

Title	ティリッヒの神学におけるアウグスティヌス的伝統について：特に神秘主義と救済論をめぐって
Author(s)	菊地, 順
Citation	聖学院大学論叢, 5(2): 19-38
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=723
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—

菊 地 順

Augustinian Tradition in Tillich's Theology

With Special Emphasis on Mysticism and Salvation

Jun KIKUCHI

According to Tillich, Augustine's epistemology is based on God a priori, in whom the split between subject and object is overcome. His epistemology is rooted in the experience of the "ultimate concern," which is Tillich's concept of faith. For Tillich, the fact that the split between subject and object is overcome implies mysticism; therefore, he calls the Augustinian tradition mystical and, in this sense, acknowledges that he himself belongs in this Augustinian tradition. However, if we compare the thinking of Augustine and Tillich regarding mysticism and salvation, which is strongly related to mysticism, they are not necessarily the same in every respect. This paper deals with Augustine's and Tillich's understanding of mysticism and salvation, and clarifies the similarities and differences. In the process the position of Tillich's theology in the Augustinian tradition is examined.

予

ティリッヒは、その著『キリスト教思想史』⁽¹⁾において、アウグスティヌスの認識論に言及し、次のように述べている。

「認識の目標と方法は、アウグスティヌスの以下の有名な言葉の中に表現されている。『私は神と魂とを知りたい。』『それ以外は何ものもないか。』『それ以外の何ものも知りたくない。』神と魂ノこれは、魂は神が人間に現れる場所であるということの意味している。それゆえアウグスティヌスは魂を知ることを求めているのである。なぜなら魂においてはじめて神を知ることができるようになるからである。もちろんこのことは、神はその他の対象と併存する一対象ではないことを意味している。神は魂において出会われるのであり、主観—客観の分裂以前に人間の中心に現在しているのである。(中略) 神とはわれわれ自身にア・プリオリなもの、その尊厳性現実性論理的妥当性においてわれわれに先行する前提なのである。神においては主観と客観との分裂、客体を知ろうとす

Key words; Mysticism, Salvation, Subject-object Structure, Concrete Mysticism, Paradox, Christ's Humility

る主体の欲望は、克服されている。そこにはそのような分裂はないのである。神はわれわれが自分自身に近いよりも、もっとわれわれに近くある。」(HCT, p. 112)

さらにティリッヒは、次のような彼自身の概念でもって、このところを結んでいる。

それゆえアウグスティヌスの伝統における宗教哲学は、魂における直接的神の現在もしくは——私の言い方によるならば——無制約的なものの経験から出発するのである。これは絶対に第一のものである。(同上)

すなわち、ティリッヒによれば、アウグスティヌスの認識論は、ア・プリオリな神の直接的現在に基づき、そこにおいては主観と客観との分裂が克服されているのである。ティリッヒは、この主観と客観との分裂の克服を、基本的に「神秘主義」(mysticism)と呼び、その意味においてアウグスティヌスの伝統を神秘主義とみなすのである。すなわち、「神秘主義を主観と客観の統一の体験として定義するならば、人はアウグスティヌスの伝統を、当然、神秘主義的といえることができる。」^[2]ティリッヒはこの経験を、彼自身の概念を用いて「無制約的なものの経験」と呼ぶが、それはティリッヒの神学の中心的概念である、「究極的関心」という信仰概念と同義である。従って、神秘主義は、アウグスティヌスの認識論(さらにはその神学)の出発点であるだけでなく、ティリッヒの神学においてもその中心的な位置をしめることになる。そのため、ティリッヒは、「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・反トマス的と呼ぶことは可能である」と述べている。(HCT, p. 111)

すなわちティリッヒは、自己の神学形成において、自らの神学をアウグスティヌスの伝統に位置付けているのみならず、また神学の形成において本質的なその出発点において、アウグスティヌスと同じ神秘主義を見ているのである。従って、ティリッヒの神学を理解する上で、アウグスティヌスの神学を検討することは重要なテーマであり、また特にティリッヒがアウグスティヌスの伝統と自分の神学的傾向を同一視しているところの神秘主義的要素は、大変興味深いテーマである。そこで、本論文はその点に注目し、ティリッヒの神学に見られる神秘主義の理解を、アウグスティヌスの神秘主義の見解と比較検討することにおいて深めるとともに、ティリッヒの神学の位置を再検討することを、その目的とする。

ところで、ティリッヒとアウグスティヌスの神秘主義の見解は、結論から言えば、基本的には同じ構造をもっている。しかし、この神秘主義と不可分の関係にある救済の理解においては、必ずしも両者の主張は同じではない。そうであるとすれば、そのことは同時に、両者の神秘主義の理解も、必ずしも全面的に同じではないということの意味するであろう。従って、本論では、両者の神秘主義の理解を両者の救済論に注目しながら検討し、それぞれの主張の相違を明らかにする中で、ティ

リッヒが主張する、その神学におけるアウグスティヌスの伝統の位置を再検討したい。そのため、本論の展開は以下になるであろう。

- I. ティリッヒにおける神秘主義と救済論
 - A. ティリッヒの神秘主義
 - B. ティリッヒの救済論
- II. アウグスティヌスにおける神秘主義と救済論
 - A. アウグスティヌスの神秘主義
 - B. アウグスティヌスの救済論

結語

I. ティリッヒにおける神秘主義と救済論

ティリッヒは、神秘主義についての明確な定義を行っているとは言えない。しかし、すでに「序」で触れたように、理性の主観—客観構造 (subject-object structure) の超越に基づく神の直接的経験 (ア・プリオリな経験) に、ティリッヒの神秘主義についての基本的理解を見ることができる。そこで、理性の主観—客観構造の超越が中心的事柄として論じられている啓示について検討することにより、ティリッヒの神秘主義の理解を深めることにする。

A. ティリッヒの神秘主義

ティリッヒは、神的なものが顕現する啓示の本質的資質として神秘的性格をみている。ティリッヒによれば、啓示とは、その原義である「ヴェールを取り除く」ことが意味するように、「秘められたもの顕現」を意味する。そして、この秘められたものとは「神秘」(mystery) であり、この神秘とは「その神秘的性格を失うと、その本質をも失う」というところに、その神秘たる所以をもつのである。すなわち、その神秘とは、それが啓示された後では神秘でなくなってしまうような、方法的認識によって発見されるようなものには当て嵌まらないのである。そうではなく、ティリッヒによれば、本質的に神秘であるものは、神秘という意味が「目を閉じること」あるいは「口を閉じること」を意味する *muein* という言葉から由来するように、通常の行為においては経験され得ないものなのである。それは、通常の理性のもつ主観—客観構造を越えた経験なのである。

以上の点を、もう少し詳細に検討すれば、ティリッヒが語る神秘とは、存在論的次元において理解されたもので、それは否定的側面と肯定的側面との両面をもつ。神秘の否定的側面とは、潜在的に現存するもので、それは「存在が存在し非存在は存在しない」(being is nonbeing is not) とい

