近 藤 剛

Theology of Paradox, Central Problem in Paul Tillich's Thought

Go Kondo

How can we explain the relationship between God and human beings and express the event of God coming into our world? It is my opinion that this question is a central problem in Paul Tillich's thought. The answer is given by his characteristic concept of Paradox. Here Paradox is not a logical riddle. According to Tillich, everything else in Christianity is a corroboration of the paradoxical statements such as Jesus is the Christ or *simul justus et peccator* (at the same time unjust and just). Paradox opposes human self-understanding and easy expectations. So it shakes our existential situation and reveals new reality to us. Its acceptance is connected with the process of our salvation. In his thought, this concept has been developing in several issues, for example, the foundation of the theological principle in his earliest *Systematic Theology* (1913), his reinterpretation of justification (1919–24), the definition of the concept of normative religion in his philosophy of religion (1922–25), the formation of Christology in his famous trilogy (1951–63), and so on. In conclusion, Paradox as a key concept can clarify his basic ideas.

全ての決定的なことは、それにもかかわらず起こる——ニーチエ⁽¹⁾

序

キリスト教思想は、逆説 (Paradox) に満ちている。先ず、神学 (Theology) という神 (theos) についての学 (logos) の成立が、逆説的である。何故なら、全き神認識は人間知において不可能であるにもかかわらず、神学という知の営みはキリスト教の創成以来続けられ、その飽くなき探求は止まることを知らないからである。次に、貧しいものは幸いであるとか、弱い時にこそ強いとか、死んで生きるとか、キリスト教の放つメッセージも逆説的である。逆説的な表現は通常の定説や一般の常識を打ち破り、メッセージの伝達を強力に推し進める。このような表現力を好んで用いたのがパウロであり、ルターであり、キエルケゴールであつた。本稿で取り上げるテイリツヒも逆説概念に注目し、思想的には彼らの系譜上に立っている⁽²⁾。ところで、逆説的な表現は時に全く意味をなさない不可解な言葉として受け取られ、軽蔑の対象として斥けられることがある。その理由は、逆説が単なる論理的矛盾のレベルに引き下げられることによる。逆説的な表現を意味不明なままに押し付けられ、何か有難いものであるかのように信じ込まされることは、知性の犠牲を強いることになり、結果的には逆説の持つ力が損なわれ、単に不条理であると同視されてしまうことになるだろう。我々は、こうした混乱から逆説概念を救出しなければならぬ。何故なら、逆説概念の正当な理解がキリスト教的真理の弁証に関わると考えられるからである。

周知のように、逆説概念は古代ギリシャ以来、論理学 (論理分析・言語分析)、数学において論じられ、宗教言語

論においても注目されてきた。従って、その緻密な概念分析のためには、広範囲にわたる概念史的考察⁽³⁾が必要となるが、本稿ではティリツヒの逆説概念に議論を限定したい。このテーマに関しては、神の概念化に伴う逆説の役割に着目したロバート・ロス⁽⁴⁾、I・T・ラムゼイの宗教言語論との対比を試みたヴェルナー・シュッスラー⁽⁵⁾、啓示の逆説と突破 (Durchbruch, Breakthrough) の用例を年代順に分析したウーヴェ・シャルフ⁽⁶⁾、祈り (Gebet) の逆説に注目したモニカ・カウアー・ハイン⁽⁷⁾などの先行研究があり、逆説を主要テーマとした第五回国際パウル・ティリツヒシンポジウム (一九九四年、フランクフルト) の研究報告もある。このシンポジウムの報告書を編集したゲルト・フンメルによれば、ティリツヒの逆説概念は「神学的思惟のカテゴリーとしての逆説」⁽⁸⁾、「教義学的理解の方法としての逆説」⁽⁹⁾、「宗教的講話と実践の機能としての逆説」⁽⁹⁾といった観点から解釈されることにより、十分な理解を得られると言われる (シンポジウムの部門も、この三つの視点から構成されている)。ここには、逆説概念の考察におけるレベルの差異が示唆されており、興味深い。つまり、神学的思惟のカテゴリーとは思惟形式の論理レベルを、教義学的理解の方法とは神学思想の内容レベルを、さらに実践の機能とは影響作用の経験レベルを指している⁽¹⁰⁾。実際、このようなレベルの差異は、ティリツヒの逆説概念の形成過程においても確認できることである。以上の事柄を踏まえて本稿では、ティリツヒの逆説概念に関する発展史的研究を試み、ティリツヒ思想における逆説概念の位置付けを明らかにし、彼の根本問題を解明する一助としたい。

一 初期の「逆説」概念

神学は伝統的に、神と世界ないし人間の関係性を問題にしてきた。初期ティリツヒ⁽¹¹⁾は、この関係性を形而上学的、

認識論的に解決しようとする。その理由は、当時の弁証対象が専ら教養市民層であつたこと、形而上学を忌避するリッツェル神学への反発があつたこと、絶対者を理性的に思惟するドイツ観念論の認識論の影響が多であつたことによる。

