



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ティリッヒ宗教論における理性と信仰
Author(s)	山崎, 忠
Citation	基督教学, 13, 105-113
Issue Date	1978-09-14
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46347
Type	journal article
File Information	13_105-113.pdf



テイリッヒ宗教論における理性と信仰

山 崎 忠

理性と信仰または啓示といういわば宿命的な問題を古代弁証家たち以来の綜合の失敗にもかかわらず、あえて現代に再構成しようとした試みのひとつがテイリッヒ神学であると考えられる。かれによれば神学のつとめはなによりも啓示の真理をそれぞれの時代にその時代の言葉を用いて説明することではなければならない。現代はまさに「科学技術的合理化と世俗化および宗教に対する根源的な無関心の時代」である。それゆえ現代の神学は合理的な哲学的神学でなくてはならない。かれの言う合理的あるいは哲学的神学とは伝統神学の神論や啓示論にみられる超自然主義的説明法を非合理とみなしこれを自然主義的または科学的方法をも克服した新たな方法によって現代への受容に耐えうるよう再解釈する神学であることを意味する。

スコラ神学における一連の神の存在論的証明の本質にみられる形而上学的方法も諸要素への分析的還元的な科学の方法も、そこで用いられている存在についての観念はいずれも神を一存在者と限定するものであって神的本性に適合するとは言えないため神学の方法としては正しくない。かれが神学に適切なただひとつの方法として挙げるのはみずから体験分析の方法、力動的類型学的方法、または批判的直覚的方法と名づけるフッサールの現象学を發展させた方法のことであると言う。これは「芸術体験、社会関係における体験あるいは宗教体験などの諸体験を観察する。直接に体験された性格においてそれらを観察する。そしてその性格を記述する。またそれとほかの体験された諸現実との

關係を示す。そしてそれが人間の生において占める場所を示し、その体験そのものの構造から内的な批判をおこなう方法のことである。これが相關また呼応とは呼ばれるテイリッヒの方法論の内実である。したがってかれの哲學的神學の意図は第一義的に神の存在証明や啓示の眞理性の証明ではなく、むしろ神と人間、世界、文化との關係あるいは宗教と他の諸文化との關係の觀察および記述である。この方法がはたしてフッサール現象學の發展と言えるかどうかは問題である。しかしともかくこの方法の長所は「まず事柄を觀察する点、記述を終らない前には説明し去ることをしない点、またその事柄の實態を知らない前にはその現實性を証明しようとししない点」にある。

この方法によってテイリッヒ神學は、まずキリスト教をも含めた宗教一般を一文化事象と理解することからはじめる。宗教とはかれの有名な定義によれば「究極的であると解されるものに究極的にかかわっている人間の狀態」である。この定義にしたがえば特定の歴史的、教团的諸宗教の眞偽優劣を論ずるよりも前にこれらの特定宗教も多様な人間文化の一形態にしかすぎないものであることをともかく承認しなければならぬ。だからそれぞれが文化の一部である特定宗教が自己の絶対のみを主張して他の宗教を斥けることは「文化の全体に抗議することであり、このような權利は何人ももたない。」神學の基本的必要を満たすものはたしかに一つあるがしかしその間に優劣はつけられない。「それはキリスト教使信の眞理を記述すること、ならびにこの眞理をそのつどの新しい時代に対して解釈することである。神學は神學の基礎をなす永遠の眞理と永遠の眞理が受容さるべき時間的狀況の兩極間をたえず往来するものでなければならぬ」のである。キリスト教使信の眞理性と神が存在してもしなくてもどうということはない実存主義的狀況にある現代精神との呼応關係を最重視するならば、たとえばバルト神學はきわめて閉鎖的かつ不寛容でありたえず「超自然主義的な誤りをおかすおそれ」のある神學とみななければならない。そして理性と信仰の問題もはじめから理性と啓示に限定はできない。

信仰との呼応で考えられる理性にはさまざまな意味が混在融合している。近代科學の領域と方法が確立して分析的

実証的な方法的理性の意味が分離独立してからはいっそう不明瞭な理性の姿だけがとり残された。伝統的には形而上学的理性と呼ばれて知性、ロゴス、認識理性、存在理性等の意味が不分明なまま残されたいわば原始的で根源的な理性の中には、カントを経てヤスパーズやニコライ・ハルトマンの厳密な方法的理性批判を受けてきたにもかかわらず、なお依然として対象への一般的思惟による形成作用としての悟性機能や知情意の総体を包括する精神機能の意味も含まれたままである。現代は一般に理性と言えば科学的理性が意味されこのような一種正体不明な理性はむしろ非理性的なものと考えられている。しかし信仰との呼応においては悟性や精神も理性から排除されてはならない。信仰に関する事柄は知的あるいは理性的なかわりの問題であるばかりではなく存在の全体にかかわる実存の問題であるからである。テイリツヒによれば人間理性のうちから技術的理性とかが言う科学的方法的理性を除いたこのような全体的根源的な理性は普遍的ロゴスあるいは存在論的理性と名づけられるべきであり、理性と信仰という関係は本質上この存在論的理性のレベルで批判的直覚的に考察されなければならないとされる。