うパルメニデースの言葉に表されている現事実 (Urtatsache) へと駆り立てられるとき開示される存在の否定的深淵の経験である。それに対し、神秘の肯定的側面とは、非存在を克服する存在の力として、現実的啓示に顕在的に現れる。そして、それは非存在を克服するゆえに、人間にとっての「究極的関心」(ultimate concern) なのである。(以上, ST I⁽³⁾, pp. 118-111)

この神秘は、啓示において現れるのであるが、その啓示もまた二つの側面、すなわち主観的側面と客観的側面をもつ。そして、その主観的側面が、一般に神秘的経験として体験されるものなのである。すなわち、ティリッヒによれば、啓示の主観的側面とは、一般に「恍惚」(ecstasy) と呼ばれるもので、それはその原義である「自己の外に立つこと」が意味するように、理性の「主観的客観的構造を超える精神の状態」(ST I, p. 112) を意味している。そして、そこで経験されていることは、「理性の深層と存在の根拠」(ST I, p. 117) であり、それは「存在それ自体」(being itself) としての神そのものなのである。従って、それはいわゆる心理的熱狂主義のような宗教的興奮の状態ではない。一部そのような性格を含むとはいえ、ここで語られている「恍惚」とは、究極的関心(神) によってのみ引き起こされる精神の状態であって、それは決して作為的努力によって引き起こされるものではないのである。

この主観的側面に対し、啓示の客観的側面は「奇跡」(miracle) として現れる。ティリッヒは、この言葉も多くの誤解もとにあるため、その直接的使用を避け、「徴の出来事」(sign-event) と言い換えてもいるが、それが意味していることは、以下の三点においてまとめられている。すなわち、第一に、真の奇跡は、「實在の合理的構造に矛盾しないが驚異を与え、通常でなく、動揺を引き起こす出来事」、第二に、「存在の神秘を指し示し、そのわれわれに対する関係を明確な仕方では表現する出来事」、第三に、「恍惚的経験において『徴の出来事』として受け入れられる事件」(以上, ST I, p. 117), の三点である。すなわち、恍惚が精神に引き起こされた超理性的状態であったのに対して、奇跡は實在に引き起こされた超理性的出来事を意味している。従ってティリッヒは、その両者の関係を、「恍惚は精神の奇跡であり、奇跡は實在の恍惚である」(同上) と述べている。これを理性の点から見れば、理性はその主観-客観構造を超越した恍惚と奇跡とにおいて啓示を受け取るのである。

ところでティリッヒは、この神秘を顕現する啓示によって引き起こされる、理性の主観-客観構造が超越されることを、基本的に神秘主義と見なすのであるが、すでに間接的に言及されているように、そこには内在的危険性がある。それは、ティリッヒの言葉で言えば、「自己救済」へと向かう内在的性向である。神秘主義は、神的なものの経験であり、それはまた神的なものとの「再結合」を意味している。ティリッヒはそれを、「愛するものと愛されるものとの相違が消えるその瞬間への衝動をもつ恋愛関係に似た人と神との恍惚的合一」(ST I, p. 172) とも表現するが、そのため、それは以下の I-B で扱うように、救済と深く結び付いているのである。しかし、それゆえに、そこには絶えず身体的精神的な訓練でもってその再結合を実現しようとする誘惑があるのであ

る。すなわち、ティリッヒはそれを自己救済と呼ぶのであるが、しかし以上の啓示理解においてすでに強調されているように、恍惚的再結合は自己救済的試みによっては不可能なのである。なぜなら、それは「賜物」なのであって、それは明確に自己救済の可能性を否定するからである。それに加え、ティリッヒにおいては、この恍惚的再結合を生み出す啓示は、無媒介的に生じるのではなく、そこには絶えずそれを可能とする媒介があって、その媒介なしにはいかなる啓示も不可能だからである。従って、ティリッヒの神秘主義についての理解を深めるには、この媒介に注目する必要がある。

ティリッヒによれば、媒介 (medium) とは「啓示的相関」 (a revelatory correlation) を可能とするものであるが、また同時にこの啓示的相関に入るものはすべて啓示の媒介となり得るのである。その意味では、何ものも啓示の出来事から除外されるものはないのである。なぜなら、すべてのものは、それ自体においては決して究極的関心を表すに値しないのであるが、しかし同時に、すべてのものは、存在する限り、「存在—それ自体」に参与しているからである。しかし、それ自体では究極的関心に値しないものが、どのようにしてその媒介となり得るのか。ティリッヒは、それを「透明化」として説明している。すなわち、あるものが媒介となる場合、それは透明化において、存在の根拠に対して「透明」となり、それを「透視」することによって、啓示の媒介となるのである。従って、そこでは媒介の全面的な自己否定があるが、それはまた同時に自己否定を通しての自己肯定ともなっている。そして、この可能性は、存在するすべてのものに、それらが正に存在するゆえに、開かれているのである。すなわち、啓示の媒介となる可能性においては、たとえば人間と石との間は、何の区別もないのである。

しかし、それらのものを通して媒介される啓示の「意義と真理」に関しては、大きな違いがある。なぜなら、たとえば石は限られた性質しか代表していないのに対し、人間は「実存の神秘を示す中心的諸性質、含蓄的には全性質」 (ST I, p. 118) を代表してからである。そして、その中でも、啓示の媒介において最も中心的なものは、「言葉」である。なぜなら、実在の合理的構造を把握する言葉なしには、何ものも理解され得ないからである。その意味において、言葉は「啓示のすべての諸形式における必然的要素」なのである。そして、この啓示の媒介としての言葉も、透明化を受けるのである。ティリッヒは、それを「神の言葉」と呼ぶ。それは「透明な言葉」であり、従って「人間的な表現と指示の音声において、またそれを通して、神的神秘のもつ『響き』と『声』」 (ST I, p. 124) をもつのである。

以上の啓示の媒介についての議論からも明らかのように、ティリッヒは啓示が起こる可能性を無限に見ている。その意味では、啓示は無限に存在するのである。しかしその場合、問題になるのは、そういったもろもろの啓示と、キリスト教が語るイエス・キリストにおける啓示とは、どのような関係にあるのか、という問題である。ティリッヒは、それを次のように説明している。すなわち、イエス・キリストの啓示は「究極的啓示」であり、その他のすべての啓示はその究極的啓示を啓示

する「従属的啓示」であって、イエス・キリストの啓示は究極的啓示として他のすべての啓示の「規範」なのである。なぜなら、イエス・キリストにおいては、媒介としての透明化が完全に実現されており、それゆえに究極的関心としての存在の力が完全に表されているからなのである。すなわち、ティリッヒは、次のように主張する。