(1) 神と世界・人間の關係性をめぐる形而上学的・認識論的問題

一九〇八年の未公刊草稿「一元論的世界観と二元論的世界観はキリスト教的宗教にとつて如何なる意義を持つのか?」の議論では、キリスト教思想を適切に解釈する哲学的世界観の構築が企図された。哲学的世界観とは神と世界の關係の体系的叙述であり、それは形而上学の借用によつてなされる。テイリツとは思想的考察によつて、一元論的世界観と二元論的世界観の対立の歴史を説明し、物質的・存在論的一元論(神と世界の実体的統一性の主張、例えばソクラテス以前の自然哲学的、あるいはスピノザ的汎神論的一元論)が二元論的批判(神義論的アポリア)を経て精神的・目的論的一元論(現実の矛盾を人格性の成就において解消し、それを絶対精神の自己展開の枠内で捉える考え方)に修正されていく過程を示し、その完成をドイツ観念論において看取する。しかし、非我の克服や人格性の成就によつて、神と世界に生きる人間が弁証法的必然的に和解されるというドイツ観念論の帰結は樂觀的であり、「義認なき和解」という難点が指摘される。つまり、キリスト教思想においては「それにもかかわらず」という契機が決定的に重要であり、一元論的世界観が示す目的意識と二元論的世界観が示す矛盾葛藤は逆説において包摂されると考えられる。それが義認とキリストを核心とする高次の宗教的段階に他ならない(vgl. Tillich[1908], S.149-151)。こうした方向性は、一九一二年の神学学位論文『シェリングの哲学的発展における神秘主義と罪責意識』の議論にも受け継がれる。そこでは、神秘主義(同一性)と罪責意識(対立性)の宗教的アンチノミーが、「神

の脱自的な愛」による受肉において総合（同一性と対立性の同一性）されると論じられている。

（2）神学的原理としての逆説

以上に見たシェーマは、一九一三年の『組織神学』の「弁証学」で論理的に精緻化されている。一元論、神秘主義に対応する絶対的立場と、二元論、罪責意識に対応する相対的立場がそれである。立場（Standpunkt）とは、真理の解釈に関わる論理的立場を意味する。絶対的立場とは、ドイツ観念論の演繹的体系に典型的であるような、真理と思维の絶対的同一性から真理認識を体系的に演繹する立場（直観の立場）である。この立場に対立するのはヘーゲルの批判した近代啓蒙主義の反省、あるいは実証主義や経験論のような相対的立場である。この相対的立場では、直観（理性）と反省（悟性）の対立に起因する演繹に対する帰納といった方法的な争いが主流となり、真理への到達が不可能であると判断され、深刻な懐疑主義や無神論に陥る。

キリスト教的真理は絶対的立場の直観的判断に安住することはできず、まして相対的立場の歴史的懐疑に翻弄されてしまつてはならない。そこで、両者の対立関係を是正することが必要となる。ティリツヒによれば、その是正は逆説によつてなされる。つまり、それは、絶対的立場がその絶対性を損なうことなく、相対的立場にまで下降して、相対性を自らへと引き上げること、換言すれば、絶対的なものが相対的なものを担うと同時に廃棄するという逆説の関係性において、両者を結合するということである。「逆説は理性からも悟性からも導出されない。むしろ、逆説は悟性の理性への帰還、懐疑の真理への帰還、相対的なものの絶対的なものへの帰還である」（Tillich[1913], S.314）。このような帰還を論理的に説明する立場が神学的立場であり、それは、神が絶対的なものに留まらず、相対性の領域を肯定すると同時に否定するという仕方で顕現したと説くキリスト教的真理の弁証に適切な立場である

と考えられる。このように、絶対的なものの現れを説明する論理は、絶対的立場と相対的立場の逆説的な関係性において得られる。

上述してきたように、初期ティリツヒの逆説は思惟形式の論理として議論されており、その意図は神学に対する一定の学的正当性の付与にあったと考えられるであろう。逆説は神学体系を展開する「神学的原理」として措定され、抽象的には義認、具体的にはイエス・キリストの内的論理として用いられている。さらに、神学的原理としての逆説は「教義学」の中で宗教的認識体系（三位一体論的構造）へと発展し、「倫理学」の中で人間の精神的生の構造分析へと応用され、初期の組織神学構想を支えるものとなっている。¹⁶ いずれにせよ、逆説、義認、キリストという問題連関が初期ティリツヒの関心事となっており、この段階で示された構想が後の思想発展の基本線になると予想される。

二 前期の「逆説」概念

上述した初期ティリツヒの課題は、前期に至っては「文化の神学」の問題領域で再検討される。神と世界ないし人間の関係性が顕著になる啓示や恩寵を論じる際には、殆どの場合で逆説概念が用いられ、例えば、宗教哲学の側面からは規範的宗教概念（normative Religionsbegriff）としての逆説が、教義学の側面からは義認論の解釈原理としての逆説がクローズアップされている。つまり、前期の逆説概念は宗教哲学と教義学の中心概念として明確化されている。

