命である。したがって、抗議(批判)と形成は鋭く対立する関係をなすことになる。しかし、プロテスタンティズムも、歴史的な存在として形成から逃れることはできないのである。そのため、プロテスタンティズムは、その内に、相反する二つの原理を抱え込むことになる。したがって、抗議(批判)と形成という問題は、プロテスタンティズムの生命線に触れる重大な問題でもあるのである。しかし、ティリッヒによれば、両者の対立的関係は本質的ではない。なぜならば、一般論として、肯定は否定に先立ち、否定は肯定を前提とするように、抗議(批判)は形成を前提としているからなのである。また、逆に言えば、形成は、その内に、抗議(批判)からの否定を含んでいるのである。したがって、そこには<形成>と<形成の否定>が一つとなっている状態があるのである。ティリッヒは、これを「形態」(Gestalt)と呼ぶ。そして、抗議は、この形態を通してその姿を現わすことができるのである。したがって、ティリッヒは、以上の関係を次のように語っている。

「形態は、それ自身とそれ自身に対立する抗議を包括するものであり、形体と形体の否定を

包んでいるものなのである。……もし否定が生きているものであれば、それは一つの立場と結びついているし、またもし抗議が生きているものであれば、それは一つの形体と結びついている。このことはプロテストантиズムにもあてはまる。その抗議はその形態に、その形体の否定はその形体の創造的な力に、その否はそれがいかに優勢であろうともその然りに依存している。その然りの創造性なしにはその否は虚無のなかに落ちこんでしまうであろう。」<sup>(27)</sup>

## (2) 合理的および預言者の形成と恩寵の形態

そこで、改めて形成原理に眼を向けると、以上の批判（抗議）と形成の関係で明らかにされたように、合理的批判には合理的形成が前提とされているのである。この点をもう少し具体的に検討すると、合理的批判の基準は＜理想＞であったが、その理想は「具体的な形態のなかに立っているものに基づいてのみ見られる」のである。すなわち、「すべての理想の実質的なものは具体的であり、それはそのなかで見られるものが立っている実際的な形成に相応する」ものなのである<sup>(28)</sup>。したがって、理想とは、「一つの現存している形態の緊張のなかから努力しながら形成されつつある形態の表現」であり、合理的批判はこの形態に基づくのである。そして、その形態を生み出しているのが合理的形成なのである。したがって、合理的批判はこの合理的形成を前提として初めて成り立つのであり、実際には、理想の立場からなされる、「過去のものになりつつある形態に対する批判」が、合理的批判なのである。<sup>(29)</sup>

ところで、合理的批判が合理的形成を前提としているように、預言者の批判もそれに先立つ前提があるのである。しかし、それは、預言者の批判が「存在と精神のかなた」から出たものであるように、それも存在と精神を超えたものであり、「すべての関係のなかで『かなた』自体の性格を生み出す」ものなのである。したがって、それは具体的に捉えることも表現することもできないのである。しかし、他方、預言者の批判は超越的でありながらも、また同時に合理的批判をとおして現実的となるように、預言者の批判の肯定的前提も超越的であると同時に、また合理的形成をとおして現実的となるのである。ティリッヒは、このことを「恩寵」として捉える。そして、この恩寵の現実を「比論的に」というのも、それは基本的には一切を超越しており、一般の直接的表現を超えていることであるから、「恩寵の形態」(Gestalt der Gnade)と呼ぶのである。すなわち、「預言者の批判が一つの存在から語るとき、それは超越している存在から語らねばならないし、超越しているものとして同時に現実にも属しているものでなければならない。しかし現実的なものとして超越存在とは恩寵の存在である。預言者の批判は、恩寵の現実から比論の中に留まるためには恩寵の形態からほとぼしり出なければならない」<sup>(30)</sup>のである。したがって、恩寵の形態とは、批判原理と形成原理の統一したものであって、その性格は完全に超越的であると同時に現実的であるという逆説性をもつのである。しかし、それは、あくまでも直接手に触れることのできるという意味での

