

# 1952年講義録におけるパウル・ティリッヒの宗教類型論

## ——『組織神学』第三巻との比較

相澤 一

### 1 序

#### 1.1 資料 1952年講義録「Advanced Problem in Systematic Theology」について

『組織神学』は、パウル・ティリッヒの主要な著作の一つであるが、その第三巻は、ティリッヒの生涯の最後期に出版された著作であり（1963年）、内容的にも、文化論、宗教論、教会論、歴史論など、非常に重要な主題が扱われている、ティリッヒの最重要著作のひとつであると言える。

と同時に、それは毀誉褒貶の多い著作でもある。パネンベルクは、ティリッヒの書いたものの中では『組織神学』第三巻が一番よいと語ったというが（近藤 2011: 75）、有名なティリッヒの評伝『パウル・ティリッヒ I 生涯』を記したパウクは、「第三巻は、一部の人たちに言わせると、ティリッヒの思想の極致を示すものであったが（ある学者は、それを完成したダイヤモンドだと述べた）、他の人たちにとっては期待はずれのものに過ぎなかった。さらに他の人たちは、生の両義性があまりに強調されていて、退屈であると感じた」（Pauck 1976: 244=1979: 294）という評価があったことを報告している。

また、ティリッヒ自身による評価についても、「ティリッヒは自ら、この第三巻を『不完全な完成』と呼んだ……彼はその執筆に苦しみ、やがてそれが重荷となって行った。そして一度書いたことを際限なく変えようとし、殆ど完成するという目標を逸しかねなかった」（Pauck 1976: 244=1979: 295）、「彼 [ティリッヒ] はこの最後の部分 [第四部「生と霊」] を出版者に引き渡すのは、気がすすまなかったが、いつまでも待たせておくわけに行かないと感じ、最後にはそうした。彼はこの部分については、基本的に不満足で、また多くの読者も、繰返しが多いため、やや退屈な印象を受けた」（Pauck 1976: 236=1978: : 235285）といった報告がされている。また、『組織神学』第三巻の「序」でも、著者自らこのように語っている、「著者 [=ティリッヒ] は、自己の有限性を認め、それとともに、未完成の完成を容認しなければならなかった。……この心もとない手続きは終結されなければならなかった」（Tillich 1963: i=1984: 1）。

『組織神学』第三巻は、非常に重要な著作だが、著者自身を含めて賛否両論ある「問題作」であるというなら、他の彼の著作にまさって、徹底的な研究が必要とされるだろう。

前述のパウクによると、ティリッヒは1933年にアメリカのニューヨークにやって来て、翌年にはすでにユニオン神学校での講義を始めているが、ユニオンでの講義には、彼の主著『組織神学』についての講義も含まれていた。「アメリカ到着後間もなく、彼 [ティリッヒ] は1年おきにその体系 [=組織神学] の3つの部分についての講義をし<sup>1)</sup>、学生たちにその命題ないしテーゼの細かい概要を与えて、教室ではそれについて自由に解説を行った。……その概要を一連の命題の形で実際に書きはじめたのは、第二

次世界大戦の後になってからである」(Pauck 1976: 235=1979: 283-4)。

筆者は、2022年にサバティカルを利用してニューヨーク・ユニオン神学校にVisiting Research Scholarとして滞在したが、その際、大学図書館にスペシャル・コレクションとして保管されている貴重な資料を数多く閲覧することができた。その中に、ティリッヒが1952年春学期に行った、コースナンバー「Systematic Theology 338」、コースタイトル「Advanced Problem in Systematic Theology」という講義の記録が含まれていた<sup>2)</sup>。これは、講義内でティリッヒが配布したプリントと、講義内容の速記録からなり、連絡先としてピーター・ジョンという人物の名前が挙げられている<sup>3)</sup>。

以下、本論ではこの講義記録を「1952年講義録」と呼称するが、この講義が行われたのは、『組織神学』

---

1) ユニオン神学校の図書館にSpecial Collectionとして保管されているPaul Tillich Papers 1940-2002 (<https://clio.columbia.edu/catalog/4492503?counter=2>) のシリーズ#2におさめられている、ユニオン神学校でティリッヒが行った講義リスト*Professor Paul Tillich's Courses at Union Theological Seminary, New York, 1933-1955*によると、ティリッヒはユニオン到着後の翌年、1934年の秋学期にはすでに初めて「組織神学」というコースナンバーがついた講義を行っている。それは「Systematic Theology 17」というコースナンバーで、コースタイトルは「Doctrine of Man」であった。しかし1936年秋学期からはコースナンバーが「Systematic Theology 51」に変わり、コースタイトルも「Advanced Problems in Systematic Theology」となる。そして、1936年のコースタイトルは「Advanced Problems in Systematic Theology I. Revelation and Reason」であった。そして、1937年春学期にはコースナンバー「Systematic Theology 52」、コースタイトル「Advanced Problems in Systematic Theology II. God and the World」という講義が行われる同様に、1937年秋学期には「Systematic Theology 53」「Advanced Problems in Systematic Theology I. Christology and Human Existence」、1938年春学期には「Systematic Theology 54」、「Advanced Problems in Systematic Theology II. Kingdom of God and History」という講義が行われ、一巡した(したがって、パウクが「1年おきに」「3つの部門」と言っているのは間違いで、正しくは1学期おきに4つの部門である)。我々が知る、『組織神学』の各部門と名称が一部違っていたり、第4部「生と霊」が存在しないなど、興味深いことがいろいろある(なお、この時期の講義の原稿は「神の国と歴史」を除いて現存しており、ドイツ語版の著作集Ergänzung- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich XV, *Advanced Problems in Systematic Theology: Courses at Union Theological Seminary, New York, 1936-1938* (2016, Berlin: Walter de Gruyter GmbH)で読むことができる)。

2) この資料の実在について疑問を持たれる方は、コロンビア大学図書館検索サービスにおけるこの資料のURLは<https://clio.columbia.edu/catalog/4682602>なので、ご確認いただきたい。なお、この資料はSpecial Collectionに分類されており、閲覧は予約者のみに限定されている。筆者はVisiting Research Scholarという身分でユニオンに滞在していたので、アクセスすることができたが、部外者であっても、事前に申し込みば閲覧は可能なようである。

また、筆者が予約を申し込んだ日付は2022年9月19日と27日なので、筆者が本当にこの資料を閲覧したのかを疑う方がおられたら、この日付と筆者の名前でユニオン神学校図書館にお問い合わせいただきたい。

3) ピーター・ジョンは、ティリッヒの「キリスト教思想史」の序文で、「1953年パウル・ティリッヒは、ニューヨークのユニオン神学大学において、『キリスト教思想史』(A History of Christian Thought)と題する講義を行なった。彼の学生の一人ピーター・H・ジョンが、その講義を速記し、それを文章になおして小さな講義録版として印刷した。それはただティリッヒの講義を受講する学生たちの使用に供するためのものであった」(Tillich 1980: 13)と書かれている人物であり、連絡先がユニオン神学校と同じ建物の中にある学生寮ヘイスティングス・ホール708号室となっていたので、この時期にユニオンに在学したティリッヒの学生の一人だったと推察される。しかし、パウクの評伝には名前が出てこないので、これ以上の詳細は不明である。

III. The greatness and the tragedy of life.

Without understanding what tragedy means—if it is used as a category and not as a name for a kind of poetry in classical Greece—if it is a category with which we interpret life, then we must all know what it means.

- 1. Life as the actuality of Being is great and tragic, at the same time. Every life-process has elements of greatness insofar as it expresses the insuperable ground of Being; and every life-process implies tragedy insofar as it betrays its infinite distance from the ground of Being.

The first statement implied in this is that tragedy is correlated to greatness, and I hope that this has become clear to all of us who ever have thought about the concept. What tragedy has nothing to do with: sorrowful events, or with being sorrowful. But tragedy is something which happens to that which is great because it is great: that is the meaning of Greek tragedy. Therefore the tragic figures are great people. What's greatness? Greatness can be circumscribed by power of being and meaning. They represent, in their being, the highest power of being and meaning, the values which are the bearers of a whole social structure. They represent them. They are the outstanding, the best people. And they are the subject of tragedy, not the small figures around them, who look at it with horror and fear. (The tragedians are the great, in their culture and situation, because they represent the greatness of the situation. Why did the Athenian government request all its citizens to go to the performances of the tragedians, which took two to three days? And during these days, everybody who lost wages was paid by the state. To go into the theater, one was paid—what is our case today? Why? Because the performance of the Greek tragedy was an event in which all citizens should participate because it concerns them directly and immediately. The analogy is the request of the Roman church of every Christian to participate in the drama of the last-which is not tragedy, but drama.)

How more is greatness? I said the objects of the Greek tragedy are those people who represent the power of being in their period. Everybody can participate in the destiny, in the fate of these people, because everybody also has some greatness within his being; life always has greatness: in the smallest production of nature, greatness is visible for the look into it—of course, you must have eyes for it, as did Goethe. If you have such eyes, then you can see how great every small figure and every human being is, the smallest and greatest... This is what makes them great and open to tragedy—that they (show the ground of Being). And on the other hand, every finite being shows the infinite distance from the ground of Being, which is creativity, effective for it in every moment. So we have both: the participation and the distance, and therefore the greatness and the openness for tragedy.

- 2. The greatness of a life-process expresses itself in its power of representing the power of being itself. The measure of greatness in a life-process is the measure in which it transcends its existential finitude.

This means that the more you see ultimacy in a being, ultimate power of being, of value, eternal life, or however you want to describe it—the more it has greatness.

- 3. The tragedy of a life-process expresses itself in the catastrophic following the insuperable confusion between the power of the ground of Being and the power of finite greatness. The tragic confusion between the infinite and the finite is manifest as self-delusion, arrogance, self-destruction and despair.

図1 1952年講義録の一部

第一巻が出版された年（1951年）の直後であり、『組織神学』第一巻への言及も散見される。しかしより重要なのは、その内容が、『組織神学』第二巻の「第三部 実存とキリスト」、第三巻の「第四部 生と霊」であることである（シラバスでは「第五部 歴史と神の国」も講義することが予定されていたが、それは講義では扱われなかった<sup>4)</sup>）。

『組織神学』第三巻の執筆について、パウクは「シカゴ大学でティリッヒの助手であったクラーク・ウィリアムソン……は1962年秋に、完全にタイプした草稿と詳細な概要とを渡された。ティリッヒはその夏の大部分の間、すでにすっかり成長し繁茂していたイースト・ハンプトンの家の庭で、この本を書いた」（Pauck 1976: 236=1979: 285）と報告しているが、少なくともその約10年前には、すでに「生と霊」にかんする講義がなされ<sup>5)</sup>、「命題ないシテーゼの細かい概要」が用意されていたのである。

図1は講義録の一部であるが、講義では、命題のリストが配布され、それに基づいて講義が行われた（実際には時間の都合などで説明が飛ばされた命題もかなりある）。それを記録したのがこの資料であるが、第三巻の内容についての本人による講義の記録というだけでも、『組織神学』第三巻の研究にとって重要であることは言うまでもない。しかしそれに加えて、この講義が1952年になされたものであることも重要な意味を持つ。1951年に刊行された『組織神学』の第一巻には、第一部「理性と啓示」、第二部「存在と神」が収録されているが、それとほぼ同時期に、第二巻（1958年刊行）収録の「第三部 実存とキリスト」、第三巻（1963年刊行）収録の「第四部 生と霊」についてなされた講義の記録を見ることによって、当時のティリッヒが、彼の組織神学体系の全体について、どんな構想を持っていたのかを知ることができる。さらに、実際の『組織神学』第三巻と比較し、違いを見ることで、発展史を見ることもでき、いろいろな意味で、ティリッヒ研究にとって非常に貴重な資料である。

4) とはいえ、3月27日の、「第四部 生と霊」の第一回の講義で、ティリッヒは「今年はこの問題〔歴史と神の国の相関関係〕に入っていけないだろうが、ニーバー博士が彼の著書やいくつかの講義の中で、歴史の解釈の問題についてすでに扱っているのだから、その必要はあまりないだろう」（Tillich 1952: 183）と早々と語っている。ティリッヒ自身は、ニーバーの歴史論と自分の歴史論とは近いものだと感じていたことがうかがえる発言なのか、それとも第三部で時間を取りすぎて歴史論に入っていけないことをジョークめいた言い方で弁明しているのか、そのニュアンスまでは残念ながら伝わらない。

5) 注1で紹介したティリッヒの講義リストによると、ティリッヒが最初に「生と霊」の講義を行ったのは1942年春学期であり、「歴史と神の国」と置き換えられるかたちで導入された。Tillich 2016: XXIV-V参照。

## 1.2 『組織神学』第三卷における宗教論——研究の意義と方法

本論は、この1952年講義の後半「生と霊」の、特に宗教論を取り上げる。

ティリッヒは1956年にギリシャ旅行、1960年には日本旅行をしているが、パウクの、「彼のギリシャと日本への旅行は……彼に一再ならず、その体系全体を古代世界や東洋世界から得た新しい洞察の光に照らして書き直す必要がある、と言わせた」(Pauck 1976: 245=1979: 295) という報告はよく知られている。

ギリシャ旅行のあと、ティリッヒは、「今や私の神学は、多少の修正が必要となりました。おそらく『異教の神々の実在について』書かなくてはならないでしょう」(Pauck 1976: 258=1979: 311) と語ったという。

また、日本旅行については、「日本旅行は、27年前に彼がアメリカに移住した時と同じ程度に、その視野を拓けるのを助けた」(Pauck 1976: 258=1979: 311)、「『キリスト教、中でもそのプロテスタントの形態と、仏教、とくにその僧院的形態の実際の生活はともに、その基本的性格を喪失することなしに、互いの要素を受け容れることができる』との結論に達した」(Pauck 1976: 260=1979: 313)、「日本におけるティリッヒの精神的体験は、『人類の諸宗教を唯一つの正しいものと、多くの誤ったものとに分けることはできない。むしろ、キリスト教をも含めて凡ての宗教を、他の人格を無制約的に肯定し、裁き、受け容れる愛という究極的な基準によってはからなければならない』という彼の信念を一層つよめることになった」(Pauck 1976: 261=1979: 314) などの報告がされている。

同じ海外訪問でも、たとえばメキシコ旅行は彼にほとんどなんの影響も与えなかったようであるが<sup>6)</sup>、それとは対照的である。そして、これだけの報告がされている以上、彼のギリシャと日本訪問の後に、彼の神学になんらかの変化が、特に他宗教理解において変化があったと想定するのは当然であろう。