（一）「文化の神学」における逆説

近代プロテスタント神学の「調停」を継承し、さらに発展させようとするティリツヒは、一九一九年に「文化の神学の理念について」を発表した。「文化の神学」とは形式 (Form) と内容 (Inhalt) を担う文化現象の諸連関を、それらの中に顕され、それらを実質的に統一している内実 (Gehalt) によって体系化していく試みである。⁽¹⁷⁾「重要なことは、全ての偉大な文化現象の中に埋没している具体的な宗教的体験を浮き彫りにして、叙述することである」(Tillich[1919a], S.75)。このことから、「宗教が文化の内実であり、文化が宗教の形式である」との定式が導き出されるのであるが、同時期の未公開草稿やベルリン講義によれば、この内実と形式の関係が逆説と規定される (vgl. Tillich[1919b], S.229; [1919-20], S.408)。つまり、無制約的な宗教的内実 (聖なるもの) が制約的な文化的形式 (俗なるもの) に見出されるとする洞察は二重性の直観、即ち逆説に基づいており、この意味において「文化の神学」は、「逆説の神学」(Tillich[1919b], S.229) と言い換えられる。「文化の神学は、その要求「聖と俗の対立に一致をもたせるという要求(引用者補足)」の無限の成就、即ち、あらゆる文化創造において現前している宗教的内実の展開、精神過程一般における絶対的逆説の啓示の展開を叙述する」(ibid.) と説明されている。こうした文化の積極的解釈には、宗教と文化の乖離を放置し、啓示の媒介を超自然主義的に歪曲することに對するティリツヒの批判がある。しかし同時に宗教と文化の同列化 (Nebenordnung) は攻撃の対象となり、結果的に宗教概念そのものが反省される。

（二）規範的宗教概念としての逆説

「文化の神学」の問題意識は、宗教概念の克服へ向かう。それは、文化と対立化あるいは同列化される「狭義の宗

教」(制度化された既存宗教、実定的宗教)を克服する試みである。一九二五年の『宗教哲学』では、宗教の本質概念が「無制約的なものに向かう志向性」(Tillich[1925a], S.134)として規定されている。しかし、歴史において見られる宗教現象は具体的であり、無制約的なものに向かう志向性は具現化される必要がある。無制約的なものは制約的なものにおいて表される以外にないが、制約的なものは制約的なものでしかなく決して無制約的なものにならない。かくして宗教は、制約的な形式に対する懷疑と無制約的な内実に対する信仰を抱え込み、内的なアンチノミーに陥る。この状況を打開する唯一の方策は、無制約的なものの形態化に対する「肯定と否定」を同時に要求することであり、ティリッヒによれば、そのように要求する宗教的意識が逆説と呼ばれる。「逆説に対する信仰とは、無制約的な要求の承認の下で制約的形式の中に無制約的内実が現在することを肯定することであるが、それが信仰の内的なアンチノミーの解決である」(ibid., S.155)。つまり、無制約的なものは何らかの具体的な形において表されるわけだが、如何なる形において叙述されるのかを決めるのは、告白的である神学、即ち規範的宗教論の課題なのであつて、このことが後に宗教的象徴論への展開を促していくのである。「この現存する聖なるものと要求される聖なるものとの一致はなされず、むしろ突破としてのみ経験され得るだけであるから、我々は恩寵の宗教、あるいは逆説の宗教について語るのである」(ibid., S.153)。このように逆説として提示された宗教の規範概念は、宗教の本質概念と相俟つて「広義の宗教」(意味根拠としての宗教)を基礎付け、「文化の神学」の意図に適う宗教概念の拡張に寄与するものと言える。

(3) 義認論の解釈原理としての逆説

前期ティリッヒの逆説概念について白眉とも言える議論は義認論をめぐるものである。第一次世界大戦後の精神

状況、殊にニヒリズム、懷疑主義、無意味性の脅威に対して、神学は如何に応えるべきであるのか。ティリツヒによれば、その打開策は形骸化されつつある「義認の逆説」の意義を照明し、義認の射程を罪人から懷疑者へと拡張することによって得られる。一九一九年の未公刊草稿「義認と懷疑——神学的原理の基礎付けの構想」では、神学的原理としての逆説による義認論の再解釈が行われ、初期と前期の問題意識の連続性を指摘することができる。ここでは、「義認の減退 (Abschwächung)」——例えば、リッチュル神学の義認の合理化、カトリシズムの具体的逆説 (das dingliche Paradox) 、ハイム神学の具体的逆説 (das konkrete Paradox) など——に対する批判⁽²⁶⁾がなされ、「義認の絶対的逆説」が強調される。つまり、ティリツヒの見解では「①信仰における逆説は、神話論的合理化 (アンセルムス)、倫理的合理化 (アペラール、リッチュル)、論理的方法 (同一哲学) なしに、絶対に逆説として把握される。②逆説は、実体的・間接的な仕方 (カトリシズム) ではなく、人格的・直接的な仕方⁽²⁷⁾で把握される。③逆説の理解は、人間の立場 (敬虔主義) からでも神の立場 (ある種の神秘主義 (引用者補足)) からでも、それ自体を信仰の対象としてはならぬ」 (Tillich[199b], S.196) ということになる。そして、このような絶対的、直接的、非対象的な逆説が「懷疑者の義認 (Rechtfertigung des Zweiflers)」を可能とする「根本啓示 (Grundoffenbarung)」の突破を基礎付ける。