あらゆる時代の技術文明を支配する技術的理性は信仰の絶対性の要求に対立し矛盾する。この理性はどこまでも合理的な推論と技術的計算を抛りどころとするものであるゆえこれに合致しない非合理的なものが自己を主張することは容認できないからである。アンセルムス以来、神の存在がこのような性質をもつ技術的理性によって論証の対象と考えられた場合は必ずしも理性と信仰の間に相互の破壊作用が発生し、その結果つねに証明の有効性が疑われるという事態を引き起してきた。技術的理性は文化形成の具体的な手段を構成する能力であり、これが一人立ちして文化全体の力を潜称するとき理性の自己神化をまねき文化の悪魔化におちいる。文化のいかなる領域においてであれこの理性が正当に人間理性と言われるに価いするにはより根源的な存在論的理性と結合し、この存在論的理性によって文化形成の意味と目的とを正しく与えられる場合にかぎられる。

存在論的理性は信仰に矛盾しない。この理性は第一に人間と文化についてその意味性を問う機能をもつ理性であ

る。人間だけが自己と世界また絶対者の存在の意味を問うと言われるときの理性である。この理性は人間性のいわば本質であるから人間はどのような生き方をしてもこの問を避けることはできない。ここでテイリッヒは明らかに宇宙の構造と価値原理をとうして世界創造の目的に実体的に参与するというストアの神的普遍的ロゴスの内容を考えている。そこでこの理性が第二にロゴス＝キリストおよび個別的人間の存在である具体的特殊的ロゴスでもあるとして対応的に説明される。たとえば受肉の出来事の記述にあたってはこの理性をイエスの人間性という自然性質に適用させることによって超自然的な神性の超絶性、理解不能性をひとまず保留したまま一種の合理化を試みる。かれはこのように伝統的教説について神—世界または神—人間の関係に普遍的ロゴスと特殊的ロゴスの対応を類比的に適用させる仕方で類型的に説明しようとするのである。この理性の存在論的概念と認識論的概念への適用にあたっても同様である。したがってここでは必然的に信仰の意味の合理的記述と同時に主客存在の同一性と認識機能の相互連続性を強調し、さらにそれが正しい信仰であるか否かを判定する信仰の真理性の基準にもこの理性の適用を図ることになる。信仰の真理性の基準とはここでは存在論的理性の脱自作用による自己否定性を指す。正体不明のこの理性が信仰との関係では万能の力を発揮してくる。このテイリッヒの信念によれば存在論的理性は信仰に到るためのたんなる部分的要素やプロセスではなく、むしろ必要絶対条件としての前提でなければならない。知解を求める信仰は先行条件として正しい信仰とともに、また正しい「ラチオのみ」が必要であるというときの理性がこれである。しかしかれは存在論的理性の認識能力についてたとえばバルトが展開したような存在のラチオが認識のラチオに先行し、その進行過程から認識の必然性が導き出されるというような精密な理論化には興味を示さない。テイリッヒはこのような形での伝統的認識理論はけっして問題にしようとはしなかった。このような認識の理論展開はたんに形式を整えるだけの実体を欠くもの、すなわち哲学の技術面にとどまるものであって先の形而上学的方法一タイプとして斥けられなければならない。信仰認識の問題は理性のロゴス機能に限定されず歴史的行為そのものであってむしろ運命すなわち「カイロ

ス」から理解すべき事柄であるとかれは考えるのである。テイリッヒ全集の遺稿集編集者はかれの認識論自体このようにきわめて歴史的事実的性格が強くてこの特徴は「認識のプロテストメント的理解」と表現されるべきであろうと評する。⁽¹⁾