具体的な変化の内容であるが、日本訪問の1年後の1961年にティリッヒは『キリスト教徒仏教徒対話』のもとになった講義を行っている。また、『組織神学』第三卷の「序」で、「歴史的諸宗教間の交流」(Tillich 1963: 6=1984: 7)、「他宗教の神学思想との創造的な対話に入り得ないキリスト教神学は世界史の機会を逸し、偏狭にとどまる」(Tillich 1963: 6=1984: 7) と言っている。これらのことを考えると、『組織神学』第三卷には、他宗教との対話を視野に入れた変化が、1952年講義録から何かあったのではないかと想定されるのである。そこで本論は、ティリッヒの宗教論を、1952年講義録と『組織神学』第三卷における宗教論を比較し、変化を検証したい。しかし、言うまでもないが、宗教論のコンテクストもあわせて検討する必要があるので、「生と霊」論の全体も概観することになる。

具体的には、第2章で1952年講義録の生と霊の基礎論を、第3章で宗教論を、第4章で神霊の観念論を取り上げる。この2つは、「生と宗教」と「神霊の観念」と、違った主題を扱っているが、どちらも宗教の類型論を構成している。そして第5章で「潜在的教会と顕在的教会」論を概観する。続いて、『組織神学』第三卷との比較を行い、第6章で生と霊の基礎論を、第7章で宗教の類型論を、第8章で霊の共同体

6) 「1956年から57年にかけての冬、ティリッヒ夫妻はメキシコに行った。しかし、この折の経験については、エーリッヒ・フロムと同行して楽しかったことや、太平洋の暖かい海水を楽しんだこと以外、大した報告はしておらず、四週間にわたり、『体系』の仕事に没頭した」(Pauck 1976: 258=1979: 311)。

論を概観する。以上を踏まえて、第9章でさらに『組織神学』第一巻を参照し、第10章で、ここまでの論述を踏まえた上での結論を出し、最後の11章でまとめと考察を行う。

## 2 「組織神学」1952年講義録（1）生と霊についての考察

### 2.1 「生と霊」全体の構成と、宗教論の位置

1952年春学期の「Advanced Problem in Systematic Theology」講義は、1952年2月5日から5月9日まで、全47回の講義として行われた。日付を見ると、講義は基本的に火～木の週3回行われ、4月9日（第36回）から4月22日（第37回）のあいだに、休止期間が2週間ほどあり、再開後は火～金の週4回に増えている。最初の2回は組織神学全般についての説明、第3回（2月7日）から第29回（3月26日）までは「実存とキリスト」、第30回（3月27日）から最終講義の第47回（5月9日）までは「第四部 生と霊」についての講義がされている。

「第四部 生と霊」のうち、「第1部 人間と生」は第30回（3月27日）から第38回（4月23日）までであり、そのうち、第37回講義（4月22日）と第38回講義（4月23日）の「生と宗教」という個所で、宗教論が扱われている。

「第1部 人間と生」の構成はかなりシステムティックであり、生一般→人間の生→霊一般→人間の霊→生の曖昧生一般→人間の生の曖昧性という順で論じられる。そして、人間の（霊的な）生の曖昧性の一つとしての宗教の曖昧性という形で、宗教の類型論が論じられる。

「第2部（神の）霊の観念」は短く、第38回から第40回（4月25日）までである。ここでは、『組織神学』第一巻における、神観念の類型学的考察に従い、神観念の諸類型に対応する、神の霊の観念の諸類型が論じられ、それに続いて、神の霊の力の一神教的純化および各種の合理化が扱われるという構成になっている。

### 2.2 生一般——生と存在と実存

#### 2.2.1 生=存在の現実化

ティリッヒは、生について、「生は存在の現実性（actuality）である」（Tillich 1952: 184）、「存在が現実化するとき、それは生という性格を帯びる」（Tillich 1952: 184）と定義する。逆に言うと、存在は「生の潜在性（potentiality）」、「まだ現実化していない存在の力（power of being）」（Tillich 1952: 184）である。

#### 2.2.2 生=動的

また、生は「動的（dynamic）」である。それは、生が「自身からの分離と、自身への帰還の運動」（Tillich 1952: 185）を含んでいるという意味である。

#### 2.2.3 生と曖昧性・本質と実存

「存在の現実化」とは、より厳密にいうと、「生は本質的存在の潜在性の、実存的状況下での現実化

である」(Tillich 1952: 186)。つまりそれは、本質から実存への移行にほかならない。それゆえ、本質的存在と実存的存在が相互浸透し交じり合った、曖昧性を示すのが生である。

## 2.3 生一般と人間の生

### 2.3.1 生のレベル——無機物、植物、動物

ティリッヒによると、生のレベルは、自発性の形態の違いによって生じ、無機物→植物→動物→人間と、「より低い」レベルから、「より高い」レベルに移行するにつれ、自発性 (spontaneity) から自由 (freedom) へと移行していく。

- 生の「無機物 (inorganic)」のレベルでは、自発性は、構造やゲシュタルトの非機械的な性格に限定されている。
- 「植物」のレベルでは、自発性は外部からの刺激に対する、生きて有機体全体の適応反応に明確にあらわれているが、明確な中心を欠いているので、意識的な自発性ではない。
- 「動物」のレベルでは、意識的な環境からの分離や環境に対する反応や、運動や記憶や期待に明確にあらわれている。しかし、まだ特定の生のプロセスの特定の構造による限定を受けている。

### 2.3.2 人間の生

人間のレベルに至って、「自発性は自由すなわち無限者のあらわれとなり、それは人間の霊的 (spiritual) な性格にあらわれている」(Tillich 1952: 193)。「無限者のあらわれ」とは、「人間の、あらゆる所与を超越し、あらゆる方向に無限に進出する能力」という潜在力は「人間の無限的なるものへの参与」(Tillich 1952: 193) と関連しているという意味である。

ここで「霊的」ということばが出てくるが、霊的生は、「人間の生のレベル」であり、「神的生の象徴」(Tillich 1952: 193) でもある。

## 2.4 生の霊的な性格

### 2.4.1 霊の概念

ティリッヒによると、霊は「力と心の統一 (the unity of power and mind)」(Tillich 1952: 194) である。「生の力と心の担い手は一つであり、同一である」(Tillich 1952: 194)。この「霊」という概念を回復させることは、哲学的、倫理的、宗教的理由が必要である。というのは、もし我々が「霊」(小文字sのspirit) について知らないなら、「聖霊 (大文字SのSpirit)」も「霊的 (spiritual)」運動もわからなくなるだろうし、「心霊主義 (spiritualism)」は、本来の「霊」とは無関係な、オカルティズムを指すことばになってしまうからである。

### 2.4.2 霊と生一般

霊的生は、本質的存在の実存の状況下における現実化であり、すべての生は霊的生へと向かう。それゆえ、霊的生は生の成就であり、成就是、自由と霊である。しかしこの成就是危機でもある。「人間は自身に逆らって決断し行動する自由へと至るのであり、それは霊的生が存在するところでのみ達成され

るからである」(Tillich 1952: 197)。

人間は自身の本性的完全性 (natural perfection)、すなわち夢想する無垢 (訳するのが非常に難しいティリッヒのお馴染みの語句であるdreaming innocence) から離脱、すなわち自身との、そして自身の世界との一致から離脱することができる。人間は自分自身に逆らって行動することができるのであり、それが生を危機にさらし、また救済の問いが生起する。

## 2.5 人間における生と霊

### 2.5.1 人間の生の霊的性格

ティリッヒは次に、人間の霊的生について論じる。

彼は、「人間の霊的生は、魂と肉体と心を含む、人間存在の全体性の生である」(Tillich 1952: 200) と述べ、これは「一冊の本の題名になる」(Tillich 1952: 200) ほど重要であるという。キリスト教人間学の、肉体・魂・霊という三分法では、魂と肉体は霊的ではなくなってしまうが、ティリッヒは、人間の肉体は、心と同じくらい霊的であるという。

### 2.5.2 人間の霊的生の動態

人間の生は、「人間の所与の本性に基づき、それと緊張関係を保ちながら、霊的な創造性が現実化される、動的な過程」(Tillich 1952: 203) である。霊的創造は、人間の所与の本性によって決定されると同時に、それを超越してもいる。それゆえ、霊的創造性はその本性的基盤の表現でも肯定でもなく、「その破壊であると同時に成就でもある」(Tillich 1952: 204)。

### 2.5.3 人間の霊的生の理論的機能と実践的機能

霊的生は、人格的な性質と社会的な性質を持ち、受容 (reception) と反応 (reaction) という二重の運動を持つ。

受容的運動は、世界→自己という運動であり、理論的 (theoretical) 機能の領域を構成し、その成就是普遍的なものとの一致としての「真理」である。

反応的運動は、自己→世界という運動であり、実践的 (practical) 機能の領域を構成し、その成就是活力的なものと意図的なものとの一致としての「善」である。

そして、真理と善との客観的な要素と主観的な要素、静的な要素と動的な要素の緊張は、霊的生を超越的な宗教的基盤へと動かす。

## 2.5.4 霊と宗教

### 2.5.4.1 「宗教的」の意味

人間の霊的生の宗教的性格を、ティリッヒは以下のように定義している、「すべての霊的活動は、有限な生とその無限的な根底との本質的一致を含む。すべての霊的活動において、実存の状況下でのこの一致の現実化が意図される。これが、人間の霊的生の『宗教的』性格である」(Tillich 1952: 206)。

#### 2.5.4.2 愛の定義

人間の靈的機能の宗教的な資質 (quality) は、真理と善における主観的要素と客観的要素、静的要素と動的要素との究極的一致を含み、この一致をさせる力は「愛」である。この、人間の靈的生の宗教的性格 (= 愛) の現臨は、すべての靈的機能において暗示的 (implicit) にあらわれ、特別な超越的機能において明示的 (explicit) にあらわれる。

#### 2.5.4.3 広義の宗教と狭義の宗教

この区別は、広義の宗教と狭義の宗教という区別になる。「人間の、自身の無限的な根底との靈的つながりの明示的な表現は、語の狭義の意味の宗教、すなわち諸宗教の領域を構成する。人間の、自身の無限的な根底との靈的なつながりの暗示的な表現は、語の広義の意味での宗教、人間存在の全体性の宗教的資質を構成する」(Tillich 1952: 206)。

それゆえ、宗教と非宗教の区別は本来のものではない。ただ実存の状況下で、宗教の領域と、宗教から区別される領域が生まれるのである。

#### 2.5.4.4 究極的関心

そして、この「人間の、自身の無限的な根底とのつながり」は、「すべての相対的、予備的関心を超越し、それらに限界と意味を与える、人間の絶対的あるいは究極的な関心である」(Tillich 1952: 206)。

#### 2.5.4.5 聖とは？

宗教は、人間の靈的生のすべての有限的な行為の中の無限的な要素を指し示す。それは、存在と意味において無制約的なもの、すなわち「聖なる」ものを指し示す。

### 2.6 生の曖昧性

生は、①創造的でありつつ破壊的、②全体的でありつつ断片的、③偉大でありつつ悲劇的、④聖でありつつデーモン的、といった曖昧性を持つ。特に宗教と関連するのは④生の聖性とデーモン化である。

#### 2.6.1 生の聖性とデーモン化

生は、存在の根底を実存的有限性において現実化するが、それは聖であると同時にデーモン的である。生の過程は、神的生に対して透明である限りにおいて聖であるが、その聖性が聖そのものと混同されると、デーモン的に歪曲される。デーモン的なものとは、有限なものの、自身の無限性の主張である。そして、生の曖昧性からの救いは、根本的にそのデーモン的歪曲からの救いである。

#### 2.6.2 曖昧性を越えた生の探求

宗教の曖昧性を含む生の曖昧性は、曖昧性を越えた生、すなわち「生の創造性、全体性、偉大性、聖性の中にある破壊的、断片的、悲劇的、デーモン的な含蓄を克服する生」(Tillich 1952: 226)、つまり「永遠のいのち」の探求へと導く。

## 2.7 霊と生の曖昧性

### 2.7.1 霊的生の諸要素の分離

霊的生は、生一般の曖昧性に参与していると同時に、曖昧性を越えた生の探求がなされ、応答が受け取られる場でもある。霊的生は、①道徳的、②文化的、③宗教的要素を含む。

①道徳性は霊的性格の個人的事柄と社会的事柄についての、個人的決断の領域である。

②文化は、理論的と実践的な、霊的内容の領域である。

③宗教は、霊的生の超越的な根底があらわされる領域である (Tillich 1952: 228)。

すべての霊的生のプロセスにおける、道徳的・文化的・宗教的要素の本質的一致は、実存的有限性によって常に脅かされ、部分的に破壊される。

### 2.7.2 生と道徳

道徳あるいは個人的な決断の領域は、その無制約的な形態や、究極的な衝動や終局的 (final) 目標を、宗教から受け取る。それは、その有限な内容と、その相対的な衝動とその予備的な目標を文化から受け取る。

### 2.7.3 生と文化

文化は霊的内容の領域であり、その無限の意味と永遠の価値を宗教から受け取る。それは、その義務的な性格を道徳から受け取る。

宗教と文化と道徳の分離は、根本的でもっとも普遍的な、すべての霊的生のプロセスの危機である。

## 3 「組織神学」1952年講義録 (2) 生と宗教

### 3.1 生と宗教、宗教のデーモンの歪曲

#### 3.1.1 宗教と宗教の克服

宗教は生の曖昧性に参与していると同時に、霊的生を超越するものの探求の場所でもある。そして宗教は、「受け取ったもの、すなわち啓示を指し示す」のであり、それゆえ、「啓示に対する応答として理解され、それゆえ、宗教は宗教それ自身が克服されるまさにその場所でもある」(Tillich 1952: 235)。

ティリッヒは、かつて「宗教哲学における宗教概念の克服」という論文を書いたが、「キリスト教は、新しい宗教であることを主張せず、新しい現実の使信であると主張した」のであり、キリスト教が宗教になってしまうことは、「宗教を否定する使信 (すなわち十字架の使信) 自体が宗教になってしまう」(Tillich 1952: 236) ことであり、それに対しては正当な抗議 (protest) がなされるべきであるという。

#### 3.1.2 宗教のデーモンの側面

宗教は、実存的有限性の形態における無限的なものの表現として、デーモンので悲劇的で破壊的で、破滅をもたらし得る。宗教的生は人間の最も高い栄光であると同時に、最も深い恥辱でもある。

ティリッヒは、神的なものやデーモンのものとのあいだの弁証法は、宗教においてもっとも明白に

見られるという。人類史には宗教以上に恐怖と破壊に満ちているものはないが、それは、他の何物にも勝って宗教に「人間実存の究極の問題があらわれている」(Tillich 1952: 237)ということである。宗教は他の何物にも勝って神的であり、他の何物にも勝ってデーモンのである。