「彼〔究極的啓示の担い手〕は彼が啓示する神秘に対して完全に透明化する。しかし彼が彼自身を完全に放棄しうするためには、完全に彼自身を所有しなければならない。そして彼の存在と意味との根拠に対して分離も歪曲もなく結合する彼のみが完全に彼自身を所有し得る——したがって放棄しうる。キリストとしてのイエスの絵姿において、われわれはこれらの諸性質を有する一人間、したがって究極的啓示の媒体と称せられる一人間の絵姿を見る」(ST I, p. 133)

イエス・キリストは、自己を失うことなく完全に否定する力をもっていたゆえに究極的啓示の媒体となり得たのであり、また究極的啓示そのものともなったのである。ティリッヒは、このイエス・キリストの存在を「新しい存在」と呼び、そこにこそ人間の究極的関心の「具体的」現れを見ている。そして、この究極的関心の具体的現れである新しい存在に参与することが、取りも直さず啓示の神秘的経験なのである。

従って、ティリッヒの言う主観—客観構造の超越としての神秘主義は、その具体的内容として、新しい存在への参与を含むのであり、それは決して無媒介的な神秘的超越を意味するのではないのである。そのため、ティリッヒは、このような神秘主義を、繰り返し「具体的神秘主義」(concrete mysticism) と呼び、またこれこそがキリスト教の神秘主義であるという意味で「洗礼された神秘主義」(baptized mysticism) と呼ぶのである。⁽⁴⁾ すなわち、ティリッヒによれば、それはパウロの「キリストの中に」(in Christ) ある経験であり、ティリッヒの表現を用いるならば、キリストとしてのイエスにおける新しい存在への「参与」(participation) を通してのキリストとの一致なのである。従って、ティリッヒは、それを「具体的な」「キリスト神秘主義」(Christ-mysticism) (HCT, p. 173) とも呼ぶ。⁽⁵⁾ すなわち、ティリッヒの語る神秘主義とは、啓示において顕現するキリストとしてのイエスにおける新しい存在に参与することにおいて神との合一へと至る具体的な神秘主義なのである。

ところで、このような具体的神秘主義として理解されるティリッヒの神秘主義において、最後に検討されなければならない点は、そこで引き起こされる主観—客観構造の超越としての恍惚的理性において、理性の一般的機能である合理的認識は可能であるかどうか、という点である。さらに言えば、それは神秘主義と合理主義との関係を問う問いでもある。この点に関し、ティリッヒは、「合理主義は神秘主義の子である」(HCT, p. 287) との明確な主張をもって答えている。なぜなら、内的真理に根差す神秘主義的経験なくしては、合理主義は生じ得なかったからである。すなわち、「合理主義は、あらゆる人間の本質のなかに現在している『内的光』あるいは『内的真理』の神秘主義的経験から発展してきたのである。理性原理は、われわれの内奥における神的なものの現在に

ついでに神秘主義的経験から生じる。」(著作集⁽⁶⁾、別巻二、442頁)さらに、「理性原理は認識をもたらす根源的なエクスタティックな経験から発展したものである。こうしてこの認識は合理化される。理性原理がわれわれのなかで発展する程度に応じて、根源的にエクスタティックな経験は消滅あるいは後退しうるのであって、その結果霊(Geist)は広義の理性となるのである。したがってわれわれは、理性的自律という近代的概念は内的光に関する教説が表現しているような神秘主義的自律の概念から発展してきたものである、といいうるのである。」(同、444-5頁)以上の主張から明らかなように、ティリッヒによれば、合理主義はその真理性を、そもそも内的光の神秘主義的経験から受け取っているものであり、その意味において合理主義は神秘主義の子であることを免れることはできないのである。

従って、神秘の顕現である啓示は、けっして非合理的でもなければ反合理的でもなく、ティリッヒによれば、それはただ「逆説的」であるだけなのである。なぜなら、逆説(paradox)とは、「ドクサ(doxa)〔臆見〕に反するもの」、というその原義から明らかなように、それは人間の一般的経験から得られる臆見に反するもの、あるいはそれに基づく期待に反するもの、を意味しているからである。従ってティリッヒは、キリスト教の逆説を、救済論的視点から、次のように述べている。「キリスト教使信の逆説的性格から来る『つまづき』(offense)は、理解可能な言語法則に反するのではなく、自己と世界と両者の根底なる究極的なものに関する人間の窮境の普通の解釈に反する。それは、人間の頑強な自己信頼、かれの自己救済的企て、またかれの絶望的諦め、に対するつまづきである。これら三態度のいずれに対しても、キリストにおける新しい存在の顕現は審判でありまた約束である。実存の諸制約下にありつつしかもそれを審判し克服する新しい存在の出現は、キリスト教の使信の逆説である。これが唯一の逆説であり、キリスト教におけるすべての逆説的発言の源泉である。」(ST II, p. 92)

すなわち、ティリッヒは、神秘(究極的関心)の啓示において引き起こされる神秘的経験の中心的性格を、その逆説性に見ているのである。それは、ちょうど啓示の媒介が自らの否定を通して肯定されて行くように、啓示の神秘的経験はその本質において逆説的なのである。そして、それは救済論において最も顕著に現れ出るのである。従って次に、ティリッヒの神秘主義の理解を深めるために、彼の救済論を検討することが不可欠であろう。

B. ティリッヒの救済論

一般に、救済という意味には、救済を必要とする否定的状況と同じ数だけ多くの意味があることになる。しかし、ティリッヒは、「究極的な否定性からの救済」と「究極的な否定性に至らせるものからの救済」とを区別する。(ST II, p. 165)そして、神学的議論においては、もっぱら前者の究極的否定性からの救済について論じるのである。

その場合、救済は啓示との関連において把握されている。なぜなら、救済は啓示の結果であり、

啓示なくして救済はあり得ないからである。ティリッヒの言葉を引用すれば、「啓示史と救済史とは同一の歴史である。啓示は救済の現臨においてのみ受け入れられ、救済は啓示との相関性においてのみ起こり得る」(ST I, p. 144) ののである。

ティリッヒは、この救済の出来事を、「健全な」あるいは「完全な」を意味する言語の *salvus* に立ち返って考察し、救済を「癒し」として理解する。そして、この癒しとしての救済の出来事において、基本的に二つのことが意味されているのである。すなわち、その一つは、この癒しは、何よりも「時間と歴史の中において生じる」ということである。それは、啓示が時間と歴史の中において生じることに対応している。その意味においては、救済とは現実的具体的なことなのである。第二の点は、それは、癒しはキリストとしてのイエスの出来事に基づく、ということである。なぜなら、I-Aにおいてすでに検討したように、ティリッヒが語る究極的否定性とは、「存在か非存在か」という人間の実存的苦境に根差す非存在の否定性であり、さらにその究極的原因は存在をそれ自体である神からの疎外にあるため、そこからの救済は、キリストとしてのイエスにおいて顕現した、非存在を克服する本質的存在としての「新しい存在」による、疎外の克服でなければならないからである。従って、癒しとしての救済は、「疎外したものを再結合すること」なのであり、それは「神と人、人と世界、人と人自身、の分裂を克服すること」を意味するのである。(以上 ST II, p. 166)⁽⁷⁾