信仰または宗教とは「人間存在および生のすべてにおいて全体的究極的根源的で無制約なかかわりにおかれた人間存在の状態」であった。テイリッヒにおいては全体的究極的……の諸語を同意語として使用する例と区別して使用する例がいり乱れており、宗教定義以外の議論にもみられる用語のあいまいな使用法がこの場合も顕著である。究極的なかわりの状態がすべて信仰であるというテイリッヒ自身の頻繁な断定的表現にもかかわらず、この究極的なかわりの意味の中にけっきょく歴史的宗教とは異なる他の文化への人間のかかわりを含めてはならないとするのがかれの真意であると思われる。自分の研究対象に没入している科学者や最愛の人に対する恋人の態度こそ全体的なかかわりの状態であるがこの場合は宗教ないし信仰とは言わない。個人や集団にとって全体的なかかわりの対象は主義主張、国家、立身出世などさまざまであるが、これらは正しくは究極的無制約的なかわりの対象ではない。これらの事象は人間の力に基づいただけの文化の創造物であっていずれも有限性の本質をもつ。有限の一時的なものへの人間のかかわりは全体的な場合であったとしても予備的特殊のたつて真に究極的ではない。予備的特殊のなかかわりは破壊と形成作用を経過し、信仰の真理性の基準に照らされてのちはじめて正しく宗教としての究極的無制約的なかわりの状態になるという。しかしこのような用語法のあいまいなままの合理的形式的定義によつては、つまるところあらゆる文化に対する人間の主観性が宗教を決定することとなりもはや現実の宗教の定義としては無効であるとの批判に答えて、このかわりの対象の中に歴史的諸宗教の神や仏をも含むとかれが言うとき、真実テイリッヒは神とは人間が作りあげるものと考えていると非難される。かれの神論や信仰論があまりにも主客呼応の關係論的意図のもとで合理化されすぎた結果、非聖書的で非キリスト教的な思弁におちいったという批判はこの点では事実の指摘であらう。

う。かれの信仰論そのものが反神論的いかさまであるとまで酷評される最大の論点がこの宗教定義についてである。⁽²⁾

究極的なかわりの状態にある主客の存在はどのようなものか。人間にとってこの状態とは自己のあり方が人間の存在としての意味をもつかそれともはやその名に価しないかと問う根源的必然の関心を指す。この主体の関心を満足させる客体は人間存在に充足を約束すると同時に、反面人間存在を脅かし非存在への恐怖として全的な服従を要求するおそるべき力でもあらねばならない。究極的なかわりの客体の性質としてここにオットーの恐怖と魅惑の秘義という「聖なるもの」の対極概念がとり入れられている。人間は相対的な存在に対して究極的なかわりをもつことはできないから神は他の存在と並ぶ一存在ではなく、存在と非存在を根底から規定する「存在そのもの」である。

この存在そのものに対して与えられる名称が神である。だから神が存在するのではない。人間にとって究極的無制約的にかかわるものがすべて神である。現代への有効な記述をめざすテイリッヒ神論はこのようにしてけっきょく人工の神という合理化の極致に到る。このことは「はじめに神と呼ばれる存在者があり、ついで人間がこの神に究極的にかかわるべきであるという命令がなされたということではない。これは人間が究極的にかかわるものが人間にとって神となるということの意味する。言い代えろ人間にとって神であるものについてのみ究極的にかかわることができるということを意味するものである。」これはしかし客体存在と主体の心理学的経験との混同であろう。

同様の論法で存在そのものは無限定であるから神ははじめから特殊態である人間存在の根拠としてその根底に横たわっているとテイリッヒは主張する。存在そのものと非存在への可能性を含む人間存在とは対極にありながらこの共通項によって同一となり、また人間の存在論的理性に対しても神は理性の深層としてすでに現在しているとかれは言う。主客の存在同一性から認識も一躍可能になる。神は技術的理性の長々した推論によってはじめて発見されるかもしれない宇宙論的客体ではない。神とは存在論的理性にとっても知ることができなかつたりするものではない。また上から下、あるいは下から上への道ということもここでは問題とならない。もちろん存在の破壊態である実

存の窮状にあつては存在の同一性にもかかわらず存在の根底また理性の深層は隠されており、人間はなおこれを所有しないという意識をもつ。これが信仰への期待である。この期待の発出する根源が人間の有限存在でありこれを触発するのが対極に立つ神の無限の愛と存在そのものであるという構造をもつ。主客の存在と人格および存在論的理性のそれぞれが対極呼応の対応法にしたがつてすべて同一のものに統一されていく。それは「究極的なもの、無制約なものを人間が体験することによって、これら主客の区別が消滅してしまうからである。」それゆえ神人の人格関係の基底にまず両者の存在と存在論的理性の対応構造があらかじめ設定されているかれの信仰論からだだちに我―汝関係が出てこないと言われるのは当然である。究極的なかわりの状態にある主客関係ではむしろテイリッヒ存在論と認識論の混同こそくりかえし指摘されるべきであつて人格論は啓示論に待たなければならぬ。それぞれが対応関係にある主客の意識、存在、存在論的理性の対極的統一という考え方は、みづから自分の哲学的背景について言及したように普遍と特殊の一致というあのヘーゲルの精神の弁証法からかれが直接とり入れた合理化の方法的概念である。