### 3.2 宗教の諸類型

このことを前提として、ティリッヒは、「宗教史のほとんどすべてを包括する4つの類型」(Tillich 1952: 237)について語る。これら4つの主要な宗教的生の形態において、宗教は、無限的なものと有限的なものとの一致をあらわすと同時に、生の曖昧性をあらわす。

- ① 第一の宗教の類型(サクラメント的)において、ある有限な実在が無限的なものの排他的な担い手として、他のすべてに勝って高められる。
- ② 第二の宗教の類型(神秘主義的)において、有限的なものは、無限的なものを受けするため犠牲になる。
- ③ 第三の宗教の類型(律法主義的)において、有限的なものは、無限的なものの命令に服従する。
- ④ 第四の宗教の類型(ロマン主義的)において、あらゆる有限的なものが無限的なものの担い手とみなされる。

これら4つの類型は、宗教史という観点からのものであるが、「すべての偉大な宗教はこれらの諸要素のすべてを統一している」(Tillich 1952: 237)ので、非キリスト教宗教のみならずキリスト教にとっても有用である。

#### 3.2.1 第一の類型=サクラメント的(sacramental)な宗教

サクラメント的タイプの宗教では、有限な実在の中に神的なものの現臨が経験され、それによって有限な実在がサクラメンタルな資質を受け取る。それは、実在の諸要素が、神的なものに現臨を与える力があるものとして示される限り、創造的である。いかなる宗教も聖なるものの現臨すなわちなんらかのサクラメント的な実在なしには不可能である。

しかし、聖なるものが現臨しているとみなされる有限な物や行為が、それ自身が聖であると主張し、他のすべての実在に勝って高められるなら破壊的である。

このタイプの古典的な実例はローマ・カトリック教会である。ティリッヒによると、キリストの十字架は有限な要素を犠牲にすることであるが、カトリック教会は「自身を十字架の下に置かず、十字架の上に置いている」(Tillich 1952: 238)。

#### 3.2.2 第二の類型=神秘主義的(mystical)宗教

サクラメント的な類型と同様、神秘主義的類型も常にキリスト教の中にあり、特に正教会に顕著である。それは、存在の根底の深遠な性格と、その有限な表現とを同一視することの不可能性を示す限りにおいて創造的である。神は「存在(a being)ではなく存在の根底であり、神のことばはあらゆる人間のことばを超越し、神の現臨はそこかしこにあり、そこかしこを越えて、あらゆるそこかしこの深淵であるものを指し示す。

しかし、神的な深淵においてすべてのものが消え去るなら、破壊的になり、我々は、世界の具体性は絶対者が自身から堕ちた結果であるとみなす東洋の神秘主義に至ることになるとティリッヒは言う。

### 3.2.3 第三の類型＝律法主義的 (legalistic) な宗教

律法主義的な宗教は、神的なものは存在の根底であるのみならず、無制約的な命令をする存在の根底でもあるという事実を知り、また意識している類型の宗教であり、神秘主義とは対照的に、有限なもの無限的な意義を認識している。そして、人格の中心において変容を求め、人格の変容を通して、世界の社会構造の変容を求める。そのように、無限的なもの無条件的な命令に従って有限なものを超越しようと試みる限りにおいて、それは創造的である。

しかし、有限なもの無限的なものとのあいだに律法が立てられ、無限なものが接近不可能になり、神的なものへの sacramental・神秘主義的な参与との関係が喪失するなら、破壊的となる。

もし神が律法となるなら、我々は律法を成就しようとする虚しい試みへと投げ込まれ、安易な妥協か、もしくは絶望かという、2つの道がとられ、パウロもルターもこの絶望を経験したという。

### 3.2.4 第四の類型＝ロマン主義的 (romantic) な宗教

ロマン主義的な宗教は、すべての存在における無限的なものと有限なものとの「一致 (coincidence)」を表現する限りにおいて創造的であり、世俗化され普遍化された sacramentalism である。ロマン主義的類型は、無限的なものと有限なものとの間の隔たりを取り除き、靈的生の究極的規範を取り除く限りにおいて、破壊的である。

これらの4つの類型は、いずれも破壊的な要素を含んでいる。それを回避する試みとして、合成的＝人工的な宗教、宗教からの逃避、宗教を越えた宗教の探求、の3つが紹介される。

### 3.2.5 合成的 (synthetic) な類型の宗教——シンクレティズムの可能性

ティリッヒは、諸宗教の合成、今で言うシンクレティズムについても言及している。「宗教の曖昧性は、組み合わせ (combination) へと促すかもしれない。組み合わせられた曖昧性は、お互いに均衡を保ち、[曖昧性が]解決するかもしれない」が、「それは靈的生がたどる道では決してない」(Tillich 1952: 239)。ティリッヒによると、靈的生の特徴のひとつは「新しいものの創造」であるが、要素を組み合わせることからは、新しいものは生まれにくい。

また、宗教の曖昧性から逃れるために宗教から逃避することは不可能である。「あなたは宗教の名の下にのみ、すなわち別の宗教においてのみ、宗教から逃避することができる」(Tillich 1952: 240)。ここで別の宗教というのは、宗教という名前では呼ばれない宗教、すなわち実存の問いに答えるものという意味である。

かくして、宗教からの逃避以外の方法が求められる。

### 3.3 曖昧ならざる宗教の探求

#### 3.3.1 曖昧ならざる宗教・「超越的な宗教」の探求

「宗教の曖昧性は、曖昧ならざる宗教、逆説的に言えば『超越的な宗教』の探求へと促す」(Tillich 1952: 240)。ティリッヒは、「これこそまさにキリスト教が自身について主張すべきことである」(Tillich 1952: 240)と言う。キリスト教は一宗教であることから逃れられない。しかしティリッヒは同時に、キリスト教は一群の諸宗教のひとつに過ぎない、あるいは歴史家が言うところの「11大宗教のひとつ」と言うなら、それはキリスト教の歪曲であるとも言う。「あなたは、キリスト教は(宗教であると同時に)宗教ではない、キリスト教は宗教に対する抵抗であると言わなければならない」(Tillich 1952: 240)。

#### 3.3.2 宗教の世俗化

ティリッヒは、宗教の世俗化についても、2つの類型を紹介する。1つは、ヨーロッパ的な意味のロマン主義であり、それは世俗化された sacramental 的類型である。それは、「過去の歴史的事実や現在の、また自然や歴史といった具体的な個別の有限なものの中に、無限的なものを直観する」(Tillich 1952: 240)。この類型はルネサンスに由来し、ドイツの古典的な哲学はそれにかかなり根ざしている。

もう1つは、アメリカ的な意味のロマン主義であり、それは「律法主義的な類型の世俗化」(Tillich 1952: 241)であり、ルソーに見られるような、「ユートピア主義」と訳されるものである。神的なものを現在の現実の中には見ず、未来のいつかにおいて出現したり起こったりする現実の中に見る。それは20世紀的なユートピア主義の宗教的バックグラウンドである。

## 4 「組織神学」1952年講義(3) 神霊(Divine Spirit)<sup>7)</sup>の観念

ティリッヒは、曖昧ならざる生と、生と霊の曖昧性を克服する曖昧ならざる霊性の探求は、神の霊の探求であるという。神の霊が現臨するところでは、曖昧性が克服される。それは、逆説的な用語を用いて言うなら、「超道徳的道徳(transmoral morality)」であり、それは愛である。また、「超文化的文化(transcultural culture)」は、教会の生であり、「超宗教的宗教(transreligious religion)」は、信仰の状況である。

そして、これらすべては、「そこにおいてこれらの逆説がかつて可視的に現実化し、それ以降繰り返し現実化し得る、新しい現実、すなわちキリストとしてのイエスにおける新しい存在」(Tillich 1952: 241)の現実を指し示す。

### 4.1 神観念の類型論と神霊

1952年講義録における、「生と霊」第2部「(神の)霊の観念(The Idea of the (Divine) Spirit)」の冒頭で、ティリッヒはこう語る、「この第2部では、私は宗教史に入っていくが、無論すべてを扱うこ

7) 大文字SのSpiritは通常は「聖霊」と訳すが、キリスト教における三位一体の一位格としての聖霊を指していることとそうでないことがあるので、本論では、ちょっと回りくどくはあるが、Sが大文字のSpiritを「神的霊」、「神の霊」あるいは「神霊」と訳した。

とはできない。しかし、解釈のためにいくつかのパラグラフを割く必要がある」(Tillich 1952: 241)。

そして、「我々は今や『神の霊』、神の力という意味での神霊の力の考察に入っていく」(Tillich 1952: 241) のであるが、神と神霊との関連における宗教史については、「『組織神学』の第一部<sup>8)</sup>で、私は宗教史における神の理念の発展の概観〔多神教——普遍的・神話論的・二元論的、一神教——君主制的・神秘主義的・排他的・三一神的<sup>9)</sup>〕を提示している。この発展のすべての段階において、神霊の力と我々が呼ばねばならないなかが見られる」(Tillich 1952: 243)。

そして、「まず、より一般的な用語において、それから、キリストにおける新しい存在の具体性において」(Tillich 1952: 241) という順番で、議論が展開される。

## 4.2 超自然的力としての神霊の理念

### 4.2.1 宗教の前神話的 (pre-mythological) 段階における神霊の力

宗教の前神話的段階においては、神的実在は、神的力と同一である。そして、疑似人格的 (subhuman) な神的力は、現実の通常の経験を超越している限りにおいて、霊的である。そこにおいて、神的なものと同霊的なものは区別されない。それらは力 (force) であり、すべてのものにおいてあらわれる可能性がある。

### 4.2.2 前神話段階における、善霊と悪霊

宗教の前神話的段階における「力」の経験は、「諸霊」への信仰を生み出す。前神話的段階の宗教において、神的聖性とデーモンの聖性は区別されていないので、「諸霊」は、創造的な影響か、あるいは破壊的な影響かに応じて、善霊か悪霊とされる。諸霊は、異なる強さの力を持つ独立した存在であり、それらが独立性と力を増すにつれ、神話的多神教の段階に近づいていく。

### 4.2.3 宗教の神話的段階における神霊の力

内在する神的力が、並外れた力を持つ神的存在や神々へと変容されることは、神々とその霊的働きとの区別を結果する。神霊は、通常の現実とその顕現を超越した、神的存在の自己顕現とされる。神話的多神教における「諸霊」は、神々それ自体にならない限り、調停する力、善霊や悪霊 (天使やデーモン) になり、「霊的」領域を構成する。

## 4.3 神霊の力の顕現

神霊の力は、人間の霊的生の通常の活動の範囲を越えた、並外れた力のはたらきにおいてあらわれる。この神霊の力のはたらきは、生の過程の巨大な変容として、霊的生の理論的・実践的機能の高揚 (elevation) としてあらわれ、脱自的 (ecstatic) な性格を持つ。実践的領域における脱自は「恩寵」であり、理論的領域における脱自は「靈感 (inspiration)」である。

---

8) 正しくは第二部。

9) Tillich 1951: 218-34=1990: 281-97.

#### 4.3.1 神霊がもたらす分裂とデーモン化

人間の霊的生における神霊の力の現臨は、人間の霊によって作り出されるのではなく、「上から」および「下から」人間の霊を捉える。

そしてそれは、通常の人間の意識と、自分を捉えているものとのあいだで分裂をもたらすことがある。分裂の程度が大きいほど、神霊はデーモン的な性格を持つ。そして宗教史は、預言者的純化、神秘主義、合理化といったかたちで、デーモン化に抗する試みをしてきた。

#### 4.3.2 神霊の力の預言者的純化

多神教に対する預言者的攻撃の結果としての排他的一神教において、神霊の力の曖昧性は原理的に克服される。神霊の力は、正義と目的 (purpose) の神の力とされる。また、「聖」の概念の曖昧性も原理的に克服される。聖は善と真理を包含するからである。

預言者の使信による神霊の理念の純化は、神霊の力の合理化への傾向を作り出す。

#### 4.3.3 神秘的ー神教における神霊の力

##### 4.3.3.1 抽象的神秘主義

抽象的神秘主義において、神霊の力は、すべてのものの「中 (in)」にあり、そしてすべてのものを「越えた (beyond)」ものであるとされる。抽象的神秘主義における神霊の力は、人間の霊の脱自的高揚においてあらわれ、正義と意志を超越し、動的な創造性を静的な統一で置き換えてしまう。

##### 4.3.3.2 具体的神秘主義

具体的神秘主義において、神霊の力は、存在の根底の力が受肉している特別な存在——神秘の神 (mystery-god) ——の力とされる。具体的神秘主義における神霊の力は、個人と神秘の神との脱自的同一化においてあらわれる。それによって、神霊の力の動的な創造性は維持されるが、善と真理の普遍性は達成されなくなってしまう。

#### 4.3.4 道德主義的合理化

預言者的ー神教における神霊の力的人格的性格は、道德主義的合理化へと向かう傾向がある。聖なるものは善なるものとされる。

神霊の力の道德主義化によって、脱自的要素は喪失する。恩寵が律法に、超道德的な現臨としての聖なるものが、道德的命命としての聖なるものに置き換えられる。神霊の力は力としての性格を失い、存在論的基盤を欠いた道德的価値の領域へと変容されてしまう。

神霊の力は、道德的合理化に対立して、非合理的で非道德的な性格の前人格的 (sub-personal) な脱自において再出現する。

#### 4.3.5 主知主義的合理化

神話的ー神教における神霊の力の超人格的性格は、主知主義的合理化へと向かう傾向がある。聖なる

ものは真理とされる。

神霊の力の主知主義化の過程において、脱自的要素は喪失する。靈感（inspiration）は方法に、超知的現臨としての聖なるものは、知的努力としての聖なるものに、真理との脱自的一致としての靈感は、対象の合理的コントロールに、真理の脱自的現臨としての靈感は、超然とした理論化に置き換えられる。神霊の力は力としての性格を失い、理論的探求の方法へと変容されてしまう。

神霊の力は、知的合理化に対立して、非合理的で非知性的な性格の前人格的な幻において再出現する。

#### 4.3.6 感情としての神霊の力の解釈

神霊の力の道徳的、知的合理化の過程で、脱自的経験の感情的な要素が道徳的、知的要素から切り離され、単なる主観的感情へと減じられる。脱自は感情と、恩寵は主観的没入（enthusiasm）と、靈感は主観的なイマジネーションと同一視される。