伝統的な神の実在性を疑い、生の意味を喪失してしまった懷疑者は、徹底的な懷疑を戦い抜く過程 (前提となる真剣さ) において、懷疑以前に現前している根本啓示の突破を経験する。「全ての懷疑と探求に先行するこの神的な根本啓示の突破が解放をもたらし、全ての認識行為を二次的な系列へ追いやり、神認識以前の神の現在と意味認識以前の意味の現在を啓示するのである。ここで啓示されるのは神を失った者の神であり、真理を失った者の真理であり、意味を失った者の意味である」 (Tillich[1924], S.90)。根本啓示とは、批判的なものや否定的なものの中に前

提されている肯定的なものであり、伝統的な神学用語では「恩寵」に他ならない。その前提を如何に否定しようとも、懷疑者は、その前提において生き、全存在を受容されているのである。懷疑者の徹底的懷疑は根本啓示の突破によつて無制約的な肯定へと転換され——自己中心から神への精神性の方向転換——逆説的に義認の確証となる。私見によれば、徹底的懷疑は信仰の背面であると言えよう。その論拠をティリッヒに求めるとすれば、次の引用が妥当であろう。「信仰は人格的であり、直接に神へ向けられた義認の逆説の肯定である。信仰とは、信じることの質から——彼が信じているということからさえ——目を転じることであり、神に対してのみ目を向けることである。この信仰概念が神の無制約性に対応し、宗教的逆説の絶対性に対応する」(Tillich [1919b], S. 194-195)。こうした発想は、「文化の神学」で表明された「肯定と否定」の宗教経験においても裏付けられる。「宗教は無制約的なものの経験、即ち、絶対的な虚無の経験に基づく絶対的な実在の経験である。存在しているものの空虚、価値の空虚、人格的生の空虚が経験される。この経験が絶対的、徹底的な否に到達したところで、この経験は同じように絶対的な実在の経験に、徹底的な肯定に転換するのである」(Tillich [1919a], S. 74)。⁽²⁴⁾

三 後期の「逆説」概念

後期ティリッヒに至ると、これまでの逆説概念の集大成が見られるようになる。後期の『組織神学』トリロジーの中で「新しい存在 (the new Being)」として表現されている神学の規範は、脱自的理性によつて受容されると共に、形式的理性によつて概念化されるわけだが、まさにこの論理が逆説であり、神学体系の要諦——「あらゆるキリスト教神学の心臓部」、「体系の中心」(Tillich [1957], p. vii)——をなすキリスト論を基礎付けている。さらに逆説

概念は新しい現実を開示する経験（影響作用）の側面から論じられており、新たな展開を予感させる。

（一）神学固有の論理としての逆説

ティリツヒは「神学には言葉の無意味な組み合わせ、即ち、全くの論理的矛盾を受容することなど求められていない」（Tillich[1957], p.56）と強調する。従って、神学は学として合理的でなければならず、意味論的合理性、論理的合理性、方法的合理性といった学の原理によって規定される。この点から論理的合理性に抵触すると考えられるが、逆説は、問題視されることが多い。しかし、ティリツヒによれば、逆説が神学固有の論理として承認される限り、論理的合理性に違反することはないと主張される。「逆説とは、神の行為の中で有限的理性は取って代わられるが無効にされることのない事実を指示する。逆説は、この事実を論理的矛盾ではなく、有限的理性が適用される領域を超越して指示するような用語で表現する」（*ibid.*, p.57）。神の行為は人間に可能な全ての期待、人間に必要な全ての準備を超越する。それは実存の諸条件下で、実存的疎外を克服する新しい存在が出現したという出来事に他ならず、端的には受肉を指す。これは重要な論点であるので、ティリツヒからの引用により補足説明しておくたい。「実存の諸制約下にあり、しかもそれを審判し克服する新しい存在の顕現が、キリスト教的使信の逆説である。これがキリスト教における唯一の逆説であり、全ての逆説的言明の源泉である」（Tillich[1957], p.92）。「新しい存在がキリストとしてのイエスに顕現したというキリスト教の主張は逆説的である。それはキリスト教の唯一の、一切を包括する逆説である」（*ibid.*, p.90）。

この逆説的な事態は人間の経験や実在の連関に突入し、我々を捉えて、そして引き入れる（靈的現臨）。ここで起こったことは、新しい存在が時間と空間において歴史的具體性をもって顕現したという事実であり、それは驚嘆す