従って、ティリッヒにとって、救済とはキリストとしてのイエスにおける新しい存在によって疎外されたものが再結合される癒しの出来事なのであるが、ティリッヒはこの救済の出来事を、キリスト教の伝統的理解である再生、義認、聖化という三段階に沿って、論述している。それによると、『組織神学』第二巻では、再生は「新しい存在への参与としての救済」として、義認は「新しい存在の受容としての救済」として、また聖化は「新しい存在による改革としての救済」として、救済の出来事として捕らえ直されている。しかし、第三巻では、それぞれ「創造としての新しい存在の経験」「逆説としての新しい存在の経験」「過程としての新しい存在の経験」として、経験という観点から捕らえ直されている。従って、ティリッヒ自身語っているように、第二巻のキリスト論のところでは主に救済の客観的側面が強調され、第三巻の「神の霊と生の曖昧性」においては、主にその主観的側面が強調されている。

以下、その主張をたどってみると、まず再生であるが、「新しい存在への参与としての救済」としての再生は、ティリッヒによれば、キリストとしてのイエスにおける新しい存在によって捕らえられている「状態」であり、その意味では、それは新しい存在の「客観的現実」を示している。すなわち、「再生は、キリストとしてのイエスに発現した新しい現実の中に引き入れられた状態である。」(ST II, p. 177) しかし、それは同時に、参与を通しての新しい存在の経験でもあり、従ってそれは「新生」あるいは「再生」として経験される、新たな「霊の創造」の経験でもあるのである。

この第一の段階に続く第二の段階の義認も、客観的側面と主観的側面との両面から論じられてい

るが、そこでは「受容」という概念が中心的位置を占めている。すなわち、それはまず、客観的出来事として、「受容しえない人間を受容する神の行為」(ST II, p. 178)なのである。すなわち、それは自らの罪のゆえに神から離れ、実存的疎外の中にいる人間を、神ご自身が受け入れる行為だからである。従って、それはいかなる仕方においても人間に存在しない神の行為であり、ここに義認の出来事の客観的側面があるのである。しかし、それは同時、人間によって応答されるべき主観的側面をもつのである。それは、罪の中にあるゆえに神に受容されるべき存在ではないにもかかわらず、神によって受容されていることを受け入れる信仰である。すなわち、「もちろん、人間には神をして彼を受容させうるものは何もない。しかし、まさにそのことを彼は受容しなければならない。彼は、彼が受容されることを受容しなければならない。彼は受容を受容しなければならない。」(ST II, p. 179) 従ってそれは、ルターによって表現された 'simul peccator, simul justus' (常に罪人、常に義人) に示されている「にもかかわらず」の質を、その本質的性格として含むものである。それは「救済の逆説」であり、従ってこの「にもかかわらず」の性格は、「罪の絶望からの救済としてのキリスト教使信全体にとって決定的」なのである。ティリッヒはこの義認の理解に立って、従来の「信仰による義認」という表現のもつ危険性——信仰を人間のなし得る行為とみなす危険性——を排除し、義認の意味を一層明確にするために、その表現を「信仰を通しての恩寵による義認」(justification by grace through faith) と言い直している。

ところで、以上は基本的には宗教改革の伝統に立つ義認の理解であるが、ティリッヒはこの義認論にもう一つの要素を加えている。それは、「懷疑者の義認」である。それは生そのものについての「実存的な懷疑」であり、「わたしはいかにして無意味な世界に意味を発見するのか」という問いに示されている懷疑である。ティリッヒは、これを最も今日的な問いとして理解するが、それに対するティリッヒの答えは、二つの点からなされている。一つは、消極的なもので、それは真理および意味の根源としての神に至ることは人間の行為によっては不可能である、という点である。それに対し、ティリッヒによれば、この懷疑の中で積極的に言えることは、むしろその絶望の真剣さなのである。なぜなら、その絶望の真剣さこそが、逆にそれが真理に根差していることを示しているからである。すなわち、「懷疑の状況においては、われわれがそこから分離していると感じる真理が、すべての懷疑の中に、真理の形式的肯定が前提となっている限りにおいて、存在する」のである。(ST III, p. 223) 従って、それもまた逆説的事柄なのである。すなわち、懷疑者は、「彼らが捕らえられている懷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」のである。(同上) 従って、人はこの逆説的受容を受容しなければならないのであり、それは信仰の「勇気」の事柄なのである。

以上の第一と第二の段階に対し、第三の段階として論じられている聖化は、四つの原理において理解されている。すなわち、その四つとは、「漸増する認識」「漸増する自由」「漸増する関係性」「漸増する超越性」である。ティリッヒは、この聖化の過程において到達される最高点を「神秘的

合一」(unio mystica)に見ているが、この四つの原理は、キリスト者の生活は決して完全な状態には到達しないということを語っている。しかし同時に、それはいかに断片的であろうとも、そこには「成熟」への運動が理解されているのである。

以上のように、ティリッヒは伝統的救済論に沿って、その見解を展開するのであるが、その中心はやはり第二の段階である義認にある。それは、受容され得ないものが、それにもかかわらず受容されているということを受容するという、逆説的受容の出来事である。そして、われわれは、このことにより体験的内容を、ティリッヒの語る「勇気」に見ることができるのである。それは、すでに懐疑者の義認において指摘されたが、この逆説的受容の信仰は、その勇気において、最も顕著にその力を示すのである。ティリッヒは、それを「絶望する勇気」(the courage of despair)とすら呼ぶ。それは、「絶望を受け入れるということそれ自体が『信仰』であり、そしてそれと同時に生きる勇気がそのぎりぎりの限界において現れ出る」からなのである。(CB⁽⁸⁾, p. 175) ティリッヒは、絶望する勇気を生み出すところの信仰、先の論述から言えば「懐疑と無意味性を自己自身へと引き受ける勇気を作り出すところの信仰」を「絶対的信仰」(absolute faith)と呼ぶのである。(CB, p. 176) そしてそれは、理性の主体—客体構造を破壊しかねない懐疑の要素を内に含むゆえに、神秘主義よりもっとラディカルなのであり、その内容はもはや信仰の客体としての有神論的な「神」ではなく、それは「神を越える神」(God above God)なのである。(CB, p. 186)

Ⅱ. アウグスティヌスにおける神秘主義と救済論

アウグスティヌスの救済についての最も具体的な表現が見られるのは、何と言ってもその著『告白』⁽⁹⁾である。そこにはまた、その救済と不可分の関係にあるアウグスティヌスの神秘主義の側面も語り出されている。そこで、この『告白』を検討することにより、アウグスティヌスの神秘主義の理解を、その救済論の視点を通して尋ねることにしたい。⁽¹⁰⁾