現実性ではなく、それ自体は超越的であるが、この世のものを介して、その現実性を開示するのである。ティリッヒは、この恩寵の形態を、さらに端的に「抗議と形成の統一」とも表現しているが、この恩寵の形態こそ預言者的批判の前提であり、その前提なくしては、その批判は単なる空虚な批判主義に陥ってしまうのである。

### (3) 恩寵の形態としての信仰義認

以上のように、ティリッヒは「抗議と形成の統一」としての恩寵の形態について語るものであり、これがティリッヒの恩寵論の中核をなしている。ところで、ここで改めて確認されなければならないことは、ティリッヒはこの恩寵の形態ということで、「批判」と同時に「形成」について語るわけであるが、その「形成」が恩寵論の重要な要素となっているということである。繰り返しになるが、プロテスタンティズムの第一義的原理は、抗議である。それは、ルターやカルヴァンの宗教改革的闘争において余すところなく発揮されたものである。そして、それはまた、現代神学においてはカール・バルトに代表される弁証法神学において、顕著に見られた戦いでもあった。この点において、ティリッヒはバルトたちを高く評価している<sup>(31)</sup>。しかし、同時にティリッヒは、以下の二つの方向に対する批判において、プロテスタント的「形成」の重要性を強調するのである。

それは、一方では弁証法神学に対する批判においてであり、もう一方ではローマ・カトリック教会に対する批判においてである。すなわち、ティリッヒは、前者を「正統主義的主知主義」とも批判し、後者を「秘蹟主義」とも批判するが、ティリッヒにとっては両者とも形成の課題を十分には果たしていないのである。弁証法神学に対しては、これは必ずしもバルトに直接向けられた批判ではないが、そのグループとその後継者たちが、一方では典礼的な問題を批判的否のもとに退け、他方ではそのラディカルな宗教批判において十九世紀の自由主義神学がもっていた「相対的な学問的批判」を鎮圧してしまったことを指摘し、厳しい批判の矛先を向けている<sup>(32)</sup>。またローマ・カトリック教会に対しては、本来超越的である恩寵を秘蹟と同一視し、具体的制度の中に還元してしまったことを問題とする。すなわち、カトリックの秘蹟主義は、「教会からその精神的、不可視的な性格を奪い、一つの無制約的な恩寵を多くの制度的な『恩寵』に分割し、教職制度を恩寵の所有者にしたて、したがって人が救いのために屈服せねばならない権威に」してしまったのである<sup>(33)</sup>。ティリッヒは、一方でこうした問題を覚える中で、プロテスタント的批判の中に本来的に存在するプロテスタント的形成の重要性に注目し、その形成に自ら応えようとしたのである。

それでは、その恩寵の形態の内容とは何か。それは改めて言うまでもなく、第一義的には「信仰義認」である。すなわち、預言者的批判のところで見たように、ルターは宗教改革において徹底して預言者的批判をおこなったわけである。しかしその批判は、今見たように、同時にもう一つの側面によって支えられたものでもあったのである。すなわち、「批判的状況がその無制約的深みにおいて克服される」ということが、同時に起こっていたのである。つまり、批判とその克服という恩



寵の形態が現われていたのである。そしてそれが、ティリッヒによれば、ルターによって「罪人の義認」、「信仰のみによる義認」という言葉で語られたことなのである。この点について、ティリッヒは次のように語っている。「『行為なき信仰』[信仰義認]をめぐる闘争は、ほかのものに対する一つの救済方法の闘争ではなく、むしろそれは無制約的な誠実さをめぐる闘争であり、また批判の無制約的な克服である<sup>(34)</sup>」。この言葉で重要なことは、信仰義認とは「無制約的な誠実さ」を語る言葉であるということである。そしてまた、恩寵の形態のもつ形成の側面が批判に対する「克服」として理解されていることである。それは、具体的な「何か」ではないのである。恩寵の形態が具体的な何かとして理解されるとき、それは無制約的な誠実さを失い、制約されたものに陥ってしまうのである。したがって、信仰義認とは、恩寵の形態による<批判>とその<克服>、もっと聖書的な言葉で言えば罪に対する神の<審き>と<赦し>を語るものなのである。この点に関してティリッヒは、宗教改革後、「恩寵の超越性は義認論と予定論のようにその確立化によって誤解されてしまった」と語り、恩寵が「義認論」と「予定論」に教義化されてしまい、本来の内的躍動性を失ってしまった点を問題にしている。そして、「この二つの概念は、預言者的批判と同時にその実現とその克服が経験されるところの状況を指し示すものとして理解されるときだけ、その意味をもつのである」と語るように、この批判と克服という内的躍動が、恩寵の内実をなしているのである。そして、その恩寵の形態は、「信仰自身が恩寵の（聖霊の）形態である<sup>(35)</sup>」と語られているように、信仰そのものとして与えられているのである。ティリッヒは、この信仰について、また次のようにも語っている。「信仰とは人間の信仰である。それは人間から出てくるものではないが、人間において有効なものである。そして信仰が共同体あるいは人格のなかにある限り、それは恩寵の具体化である」。そのためティリッヒは、そのことを明確に示すために、従来の「信仰義認」、「信仰によって義とされる」(justification by faith)という言葉に代えて、「恩寵」という言葉を加えた、「恩寵による信仰をととした義認」(justification through faith by grace)という新しい表現を用いるのである。