べき、奇跡的な、脱目的な事柄である。蓋し、新しい存在の顕現は、それを通して、それ以上のものが透視的に輝き出る媒体を必要とする。新しい存在の可視化には、それが現れる媒体の完全な透明性と自己犠牲を伴う。何故なら、新しい存在は潜在的に絶対的であるが、それが現実的に生じる瞬間には相対化という犠牲を余儀なくされるからである。この観点から、ティリツヒは受肉のキリスト論 (Christology of Incarnation) と共に、神が聖霊によって人間イエスをメシアとしたとする養子論的キリスト論 (Christology of adoption) を採用する。人格的生におけるロゴスの全的顕現という事態は、静的ではなく動的な実存的過程であり、そこには人間存在に付随する緊張、冒険、危険、自由と運命の両極性が含まれる。この側面を考慮しなければ、受肉の思想は生き生きとしたキリストの姿像を非現実的なものにし、実存的疎外状況下に現れたとする歴史性を篡奪することになり、単なる超自然主義の表明となってしまう。そのような理由により、ティリツヒのキリスト論は受肉のキリスト論と養子論的キリスト論の折衷、換言すれば、超自然主義と自然主義の調停となるが、この組み合わせ方も又、逆説的と言えよう——「聖霊キリスト論」への収斂 (cf. Tillich [1963], pp. 144-149) ——。いずれにせよ、「神と人間との関係における唯一の逆説は神と人間との永遠の、あるいは本質的な統合の、それらの実存的分離の諸条件下での顕現であり、あるいはヨハネの用語では、ロゴスが肉となった、即ち時間と空間における歴史の実存に入ったということである」(ibid., p. 284)。このような事態は理性の構造を震撼させるため、理性の構造に即しては表現されない⁽²⁶⁾。むしろ、それは理性の深みに関連して表現される。その表現形式が「完全に具体的なものと完全に絶対的なものとが結合されているところの論理的形式」(Tillich [1951], p. 150)、即ち逆説であり、神学体系の首尾一貫性を担う原理として認知される。

(2) 逆説としての新しい存在の経験

新しい存在の経験に参与し、それを受容し、それによって変革されること、それが救済の状態である。⁽²⁷⁾ そのような行為へ仕向けようとする働きを、逆説が担う。ここでの逆説は字義通り憶見 (Anschauung) に反する (Gegen) という驚きから発し、その衝撃力によって日常言語の自明性を揺るがし、働きを与える。このように経験へ働きかける逆説が、救済のダイナミズムを展開させる原動力となる。⁽²⁸⁾ 「キリスト教の逆説は人間の実存的窮境から導き出される憶見や、この窮境に基づいて想像され得る全ての期待に反する。キリスト教的使信の逆説的性格によって与えられる〈蹟き〉は理解可能な言語の法則に反するのではなく、自己、世界、そして両者の基礎をなす究極的なものに関する人間の窮境からの通常の解釈に反する。それは人間の頑迷な自己過信、人間の自己救済の所業、人間の絶望へ向かう諦めに対する蹟きである」 (Tillich [1957], p. 92)。つまり、逆説の蹟きの前に、人間の限界が暴露され、我々は蹉跌を余儀なくされる。しかし、それは我々を突き放すと同時に、我々を包み込む恩寵の啓示である。救われるのは、我々の信仰による義認においてではない。正当には「恩寵による信仰による義認 (justification by grace through faith)」においてである。この局面で我々に許されることは、ただ救済の逆説を受け入れることである。「自己が受容されていることを受容することが救済の逆説であり、これなしには救済はなく絶望があるのみである」 (ibid., p. 179)。従って、逆説の受容は実存的決断に関わるのであって、単なる不条理の受容でも、言葉の遊戯でもない。「プロテスタントイイズムは罪人の義認を主張するので、罪ある実存へのキリストの参与——同時にその克服を含めて——といったキリスト論を要求する。キリスト論的逆説と罪人の義認の逆説は同一の逆説である。それは、神が神を拒絶する世界を受容することの逆説である」 (ibid., pp. 149–150)。かくして、逆説、義認、キリストという初期の問題連関が、後期において、新しい存在の経験というレベルで統合された次第である。

結 テイリツヒ思想の鍵概念としての「逆説」

神と世界ないし人間の関係は、如何にして説明されるのか。神が我々の世界に来る出来事は、如何にして表現されるのか。この問いがテイリツヒ思想を貫く根本問題であつて、その答えは逆説によつて与えられる。テイリツヒの逆説は初期の神学的原理を基礎として、前期では宗教哲学、教義学、義認論、後期では組織神学体系、キリスト論といったように時々の問題領域において応用され、さらに時々の思惟形式において定式化され続けている。従つて、逆説概念の考察には応用される主題に即したレベルの差異は認められるものの、実質的には一貫していると云え、テイリツヒ思想の中心概念であると位置付けられる。さらに、多産的なテイリツヒ思想を読み解く鍵概念としても、積極的に評価し得るであらう。