A. アウグスティヌスにおける神秘主義

アウグスティヌスの神秘主義を尋ねる場合、本論文の目的からしてティリッヒの視点から始めるのが適当であろう。すなわち、それは「序」において触れたように、ティリッヒがそこにおいてアウグスティヌスの神秘主義を論じているところの彼の認識論から見て行くことである。それに加え、認識論は『告白』においても重要なテーマになっている。従って、その意味においても、アウグスティヌスの認識論を検討しながらその神秘主義を尋ねて行くことは適当であろう。

「序」に引用したティリッヒの文章に示されているアウグスティヌスの言葉、「私は神と魂を知りたい。それ以外は何もないのか。それ以外の何ものも知りたくない」(deum et animam scire

cupio. nihilne plus? nihil omnino) という、『ソリロキア』の中で語られている言葉は、アウグスティヌスの神認識の態度をよく示している。『告白』の初めの有名な言葉、すなわち、「よろこんで、讚えずにはいられない気持にかきたてる者、それはあなたです。あなたは私たちを、ご自身にむけてお造りになりました。ですから私たちの心は、あなたのうちに憩うまで、安らぎを得ることができないのです」(59頁)という讚美の言葉は、この態度の一つの帰結である。しかし、それは初めからアウグスティヌスの明確な態度であったわけではないのである。

むしろ、この態度、「内面への道」(山田)は、アウグスティヌスの宗教的探求(マニ教への入信とその否定も含めて)を通して発見され、獲得されたものである。『告白』は、その間の事情を詳しく語っているが、それは一言で言えば、外へ向かう見方から内へ向かう見方への転換である。そして、この転換には、深くキリストの「受肉」(incarnatio)の問題と悪の問題が関連していたのである。⁽¹¹⁾

アウグスティヌスは、神を知るに至らなかった当時の自分を振り返り、「私のさげがたい誤謬の、最大の、ほとんど唯一といってよい原因」として、神を物的にしか考えられなかったことを告白している。すなわち、「神について思いめぐらそうとしても、容積のある物体しか考えてみることはできませんでした。」(178頁)当時のアウグスティヌスは、すべてを物的に見る見方しかなかったのである。そのことについて、彼はこうも告白している。

このようにして、心がにぶり、自分自身をすら見とおすことができなかつた私は、ある大きさの空間に伸びたり、ひろがったり、かたまったり、ふくらんだりしているもの、あるいは何かこのよなものを受容し、ないしは受容しうるもの以外には、何もかも存在しないと考えていました。

目がはたらくときはいつも形態をとおしてはたらかします。心がはたらく場合にも、ちょうどその形態に相応するような心象によります。しかし私は、それらの心象をつくる精神のはたらきそのものは、心象とは何か異なるものであることには気がつきませんでした。(219-20頁)

アウグスティヌスは心象に束縛されて、精神のはたらきもその心象のもつ物体性と同等のものと考えていたのである。それは、山田氏も注記の中で示しているように(221頁)、彼の心が「内」に向かわず「外」に向かっていたからなのである。それは、正に「光は内にあったのに私は外にいたのです。」(232頁)そしてこの考えは、特にキリストの受肉に関して否定的意味を与えた。なぜなら、当時アウグスティヌスに影響を与えていたマニ教は、物質を悪と見なしていたからである。それゆえ、彼は次のように回顧している。「あなたが人間の肉の姿をもち、われわれの身体の形体的な輪郭によって限られていると信ずるのはまことにいとわしいことだと、私には思われたのです。」(178頁)そして、悪についても、それを「醜い容積を有している」「物的実体」と考えたのである。(179頁)

このような外に向かう見方を決定的に変えることになったのは、新プラトン主義の書物との出会いにおいてであった。アウグスティヌスはその書物が何であったかは触れていないが、その出会いについては、「[あなた(神)は] 恐るべき傲慢にふくれあがっていたある人を通じて、ギリシア語からラテン語訳されたプラトン派のある書物を、私のために配慮してくださいました」(233-4頁)と語っている。そして、それがアウグスティヌスを外へ向かう者から内へ向かう者へと変えたのである。その出来事をアウグスティヌス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。(238頁)

アウグスティヌスは、新プラトン派の書物に導かれ、外へ向かう見方から自分の魂へ、さらに自分の魂を越えたところへ、そしてそこで光る「不変の光」へと深められて行ったのである。その光は、「私を造ったがゆえに私の上であり、造られたがゆえに私はその下にあった」光であり、それゆえに「真理を知る者はこの光を知り、この光を知る者は永遠を知る」と告白するのである。(238頁) なぜなら、神は物体ではなく、すべてものを存在させている「在りて在る者」であることが知られたからである。アウグスティヌスは、『告白』において、その告白を始めるに当たり、まず神を讃美することから始めているが、その中で次のように語っている。

ですから、神よ、もしあなたが私のうちにましまさぬならば、自分は存在しない。絶対に存在しないでしょう。それともむしろ、もし私があなたのうちにいないならば、自分は存在しないであろうというべきでしょうか。すべてのものは、あなたから、あなたによって、あなたにおいて存在するのです。(60-61頁)

従って、アウグスティヌスは、被造物について次のように語るのである。

それから私は、あなたの下にある他のものをながめて、それらのものが完全な意味で存在しているのではなく、全然存在しないわけでもないことをみとめました。たしかに存在しています。なぜならそれらのものはあなたによって在るのですから。にもかかわらず存在しません。じっさい、真実の意味で存在するのは、変わらずにとどまるものだけなのです。(239頁)

アウグスティヌスは、この観点から、悪についての考えも変えられるのである。すなわち、それ

まで悪を実体と考えてきた考えは、すべてのものは神に創造されたのであり、従って実在するすべてのものは善であって、悪なるものは実在ではないということに気づかされるのである。すなわち、「すべての善はあなたが造られたのであり、およそ実在するものであなたが造りにならなかったものは絶対にない。」従って、「存在するかぎりは善いものなのです」と告白するのである。(240頁) それに対し、悪とは、むしろ人間の「不義」に根差すものなのである。それは、「至高の実在である神、あなたからそむいて、もっとも低いものへと落ちてゆき、内なる自己を投げすてて、外部にむかってふくれあがってゆく転倒した意志」(243頁)であり、その転倒した意志において、神と出会う内なる自己を捨て、神に背くことが悪なのである。しかし、それは、「不変の光」において、アウグスティヌスの心から拭い去られ、内なる世界へと招き入れられたのである。アウグスティヌスは、ここに至ったまでの歩みを次のように語っているが、そこにわれわれは、山田氏も指摘するように、アウグスティヌスの「神秘的神認識体験」(山田注記, 245頁)を見ることができであろう。

このようにして、私は段階的に、もろもろの物体から身体をとして感覚する魂に、そこから、身体感覚をとして外部の情報を受ける魂の内なる能力に——ここまでは動物にもできません——、さらにそれをこえて、身体感覚から得られるものを判断する推理能力へと上昇してゆきました。しかしそれも自分のうちの可変的なものに属すると悟り、知性的自己認識にまで自分をたかめ、思考を習慣からひきはなし、反対するさまざまな幻想の群れから身を遠ざけ、ある光をそそがれたことを悟り、「不変のものは可変のものにまさる」と何の疑いもなくさげんだとき、その光によって「不変なもの」自体を知ったのです——(中略)——。そしてついに、おののくまなざしで「存在するもの」を一瞥するにいたりました。(244-5頁)