感情としての神霊の力の解釈は、善と悪の判断基準をなくしてしまい、聖霊の力の合理化に対する、非理性的で前人格的な反対の準備をさせる。

#### 4.3.7 理性と脱自の一致としての神霊の力

神の霊の理念の発展における理性と脱自のあいだの緊張は、神霊の力における両者の完全な一致の探求を引き起こし、キリスト教は、聖霊がこの宗教史の一般的探求の成就であると主張する。

キリスト教は、愛は聖霊の力を包括する表現であると主張することによって、理論と実践における理性的要素とあわせて脱自的要素を保持しようと試みる（これは、『組織神学』第一部で論じられた存在論的理性と、内容的に関連している）。

「キリスト教会の歴史は、聖霊の力の脱自的理解と理性的理解の間を常に揺れ動いている」（Tillich 1952: 253）。「原理的、社会的、個人的側面における2つの要素の一致を示すのは、キリスト教の聖霊論の課題である」（Tillich 1952: 253）。

## 5 「組織神学」1952年講義録（4）潜在的教会と顕在的教会

以上の2つが宗教の諸類型を扱っている個所であるが、第4部「教会論」の最後のほうの章「教会の本性（nature）」の一部として、「顕在的教会と潜在的教会（The Church manifest and latent）」という個所があるので、ここで取り上げたい。

### 5.1 潜在的教会と顕在的教会の両極性——その動機

ティリッヒによると、教会は新しい存在の現実性として歴史の中に顕在し、歴史によって備えられているものとして、歴史の中に潜在している。そして、潜在的教会も顕在的教会も歴史の中に常に存在しているが、キリストとしてのイエスの到来以前には、教会は待望においてのみ顕在していたという。

ティリッヒは、なぜ自分がこの潜在と顕在という考えに至ったのかについて、こう述べている、『異教徒』や『ユダヤ人』たちは、私のベスト・フレンズであり、彼らとともに私は生きており、彼らを見

ると新しい存在の力が見える。しかし彼らは顕在的教会に属していなかったし、属することもないだろう」(Tillich 1952: 305)。この経験を通して、ティリッヒは、実践的に重要な意味を持つ、このような考えを持つようになったという、「私たちは彼らを組織化された教会へとただ回心させようとしてはならない。決定的なことは、彼らを可視的な教会や可視的な教派のメンバーにすることではなく、顕在的教会には属していないが、準備段階にある教会 (the Church in preparation)、すなわち潜在的な教会には属している人々として交わりを持つことであり、この交わりから、顕在的な教会での交わりも生まれるかもしれない」(Tillich 1952: 305)。この考えは、「神学的に評価される必要があるが、極めて実践的な意義がある」(Tillich 1952: 305) という。

## 5.2 潜在的教会という観念の実践的効用

ティリッヒは、潜在的教会について、このように語る、「潜在的教会は、異教やユダヤ教やヒューマニズムの中で、新しい存在を現実化している、不定的 (indefinite) な歴史的集団であり、顕在的教会は、新しい存在が直接的、顕在的に現実化している、確定的 (definite) な歴史的集団である」(Tillich 1952: 305)。

そして、「潜在的な教会は、常に、顕在的となるための探求の下に立っている」一方で、「顕在的な教会は常に潜在的な教会の批判にさらされている」(Tillich 1952: 305)。ティリッヒは、ヒューマニズムや懐疑主義といった「異教徒」たちは、手軽な答えて満足しない真摯な真理探究をしており、教会も安易な自己満足に陥らず、常にそうすべきだという。そして、「[潜在的と顕在的という] 区別は、教会の傲慢さに対抗する武器となる」(Tillich 1952: 305) という。「潜在的な教会を認めることは、[教会は] キリストにおける新しい存在がそこにおいて現実化している共同体であるという教会の主張を排除することなく、教会的な階層主義的傲慢さ (ecclesiastical and hierarchical arrogance) を弱めることになる」(Tillich 1952: 306) という。とはいえ、ここでティリッヒが「異教」と呼んでいるのは、「人本主義的な、特に懐疑的な形態のヒューマニズムという『異教徒』」(Tillich 1952: 305) と言っていることからすると、仏教やイスラム教などが意味されているわけではないようであることは付言する必要があるであろう。

以上で、1952年講義の「生と霊」における宗教論を概観した。

- ① 生は、本質が現実化して実存となることである。
- ② 人間において、生は自由を持つレベルの霊的生となる。
- ③ 生は本質が実存において現実化するので、曖昧であり、曖昧ならざる生が探求される。
- ④ 霊的生は曖昧ならざる生が探求され、答えが受け取られる (さらにその答えが歪曲される) 場所である。
- ⑤ 霊的生の宗教の領域において、神的なものやデーモニックなものとの曖昧性があらわれる。

といった論述がなされ、それから、4つの類型 ( sacramental・神秘主義的・律法主義的・ロマン主義的) と、2つの変形 (シンクレティズム・世俗化) が扱われる。

- ⑥ また、神の霊の文脈では、『組織神学』第一巻の、神観念の各類型における神霊が考察される。まず前神話的段階、神話的段階、そして神霊の顕現のデーモン化に抗する試みという視点から、

預言者の純化、神秘主義、合理化が扱われる。

【1952年講義】			人間と生		神霊の観念			教会論	
生一般と人間の生 *生①存在の現実化 ②動的 ③本質と実存の 曖昧性 *生のレベル	霊的生一般と 人間の霊的生 *霊の概念 *霊と生 *人間の霊的生 *霊的生の機能 *霊と宗教	生の曖昧性 *デーモン化 *曖昧でない生の 探求	* * * 生 生 生 と と と 道 文 宗 徳 化 教	* * * 生 生 生 と と と 道 文 宗 徳 化 教	● サクラメント的 ● 神秘主義的 ● 律法主義的	● ロマン主義的 ● 宗教混合 ● 世俗化	神観念の類型と 神霊の類型 ● 前神話的段階 ● 神話的段階 ● 預言者の純化 ● 神秘主義 ● 合理化	教会の本性 顕在的教会と 潜在的教会 ● 異教 ● ユダヤ教 ● ヒューマニズム	

図 2 1952年講義録の概要

⑦ そして、キリスト教会は顕在的教会であるが、それ以外に、キリストとしてのイエスにおけるカイロスの啓示に根ざすが、非キリスト教諸宗教カイロイ的啓示に根ざす潜在的霊的共同体である。それゆえ、それらは無意識的にキリストへと駆り立てられている。

図2は、ここまで述べてきた、1952年講義録の概要を図にまとめたものである。

## 6 『組織神学』第三巻との比較 (1) 生と霊と曖昧性

### 6.1 用語の違い——theoryとpractice→theoriaとpraxis、secular→profane、spirits

以上で、1952年講義の概観を終え、次に、『組織神学』第三巻との違いを見ていきたいが、本題に入る前に、実質的な内容にあまり関係がない、用語の違いを、ここでまとめて取り上げておきたい。

1952年講義録では、人間の霊的生の機能として、theoryとpracticeが挙げられていた。これが『組織神学』第三巻では、「これらの語は、もとのギリシャ語の意味を喪失している」ということで、theoriaとpraxisに変更される。

また、1952年の講義では、世俗化についてsecularという単語が使われているが、『組織神学』第三巻では、「secular という単語には聖と対立するというニュアンスがない」という理由で、profaneという単語が使われている。

また、用語の違いではないが、諸霊 (spirits) という表現について、1952年の講義では、霊とは霊的生を持った存在のことなので、学生たちに向かって、「あなたたちは諸霊である」と言っている (Tillich 1952: 196)。しかし『組織神学』第三巻では、「もし霊が生的一次元であるならば、人は確かにその中でこの次元が実現されているところの生ける諸存在について語り、それらを霊をもった存在と呼ぶことができるであろう。しかし、それらの存在を『諸霊』と呼ぶことは極めて誤解を招きやすい。なぜなら、このことは生を離れた『霊』の領域の存在を含蓄するからである。」(Tillich 1963: 23=1984: 27) と、そう呼ぶべきではないと言っている。これも、実際に「極めて誤解を招」いたので、変えたのかもしれない。

### 6.2 『組織神学』第三巻が書かれた状況

『組織神学』第三巻で、最初に確認しておきたいのは、『組織神学』第三巻が書かれた状況についての、

ティリッヒの認識である。

「この体系が書かれた教会史的状况は、宗教的意義において、単に神学的なものを凌駕するようなものもろの発展によって特徴づけられている」(Tillich 1963: 6=1984: 6-7)。もっとも重要なことは「歴史的諸宗教と世俗主義との出会い、またそこから生まれた擬似宗教との出会い」(Tillich 1963: 7=1984: 6)である。「世俗的思想および或る種の形態の世俗の信仰——たとえば自由主義的ヒューマニズム、民族主義、社会主義——による宗教批判を真剣に取り扱わない神学は「非カイロスの (*a-kairos*)」であって、歴史的現在の要求を見失っている」(Tillich 1963: 6=1984: 7)。もう一つは「歴史的諸宗教間の交流」(Tillich 1963: 6=1984: 7)である。「再び私は言う、他宗教の神学思想との創造的な対話に入り得ないキリスト教神学は世界史の機会を逸し、偏狭にとどまるであろう」(Tillich 1963: 6=1984: 7)。

『組織神学』第三巻における宗教論は、こうした状況認識を踏まえて書かれていると考えることができるであろう。

## 6.3 生と本質と実存

### 6.3.1 基礎論の簡素化

1952年講義録では、まず生一般と人間の生が、本質存在の実存状況下での現実化という文脈で語られ、生のレベルという議論の中で、人間の生のレベルとして霊的生ということが、自発性と自由との関連で論じられる。そこでは、30もの命題が扱われている。

『組織神学』第三巻でも、基本的な議論の流れは同じである。ただし、1952年講義録では、本質について、実存について、その混合について、また生一般について、それぞれ項目が立てられているのに対して、『組織神学』第三巻では、駆け足で簡単に触れられるだけである。

### 6.3.2 生のレベル→生の次元

生=本質の実存下での現実化という定義のあと、1952年講義録では「生のレベル」という議論がされる。しかし、『組織神学』第三巻では、「層(レベル)という用語は不適切」ということで、新たに、相互に交わっているという特性を持つとされる「次元」という用語に置き換えられる。

### 6.3.3 霊的次元

レベルや次元の議論は、霊という概念を導入する位置づけであり、人間の生のレベルあるいは次元は霊的生であり、そこにおいて霊的次元が現実化するとされている。

1952年講義録では、レベルの違いは自由の違いであり、無機物など低いレベルでは、自由は自発性のレベルにとどまるが、無機物→植物→動物→人間と、より高いレベルに移行するにつれ、自発性から自由へと移行していき、人間のレベルにおいて、自発性は自由となるとされる。人間の自由は、所与の無限の超越の可能性にまで至り、それは無限的なものあらわれと関連しているとされ、それが「霊的生」ということにつながっていく。ここでの「霊的」のキーコンセプトは「自由」である。

『組織神学』第三巻では、次元は無機的次元→有機的次元と高まっていき、動物的次元において自意識の次元があらわれ、それは人間において「中心化された自我」の次元として現実化するとされる。そ

れは人格的—社会的次元であり、これが霊の次元である。こちらでは「中心化された自我＝人格」がキーコンセプトとなっている。

『組織神学』第三卷は、霊の機能として、自我の中心から循環する自己統一、水平方向に展開し新しい中心が形成される自己創造、中心化された自我を保持しつつ超越する自己超越、という3つの運動が展開されるので、その理論的土台を据えるという意味で、霊的次元を自我ということから規定するのは、論理的必然性があると言える。

ただし、ティリッヒは『組織神学』第三卷で、「完全な中心性を持った自我、すなわち自由な存在」(Tillich 1963: 27=1984: 32) という言い方もしているので、実際には意味の違いはないようにも思える。

なお、霊の定義も同様で、1952年講義録では、霊は、「力と心 (mind) の統一」とされているが、『組織神学』第三卷では「力と意味の統一」となっている。とはいえ、1952年講義録の中で「霊は意味の現実化である」(Tillich 1952: 196) とも言われているので、やはりここでも、用語の違いには意味はないのかもしれない。

### 6.3.4 宗教論までの論述の構成

#### 6.3.4.1 1952年講義録

生と霊の基礎論から宗教論までの構成は、1952年講義録と『組織神学』第三卷では、大きく違っている。

1952年講義録では、

- ① 霊的生一般 (本質の実存下での現実化＝成就&危機)
- ② 人間の霊的生 (人格的&社会的性質、受容的運動 [世界→自己＝理論の領域、真理を志向] と反動的運動 [自己→世界＝実践の領域、善を志向]、両者の緊張を統一する超越的なものを志向)
- ③ 生の曖昧性 (創造的&破壊的、全体的&断片的、偉大&悲劇的、聖&デーモンの→曖昧性を超越した生の探求)
- ④ 霊的生の曖昧性 (道徳＝決断の領域&霊的生の主観的要素、文化＝内容の領域&霊的生の客観的要素、宗教の曖昧性)

という順序で進行し、重なり合いつつ新しい議論が導入され、展開されていく。

#### 6.3.4.2 『組織神学』第三卷

他方、『組織神学』第三卷では、「生の自己実現とその曖昧性」という表題の章で、生の過程の3つの要素として、《円環的な自己統一・水平的な自己創造・垂直的な自己超越》が挙げられ、それぞれが『組織神学』第一卷「存在と神」で扱われた存在の両極性である、《個別化—参与・動態—形式・自由—運命》に対応しているとされる。さらに、それぞれが《道徳、文化、宗教》に対応している。

まとめると、『組織神学』第三卷において、霊の定義から宗教論までの議論の構成は、

- ① 自己統一 (個別化—参与) —円環的—道徳
- ② 自己創造 (動態—形式) —水平的—文化
- ③ 自己超越 (自由—運命) —垂直的—宗教

となっている。そして、それぞれについて、基礎論として生の過程とその存在の両極性に対する関係、霊的生一般における曖昧性のあられ、人間の霊的生における曖昧性のあられ（道德論、文化論など）が論じられるという、非常にシステマティックに構造化されたものとなっている。

しかし、この構造化によって、1952年の講義ではひとつの章として論じられていた生の曖昧性が、『組織神学』第三巻では、自己統一、自己創造、自己超越のそれぞれで、計3回論じられる。先に『組織神学』第三巻に対して、「生の両義性があまりに強調されていて、退屈である」、「多くの読者も、繰り返しが多いため、やや退屈な印象を受けた」といった批判があったことを紹介したが、それはこのことを指して言ったのかもしれない。

なお、この「生の過程の3つの要素=自己統一・自己創造・自己超越」という着想がいつごろ、なにがきっかけで得られたのか明らかか、残念ながら今のところは不明である<sup>10)</sup>。