逆説は「キリスト教的実存の無限の緊張」に対する表現である。絶対的、無制約的と形容されるキリスト教的真理は、その受容に際して、相対的で制約的な我々に緊張を強いる。しかしながら、神と人間の間には、不可視な可視性、不連続な連続性、不可能な可能性がある。それは人間知において全く予期せぬ事柄であり、有限的理性に衝撃を与えるが、理性の深みから脱目的な超克の潜在力と呼び起こし、生のダイナミズムを活性化させる。これが逆説の効果である。この効果がリアルである限り、我々は愚見の中に智慧を、苦難の中に至福を、死の中に永遠の命を見ることができよう。キリスト教的逆説は、我々に緊張を強いて厳しく迫ってくる。しかし、常に恵み、育み、温かい。このメッセージの伝達が、神学の生命線である。畢竟、神学的思惟は逆説に始まり、逆説に終わる。

「歴史的にも、体系的にも、キリスト教における一切は、イエスがキリストであるという単純な主張の確信に他ならない。これは非合理的でも不条理的でもなく、反省的合理的でも弁証法的合理的でもなく、逆説的なのである。これは人間の自己理解と期待に反している。逆説は新しい現実なのであり、論理的に不可解な謎ではない」(Tillich[1957], p.92)。

略記号 (本文と註において略記号で引用した文献は以下の通り)

EW: *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk: Berlin/ New York 1971-.

MW: *Paul Tillich Main Works/ Hauptwerke*, De Gruyter: Berlin/ New York 1987-1998.

Tillich[1908]: Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion?,
in: EW.IX

Tillich[1912]: *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: MW.1

Tillich[1913]: *Systematische Theologie von 1913*, in: EW.IX

Tillich[1909-14]: *Predigten 1909-1914*, in: EW.VII

Tillich[1919a]: Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: MW.2

Tillich[1919b]: Rechtfertigung und Zweifel, Entwurf zur Begründung eines theologischen Prinzips (Typoskript), in: EW.X

Tillich[1919-20]: *Berliner Vorlesungen I (1919-1920)*, in: EW.XII

Tillich[1922]: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, in: MW.4

Tillich[1923]: Kritisches und positives Paradox, Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten, in: MW.4

Tillich[1924]: Rechtfertigung und Zweifel, in: MW.6

Tillich[1925a]: Religionsphilosophie, in: MW.4

Tillich[1925b]: *Dogmatik, Marburger Vorlesung von 1925*, hrsg., Schüßler, W., Patmos Verlag: Düsseldorf 1986.

Tillich[1928]: Das religiöse Symbol, in: MW.4

Tillich[1951]: *Systematic Theology* Vol.1, The University of Chicago Press.

Tillich[1957]: *Systematic Theology* Vol.2, The University of Chicago Press.

Tillich[1963]: *Systematic Theology* Vol.3, The University of Chicago Press.

註

- (1) Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, in: *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*, Bd.6, G. Colli/ M. Montinari, hrsg., Walter de Gruyter: Berlin/ New York 1988, S.337.
- (2) テイリッシュ自身、キエルケゴールとベスカル、ルターとアウグスティヌス、ヨクネとパウロの側に立つて明言してゐる (vgl., Tillich[1923], S.91-92)°
- (3) 例えば、R・M・セレンブリー著「一ノ瀬正樹訳『ベニト・ソクスの哲学』、勁草書房、一九九三年、Markus Mühling-Schlapkohl, Paradox, in: RGG⁴, S.923-924 を参照。
- (4) Robert R. N. Ross, *The Non-Existence of God, Linguistic Paradox in Tillich's Thought*, The Edwin Mellen Press: New York/ Toronto 1978, pp.108-155. ロスの研究は逆説概念の批判的検討を通してテイリッシュの神理解そのものの曖昧性を指摘しており、その点については詳述される。しかし、分析対象となるテキストの選定が英訳されたものに限られており、その偏向に問題を感じる。
- (5) Werner Schüßler, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910-1933)*, Königshausen und Neumann:

Würzburg 1986, S.99-102 (vgl., S.101).

- (9) Monika Kauer-Hain, *Die Relativierung des Bedingten. Systematische Erwägungen zum Gebet bei Paul Tillich*, Lit Verlag: Münster 2005, S.171-209.

- (7) Uwe Carsten Scharf, *The Paradoxical Breakthrough of Revelation. Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913-1964*, Walter de Gruyter: Berlin/ New York 1999. シェアルフはティリッヒの啓示理解を「神性——人間性の相互作用 (divine-human interplay)」と解釈し、その働きを表現する概念が形而上学的・隱喩的言語における逆説と突破であると位置付け、それらの用例を網羅的に分析している。特に逆説概念の分析は、①あるものを別のものとして見る逆説 (as 構造、現実を二重化する隱喩機能)、②然りと否の逆説的統一としての實在の構造の啓示、③神学的逆説のキリスト論的・救済論的次元という側面から行われており (vgl., *ibid.*, S.25-45)、示唆に富んでいる。

- (8) Gert Hummel, hsg., *The Theological Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought. Proceedings of the V. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1994*, Walter de Gruyter: Berlin/ New York 1995.