アウグスティヌスは、後に、母モニカと永遠の生命について語りあったとき、同様の経験をする。それは実に美しい母と子の信仰の語らいであるが、われわれはそこにより濃密な神秘的体験の表現を見ることができるのである。それは以下のようなものである。

さて私たちは、知恵について語り、あえぎもとめながら、全心の力をこの一挙にこめて、ほんの一瞬それにあふれました。そして深いためいきをつき、そこに「霊の初穂」を結わえのこして、ことばに始まりと終わりがあるわれわれ人間の騒々しい口舌の世界にもどりました。しかしそれは、ご自身のうちにとどまりながら老いることなく、しかも万物をあらたになしたもうわれらの主なる御言とは、何とまあ似ても似つかぬものだったことでしょう。(314頁)

ここでアウグスティヌスは、彼らが語り合い、そして慕い求めた永遠の知恵、永遠の生命に触れ

た瞬間について語っている。それは「目も見ず、耳も聞かず、人の心にも思いもよばないもの」(313頁)であるにもかかわらず、しかし全心の力を込めて触れ得た一瞬であった。それは、紛れもないアウグスティヌスの神秘的経験である。それは彼自身を保持しながらも、なお彼自身を超越している体験であり、われわれはここにティリッヒが語る主観と客観の対立を克服する超越的一致の経験を見ることができるのである。

しかし、この神秘的経験において経験されたことは、神の国において経験する喜びの「前味」であり(この語らいは回心後の出来事であるが)、その一瞬の悟りはアウグスティヌスに神を慕いあえぐ思いを与えたとはいえ、しかしそれ自体は本当の救いの経験ではなかったのである。

B. アウグスティヌスにおける救済論

アウグスティヌスは、内面への道に至ったとはいえ、しかしなお本当の救済には至っていなかったのである。「しかし当時、それらプラトン派の書物を読み、それによって非物体的な真理の探求をとおして悟り瞥見しましたが、ただちにつきはなされ、魂のうちにひそむ闇のため、まだながめることの許されない何ものかがあることを感じました。」(248頁)アウグスティヌスは、彼が悟り瞥見したものに止どまることができなかつたのである。真理を知り、その存在を確信しながらも、しかしなおそこに満たされないものを感じていたのである。それは、彼をその真理につなぎ留めて置く何かであり、それなくしては本当の救いはなかつたのである。アウグスティヌスは、その思いを、「もはやあなたについてそれ以上確実な認識を得たいとは思わず、ただあなたのうちにもっとしっかりととどまりたいと願うばかりでした」(254頁)と告白している。

その何かとは何か。それは、アウグスティヌスを神へとつなぎ留めるもの、すなわち仲介者の存在であった。しかしアウグスティヌスは、神を認識する道を知ったとはいえ、そこに留まるための仲介者を理解できなかったのである。それは、一つには、プラトン派の書物によって、かえって自分が知者であるとの自惚れを深くしていったからである。「じっさい私は、罰を身いっぱい受けながら、知者と思われたいという欲望をいだきはじめ、そのようなわが身を泣くことなく、かえっていっそうおのが知にふくれあがってゆきました。」(149頁)もう一つは、キリストの受肉の意味を理解できなかったからである。当初、アウグスティヌスは、そこには目を留めず、キリストをただ「何人も比肩することのできないずばぬけて知恵のある人」としてしか考えていなかったのである。(246頁)

しかし、こうしたアウグスティヌスを、キリストへと向ける出来事が起こつたのである。それは、パウロの書物との出会いであった。ここでアウグスティヌスは、新プラトン派とキリスト教との決定的違いを知るのである。彼はそれを、「僭越と告白とのあいだに何という大きな相違があるか」(249頁)と語っている。山田氏は、その注記の中で、「僭越」とは「自己の知にたのんで思いあがること」であり、それに対して「告白」とは自己の弱さを率直にみとめ、救い主イエス・キリスト

をうけいれること」であると(同上)、アウグスティヌス自身の告白から解釈しているが、それはパウロの書物を通して、正にキリストの謙遜を知ることにおいて起こったのである。それは、御言が肉となるという受肉において示されたキリストの謙遜であり、この謙遜が救いへの決定的な鍵となったのである。なぜなら、ただこの謙遜の道のみが、人間の弱さをにない得るものであったからなのである。アウグスティヌスは告白して、次のように語る。

——キリストはまた、私が自分の弱さのゆえにとることのできなかった食物に肉をまぜてくださいましたが——御言は肉となりたもうたのですから——、それは、あなたが万物をそれによってお造りになった知恵が、幼い私たちの乳となるためでした。(246頁)

さらに、またこうも語っている。

それは、いつかご自分に服するであろう人々の傲慢をいやし愛をはぐくみながら、彼をたかぶりの座からひきおろし、自分のもとにひきよせ、もうそれ以上彼らが自負心を増長させることなく、かえって足もとに自分たちと同じ皮衣をまとったかよわい神の姿を見て弱くなり、力を失ってその前にひれふし、かわりにそのかよわい神が立ちあがってひれふした彼らをおこしたもうためでした。(246頁)

アウグスティヌスは、キリストの謙遜において、はじめて神と一つである道を見出したのである。そして、この発見において、「あなたの使徒のうちでもっとも小さい者といわれるパウロの書を読んだとき、これらのことは何ともいいようのないしかたで、はらわたにしみこんでいきました。私はあなたの御業について考え、恐れおののきました」(253頁)と告白せざるを得なかったのである。しかし、アウグスティヌスが決定的な救い、すなわち、回心に至るには、もう一步踏み越えなければならない最後の難関があったのである。それは、キリストの謙遜に従うことを阻んだ、彼の肉欲であった。彼は率直に、「けれども私はまだ、女性のことで頑固にしばりつけられていました」(256頁)と告白している。また、「あなたの愛に身をゆだねるほうが自分の情欲にとらえられているよりまさることはもう確実にわかっている、意にかない自分をなっとくさせるのは前者であるのに、しかも後者のほうにこころよく縛られていたのです」(267頁)とも語っている。アウグスティヌスは、自分ではなすべきことを知っていたにもかかわらず、「まだぐずぐずとためらっていた」のである。しかし、アウグスティヌスにとって、そこを撃ち破ることができなければ、本当の救いとはならなかったのである。

このことが実現し、その回心に至ったのは、ある意味では偶然のことであった。それは、直接的には、この苦悶の中で隣家から聞こえてきた子供たちの声、アウグスティヌスには、「とれ、よめ。