## 6.4 文化論

### 6.4.1. 1952年講義録

また、自己統一・自己創造・自己超越というかたちで再構成されただけでなく、内容も変化し、特に文化論に大きな変化があらわれている。

1952年講義録では、道德・文化・宗教はすべて、人間の霊的生の諸機能から生まれる諸要素とされる。そして、①道德は個人的および社会的事柄についての個人的決断の領域、②文化は理論的および実践的な、個人と集団の相互依存的な創造性によって作り出される内容の領域、③宗教は特別な種類の道德や文化内容を通して霊的生の超越的な根底があらわされる領域とされる (Tillich 1952: 228)。また、霊の機能として、人格的特質と社会的特質、理論的機能と実践的機能、超越的機能が挙げられる。

さらに、道德と文化の曖昧性についても、神律との関連で少し触れられるが、各命題の説明は講義ではスキップされている。『組織神学』第三巻と比べると、かなり簡潔であり、道德や文化について詳細に扱う意図は最初からなかったという印象を受ける。

### 6.4.2 『組織神学』第三巻

しかし、『組織神学』第三巻ではそれが様変わりし、特に文化の曖昧性についての記述は大幅に増補されている。

道德にかんする議論は、犠牲の曖昧性や道德法の曖昧性などの具体的な諸問題が取りあげられるが、それほど多くの問題が取り扱われるわけではない。

しかし文化論では、

●出会いと闘争 ●労働と生殖における快樂と痛みの両義性 ●生の本能と死の本能の両義性 ●苦

10) Paul Tillich, 2009, *Ergänzung- und Nachlassbande zu den Geammelten Werken von Paul Tillich Band XVI Berliner Vorlesungen III (1951-1958)*, Berlin: De Gruyter. には、1958年にティリッヒが行った「生の過程の曖昧性 (Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse)」という講義の速記録が収録されている。そこでは、生の自己統一・自己創造・自己超越という議論が行われているので、この時点では、生の三重の動態というアイデアはすでにまとまっていたようである。

痛と愉悦の両義性 ●実在と意味との分離 ●主体と客体の分離 ●観察の曖昧性 ●抽象の曖昧性  
●推論の曖昧性などの認識行為の両義性 ●様式的自然主義の曖昧性として、様式的理想主義の曖昧性  
のような、芸術領域における曖昧性 ●テオリアの機能では、技術的生産における自由と限界の両義性  
●手段と目的の曖昧性 ●自己と物の曖昧性 ●プラクシスの機能では、人格的成長における自己決  
定と他者決定の曖昧性 ●指導の曖昧性といった個人レベルにおける人格的成長の曖昧性と、●自己閉  
鎖と自己投与との両義性における人格的参与の曖昧性 ●社会レベルにおける、包括と排除、●競争と  
平等、●指導権の曖昧性 ●法的形式の曖昧性などの正義の曖昧性 ●ヒューマンイズムの曖昧性  
と、数え方にもよるが、20以上の曖昧性が取り上げられている。

なぜティリッヒがこれほど文化の曖昧性について論じているのかは、『組織神学』第三巻やパウクの  
本からは不明である。1952年と1963年のあいだの講義記録で変遷を跡付けることができる可能性もある  
が<sup>11)</sup>、今後、ティリッヒの神学変遷史という集中的な研究が必要とされるかもしれない。

## 7 『組織神学』第三巻の比較 (2) 宗教の類型論

### 7.1 1952年講義録の宗教論

#### 7.1.1 「生と宗教」

1952年講義録では、道徳論と文化論は講義でスキップされているが、宗教論はきちんと取り上げられ、  
ひとつひとつの命題についても説明がされている（ロマン主義的類型だけはスキップされているが、こ  
れは世俗化のところでロマン主義が扱われるためだろうか）。ここで簡潔に三つ●論をふりかえってお  
こう。

霊的生は曖昧ならざる生が探求され、答えが受け取られる領域である。しかしその答えも生の曖昧性  
を免れず、宗教は、神的なものとのデーモニックなものとの弁証法が最も明白にあらわれる領域である。そ  
して、無限的なものと有限的なものとの一致をあらわすと同時に生の曖昧性をあらわす、「宗教史のほ  
とんどすべてを包括する4つの類型」（Tillich 1952: 237）として、

- ① サクラメント的類型（ある有限な実在が、唯一の無限者の担い手とみなされる）
- ② 神秘主義的類型（無限者の前ですべての有限者は解消される）
- ③ 律法主義的類型（有限者は無限者の命令に復する）
- ④ ロマン主義的類型（すべての有限者が無限者の担い手となる）

が論じられ、「すべての偉大な宗教はこれらの諸要素のすべてを統一している」（Tillich 1952: 237）。さ  
らに、

- ⑤ シンクレティズムと2つの形態の世俗化  
が取り上げられた。

11) 注1で紹介したTillich 2009を確認してみたが、特に文化論が詳細に扱われてはいなかった。

### 7.1.2 「神霊の観念」

「(神の) 霊の観念」では、『組織神学』第一巻における神の理念の発展(多神教——普遍的・神話論的・二元論的、一神教——君主制的・神秘主義的・排他的・三一神的)のすべての段階において、神霊の力が見られるとされ、以下のような類型が考察された。

- ① 前神話的段階 = 神的なものとの神力は同一であり、神的諸力は諸霊を生み出す
  - ② 神話的段階(神話的多神教) = 神々とその霊の働きとが区別され、諸霊は善霊や悪霊となる  
また、神霊の顕現における理性と脱自の緊張から起こるデーモン化に抗する試みの類型として、
  - ③ 預言者の純化 = 多神教に対する攻撃→排他的の一神教の誕生。神霊の理念の純化→神霊の力の合理化
  - ④ 神秘主義 = 抽象的神秘主義・具体的神秘主義
  - ⑤ 合理化 = 道徳主義的合理化・主知主義的合理化・感情としての解釈→神霊の反動
- が論じられた。

## 7.2 『組織神学』第三巻「霊的現臨と諸宗教における新しき存在の予見」

### 7.2.1 参与——他宗教理解の留保

ここからは本論の主題に直接かかわる重要な個所なので、本文を引用しながら詳細に検討していく。ティリッヒは冒頭でこう言う、「われわれは、この主題の下で、宗教史全体を取り扱うこともできよう。なぜなら、それは一見混沌として見える人類の宗教生活に意味を見出す鍵を提供するからである」(Tillich 1963: 141=1984: 180)。

さらに、「またわれわれは、多くの擬似宗教現象の中に霊的現臨の顕現を見ることができる。しかし、そのようなプログラムは組織神学の限界を越える。ただ、ここでは霊の顕現の典型的例のいくつかを論じるにとどめよう」(Tillich 1963: 141=1984: 180)とも言う。

続いて、「実存的知識は参与を前提とするという重要な限界に服さなければならない」(Tillich 1963: 141=1984: 180)、「霊的生を理解する唯一の正しい道は、実際にそれに参与するということである」(Tillich 1963: 141=1984: 180)と、真の理解には「参与」が必要であることが強調される。そして、「参与」の実例としてティリッヒは、「中国人の間で30年以上暮らして、ようやく中国人の霊的生(Spiritual life)を少しばかり理解し始めた」(Tillich 1963: 141=1984: 180)というエピソードを紹介し、「西洋のキリスト教的—人本主義的文明の中で育った者は、アジア宗教の中心的経験に到達することはできない。これら二つの世界の代表者間における真剣な出会いがこのことを証明している」(Tillich 1963: 141=1984: 180)という、重要な発言がなされる。

このような留保を述べた上で、諸宗教の類型論が展開されるが、「類型論的考察は、言語表現能力があり、それゆえコミュニケーションをとることが可能で、人格的な出会いが求められる、すべての存在者の中における霊的次元の同一性によってのみ正当化される……この共通の源泉から、霊的次元における類似性が生まれ、それが或る程度の実存的参与を可能にする」(Tillich 1963: 141=1984: 180)。それゆえ、たとえば、キリスト教神学者は、東洋的な神秘主義を、自身が経験したキリスト教の内部にある神秘主義的要素に応じて理解することができる。しかし、「すべての偉大な宗教には、その全体の構造

の中に種々の要素があつて、或る宗教においては従属的である要素が、他の宗教においては優勢であるということがあり得る」(Tillich 1963: 141=1984: 180) のであり、「一つの要素の優勢または劣勢ということが、全体の構造を変えるがゆえに、参与による理解という、この限られた方法も、あてにならないことがある。以下の論述は、このことを念頭において読んでいただきたい」(Tillich 1963: 141=1984: 181) と、留保が繰り返される。

ティリッヒによると、宗教史は「聖なるものそれ自身のための、宗教に対する、内的、宗教的闘争の連続」(Tillich 1963: 104=1984: 132) であり、啓示の受容とその歪曲、そしてその歪曲に対する戦いとみなされる。そして、その諸形態として、マナ宗教、神秘主義、排他的一神教(預言者宗教)が挙げられ、

- ① マナ宗教=原初的なものだがキリスト教を含めた高等宗教の中にも残存
- ② 神話的宗教=密儀宗教や後期ユダヤ教やキリスト教にも残存
- ③ 神秘主義=東洋と西洋に、違う形で存在
- ④ 排他的一神教(預言者宗教)=教会史のあらゆる浄化運動において再登場

というように、これらの諸要素は、諸宗教の諸要素であると同時に、キリスト教内に存在する諸要素でもある。

## 7.2 宗教の諸類型

### 7.2.1 マナ宗教

原初的なマナ (mana)<sup>12)</sup> の宗教は、すべてのものの「深み (depth)」における靈的現臨を強調する。それは決まった儀式によってのみ接近可能で、ごく限られた人間だけがそれを知ることができる。

これは原初的なものではあるが、ほとんどすべての高等宗教の中に、多くの変形として残っていて、ある形のキリスト教の礼典の中にも残存している。

### 7.2.2 神話的宗教

偉大な神話の宗教は、インドやギリシャの神話である。神的な力は、実存の世界の全体あるいは一部を支配しているが、それから分離している。そしてその顕現は物質的にも心理的にも超常的であり、靈的現臨があらわれるとき、自然 (nature) と心 (mind) は脱自的となる。

神話的段階の宗教的要素は、脱自的な靈的現臨という形で、より高等な宗教の中に存在しているので、宗教を非神話化しようとする試みは無駄に終わる。宗教的象徴の意味に対する理性的批判の適用は、非神話化ではなく「非逐語化 (deliteralize)」である。

また、宗教の神話的段階では、卑俗化 (profanized)・デーモン化された形体に抗する力があらわれ、靈的現臨の受容をいくつかの方向に向けて変容する。

12) 一応注記すると、旧約聖書に出てくるマナ (manna) とは別物。

### 7.2.2.1 卑俗化への抵抗

ギリシャ・ローマの密儀宗教において、神的なものは密儀の神 (mystery-god) において体現している。密儀 (mystery) の要素が、卑俗化しやすい多神教におけるよりも強調されている。

神の運命に脱自的に参与することは、一神教のキリスト教によって、キリストにおける霊的現臨の経験を表現するために用いられているパターンを提供している。

### 7.2.2.2 デーモン化への抵抗

神霊のデーモン化に抵抗する戦いは、神話的段階の二元論的浄化に顕著にあらわれており、それはペルシャに最初に、その後マニ教やカタリ派などにあらわれた。デーモン的な力は一体の神に集中され、それと対立する神の像は、デーモン的な汚染から解放される。

この要素の影響は後期ユダヤ教やキリスト教のような一神教宗教に残っている。たとえば、霊的現臨のデーモン化に対する不安が、「サタンとそのわざ」に対する恐怖にあらわれている。

### 7.2.3 神秘主義

テイリッヒは、霊的現臨の経験の2つの最重要例は、アジアとヨーロッパにおける神秘主義 (mysticism) と、ユダヤ教およびそこから派生した排他的一神教であるという。

神秘主義は、霊的現臨を、その具体的な媒介を越えたものとして経験する。神的な像が時間的・空間的現実の中にやってくる時、具体的な現実、予備的な段階としての重要性は保持したとしても、究極的な重要性は喪失する。

霊的現臨は、段階が背後に押しやられ、知性が脱自において把握されるとき、完全に経験される。神秘主義は、人間の有限な構造の主観-客観の図式を超越することによって、すべての神的なものの具体化を超越する。しかしそのせいで、神霊の脱自的な経験の主体である中心化された自己 (centered self) が消失する危険がもたらされる。

東洋と西洋とのコミュニケーションがもっとも困難なのはこの点であり、東洋は、すべての宗教的生の目標として「無形の自我 (formless self)」を持つが、西洋は、信仰と愛の主体の脱自的な経験において人格性と共同体を保持しようとする。

### 7.2.4 排他的一神教 (預言者宗教)

この、人格性と共同体を保持しようとする態度は、祭司宗教における霊的現臨の卑俗化とデーモン化に対する、預言者たちの戦い方に根ざしている。旧約聖書の宗教において、神の霊は中心化された自己や出会いを消し去ることはせず、努力や善意志によっては生み出すことができない状態へと心 (mind) を昇華させる。神霊は自己を捉え、預言者的な力の高みへと高める。このような人格性と共同体に対する態度は、預言者宗教にとって霊的現臨は人間性 (humanity) と正義の神の現臨であるという事実根ざしている。人格性と正義のないところ、純粋な霊的現臨はなく、それを欠いたところには、デーモン化された、あるいは卑俗化された霊的現臨がある。それに対する審判が、預言者による自身の宗教に対する審判である。この審判は新約聖書でも取り上げられ、教会史におけるあらゆる浄化運動において

再登場している。

図3は、ここまで述べてきた、『組織神学』第三巻の概要を図にまとめたものである。

生と生の曖昧性				霊的現臨	教会論		
序	生 本質と実存 生の次元 霊の意味	生の自己統一 と曖昧性 * 自己統一と分裂 * 道徳とアガペー	生の自己創造 と曖昧性 * 自己創造と成長 * テオリアとプラクシスの曖昧性	生の自己超越 と曖昧性 * 自由と有限性 * 宗教の曖昧性 ● 世俗的なもの ● デーモニックなもの	諸宗教における 新しき存在の予見 参与という限界 ● マナ宗教 ● 神話的宗教 ● 神秘主義 ● 排他的神教 (真言者宗教)	霊的共同体 * 類在的霊的共同体 受容啓示・一回的決定的カイロスの啓示 ● キリストのからだとしての教会 * 潜在的霊的共同体 準備啓示・カイロイ的啓示 ● 旧約時代 ● 密儀宗教 ● ユダヤ教 ● キリシヤ哲学 ● イスラム教 ● 神秘主義 ● 神話的共同体	教会論