- (9) Gert Hummel, Vorwort, in: Gert Hummel, hsg., *ibid.*, S.V-XIV.

- (10) このレベル設定については、芦名定道『P・ティリッヒの宗教思想研究』(京都大学博士論文、一九九四年)の第二部第四章第七節「キリスト・パラドックス・譬」からも着想を得た。

- (11) ティリッヒ思想の発展段階に関する区分については、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』(創文社、一九九五年に依拠している(一六六—一七一頁を参照)。第一次世界大戦までを「初期」、第一次世界大戦後から一九三三年までを「前期」、一九三三年から第二次世界大戦終結までを「中期」、一九四六年から一九六〇年までを「後期」、それ以後を「晩年期」とする。

- (12) 端的に言えば、真理と思维の関係性をめぐる理解であるが、この点については拙論「初期ティリッヒの組織神学構

- 想(二)——『組織神学』(一九一三年)の「弁証学」を中心に、「ティリッヒ研究」(現代キリスト教思想研究会)第四号、二〇〇二年、二九—三一頁で既述している。
- (13) 拙論「初期ティリッヒの思惟構造——「二元論—二元論」モデル」、『基督教教学研究』(京都大学基督教学会)第二号、二〇〇二年、一〇一—一四頁を参照されたい。
- (14) この点については、以下の議論が参考になる。Wolfhart Pannenberg: *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1988.
- (15) 拙論「神秘主義と罪責意識のアンチノミー——初期ティリッヒのシェリング解釈」、『基督教教学研究』(京都大学基督教学会)第二三三号、二〇〇三年、八九—一〇二頁を参照されたい。
- (16) 拙論「初期ティリッヒの組織神学構想(二)——『組織神学』(一九一三年)の「教義学」を中心に」、「ティリッヒ研究」(現代キリスト教思想研究会)第五号、二〇〇二年、四九—六七頁、「初期ティリッヒの組織神学構想(三)——『組織神学』(一九一三年)の「倫理学」を中心に」、「ティリッヒ研究」(現代キリスト教思想研究会)第六号、二〇〇三年、四三—六一頁を参照されたい。
- (17) 「形式」とは文化価値の自律が機能する法則を意味し、「内実」とは神律がその法則によって実現され成就される実在を意味し、「内容は偶然的なもの、内実は本質的なもの、形式は媒介的なもの」(Tillich[1919a], S.76)と説明される。
- (18) 一九二二年の「宗教哲学における宗教概念の克服」によれば、論理学的領域や芸術的領域における逆説は主観の産物であるが、無制約的なものが客体となる事実、即ち「原逆説」(Urparadoxie) (Tillich[1922], S.73)は完全に客観に基づいている。主観と客観の対立を超える無制約的なもののあらゆる叙述は必然的に逆説的となり、方法としては直観を要求せざるを得ない。直観は、形式に含まれた実在のために絶えず形式を突破し廃棄するといった逆説の表現に適した方法なのである(vgl. ibid., S.83)。確かにティリッヒの場合、初期はシェリング的な知的直観、前期は現象学的な本質直観といった方法が採用されている。

(19) この点については、ティリツヒからの引用によって補足しておこう。「逆説の宗教が如何なる具体的象徴に結びつき得るのか、より適切には、如何なる具体的象徴が規範的宗教概念を基礎付けるものとなるかを決定することは、宗教哲学の課題ではない。これは必然的に告白的である神学の課題である。何故なら、神学は自らの中に具体的象徴に対する信仰告白を内包しているからである」(Tillich[1925a], S.155)。そして、その信仰告白は次のように説明されるべきであろう。「キリストとしてのイエスに顕現した新しい存在においては、具体性の全ての可能な形式の中の最も具体的なもの、即ち人格的生が無条件的で無制約的な絶対的なものの担い手である」(Tillich[1951], p.150)。

(20) 例えば、マールブルク講義では、無制約的なものの形態化に伴う危険性が、「具体的なものヒュブリス」や「デーモン化(Dämonisierung)」として説明されている(vgl. Tillich[1925b], S.65)。つまり、宗教の規範概念は無制約的なものの具体的形態化に関わるのみならず、絶えず具体的なもの批判的基準としても機能しなければならない。この議論がティリツヒの預言者的批判、プロテスタント原理の問題へ発展する。この点については、拙論「批判と形成——前期ティリツヒのプロテスタンティズム論」、「ティリツヒと研究」(現代キリスト教思想研究会 第三号、二〇〇一年、五五―七二頁を参照。いずれにせよ、神学は告白的である故に、常にデーモン化の誘惑に晒されており、緊張を強いられる)。