とれ、よめ」(tolle, lege. tolle, lege) と聞こえた言葉であった。そのときアウグスティヌスは、それを「聖書をひらいて、最初に目にとまった章を読めとの神の命令にちがいない」と解釈し、急いで聖書を開くのである。そして最初に目に触れた言葉が、ローマ人への手紙13章13、14節の言葉、「宴楽と泥酔、好色と淫乱、争いと妬みとをすてよ。主イエス・キリストを着よ。肉欲をみたすことに心をむけるな」(山田訳)という言葉であったのである。これは、アウグスティヌスがそれこそ正に自分に対して語られた言葉であると確信せざるを得なかったほどに、そのときのアウグスティヌスの心を見抜いた言葉であったのである。そしてアウグスティヌスはこの言葉に触れ、そして回心したのである。そのときの思いは、次のように語られている。「私はそれ以上読もうとは思わず、その必要もありませんでした。というのは、この節を読み終わった瞬間、いわば安心の光ともいったものが、心の中にそそぎこまれてきて、すべての疑いの闇は消え失せてしまったからです。」(286頁)

その「安心の光」とは何か。それは、『告白』の冒頭で、「あなたのうちに憩うまで、安らぎを得ることができない」と語る、その安らぎであることは、疑いのないところであろう。この偶然としか言えない聖書の言葉との出会いを通して、アウグスティヌスは一切をキリストの謙遜に委ね、キリストの謙遜に生きる者となる中で、始めて魂の苦悶の日々から解放され、神の安らぎの中へと入れられたのである。「昇らんがために、神にむかって昇らんがために、降りなければならぬ」であったのである。(148頁) アウグスティヌスは、『告白』の中で、繰り返し神を讃美しているが(そして告白自体、神への讃美であるが)、次の言葉はその中であって、もっともよくこの回心(救い)のときのアウグスティヌスの思いを語っているように思われる。

それにしても、この長い年月のあいだ、私の自由意志はどこにいたのでしょうか。それは何という深く沈んだひそやかなかくれ家から、一瞬にして呼びだされ、わが助け主、贖い主イエス・キリストよ、うなじをあなたのやさしくびきのもとに、肩をその軽い荷のもとにゆだねるようになったのでしょうか。むなしい甘美なものを失ったことが、突然私にとって、何と甘美なことになったことでしょうか。かつては失うことを恐れていたものを、いまではすてるのがかえってよろこびとなりました。

じっさい、それらのものを私からとり除き投げすててくださったのは、真実の最高の甘美にましますあなたでした。あなたは、それらのものを投げだし、かわって私のうちにおはいりになりました。(中略)

もう私の精神は、よい地位を得るために奔走したり、利益をもとめたり、肉欲の中をころげまわったり、情欲のできものをひっかいたりして、われとわが身をさいなむあの心労から解放されてしまいました。そして私の輝きであり富であり、救いである主なる神、あなたにむかい、子どもっぽく片言でもって話しかけていました。(290-1頁)

結 語

以上、ティリッヒとアウグスティヌスのそれぞれの神秘主義と救済論についての見解を概観したわけであるが、表面的には、雰囲気は大分異なる。ティリッヒにおいてはより理論的で体系的な学術的論述がなされているが、アウグスティヌスにおいては自伝的回想において、しかも告白という特異の形式において述べられている。しかし、そうした表面的な相違にもかかわらず、両者の間には多くの共通点が見いだせるのである。

まず何よりも、ティリッヒが主張する、理性の主観—客観構造の分裂の克服という神秘主義の中心的質は、ティリッヒが語るように両者の神秘主義の基本的構造である。アウグスティヌスが母モニカとの語らいの中で経験した一瞬の悟り、永遠の生命の前味は、この世のものではないものの恍惚的经验であり、しかも神的なるものの直観的認識を含むものであった。また、その背後にある、神と人間との関係についても、類似した理解が見られる。すなわち、ティリッヒにおいては、神は存在それ自体として、すべてのものの存在の力であり、同時にすべてのものにある存在の否定的力を克服する力としての人間の究極的関心である。それゆえに、すべてのものはこの究極的関心への参与を通して、それ自体としては、それに値しないにもかかわらず、自己否定を通してその媒介となり、啓示の担い手となることができるのである。それに対し、アウグスティヌスにおいても、本当に存在するのは神だけであり、その意味で神は存在そのものであり、神なくしていかなる存在もその存在を得ることはできないのである。それゆえ、すべて存在するものは神を讃美するものとして理解されるのである。ティリッヒは、中世の神秘家たちに言及して、「彼ら〔ボナヴェントゥーラ他〕の努力の背後には、『存在それ自体』（同時に『真理それ自体』でもある『存在それ自体』(esse ipsum verum ipsum)の直接的認識という神秘主義的——アウグスティヌスの原理があった」(ST I, 50頁)と述べているが、まさしくこの点において、ティリッヒもこのアウグスティヌスの系譜に属するのである。

さらにもう少し詳細に検討するならば、ティリッヒが主張する具体的神秘主義の理解も、アウグスティヌスの中に容易に見て取ることができるであろう。アウグスティヌスが決定的救いと見なしたものが、正にキリストの謙遜への、ティリッヒの表現を用いるならば、「参与」であることを思うとき、われわれはそこにもまた具体的神秘主義を見るのである。また、その参与において、アウグスティヌスが一切のものを捨て去ることにあってかえって神の甘美さを経験したことは、ティリッヒが強く主張する「逆説的」性格を物語っているとも言える。

ところで、このような多くの共通点を両者の間に見ることができるのであるが、しかし同時に、特に救済論に注目するとき、われわれはそこに大きな相違もまた見るのである。すでに触れたように、ティリッヒにおいて最も強く主張されていることは、救済の逆説的性格である。受容され得な

いにもかかわらず受容されていることを受容するという逆説的信仰である。それは、救済の出来事の恩寵性を明確に語るものであり、また同時に一切の自己救済的試みを否定するものである。その意味で、この逆説性は、ティリッヒが宗教の克服の表現として、すなわち「宗教の曖昧性、その世俗化、その魔神化に対する勝利の表現」として語る「プロテスタント原理」(protestant principle) に結び付いているのである。(STⅢ, 306頁)

それに対し、アウグスティヌスも、すでに指摘したように、キリストの謙遜を自らの謙遜として生きるというとき、そこには神へと上昇するために下らなければならないという理解がある。一切のものを捨て去る中に、かえって一切のもの、すなわち神ご自身を味わう甘美さがある。しかし、それは、一つの逆説性ではあるとしても、ティリッヒが主張する逆説性とは必ずしも一致しない。なぜなら、ティリッヒにおいては、逆説性のもつ否定的面が強調されているのに対して、アウグスティヌスにおいては、その肯定的面が強調されているからである。それは、救済の具体的現れを比較するとき明らかである。ティリッヒにおいては「にもかかわらず」の勇氣、しかも「絶望する勇氣」が語られ、アウグスティヌスにおいては神への讚美が語られている。それはまた、ティリッヒにおいては信仰の主体に中心が置かれ、アウグスティヌスにおいては信仰の客体に中心が置かれている、とも言えるであろう。あるいは、それを「否定的逆説」と「肯定的逆説」と呼ぶことも可能であろう。もちろん、これは強調点の相違であって、どちらか一方しか含まないというのではない。しかし、その相違はけっして小さくはないであろう。