#### (4) 恩寵の形態とプロテスタント的世俗性

ところで、ティリッヒによれば、信仰義認としての恩寵の形態は、いわば水平的次元での展開を持つのである。批判とその克服が起こるところではどこでも恩寵の形態が見られるのである。しかしその場合、重要なことは、繰り返しになるが、その現存性は直接触れることのできるような合理的形態ではなく、それは現在的でありながら、決して対象とはならないものなのである。ティリッヒは、こうした恩寵の形態を「意味の形態」(Bedeutungsgestalt)とも呼んでいる。すなわち、「恩寵は現在である、しかし対象ではない。それは実際に対照的なものの中にある。しかし対象としてではなく、対象的なものを超越した意味としてある。恩寵の形態は意味の形態である<sup>(36)</sup>」。ティリッヒはまた、現実的でありながら、それを超えている恩寵の形態の在り方を「先取り」(Vorwegnahme)



とも表現している。すなわち、「恩寵の形態の可視性・非対象性の関係は、『先取り』としても規定されよう。……恩寵の形態は、自由と存在のあなたにあるところのものの先取りとして名づけられるであろう<sup>(37)</sup>」。したがってティリッヒは、恩寵の形態と合理的形態の関係を以下のようにも説明している。「恩寵の形態は実際には合理的諸形態のなかにある。すなわち、一方ではそれらを超えている意味を与えつつ、他方では合理的諸形態の固有の意味と結合するのである」。恩寵の形態と合理的形態は、いわば恩寵の形態のもつ超越の意味が合理的形態のもつ固有の意味と結合するなかで一つとなるのである。より具体的に言えば、「『愛は律法の成就である』『霊はすべてを真理に導く』、つまり恩寵の形態は合理的諸形態の成就なのである。けれども経験的に把握できるという意味においてではなく、先取りしている、前兆となっている、という意味においてである<sup>(38)</sup>」。ティリッヒはまた、合理的諸形態は恩寵をとおして究極的なものに参与する「力」(Macht)を与えられるとも語っている。そのため、すべての合理的諸形態のなかには、恩寵の力と一つとなっているという「恩寵の秘密」(Verborgenes von Gnade)があるとも言われるのである<sup>(39)</sup>。

いずれにしても、合理的諸形態は恩寵の形態が実現される器となり得るのであり、逆に恩寵の形態はそうした合理的諸形態を必要とするのである。ティリッヒは、こうした恩寵の形態の現在性にかかわる合理的諸形態を「プロテスタント的世俗性」とも呼んでいる。すなわち、恩寵の形態は、「世俗性の現存のなかで具体的である。世俗性がプロテスタンティズムの派生物であり、そしてそれとの協力あるいは敵対のなかで結合される限り、われわれはそれを『プロテスタント的世俗性』と呼ぶことができるであろう」。この表現には、恩寵とは「聖なるもの」であり、それが合理的形態を取るとき、それは聖なるものとの対照性を示し、自らの世俗性を現すという意味が込められていると言える。しかし、この表現は、合理的諸形態を俗なるものと聖なるものに分けるということではなく、聖なるものはあくまでも恩寵だけであって、すべての合理的諸形態は、この聖なる恩寵の形態の現実性を担うときに、自らの世俗性を暴露することになるのである。したがって、こうしたプロテスタント原理の立場からすると、そうした世俗性はプロテスタンティズムの派生物ということになるのである。しかしこの世俗性は、同時に恩寵の形態を担うものでもある。そして、そのとき、世俗性は一つの決定的性格を身にまとうのである。それは、恩寵の形態に対して透明になるということである。透明になることによって、世俗性におけるその現在が「知覚」されるようになるのである。ティリッヒは、それを<「透明的」形態>“transparente” Gestalt<sup>(40)</sup>とも呼んでいるが、それが世俗性が恩寵の形態を担うときの決定的な性格となるのである。