(21) ティリツヒの象徴論のポイントは、①「非本来性(Uneigentlichkeit)」「人間は象徴そのものに向かっているのではなく、その象徴されている意味に向かっている」、②「具体的直観性(Anschaulichkeit)」「象徴は本質的に不可視的なもの、理念的なもの、超越的なものを直観し、対象性にまでもたらす働きを持っている」、③「内発性(Selbstmächtigkeit)」「象徴はそれ自体に内在する力を持っており、限られた一つの意味を指示するだけの単なる標識とは異なる」、④「承認性(Anerkennung)」「象徴は個人によって勝手に作られるものではなく、それを認識する共同体の承認を得て成立し、社会的な関係性を基にして支えられる」として要約できる(vgl. Tillich[1928], S.213-214)。こうした象徴の一般的特徴は宗教的象徴にも妥当するが、あらゆる具体性を超越している対象、如何なる具体性も保てない対象を表現しなければ

ばならないという点で、異質である。例えば、芸術作品、学術概念、法のような精神的形成物は、象徴が、それらの事柄そのものの必然的な存在形式であるが、超越的なものは、存在するに至るためには、必ずしも象徴を必要としないのである。逆説は、この宗教的象徴の本質に関係する。

- (22) リッチェル神学とカトリシズムに対するティリッヒの批判的見解については、拙論「義認の絶対的逆説——ティリッヒの義認理解をめぐって」、「ティリッヒ研究」(現代キリスト教思想研究会)第二号、二〇〇一年、四三—四六頁、ハイム神学への批判についてはEdmann Sturm, *Das absolute Paradox als Prinzip der Theologie und Kultur in Paul Tillichs "Rechtfertigung und Zweifel"* von 1919, in: Gert Hummel, hrsg., *Ibid.*, S.38-42を参照。

- (23) 拙論「懐疑者の義認——前期ティリッヒの義認理解」、「基督教教学研究」(京都大学基督教学会)第二十一号、二〇〇一年、一〇三—一五頁を参照されたい。

- (24) これがティリッヒによるバルト批判の論点の一つである。ティリッヒは弁証法神学に対する親近感を表明しつつ(vgl., Tillich[1922], S.74)、次のように批判する。「危機の神学の最大の功績は、宗教の逆説的ならざる絶対性主張に対する闘いを最大限、精力的に行ってきたことであり、とりわけカール・バルトのローマ書講解における、そのことをめぐる全ての言葉は偶像破壊である。しかし、一方でまた、如何なる弁証法的な自己止揚も、この否定を基礎付けている宗教的立場を止揚することができないことを忘却している」(Tillich[1923], S.95)。ティリッヒによれば、バルトの立場は殊更に「神と人間の質的差異」を強調するものであり、「批判的逆説」に止まっていると言わざるを得ず、「批判的逆説の肯定的根源」(ibid., S.96)、即ち「肯定的逆説」の恵みが乏しいと批判される。「歴史の中で実現され、歴史を支える啓示は目に見えるものではない。しかし、それは非現実的なものではない。バルトとゴッガルテンは、この考え方を拒絶している。彼らは、危機の神学の肯定的根源を無視している」(ibid., S.96-97)。しかし、ティリッヒの批判に対してはバルトの反論も予想され、その是非について検証が必要であらう。その場合、バルト自身の逆説理解(特に『ローマ書講解』第二版における逆説の頻出について)、さらには彼らが共有するキェルケゴールの思想

にまで踏み込んだ議論が行われることになるだろう。今後の課題としたい。

- (25) 例えば、ベルリン講義（一九一九年夏学期「キリスト教と現代の社会問題」の第二講義）では、「宗教経験における否定的要素と肯定的要素の逆説的統一」（Tillich[1919-20], S.47）といった表現が確認され、初期から前期にかけて頻繁に現れる思考パターンであることが例証される。

- (26) 例えば、このことは次のように説明し得るだろう。「キリスト教の逆説的な主張は、キリストとしてのイエスの姿像が、無制約的かつ普遍的妥当性を有していること、それが実証主義的、あるいはシニカルな相対主義の攻撃に屈服しないこと、それが伝統主義的、あるいは革命主義的な意味のどちらにおいても、絶対主義的でないこと、そしてそれが批判主義的、あるいは実用主義的妥当のどちらによっても達成され得ないことである」（Tillich[1951], p.151）。

- (27) 後期『組織神学』では、新しい存在の経験を核として、救済論が形成されている。新生は「創造する新しい存在の経験」への参与として、義認は「逆説としての新しい存在の経験」の受容として、聖化は「過程としての新しい存在の経験」における転換として再解釈され（cf., Tillich[1957], pp.176-180; [1963], pp.221-243）、救済という事柄が明確化されている。

- (28) これは「宗教的講話と実践の機能としての逆説」の効果であるが、宗教言語論や言語行為論の問題に関係するのみならず、説教の課題に直結するものと思われる。筆者は、こうした問題の検討をテイリッヒの説教（とりわけ初期の未公開説教集 Tillich[1909-14]）の分析によって試みることを検討している。

※ 本稿は二〇〇四年一〇月八日に東京女子大学で開催された第五二回日本基督教学会学術大会での研究発表に基づき、修正・加筆を施したものである。