図 3 『組織神学』第三巻の概要

### 7.3 両者の比較① 完全な不一致

以上、『組織神学』第三巻「霊的現臨と諸宗教における新しき存在の予見」における宗教の類型論を概観したが、これと比較すると、1952年講義録では、「生と宗教」における宗教の諸類型は、曖昧性（無限的なもののあらわれであると同時に歪曲）のリストとでも言えるものである。啓示の受容とその歪曲について言及されているが、全体がそれに沿って構造化されているわけではなく、両者の構造はまったく異なっている。

また、「すべての偉大な宗教はこれらの諸要素のすべてを統一している」(Tillich 1952: 237) と言っているのが、諸類型はキリスト教の中にも含まれているとティリッヒは考えていたようではあるが<sup>13)</sup>、それが強調されてはいないので、そのことには関心がないようである。

また、両者の類型の種類の種類を比べてみると、『組織神学』第三巻の宗教論は、1952年講義録と比べて、神秘主義<sup>14)</sup> や預言者宗教などいくつかの類型が共通してはいるだけである。

このように、両者を比較すると、極端に言えば宗教の類型論であるということだけが共通していて、それ以外は、構造も関心も違っている、まったくの別物と言ったほうがいいものである。そして、1952年講義録と比べると、『組織神学』第三巻の類型論は、受容→歪曲→抵抗という、わかりやすく構造化されているが、非常に短いものであり、しかも本論の前にいささかどく思えるほどの留保が付されている。これを見ると、『組織神学』第三巻の宗教の類型論的考察は、ティリッヒ自身あまり確信を持って語っていないようにすら見えるのである。

13) サクラメント的宗教の典型例としてローマ・カトリックが挙げられ (Tillich 1952: 238)、神秘主義の例として正教会が挙げられている (Tillich 1952: 238)。

14) ティリッヒは、神秘主義を「宗教哲学の偉大なる実験室」と呼び、「あらゆるところにあらわれている多くの宗教的要素が、神秘主義者たちの経験において、特別で決定的な仕方を経験されている」(Tillich 1952: 247) と言っている。彼にとって神秘主義は特に「気になる」宗教類型だったことがうかがえる。

#### 7.4 『組織神学』第三巻の宗教類型論は宗教間対話を意識したものか？

では、『組織神学』第三巻の宗教の類型論は、宗教間対話を念頭に置いて変化したのであろうか。

確かにそこでは、原始的なマナ宗教、神話的宗教、神秘主義、排他的一神教といった諸類型はすべてキリスト教の中にも見られる要素であることが強調され、また、『偉大な神話の宗教=インドやギリシャの神話』、『神的段階=ギリシャ的・ヘレニズム的・密儀的祭祀』、『二元論的神話=ベルシャ、マニ教のミトラ祭祀やカタリ派』というように、具体的な世界の諸宗教の名前が挙げられる。一見すると、「東洋も含めた世界の諸宗教の中に見られる諸要素が、キリスト教の中にも見られる」ということを手掛かりとして、宗教間の対話や相互理解が可能となるとティリッヒが主張したいようにも見える。

しかし、すでに見たように、ティリッヒは、「西洋のキリスト教的一人本主義的文明の中で育った者は、アジア宗教の中心的経験に到達することはできない。これら二つの世界の代表者間における真剣な出会いがこのことを証明している」(Tillich 1963: 141=1984: 180) と言っており、また、神秘主義の形式の違いについて、「東洋と西洋との間の交流は、この点において、もっとも困難である」(Tillich 1963: 141=1984: 183) とも言っている。つまり、たとえ神秘主義的要素が共通していても、違ったタイプのものであるならば、交流は難しいわけである。

また、もしティリッヒが、自身の神学を、宗教間対話を視野に入れて刷新しようとしたならば、『キリスト教徒仏教徒対話』のように、対話の障壁とその克服にかんする議論や、世界の諸宗教の事例がたくさん盛り込まれるのが自然であろう。しかしそのような記述は見られない。

というわけで、「霊的現臨と諸宗教における新しき存在の予見」を読む限りでは、いったいティリッヒは他宗教理解や他宗教との対話を促進したいのか、それともそれは不可能と言いたいのか、わからなくなってくるのである。

### 8 『組織神学』第三巻の比較(3) 潜在的教会と顕在的教会

ここまでは、1952年講義録と『組織神学』第三巻における、宗教の類型論の比較を行ってきたが、1952年講義録の「潜在的教会と顕在的教会」と、『組織神学』第三巻の「霊的現臨と霊的共同体」でも、キリスト教と非キリスト教諸宗教との関係が論じられているので、次にその比較を試みたい。

#### 8.1 『組織神学』第三巻「霊的現臨と霊的共同体」

##### 8.1.1 キリストとしてのイエスにおける霊的現臨

まず、位置であるが、『組織神学』第三巻においては、「霊的現臨と霊的共同体」の議論は、「霊的現臨と諸宗教における新しき存在の予見」の、ほぼ直後に置かれている（この場所の問題はかなり重要なので、ご記憶いただきたい）。

『組織神学』第三巻において、諸宗教における新しき存在は「予見 (anticipation)」であるが、「キリストとしてのイエスにおける霊的現臨」の冒頭で、ティリッヒは、「神の霊はキリストとしてのイエスにおいて歪曲されることなく現臨した……彼は歴史の人類に対する新しき存在の決定的具現であった」(Tillich 1963: 144=1984: 184) と言う。それゆえ、「キリストなるイエスは、歴史における霊的現臨

が作り出すアーチの首（かなめ）石」（Tillich 1963: 147=1984: 187）であり、この、「歴史の中心としてのキリストにおける霊的現臨は、歴史における霊の顕現の全き理解を可能にする」（Tillich 1963: 147=1984: 187）。すなわち、「神の自己顕示は、それがどこで起ころうと、キリストにおいて、決定的に、究極的に現われた、同じ神である。……イエスの中にキリストを創造した霊は、人類をイエスにおける新しき存在と出会わせるために、過去において準備したし、今もまた準備し続けている同じ霊である……そこには常に霊的現臨によって把えられた存在の状態があり、それに続いて、受容と実現（actualization=現実化）の過程における世俗化と魔神化〔デーモン化〕があり、更にそれに続いて預言者の抗議と革新が起こる」（Tillich 1963: 184=1984: 188）。

### 8.1.2 霊的現臨と霊的共同体

「第四部 生と霊」の後半は教会論であるが、ティリッヒはこう言う、「われわれは霊的共同体に対して『教会』という言葉を用いない。なぜなら、この言葉は、必然的に、宗教の曖昧性の枠内で用いられてきたからである。ここでは、われわれは、それに代えて、準備段階において、中心的顕現において、その受容において、宗教の曖昧性を克服し得るもの、すなわち、新しき存在について語る」（Tillich 1963: 149=1984: 190-1）。

そこでティリッヒは、代わりに「霊的共同体（spiritual community）」（Tillich 1963: 149=1984: 191）という用語を用いる。「霊的共同体はキリストとしてのイエスの顕現によって決定されているが、それはキリスト教会と同一ではない。そこで起こってくる問題は、霊的共同体と宗教史における多数の宗教的共同体との関係は何であるかということである」（=1984: 194）。それは実質的には、キリスト教とそれ以外の諸宗教との関係を問う問いである。

### 8.1.3 潜在的霊的共同体としての諸宗教と顕在的霊的共同体としてのキリスト教会

この問いに対する答えは、非キリスト教諸宗教は、「予備的時代における霊的共同体の顕現」（Tillich 1963: 152=1984: 194）である。「霊的現臨の、したがって、啓示と救済の衝迫のあるところには、霊的共同体も存在しなければならない……もし、他方において、キリストの顕現が神の霊の中心的顕示であるとするならば、予備的時代における霊的共同体の顕現は、受容の時代におけるその顕現とは違っていなければならないということである。私はこの相違を、霊的共同体の潜在性と顕示〔顕在〕性の相違として論述したいのである」（Tillich 1963: 152=1984: 194）。潜在性と顕在性とは、「中心的啓示との出会い以前に潜在するもの、またそのような出会い以後に顕在するもの」（Tillich 1963: 153=1984: 195）という違いである。

これは、一回的・決定的な基本的カイロス（basic kairos）と、それ以前と以後の、派生的なカイロイに対応する。そして、この立場は、多くの宗教また非宗教的な集団を、カイロイに基づく潜在的霊的共同体とみなすことを可能にする。少し長いが、ティリッヒの言葉を引用する、「イスラエルの民の集いの中に、預言者の諸派の中に、神殿の共同体の中に、パレスチナの、また散らされたユダヤ人の会堂の中に、また中世と近世のユダヤ教の会堂の中に、潜在的霊的共同体がある。イスラム教の礼拝共同体の中に、モスクの中に、神学校の中に、またイスラムの神秘主義的運動の中に、潜在的霊的共同体があ

る。かの偉大な神話的神々を拝む共同体の中に、密儀的祭司集団の中に、後期古代世界の密儀教の中に、ギリシャ哲学諸派の半ば科学的、半ば祭祀的共同体の中に潜在的霊的共同体がある。アジアおよびヨーロッパにおける古典的な神秘主義の中に、またそれらの神秘主義的宗教から生まれた修道院的な、また半ば修道院的なグループの中に、潜在的な霊的共同体がある」(Tillich 1963: 154=1984: 196)。

しかし、これらのグループは霊的共同体ではあるが、なお潜在的である。なぜなら、「究極的基準、すなわち、キリストの信仰と愛は、これらのグループには未だ現われなかった」(Tillich 1963: 154=1984: 197) からであり、「この基準を欠いていた結果として、それらのグループは、キリストの十字架において、事実として、また象徴として存在するような、根本的な自己否定、自己変革を実現することができなかった」(Tillich 1963: 154=1984: 197)。

それゆえ、「それらのグループは、その顕示における霊的共同体に、目的論的に関係づけられている。それらのグループは、キリスト教会の宣教と行動によって、キリストが彼らにもたらされると、彼を拒否するけれども、無意識的には、キリストへと駆り立てられているのである」(Tillich 1963: 154=1984: 197) という重大な発言がなされる。

そして、結論的に、「キリスト教的奉仕 (ministry) の実践に当たって、とりわけキリスト教文化の内外に在る人々に対する宣教活動をなすに当たって、最も重要なことは、異教徒、人道主義者たち、ユダヤ人たちを、潜在的霊的共同体のメンバーとして考え、外部から霊的共同体へと招かれている全くの異邦人たちと考えることである。この洞察は教会の、また聖職者の尊大さに対する強力な武器として役立つであろう」(Tillich 1963: 155=1984: 197) という。

## 8.2 1952年講義録「潜在的教会と顕在的教会」

1952年講義録では、宗教論が論じられた「生と宗教」および「神霊の観念」からはかなり離れた、教会論のいちばん最後のほうの「教会の本性 (nature)」の部分で、「潜在的教会と顕在的教会」が論じられる。

ティリッヒは、ヒューマニストや懐疑主義者などの「異教徒」やユダヤ人の友人たちを通して新しい存在の力があらわれているのを経験したことから、彼らは潜在的教会に属している（したがって顕在的教会へ回心させることを目指すべきではない）と考えるようになったという。「潜在的教会は、異教やユダヤ教やヒューマニズムの中で、新しい存在を現実化している、不定的 (indefinite) な歴史的集団であり、顕在的教会は、新しい存在が直接的、顕在的に現実化している、確定的 (definite) な歴史的集団である」(Tillich 1952: 305)。そして、潜在的な教会を認めることは、教会の傲慢さをやわらげるという実践的な効果があるという。

『組織神学』第三巻では、「霊的現臨と諸宗教における新しき存在の予見」に続く「霊的現臨と霊的共同体における新しき存在」で、顕在的霊的共同体と潜在的霊的共同体が論じられる。新しい存在は、霊的現臨はキリストとしてのイエスにおいて、予見でなく、「歪曲されることなく現臨した」(Tillich 1963: 144=1984: 184) のであり、キリストとしてのイエスは、「歴史における霊的現臨が作り出すアーチの首石」(=1984: 187) である。「霊的現臨によって把えられた存在の状態」は常にあり、「受容と実現の過程における世俗化と魔神化 [デーモン化] があり、更にそれに続いて預言者の抗議と革新が起こ



り顕在的教会と潜在的教の問題が取り上げられており、それを参照することによって、1952年講義録と『組織神学』第三巻との違い——用語と位置の違い——が意味することがはっきりすると思われる。

## 9.1 終局啓示

啓示について、ティリッヒは、終局 (final) 啓示とそうでない啓示という議論を行う。「神学的円環の見地からすれば、現実 (actual) 啓示は必然的に終極啓示である。……啓示経験に捉えられている人は、そこに存在の神秘ないしそれへの彼の関係に関する終極的真理があると信じているからである」(Tillich 1951:132=1990: 165)。

そして、終局的でない啓示については、このように言われる「もし彼が他の諸啓示に心を開くならば、彼はすでにその彼の啓示状況から離れ去ってそれを超然的 [距離的 = detached] に眺めている……彼の照合点は、もはや、彼を根源的相関 (ないししばしば従属的相関) に引き入れていた根源啓示であることをやめている」(Tillich 1951:132=1990: 165)。このことは、ある宗教の信徒にとっては、その宗教の啓示が終局的な啓示であるが、他宗教の信徒にとってはそうではないことを意味する。「ヒンズー教においてはバラモンの力の脱自的経験が究極的 (ultimate) なものであり、人本主義においては道德原理への英雄的服従が究極的なものである。いずれの場合においても、具体的啓示、例えば印度教におけるピシュヌーの顕現、またはプロテスタンティズムにおける道德理想としてのイエス像は、何ら終極性を有しない」(Tillich 1951:132=1990: 165-166)。

## 9.2 キリスト教——イエスにおける終局啓示と「神学的答え」

キリスト教は、キリストとしてのイエスにおける啓示を終局啓示であるとみなす。「キリスト教は、キリストとしてのイエスにおける啓示が終極啓示であることを主張する。この主張がキリスト教会の基礎であり、この主張がない場合は、キリスト教は (潜在的にはいざ知らず少なくとも顕在的には) 存在しなくなる (第四篇II参照)<sup>15)</sup>」(Tillich 1951:132=1990: 166)。

しかし、「問題は、いかにしてそのような主張が正当化されるか、すなわちキリストとしてのイエスにおける啓示の中にはそれを終極的なものたらしめる諸基準があるかどうかということである」(Tillich 1951:133=1990: 166)。この問いに対して、ティリッヒはこう言う、「このような諸基準は啓示状況の外部にあるものからは引き出されえない。しかしそれを啓示状況の中で発見することは可能である。これこそが神学がしなければならないことである」(Tillich 1951:133=1990: 166)。つまり、それは客観的な