この点について、ティリッヒ自身、決して無頓着であったというわけではない。彼は、「新しい存在の逆説、恩寵による信仰を通しての義認の原理は、パウロ、アウグスティヌスおよびルターの経験の中心にある。しかし、それは一人一人において違った色合いをもっている」と語り、その相違を以下のように指摘している。

——パウロにおいては、強調点はキリストによってもたらされた「新しい時代」(the new eon) における律法の克服にある。(中略) アウグスティヌスにおいては恩寵は実体の性格をもっていて、人々の中に注入され、愛を創造し、歴史の最後の時代を確立し、そこでは教会を通してキリストが支配したもう。(中略) ルターにおいては、義認は罪に対する神の怒りと、神との人格的關係に導く神の赦しの個人的体験であって、パウロやアウグスティヌスにおけるような宇宙論的・教会論的枠組はない。これがルターの思想の限界であって、それが知的正統主義と情緒的敬虔主義をもたらした。彼においては、主観主義に均衡を与えるものがなかったのである。(STⅢ, 285頁)

ティリッヒは、ルターの信仰義認論を、彼はそれを「受容の心理学」(psychology of acceptance) として捕らえ直したのであるが、「教会史における最も深いもの」と評価しながらも、そこに主観主義に陥ってしまう危険性と、また限界を見ているのである。しかし、これはまた同時に、

ティリッヒ自身にも当てはまる問題点ではないであろうか。ティリッヒは、その主著『組織神学』の特に第三巻において、歴史とその中における教会について広範囲に扱っている。その限りでは、ルターに対する批判はティリッヒには直接には当てはまらない。しかし、義認論をその救済論の中心に据え、その主観性に重きを置く神学を展開している限りでは、明らかにティリッヒは、アウグスティヌスの神秘的伝統を自覚的に継承しているとしても、それはルター派の伝統において再洗礼されたものであり、その意味では、ティリッヒは現代におけるその伝統の有力な担い手であると同時に、否定的逆説性が肯定的逆説性を凌駕するとき、それはまたその危険性の継承者となる危険を含んでいると言わなければならない。

注

- (1) Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, 1968, (以下 HCT と略す) 引用頁は引用文の後に、略号と共に記す。
- (2) Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, Gesammelte Werke Band V, 1978, s. 125
- (3) Paul Tillich, *Systematic Theology* I, II, III (1951, 1957, 1963) (以下 ST I, II, III と略す)
- (4) ティリッヒの「具体的神秘主義」という発言の背後には、常に「抽象的神秘主義」(abstract mysticism)あるいは「絶対的神秘主義」(absolute mysticism)という理解がある。それは、東方的神秘主義や新プラトン主義的神秘主義(特にプロティノス)に相当するもので、ティリッヒはそれを「有限なすべてのものが存在するすべてのものの究極的基盤へと越え出ていく」(HTC, p. 174)神秘主義として説明している。すなわち、抽象的神秘主義においては、「個人は神的なものの深淵(abyss)の中に消滅する」(HCT, p. 136)のであり、そこには参与に見られる参与する者の主体性が神的なものの中に解消されるのである。ティリッヒはまた、次のようにも説明している。「第三段階[抽象的神秘主義]においては、人はちょうどワインのグラスの中に落ちる一滴のワインのように神の中に投入する。その実体は存続するが、しかし個々の滴の形はすべてを包括する神の形の中に解消されるのである。個々の滴は自分のアイデンティティーを失わないが、しかしそれは神的現実の一部となるのである。」(HCT, p. 174)それに対し、具体的神秘主義においては、参与する主体性が保持されるのである。そして、ティリッヒはそこに西洋の神秘主義と東洋の神秘主義の相違を認めているのである。すなわち、東洋は「『無想の自我(formless self)を、すべての宗教生活の目標として肯定する』のに対して、西洋は「恍惚的経験において、信仰と愛の主体、すなわち人格と共同体を保持しようと試みる」のである。(ST III, p. 143)
- (5) ティリッヒは、キリスト教よりも「古く」、また「普遍的」でもある神秘主義をキリスト教に結び付け、まさに神秘主義に洗礼を受けた真の「洗礼者」としてクレルヴォーのベルナルド(Bernard of Clairvaux)を評価している。ただし、ベルナルドには具体的神秘主義と抽象的神秘主義の両方が含まれているのであるが、前者に関するティリッヒの表現は、より具体的であり、また興味深い。すなわち、それによると、具体的神秘主義には「聖書の記録の中に与えられているようなイエスの絵姿(picture of Christ)があり、それを通して神的なものが透視的になる。強調点は——彼の謙遜への参与にある。われわれはイエスにおいて神の現実に参加するのである。イエスにならうことは彼に参加することなのである。」(HTC, p. 173)「イエスの絵姿」という表現は、ティリッヒによって繰り返し用いられる表現で、それはティリッヒが「新しい存在」といった存在論的表現がもつ抽象的・概念的な理解でのみイエスを理解していたのではないということを示している。またその姿が、ベルナルドの神秘主義の理解としてではあっても、「謙遜」として把握されているところに、アウグスティヌスに通じるものがあり、興味深い。
- (6) 『ティリッヒ著作集』, 白水社(以下、著作集と略す)
- (7) ティリッヒは、この救済の理解から「新しい存在」という概念が生じたことを指摘している。(ST

- II, p. 166) また、啓示において救済が生じるため、キリストとしてのイエスの新しい存在の出来事を「救済の究極的力と啓示の究極的真理」の統一として理解している。(ST I, p. 146) しかしティリッヒは、すでに見たように、このキリストとしてのイエスにおける啓示を「究極的啓示」と見なし、またその他の一般的啓示をも認めるのであるが、救済論の観点から見た両者の関係は、「キリストとしてのイエスにおける新しい存在による癒しの特殊的性格」が、「彼があらゆる癒しと救済過程の究極的基準である」と理解されている点にある。(ST II, p. 165-6)
- (8) Paul Tillich, *The Courage to Be*, 1952 (以下, BC と略す)
- (9) 文献は、山田晶訳『告白』(中央公論社)を使用。以下、『告白』からの引用箇所は、随時引用文の後に頁数のみを記す。
- (10) 『告白』だけでアウグスティヌスの神秘主義について論じることは十分ではないであろう。しかし本論文の目的は、ティリッヒに主眼があり、アウグスティヌスの伝統としてティリッヒが見る神秘主義が、どのようなものであるのかを明らかにすることである。従って、その限りにおいては、『告白』は十分にその役割を果たすと考えられる。
- (11) 山田氏は、*incarnatio* を「托身」と訳しているが、プロテスタントの習慣に従い、本論では「受肉」と訳す。