ヘーゲル宗教哲学では、神、精神、存在、自我という区別はけっきょく概念の自己展開において統一される。そこでは神概念がそのまま神の存在を含むばかりでなく、神概念の認識がすなわち神存在の認識とも同一であると理解されている。カントの百ターレルは概念ではないしましてや絶対的概念ではない。絶対的概念は存在を含み認識に一致する。概念とはヘーゲルにおいて生命実在そのものであり自己を自己自身と媒介するものである。「これが概念の知の立場である。われわれが対象について知るとき対象はわれわれの前にあり、われわれは直接にそれと関係している。しかしこの直接性は媒介を含んでおり、この媒介は神への高揚と呼ばれるものである。神への高揚とは人間の精神が有限的なものを無とみなすことを意味する。この否定性を媒介として人間の精神は自己を高め、自己を神と結合させる。結論はこうである。わたくしは神が存在することを知る。この明白な関係はこのような否定性を媒介として成立するものである。」⁽³⁾テイリッヒはたしかにヘーゲル認識論の存在論的方法が実存の理解を欠き、しかもたんに

一方向にのみ展開する弁証法に終ったため、帰するところ觀念論的宗教哲学の本質たる知的操作の域を出なかったことを指摘してはいる。しかしテイリッヒ認識論の思考法全体はこのヘーゲルの言葉となんと類似的であることか。主体の客体認識はかりにテイリッヒの言うように主客存在の同一構造を認めるにしても存在の一致からただちに導き出せるのであろうか。この疑問は人間が人間についての知の対象である場合の難しさを考えればきわめて自然であろう。かれの認識論はヘーゲルへの反省からきわめて実存論的、人間論的性格が強いと言われてはいる。しかし究極的無制約的なものの存在だけはヘーゲル同様認識を含むものであるのか。この問題に対するひとつの手掛かりがかれの認識論の中心となる象徴論である。

テイリッヒによれば究極的なものはあらゆる有限性の範疇から無制約的に隔絶しているため、いかなる経験的言語や感性的事物の手段を用いてもそれ自身が直接的に表現されるものではない。したがって「究極的なものについてわれわれが現実述べるものはなんであれ、われわれがそれを神と呼ぼうと呼ぶまいとそれらの表現はすべて象徴的な意味しかもつことができない。」神についての表現は象徴による以外の方法はないのである。象徴のうちでもとくに宗教的象徴は他の記号と異って、それ自身をこえた彼方を指し示す意味的機能のほかにそれが指し示すものの実在にも直接参与するという重要な機能をもつ。またすぐれた絵画を鑑賞するとき体験的に知られるように、宗教的象徴はそれ以外の方法では隠されている実在の深層とともに究極的なかわりの状態にある実存の深層をも開示するというすぐれて直覺的体験伝達的な機能をも有する。宗教的象徴はこれらの諸機能が綜合した結果聖とされる事物や出来事をとうして究極的なものの実在と意味を人間に目覚めさせ個人や集団の中に聖の体験を生じさせることができるのである。宗教的象徴の主たる性質を機能面からとらえるテイリッヒはこの意味で宗教的象徴は他の一般的象徴によってはおき代えることができないと言う。しかし宗教的象徴といえども経験の有限性に付随するものであるからそれ自体が神聖なのではない。この有限性は「象徴をとうして肯定されると同時にまた否定される。なぜなら象徴による表現

はその正しい意味が象徴の指し示すものによって必ず部分的に否定されなければならないからである。しかも同時にこの否定によってそれが指し示すものの正しい意味がまた肯定もされるのである。」象徴自身に究極性がないことを示す自己否定性を象徴自身がつかどうか、またこの自己否定性の自覚をとうして究極的なものの実在と意味を十分に伝達することができるかどうかの二つが宗教的象徴の真理性の基準であるとされる。

たしかに宗教表現としての象徴は諸機能の間接性という否定的要因を見失うとき直解主義におちいり、神を有限認識の中に解消してしまうであろう。このための歯止めが啓示である。究極的なものについての正しい認識とは宗教的象徴によってそのものの秘義が互間に啓示されるという真理についての認識のことである。この認識はそれゆえただ啓示の状況に参加する人間に対してだけ開示されるべきであるとテイリッヒは言う。しかしかれは象徴論の鍵語である参与および開示という概念を明確に定義しないまま、したがって依然として人間の側からの同一化に対する恣意的意味づけの危険を残したまま啓示論に進む。

- (1) Paul Tillich Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit, Ergänzungs- und Nachhabände zu den Gesam. Werk, 4. S. 9 Stuttgart, 1975.
- (2) 田中元孝 L. E. Wheat, Paul Tillich's Dialectical Humanism, unmasking the God above God, London, 1970.
- (3) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Anhang, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Glockner Bd. 16, S. 545.