15) 実際に、「潜在的と顕在的」という議論は、『組織神学』第三巻では「第四部 生と霊 II 霊的現臨」において扱われている。ニューヨーク・ユニオン神学校の図書館で、1951年発行の初版を確認してみたが、「第四部 2」となっていた。ということは、『組織神学』全体の構想は第一巻執筆時にはすでに細部まで出来上がっていたのであろうか。このことは、なおリサーチが必要である。

16) 「神学者がその中において働く円環は宗教哲学者のそれよりは狭い。……宗教哲学者は…普遍的抽象的であるに止まるのに反して、神学者は意識的また意図的に特殊的具体的である」(Tillich 1951: 9=1990: 12)。「『学的神学者』は……キリスト教の使信を普遍妥当的に解釈しようとする。……彼は彼の宗教概念のもとにキリスト教の使信を包摂することができる。その時キリスト教は他の諸宗教に並ぶ一宗教 (最高のものではあっても終局的唯一的ではない一宗教) と考えられる。このような神学は神学的円環の中に入らない」(Tillich 1951: 10=1990: 13)。

証明の事柄ではないということであり、この態度は、「理性と啓示」の冒頭の、もし人が宗教哲学者でなく神学者であろうとするなら、キリストとしてのイエスにおける啓示への自己限定が必要であるという「神学的円環」の主張から一貫したものである<sup>16)</sup>。

### 9.3 啓示の歴史と、準備啓示の3つの様態

さらに、この終局啓示は孤立した出来事ではなく、「それを準備し、またそれを受け容れた啓示史を前提としている。……終極啓示の準備と受容の歴史を『啓示の歴史』と呼ぶことが出来る」(Tillich 1951:137=1990: 172)。啓示の歴史とは、「ただ普遍啓示の広範な基礎の上においてのみ終極啓示が生じた受容されえたのである」(Tillich 1951:139=1990: 174)、「終極啓示は啓示史を準備期と受容期とに分ける」(Tillich 1951:138=1990: 173)といった事態を指している。

ティリッヒによると、啓示史上における終極啓示への準備 [= 普遍的・予備啓示] は、《保存・批判・期待》の3様である。

第1の《保存》の段階は、サクラメンタルな段階である。「すべて啓示体験は啓示媒体を、それが自然物であれ、人間であれ、歴史的出来事であれ、聖典であれ、すべてを [サクラメンタルな] 対象に変える」(Tillich 1951:139=1990: 174-175)。

しかし、サクラメンタルな対象は、啓示の媒体と啓示の内容とを混同しデーモン化する傾向があり、それに対して第二段階の《批判》的段階が起こる。それは、①神秘主義的・②合理的・③預言者的の3つの形態において現われる。

- ① 神秘主義的批判は、媒体の価値を引き下げ、魂が存在の根底と直結する。
- ② 合理的批判は、一見すると非宗教的だが、神秘的批判とも預言者的批判とも結びつくことができる。
- ③ デーモン化されたサクラメント主義に対する預言者的批判は、旧約の預言者に限定されず、全教会史、特に修道生活運動、宗教改革、福音主義的急進主義などの諸運動の中に働いている。また、「キリスト教以外の宗教の改革や創立の中に、例えばゾロアスターの宗教、ギリシャの密儀宗教のあるもの、イスラム教、また多くの小宗教改革運動の中に働いている」(Tillich 1951:141=1990: 177)。

かくして、キリスト教会以外のすべての宗教と文化は、終局啓示の受容の準備段階にあるとみなされる。「受容啓示の担い手はキリスト教会である。……教会外のすべての宗教と文化とは、キリスト教の判断によれば、まだ準備の時期にある」(Tillich 1951:143-4=1990: 179)。

キリスト教会は、イエスにおける啓示が終局啓示であると信じる「信仰の冒険」(Tillich 1951:144=1990: 180) をするのであり、「この信仰に基づいてキリスト教は、たとえ啓示の中心が未だ承認されていないところにおいては、根源啓示がまだ際限なく続くにしても (たとえばユダヤ教徒が、メシアはまだ来ていないと主張したとしても<sup>17)</sup>)、根源啓示は原理的にはすでに完結していることを主張するのである」(Tillich 1951:144=1990: 180)。

17) Tillich 1955: 92-96=1965: 135-40.

## 9.4 『組織神学』第一巻と1952年講義と第三巻の比較（4）顕在的教会と潜在的教会

### 9.4.1 1952年講義録との比較——特に違いはなし

以上が、『組織神学』第一巻「啓示の歴史」の内容であるが、次にこれを1952年講義録と『組織神学』第三巻の顕在的教会と潜在的教会論と比較してみたい。

とはいえ、1952年講義録の論述は非常に簡潔なので、特に違っている点があるわけではない。ここでは、キリスト教会は顕在的教会、ユダヤ教徒やヒューマニストといった「異教」は潜在的教会であるという主張は、1952年講義録でも『組織神学』第一巻でも共通してなされているということを確認しておく。

### 9.4.2 『組織神学』第三巻との比較——第一巻と「諸宗教における新しき存在の予見」と「新しい存在と靈的共同体」との一致

次に、『組織神学』第一巻と第三巻を比較したのが、図5である。(A) キリスト教が根ざす啓示、(B) 終局啓示への準備の段階（第一巻）／準備的段階・予備的時代（第三巻）に起こること、(C) 準備時代（第一巻）／潜在的靈的共同体（第三巻）の実例の3点にわけてまとめている。

(A) キリスト教が根ざす啓示	
第一巻	終局啓示 受容啓示 根源啓示
第三巻	中心的啓示 基本的カイロス
(B) 終局啓示への準備の段階／準備的段階・予備的時代に起こること	
第一巻	保存・批判・期待
第三巻	受容と実現→世俗化・デーモン化→預言者の抗議と革新
(C) 準備時代／潜在的靈的共同体の実例	
第一巻	① 保存＝ sacramentalな段階
	② 批判＝ <b>①</b> 神秘主義的 <b>②</b> 合理的 <b>③</b> 預言的＝旧約の預言者、全教会史（修道院運動、宗教改革、ラディカルズム） 非キリスト教宗教の改革や創立（ゾロアスター教、ギリシャの密儀宗教、イスラム教、小改革運動）
第三巻	③ 期待
第三巻	① 旧約の宗教、ユダヤ教、イスラム教、ギリシャの神話的宗教や密儀宗教、東洋と西洋の神秘主義
	② 異教徒、人道主義者たち、ユダヤ人たち

図5 『組織神学』第一巻と第三巻の比較①

(A) キリスト教が根ざす啓示は、用語こそ違っているが、同じことが語られていることがわかる。また、(B) 準備段階についても、第一巻の保存の段階は、実例では sacramentalな段階とあるので、第三巻の受容と実現および世俗化とデーモン化にあたる。ここでもやはり、第一巻と第三巻では同じ内容のことが語られている。

(C) については、一見すると第一巻と第三巻とは一致していないように見える。確かに、第一巻と

第三巻の、準備啓示時代の実例として挙げられる実例を見比べると、第一巻のほうは保存→批判→期待という図式の中で整理されて記述されているのに対し、第三巻のほうは、時代順でもないし地域別でもなく、ランダムに列挙されている。

しかし、第一巻の、準備時代の記述で挙げられる実例は、実は第三巻「諸宗教における新しき存在の予見」に書かれている宗教の諸類型と一致しているのである。

第一巻「啓示の歴史」⇐	① 保存 (サクラメンタル) ⇐ ② 批判 (①神秘主義的 ②合理的 ③預言者的) ⇐ ③ 期待⇐
第三巻「諸宗教における新しき存在の予見」⇐	① マナ宗教 ⇐ ② 神話的宗教 ③ 神秘主義 ④ 排他的・一神教 (預言者宗教) ⇐

図6 『組織神学』第一巻と第三巻の比較②

図7は両者を比較したものであるが、一見すると両者が一致しているようには見えないかもしれない。しかし詳細に検討すると、両者の一致が見えてくる。

まず保存の段階であるが、第一巻では、保存の段階はサクラメンタルな段階とされるが、第三巻では、第一段階はマナ宗教となっている。しかし、有限なものを通して無限的なものがあらわれるという点で、両者は用語こそ違いますが実質的な内容は同じである。

次に批判の段階であるが、神秘主義と預言者的宗教は一卷と三巻で共通しているが、第一巻の合理的批判は第三巻にはなく、第三巻の神話的宗教は第一巻にはない。しかし、第三巻では、神話的要素に対する非神話化というかたちで、合理化が言及されている (Tillich 1963: 142=1984: 181)。第三巻では、合理的批判はひとつの類型として立てられてはいないが、神話的段階の次に置かれるものとして考えられているようなのである。

最後に、第一巻における期待の要素は、第三巻では、「すべての潜在的霊的共同体は無意識的にキリストへと駆り立てられている」という言い方で、「霊的共同体」論のほうに移されて論じられていると考えることができる。

このように、『組織神学』第一巻と第三巻の「顕在的教会と潜在的教会」論を比較すると、第三巻の「諸宗教における新しき存在の予見」と「霊的現臨と霊的共同体」は、実は第一巻「啓示の歴史」と同一の内容であり、その再述と言えるのである。

もちろん、見落とすことができない違いはある。それは、1952年講義録と同様、『組織神学』第一巻は、潜在的「教会」と顕在的「教会」論であるのに対して、第三巻は、潜在的「霊的共同体」と顕在的「霊的共同体」論であるということである。

## 10 『組織神学』第一巻と第三巻と1952年講義の比較——同一点と相違点から見えてくる、宗教間対話の影響

ここまで、『組織神学』第一巻と第三巻と1952年講義における、宗教の類型論と潜在的・顕在的教会論／霊的共同体論とを比較して考察してきたが、

- ① 1952年講義録の顕在的教会と潜在的教会論は簡潔で、教会論のいちばん後ろに置かれているのに対し、第三巻は霊的教会論として宗教論と教会論のあいだに置かれている。
- ② 第一巻の「顕在的教会と潜在的教会論」は、第三巻の「諸宗教における新しき存在の予見」「霊的共同体」と同じ内容である。
- ③ 宗教の類型論である1952年講義「生と宗教」と、第三巻「諸宗教における新しき存在の予見」は、まったくの別物である。

本論では、結論部分で、これらの問題を取り扱いたい。

### 10.1 顕在的教会と潜在的教会論の位置——なぜ1952年講義録では教会論の一部なのに、第三巻では宗教論と教会論のあいだなのか？

#### 10.1.1 1952年講義録——「キリスト教と諸宗教」という問題意識はない

まず、なぜ、1952年講義録では教会論の後ろのほうに置かれていた、顕在的教会と潜在的教会論は、『組織神学』第三巻では宗教論と教会論のあいだに移動させられたのか？ という問題を取り上げたい。

1952年講義録では、宗教論（「生と宗教」と「神霊の観念」）の2つの諸宗教の類型論が終わると教会論に移るが、その際、ティリッヒはこう言う、「神の霊はキリストとしてのイエスにおいて新しい存在を創造する。しかしこの新しい存在には2つの側面がある。それは社会的現実として現実であり、人格的現実として現実である。……我々は神の霊と共同体としての新しい存在すなわち教会と、人格としての新しい存在すなわちクリスチャンについて論じなければならない」（Tillich 1952: 279）。ここには、直前で諸宗教が論じられたにもかかわらず、「なぜ（ほかの宗教ではなく、キリスト教の）教会論なのか？」という問題意識はない。教会論に入っていくのは、まったくもって「自然な流れ」である。

あるいは、『組織神学』第一巻からの流れを考えると、神学が神学的円環の中における学である以上、すでにキリスト教へと自己限定をしているのであり、教会論を論じることは当然であるということであろうか。

また、1952年講義録には、非キリスト教諸宗教について、次のような興味深い発言もある、「教会は、すべての人、すべてのものに対して開かれてあることはできない。我々は仏教徒が客人（guest）として来るのは歓迎するが、仏教徒やローマ・カトリックの司祭を会衆の一員とすることはないだろう。……もし我々が自分たちに適切だという確信が持てないものを取り入れるなら、我々は自己破壊的な行動をすることになるだろう。教会はこれ〔自己破壊的なものを取り入れないこと〕ができなければならないのであり、さもなければ教会は惨めでバラバラで感傷的な集団になるだろう」（Tillich 1952: 299）。

もちろん、これがただちに他宗教の否定を意味するわけではないが、他宗教の存在、そしてキリスト教と他宗教との関係につて、1952年講義録のさいのティリッヒは、特に問題意識を持っていなかったことがうかがえる。

実際、すでにみたように、1952年講義録において潜在的教会に属する「異教徒」としてティリッヒが考えていたのは、仏教徒やイスラム教徒ではなく、「人本主義的な、特に懐疑的な形態のヒューマニズムという『異教徒』」(Tillich 1952: 305) たち、すなわち、当時のティリッヒが交流があった人たちにとどまるのであり、異教徒のあいだでキリスト教が一宗教として相対化される、あるいは、諸宗教のあいだで、「なぜキリスト教か」「なぜ教会か」といった問いに答えるといったことは考えていなかったようである。

### 10.1.2 『組織神学』第三巻——「なぜ教会論か？」という問いに答える

他方、『組織神学』第三巻では、顕在的教会と潜在的教会論は、宗教論と教会論のあいだに配置し直されている。

その理由であるが、第三巻「霊的現臨と諸宗教における新しい存在の予見」では、マナ宗教・神話的宗教・神秘主義・預言者宗教といった諸類型は、キリスト教にもあらわれている諸要素であることが強調されている<sup>18)</sup>。

そして、続く「霊的現臨と霊的共同体」では、教会でなく霊的共同体という用語が用いられ、宗教の曖昧性に服している教会とは区別される、キリストのからだとしての教会が、顕在的霊的共同体と呼ばれる。

そして、そのあとの教会論においては、キリストのからだとしての顕在的霊的共同体としての教会について論じられる (Tillich 1963: 163=1984: 209)。図7は、この流れを図にまとめたものである。