このように、<プロテスタント的世俗性>は、「プロテスタント的形成の本質的要素<sup>(41)</sup>」なのである。したがって、プロテスタント的形成にとって、世俗性とのかわりが決定的に重要なものとなる。ティリッヒは、この観点から、プロテスタント的形成を以下の4つの原理において表現している。

第一原理 「プロテスタント的形成は、そのなかで明らかに宗教的な諸形体が、それを問う

いている世俗性に関係づけられている一つの形成である。」<sup>(42)</sup>

第二原理 「すべてのプロテスタント的原理においては、永遠的要素は、現在の状況との関係のなかで表現されなければならない。」<sup>(43)</sup>

第三原理 「プロテスタント的形成は、恩寵の現実性の地盤における、そして冒険の形体のなかでの形成である。」<sup>(44)</sup>

第四原理 「すべてのプロテスタント的形態においては、信仰的現実主義の姿勢が表現されなければならない。」<sup>(45)</sup>

ところでティリッヒは、この世俗性を具体的に二つに大別して論じている。一つは、いわゆる宗教的領域であり、もう一つは自律的文化の領域である。宗教的領域は、さらに＜宗教的認識＞と＜宗教的行為＞に分けられ、前者は神学として、後者は礼拝として論じられている。それによると、神学は、「現実性を担っているその根底がそのなかにあらわれ、それを通して見えるほどに、現実性を洞察し、そして記述する<sup>(46)</sup>」ことをその課題とする。また礼拝は、「そのなかで恩寵の形態が自己を表現する諸形体」を用いて、「日常的なものに、究極的な意味を与える」ことを課題とするのである<sup>(47)</sup>。それに対して、自律的文化も、同様に恩寵の形態に基づく形成に参与するのである。しかし、それは一方においては、その批判を受けることにもなる。というのも、それは絶えずそこから遠ざかるうとする傾向があるからである。すなわち、「世俗的世界」は、「恩恵の形態から、それとの本質的關係にもかかわらず、自分を分離する傾向をもっている」のである。しかし、同時に、その恩寵の形態への参与を通して形成へと向かうのである。そして、文化的形成のすべての営みの根底には、この恩寵の形態への参与があるのである。したがって、「この試みの成功の程度に応じて、思考と行為の世俗的形体は、自分で宗教的になろうとはしなくとも、特別に宗教的なものに近づいていく」のである。またそうした関係を背景として、世俗的思考と行為は「それ自身の根拠と意味についての問題」、つまり「宗教の問題」へと駆り立てられるのである。したがって、恩寵の形態と世俗的文化の間には、一つの弁証法的関係があるのである。ティリッヒは、この関係を＜神律＞theonomieという言葉で表現する。それは、文化の自律性を認めながらも、恩寵との距離が批判・克服されるなかにあって、自律的文化が恩寵の形態において支えられ、引き上げられている関係である。ティリッヒは、この神律を、先に触れた＜プロテスタント的世俗性＞と呼んでもよいとしているが、恩寵の形態はそうしたプロテスタント的世俗性を生み出すのであり、すべての文化的営みは、そうした世俗性として、その内に宗教的次元を秘めているのである<sup>(48)</sup>。

## お わ り に ＜恩寵の神学＞

以上概観したように、ティリッヒは恩寵を、批判原理と形成原理の統一である＜恩寵の形態＞と

して、原理的に捉えている。それは、存在するすべてのものをその根底から揺さぶり、徹底した批判へともたす一方、同時にその批判をとおして形成をもたすのである。そして、その形成はすべての文化的領域にまで及ぶものである。