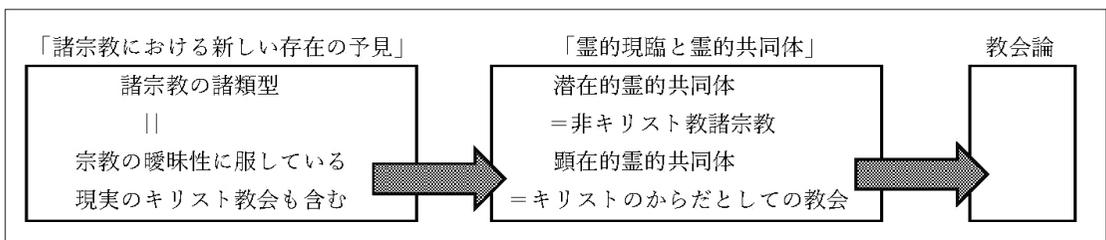


図8 『組織神学』第三巻の議論の流れ

諸宗教の諸類型はキリスト教の中にも見られるということが強調されていることは、キリスト教も教会も、ほかの諸宗と並列される一宗教となり、相対化されるということの意味する。しかしそうなると、なぜ他宗教でなく教会論が論じられるのか、理由を説明する必要が生じてくる。

そこで、キリスト教と教会が他宗教と併置され相対化される「予見における諸宗教の新しい存在の予見」と、教会論とのあいだに、教会論を論じる理由の説明が必要となる。そこで、潜在的・顕在的霊的共同体論が置かれ、キリスト教を含む諸宗教はすべて霊的現臨に根ざした霊的共同体であるが、非キリスト教諸

18) とはいえ、『組織神学』第一巻にも、「キリスト教国とキリスト教会の中にも明らかに準備段階にある多くの集団と個人とがある」(Tillich 1951:144=1990: 179) とあるし、預言者的批判は全教会史に見られるとも言っているので、キリスト教の中にも準備期の要素はあらわれているという考えはあったようだが、しかしティリッヒは特にそれを主張しているわけではない。

宗教はカイロイの諸啓示に根ざした潜在的靈的共同体であるのに対して、キリスト教は一回的なカイロイ的啓示に根ざした顕在的靈的共同体である——こうして、「靈的現臨と靈的共同体」論は、啓示の区別に基づいて、キリスト教は諸宗教の中の一宗教に過ぎないのに、なぜ教会を論じるのかという弁証の機能を果たすことになる。

ティリッヒは、1952年講義録の時点では持っていなかった、世界諸宗教という広がりの中の一宗教としてのキリスト教という問題意識を、『組織神学』第三巻を執筆した時点では持つようになっていたのだろう。それゆえ、いったんキリスト教を諸宗教の中の一宗教として置き、「にもかかわらず」教会論をやるために、第一巻で論じられ、1952年講義録では簡略化され教会論の一部となっていた、顕在的教会と潜在的教会という議論をここに持ってきたと考えられるのである。

### 10.2 なぜ第三巻の宗教論は第一巻と同じで1952年講義録とは違うのか？

さらにここから、1952年講義録『生と宗教』と、第三巻『諸宗教における新しき存在の予見』における宗教の類型論が、まったくの別物である理由も説明できる。1952年講義録の類型論は、宗教の曖昧性が列挙される類型論とでも言うべきものであることを指摘した。宗教の曖昧性の類型論は、いくらでも

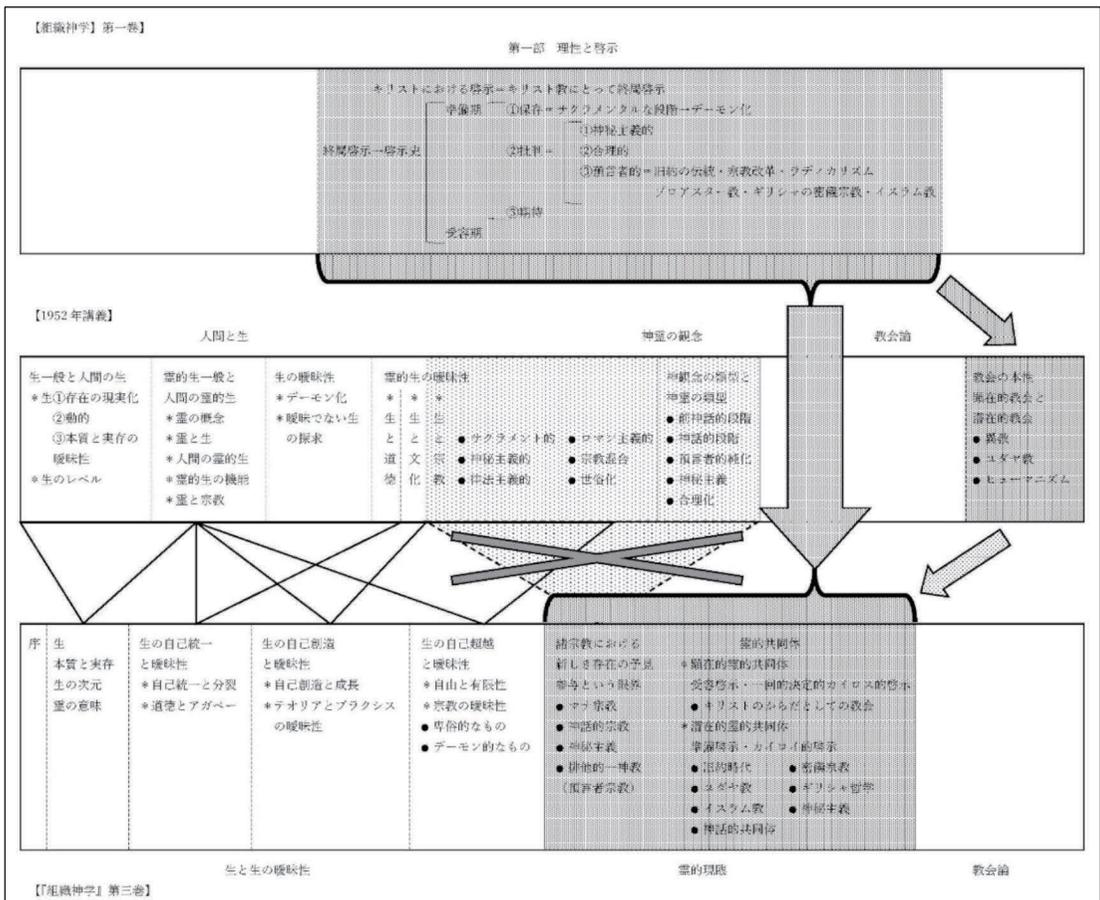


図 9 『組織神学』第一巻と1952年講義録と『組織神学』第三巻の比較

数を増やせるし、いくらでも精緻な議論ができる。しかしそれでは、顕在的教会と潜在的教会論の《予備的諸啓示・カイロイ的諸啓示の受容と保存→デーモン化→批判》という図式にあてはまらなくなる。

そこで、1952年講義録の類型論はぜんぶカットして、『組織神学』第一巻にもともとあった、予備啓示の類型論——これはもともと顕在的教会と潜在的教会論の一部なので、スムーズにそこにつながる——と差し替えたのではないだろうか。しかし、それはそれほど詳細な議論ではなかったので、結果的に『組織神学』第三巻の宗教の類型論は非常に簡素なものになってしまったのだろう。

図8は、第一巻の「啓示の歴史」の部分が、第三巻の「諸宗教における新しき存在の予見」と「靈的共同体における新しき存在」に持ってこられて、1952年講義録の宗教論はカットされたことを図にまとめたものである。

なお、第一巻→1952年講義録→第三巻と続く矢印も補足残してあるのは、「異教徒、人道主義者たち、ユダヤ人たち」(Tillich 1952: 305) という、1952年講義録に特徴的な言い回しが、第三巻にもそのまま出てくるからである (Tillich 1963: 155=1984: 197)。

## 11 まとめと考察

### 11.1 半ばで終わった「組織神学の刷新」

以上、1952年講義録と『組織神学』第三巻を、宗教の類型論を中心に考察してきた。

1952年講義録の時点では、神学が教会論を論じることは当然であると考えていたようであるティリッヒが、『組織神学』第三巻執筆時には、「世界の諸宗教の中のキリスト教」という問題意識を持つようになった。そこで、キリスト教も含めた諸宗教の類型論を行い、その中でキリスト教は相対化された。そして、「すべての宗教は啓示に基づくが、諸宗教はカイロイ的諸予備啓示に基づく潜在的教会（靈的共同体）であり、キリスト教はカイロイ的終局啓示に基づく顕在的靈的共同体＝キリストのからだとしての教会である」という議論を宗教論と教会論のあいだに置いて、「なぜ教会論か」という弁証を行う。その過程で、1952年講義録の宗教の類型論はぜんぶカットされて、第一巻の予備啓示の類型論と差し替えられた——おおよそこれが、比較の結果浮かび上がってきたことであるが、結局のところ、これが、『組織神学』に行った変更である。

逆に言うと、「彼 [ティリッヒ] のギリシャと日本への旅行は……彼に一再ならず、その体系全体を古代世界や東洋世界から得た新しい洞察の光に照らして書き直す必要がある、と言わせた」(Pauck 1976: 245=1979: 295)、「歴史的諸宗教間の交流」(Tillich 1963: 6=1984: 7)、「他宗教の神学思想との創造的な対話に入り得ないキリスト教神学は世界史的機会を逸し、偏狭にとどまる」(Tillich 1963: 6=1984: 7) と言いつつ、この程度の変化しかないとも言える。この変化によって、確かに非キリスト教諸宗教はいちおう視野に入ったが、率直に言って、すべての非キリスト教諸宗教は予備的・カイロイ的啓示にもとづく潜在的靈的共同体であり、無意識的にキリストに向かっているというティリッヒのロジックが、他宗教との交流や対話を促進するとは、とても思えない。

ミルチャ・エリアーデは、「彼が成し遂げようとしていたことは、自分の組織神学の刷新であった」(Tillich 1966: 33=1999: 37) が、「彼はその思想の新たなる刷新を始めたところで死んでしまった」

(Tillich 1966: 36=1999: 40) と報告しているが、この言葉は真実を突いているように思える。

恐らく、本当に宗教間対話や相互理解といったかたちで世界の諸宗教を視野に入れた「組織神学の刷新」を行うとしたら、それこそ今まで書いてきたものをぜんぶいったん白紙にして、「体系全体を……書き直す」ことになりかねないのだろう。そうしないとしたら、「組織神学の刷新」はほど遠い、マイナーチェンジにとどまるのではないか。

## 11.2 もし組織神学を刷新するとしたら？

最後に、もし、本当に組織神学をぜんぶ書き直すとしたら、どのようなものになるだろうか？ を考察してみたい。

まず、「神学的円環」という縛りは取り払われ、イエス・キリストにおける啓示は、キリスト教にとってはカイロスの啓示だが、仏教やヒンズー教にとっては予備啓示、ワンオブカイロイに過ぎないという相対化から始まることになるだろう。そして、キリスト論ではなく新しい存在論、教会論ではなく靈的共同体論、神の国論ではなく「すべての宗教の深源にあるもの」(Tillich 1966: =1999: 115) 論というように、キリスト教が諸宗教の一つとして相対化されるという方法がとられることになるだろう。

あるいは、啓示論ではなく諸宗教の個別事例から初めて、最後にすべての宗教の啓示の根源的共通性へと向かうという、構成の順序を完全に逆にするという構成も考えられる。しかし、これらのことはすでに宗教学や宗教哲学がやっていることであるし、もはや神学とは呼べなくなるという問題が起こるだろう。

もうひとつ、ティリッヒの意図ともおそらく食い違っているし、全面的な刷新にもならないが、他宗教を視野に入れた方法ということで、ひとつの可能性を提示したい。それは多文化共生あるいは多宗教共生を可能にする、「キリスト教的多文化共生論」や「多文化共生の神学的考察」の構築である。

『組織神学』第三巻において、道徳と文化と宗教は本質的一致にあるが、実存的疎外の下では分離し、曖昧性に服するとされている (Tillich 1963: 94-98=1984: 119-23)。それゆえ、靈的現臨において分離が再結合されるとされる (Tillich 1963: 157-61=1984: 200-5)。

しかし、多文化共生ということ視野に入れるなら、たとえば自己統一と道徳で取り上げられる、共同体と人格とアガペー (Tillich 1963: 38-41=1984: 47-52)、自己創造と文化で取り上げられる、人格的参与やコミュニケーション (Tillich 1963: 65-8=1984: 83-6) といった議論は、いかにして異なる宗教の信徒を人格として認めあい、アガペーの愛で愛しあい、コミュニケーションを取りあいつつ人格的参与を行うような共同体を形成できるか、という議論を、教会論において展開することができる。深みや面白みには欠けるが、もし、ティリッヒ神学、特にその宗教論 (宗教史の神学) を、現代の多文化共生社会の構築に活かすとしたら、このあたりが「落としどころ」ではないかとも思える。

本論は、1952年講義録と『組織神学』第三巻の宗教の類型論を比較検討し、どのような変化があったのかを考察したが、1952年講義録にはほかにキリスト論と教会論も含まれているので、それらも今後考察する予定である。また、ユニオン神学校での資料収集後、ハーバード大学神学部の図書館を訪問し、そこでもいろいろ貴重な資料を入手することができたので、それらについても、今後研究・発表してい

くことを予定している。

## 文献リスト

- 近藤勝彦, 2011, 『二十世紀の主要な神学者たち——私は彼らからどのように学び、何を批判しているか』, 教文館.
- Pauck, Wilhelm and Marion, 1976, *Paul Tillich: His Life & Thought Vol.1: Life*, New York: Harper & Row, Publishers. (田丸徳善訳, 1979, 『パウル・ティリッヒ I 生涯』, ヨルダン社.)
- Tillich, Paul, 1951, *Systematic Theology vol. 1*, Chicago: University of Chicago Press. (谷口美智雄訳, 1990, 『組織神学 第一巻』, 新教出版社.)
- 1952, *Advanced Problems in Systematic Theology: Systematic Theology 338*.
- 1955, *The New Being*, New York: Charles Scribner's Sons. (土居真俊訳, 1958, 『新しき存在』, 新教出版社.)
- 1963, *Systematic Theology vol. 3*, Chicago: University of Chicago Press. (土居真俊訳1984 『組織神学 第三巻』 新教出版社)
- 1966, *The Future of Religions*, New York, Harper & Row (大木英夫、相澤一訳1999 『宗教の未来』 聖学院大学出版会)
- 大木英夫・清水正次, 1980, 『ティリッヒ著作集 別巻2』 白水社.
- 2009, *Ergänzung- und Nachlassbände zu den Geammelten Werken von Paul Tillich Band XVI Berliner Vorlesungen III (1951-1958)*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- 2016, *Ergänzung- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich XXV, Advanced Problems in Systematic Theology: Courses at Union Theological Seminary, New York, 1936-1938*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Professor Paul Tillich's Courses at Union Theological Seminary, New York, 1933-1955*.

(あいざわ・はじめ)

フェリス女学院大学文学部准教授