ところで、このように存在のすべての領域において恩寵の働きがあるとみなすティリッヒの見解は、従来の恩寵論とは大いに様相を異にすると言わなければならない。ここに詳述する余裕はないが、「恩寵の博士」(doctor gratiae)と呼ばれるアウグスティヌスは、いわゆる「ペラギウス論争」をとおしてその恩寵論を明確に主張することになったが、そこでの議論の中心はいわゆる<自由意志>をめぐるものであった。また、ティリッヒ自身意識してその後継者と自認しているルターとエラスムスとの間で戦われた論争も、同じく自由意志をめぐるものであった。そして、基本的には、アウグスティヌスにおいてもルターにおいても、原罪の妨げによって神の救いへと向かうことのできない人間の意志が強調される反面、恩寵による決定的救いが論じられるのである。その場合、どちらかと言うとアウグスティヌスにおいては<愛>が強調されたのに対して、ルターにおいては<信仰>が強調される違いはあるが、いずれにしてもそれは神の全き恩寵として理解されたのである。そうした恩寵論と比して、ティリッヒの恩寵論は、基本的には両者の主張を踏襲しつつ、同時に、恩寵を原理的に捉えることにより、その働きをすべての存在へと展開しており、その点において非常に特徴的であると言わなければならない。そして、このことを可能としているのが、<形態>という概念なのである。そこで最後に、改めて、この<形態>概念がティリッヒの神学に占める位置を確認しておきたいと思う。そのことは、同時に、恩寵論の位置を確認することにもなるであろう。

まず、ティリッヒ神学全般を見渡すときに気づかされることは、<恩寵の形態>という概念は、一連のプロテスタンティズム論の中では繰り返し主張されているが、その他の文献、特にティリッヒの主著である『組織神学』の中では見られないということである。しかし、このことは、<恩寵の形態>という考えが、ティリッヒのドイツ時代を中心とする時期に限定されたものであって、その後ティリッヒの思想からは後退した、あるいは消滅したということではないであろう。むしろ、プロテスタンティズム論という限定された領域で語られたことが、ちょうどプリズムを通った光が分解され、拡大されるように、『組織神学』という神学体系のなかに拡大・展開されたと見るべきである。というのも、確かに<恩寵の形態>という概念自体は『組織神学』の中には見られないが、その考えは、体系的に拡大されて展開されていると見ることができるからである。そして、その最も基礎となっているのが、その構造論である。すなわち、ティリッヒは、存在論的構造に基づいて神と人間との関係を論じているが、この構造的捉え方自体が神と人間との全面的関係を語るものであり、それは正にティリッヒが<形態>として語ったことであるからである。その証拠に、ティリッヒ自身、プロテスタンティズム論において、すでに<形態>を<構造>とも呼んでいる。すなわち、<恩寵の形態>を<聖なる現実構造>(heilige Wirklichkeitsstruktur)、あるいは<聖なる現実の構造>(heilige Struktur der Wirklichkeit)と言い直している<sup>(49)</sup>。『組織神学』におけるこの<構

造>については、改めて論じられる必要があるが、すでに本論において見たように、<形態>は無限なるものと有限なるものとの全面的関係を形成する概念として用いられていたように、『組織神学』でも<構造>は同様の働きをしているのである。ただそれが、<恩寵の形態>という用語のように、一つのまとまった表現としてではなく、それぞれが、その体系に占める位置に応じて、一つのほぼ独立したテーマとして扱われているのである。そして、<恩寵の形態>論に含まれていた信仰論や啓示論、あるいは神律を中心とする文化論も、『組織神学』においては、相互に関連しているとは言え、ある程度独立したテーマとして個々に扱われているのである。したがって、この形態的・構造的捉え方に、ティリッヒ神学の重要な特色を認めることができるのである。そして、この形態的・構造的捉え方こそ、神の恩寵の現実性を可能としているものなのである。したがって、この形態的・構造的捉え方なくして、問いと答えとの相関の方法からなるティリッヒの神学は、そもそもその基盤を持ち得なかったと言えるであろう。この点について、ティリッヒ自身も深く自覚していたようで、自らの思想的系譜を述懐する文章の中で、次のように語っている。

「もしそうしたいなら人は私を、アウグスティヌスの・反アリストテレス的・反トマススの傾向のカテゴリーに入れることは可能である。それはどういうことかといえば、私は 宗教哲学についていえば この傾向に属しているということである。しかしすべての領域においてそうであるわけではない。『形態の哲学者』(Gestalt Philosoph)としてもしくは『形態の神学者』(Gestalt Theologian)としては、私はアウグスティヌスやプラトンよりもいささかアリストテレスに近いのである。なぜなら原子論的・機械論的・数学的傾向の科学のほうがアウグスティヌスのプラトンのであって、生命的な有機体の構造的な理念はアリストテレス的だからである。<sup>(50)</sup>」

ティリッヒは、基本的にはアウグスティヌスの系譜に立つ神学者である。しかし、一つの点において、すなわちこの形態の考え方においては、アウグスティヌスよりも、しばしばその対極に置かれるアリストテレスに近いというのである。そして自らを<形態の哲学者>あるいは<形態の神学者>とすら自称するのである。ティリッヒ研究者の一人 J. L. アダムスも、基本的にはこの述懐に触発されてではあろうが、ティリッヒの形態論に注目し、ティリッヒを<形態の哲学者あるいは神学者>と呼んでいる<sup>(51)</sup>。すなわち、われわれはこの点にティリッヒ神学の基本構造を見てとることができるのである。したがって、われわれは、ティリッヒの神学を<形態の神学>、さらには<構造の神学>と呼ぶことも許されるであろう。それは、批判と形成をとおしてこの世に関わる神の恩寵を基盤として、すべての存在を総合的・体系的に把握しようとする神学なのである。したがってまた、その意味では、ティリッヒの神学を、より端的に<恩寵の神学>と呼ぶことも可能であろう。

しかし、プロテスタント原理に基づく以上のようなティリッヒの神学に、問題がないとは言えない。その一つは、特にプロテスタント原理から見た場合、もう一つの原理、すなわちティリッヒが形式原理と呼ぶ聖書主義が、ティリッヒにおいては必ずしも十分な位置を与えられていないことで

ある。聖書主義に対する軽視が、ティリッヒには見られるのである。このことは、ティリッヒの実質原理の強調と深く連動していると考えられるが、この点については改めて扱われることになる。

# 注

- (1) Tillich, Paul. *Systematic Theology*, band III, pp. 223-224
- (2) Tillich, Paul. Ende der Protestantischen Ära? I, II, in: *Gesammelte Werke, Band VII* (以下, GW, VII と略記)
- (3) Ibid., s. 163 (『ティリッヒ著作集』第五巻, 217頁。以下, 巻数のみを記す。)
- (4) Ibid.
- (5) Ibid., s. 152 (同上, 203頁)
- (6) Ibid., s. 153 (同上, 204頁)
- (7) Ibid., s. 154 (同上, 205-206頁)
- (8) Ibid., s. 164 (同上, 219頁)
- (9) Ibid., s. 160 (同上, 214頁)
- (10) Ibid., s. 164 (同上, 219頁)
- (11) ところで、少し脇道に反れるが、ティリッヒは、同世代のプロテスタント神学者のなかで、大衆に注目し、その問題に取り組んだ先駆的な存在であったと言える。＜大衆＞は、初期のティリッヒにおける重要なテーマの一つでもあったのである。ティリッヒは、1910年代末から始まる一連の社会主義に関する発言のなかで、しばしば大衆について言及している。特に1922年には、「大衆と精神」という論文をまとめている。今ここで、これについて詳しく言及することはできないが、本論文の流れの中で重要な点は、ティリッヒは決して大衆を否定的には見ていなかったということである。この点は、大衆論の魁ともなった『大衆の反乱』の著者オルテガなどとは、一線を画する点であろう。オルテガは＜大衆＞と＜エリート＞を区別し、＜エリート＞を高い志をもち、そのために身を捧げることができる存在として捉え、大衆をその対局においているが、ティリッヒにはそういった区別はない。むしろ、大衆のもつ問題点を指摘しながらも、＜躍動的な大衆＞の出現を期する内容となっている。そこには、大衆社会の到来を摂理的なものとみなし、それに真剣に取り組もうとするティリッヒの姿勢が見られる。そして、このことは、ティリッヒの神学全体にも深く反映されていると言える。特に、ティリッヒが弁証論神学の必要性を自覚するに至った背景には、この大衆社会の存在があったと言える。この点については、ティリッヒの弁証論を扱うところで、改めて論じられるであろう。
- (12) Ibid., s. 156 (第五巻, 207-209頁)
- (13) Ibid., s. 157 (同上, 209頁)
- (14) Ibid., s. 151 (同上, 202頁)
- (15) Ibid., s. 157 (同上, 209頁)
- (16) Ibid., s. 151 (同上, 201頁)
- (17) Ibid., s. 28 (同上, 34頁)
- (18) Ibid., s. 29 (同上, 35頁)
- (19) Ibid., s. 30 (同上, 37頁)
- (20) Ibid., s. 32 (同上, 39頁)
- (21) Ibid. (同上)
- (22) Ibid. (同上, 40頁)
- (23) Ibid., s. 32-33 (同上)
- (24) Ibid., s. 33 (同上)
- (25) Ibid. (同上, 40-41頁)
- (26) Ibid., s. 33-34 (同上, 41頁)
- (27) Ibid., s. 54 (同上, 70頁)

- (28) Ibid., s. 36 (同上, 45頁)
- (29) Ibid., s. 37-38 (同上, 47頁)
- (30) Ibid., s. 40 (同上, 50頁)
- (31) ティリッヒは、バルトたちの「預言者の抗議」を評して次のように語っている。「この抗議のラディカルな性格」が「プロテスタンティズムを一方においては分派的孤立から守り、他方においては世俗性と意味喪失性から守った」。そして、このプロテスタントの抗議は、「今なお現代神学の第一の課題である」とも述べている。GW, VII, s. 54-55 (第五巻70-71頁)
- (32) 特に後者に関して、ティリッヒは、「彼らは、歴史的研究の学問的誠実性が聖なる迷信と教会的妥協を克服した約2世紀にわたって英雄的な闘争をもちや意識していないのである」と語っている。また、こうした全体的状況について、「危機の神学はこの(預言者的な批判の火)に点火した。しかしそれはただ燃えているのみで、暖かくしたり、明るくしたりはしなかった」とも語っている。GW, VII, s. 56 (第五巻, 71-72頁)
- (33) GW, VII, s. 57 (第五巻, 74頁)
- (34) Ibid., s. 34 (同上, 43頁)
- (35) 以上, ibid., s. 58 (同上, 75頁)
- (36) Ibid., s. 41 (同上, 52頁)
- (37) Ibid., s. 42 (同上, 53頁)
- (38) 以上, ibid., s. 43 (同上, 54頁)
- (39) Ibid., s. 44 (同上, 56頁)
- (40) Ibid., s. 60 (同上, 78頁)
- (41) Ibid., s. 62 (同上, 80頁)
- (42) Ibid. (同上, 81頁)
- (43) Ibid., s. 63 (同上)
- (44) Ibid. (同上, 82頁)
- (45) Ibid., s. 64 (同上, 83-84頁)。なお「信仰的現実主義」については、改めて論じたいと思う。
- (46) Ibid., s. 66 (同上, 86頁)
- (47) 以上, ibid., s. 67 (同上, 87-88頁)
- (48) 以上, ibid., s. 68-69 (同上, 89-90頁)。またティリッヒは、同様に以下のようにも語っている。「プロテスタント的形成は、現在性が常に恩寵の形態の直接的表現のなかに変形されるところでは、どこにおいても行われる」(ibid., s. 68/ 同上, 88頁)。あるいは「プロテスタント的形成は、世俗世界においては不可欠であり、自律的形体が究極の意味の所持者になるところでは、それはどこでも進行中である。」(ibid., s. 69/ 同上, 91頁)
- (49) Ibid., s. 57 (同上, 73-74頁)
- (50) 『著作集』別巻二, 190頁
- (51) James Luther Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science & Religion*, 1965, p. 50