

近代および現代神学における理性の自律性の原理 (I)

春 名 純 人

ヴァン・ティルの言うごとく、キリスト教弁証学 (Apologetics) は非キリスト教哲学に対するキリスト教哲学の vindication⁽¹⁾ であるが、この vindication においてキリスト教哲学を非キリスト教哲学の基づく自然的理性によって合理化する結果となるか、または誤った理性の排除が行なわれキリスト教哲学を理性以外の機能に基づけようとしてかえって無自覚のうちに偽装され覆面された理性の自律性の強化となり逆に異教的色彩を強める結果になる。いずれも理性と信仰の関係について、あるいは理性機能、信仰機能の中心にある宗教的根元としての心についての真に哲学的な洞察の欠如に起因している。中世の護教家たち (Apologists) のギリシャ哲学に対するキリスト教の弁証をみる時に、あらゆる時代に普遍的ないくつかの典型をみることができる。

ユスティノスは、ギリシャ哲学とキリスト教が矛盾しないという形で、キリスト教の真理を弁証しようとした。キリスト教以前のギリシャ哲学者たちも旧約の預言者たちもキリストと同じロゴスの顕現とみる。哲学はキリスト教に対する準備であり、そのための神からの最大の贈物である。この考え方は理性と信仰の調和の上に成り立ち、その間に厳しい対立関係はなく、哲学と神学の対立もなく、あるのはロゴスの顕現の完全性の程度の差のみであり、キリストをロゴスの完全な顕現とみる。旧約の預言者とギリシャ哲学者は、新約に対しては共に implicit と explicit の関係にあり、両者はいわば新約に対して「等距離にある」⁽²⁾ と考えられている。この考え方は、いわば消極的な折衷主義といえるであろう。第二は、これに逆の考え方であり、テルトリアヌスに代表される。彼はグノーシスを排撃するに急なあまり、ギリシャ哲学とキリスト教を無関係なものとして断じ、アテネとエルサレム、アカデミアとエクレスシアの

断絶を強調し、credo quia absurdum est を説いた。グノーシスの極端さを考慮するとこの立場は同情できるが、ギリシャ哲学とキリスト教の関係を理性と信仰の関係に等置したことは、信仰の持つ別の次元の合理性を看過したことになり、結局は極端な狂熱主義のモンタヌス運動に走り、かえって、福音の立場を離れる結果となった。この結末は甚だ示唆に富んでいる。理性と信仰の正しい関係への洞察を欠くかぎり、信仰の立場の vindication は理性の機能そのものへの断罪となり、かえってそのことをなす理性の独断、形を変えた理性の自律性の主張となり、背教的結果をもたらす。「逆説的方法は、信仰による方法ではなく、信仰の仮面をかぶった理性にすぎない。その底には、啓示に源をもたない理性の自己主張があることを看過することは出来ない」。⁽³⁾ しかし、ユスティノスに対してテルトリアヌスが進んだ点は、やはり理性と信仰の峻別にある。両者を明確に分離することによってはじめて両者の正しい関係を知ることができるのである。しかし、テルトリアヌスは両者の関係をみる新たな理性の視点を欠いたために理性の機能を一方的に断罪した。この視点はアウグスティヌスを俟たなければならぬであろう。

第三は、アレキサンドリアの katēkēsis の学校の、特にオリゲネスの立場であり、積極的な折衷主義である。グラープマンは、「哲学とキリスト教との間の緊密な結び付きがアレクサンドリア教校において結ばれた。プラトン主義、ストア学派及びフィロンの教説はこの教校で好意的な評価を受け、神学的思弁及び体系化の基礎づけにおいて十分に活用された。ギリシャ哲学はここでは異教徒をキリストにまで導く補導者、神学への予備学、信仰の霊知への発展の準備と考えられた」⁽⁴⁾ と言う。オリゲネスはテルトリアヌスのようにギ

リシャ哲学を拒否するのではなくて、それをを用いてキリスト教神学を組織しようとした。哲学は信仰内容について思弁的に明らかにする手段であり、信仰の真理内容は聖書に啓示されている。その場合、聖書の解釈法は譬喩的方法 (allegorical method) である。誰にとっても明晰判明な聖書の箇所に関する文字上の意味については問題はないが、不分明な箇所については哲学的思弁を施してその霊的意味を判明にするのがこの聖書解釈法である。したがって、大半の教義的問題についてギリシャ哲学、特にプラトン哲学を借用した独特の教義が成立する。プラトンのイデア論を借用したオリゲネスの創造説は、霊的世界における理性的靈魂の神への反抗の罰として神が世界を創造するといういわば創造前墮落説とも言うべきものであり、聖書の創造説と極端に相違する。テルトリアスにおいて拒斥された理性は、信仰内容について思弁を行う真理構成能力として復権され、結果はプラトン哲学によって神学を形成するという理性の自律性の容認となる。このような折衷は、結局は折衷ではなくて真理内容の歪曲であり、理性の独白にしか過ぎぬ。福音は本来、この理性原理そのものへの挑戦であった。アレキサンドリア教校においても、依然として、ギリシャ哲学とキリスト教の対立が理性と信仰という対立と等置されて、特定の哲学によるキリスト教の合理化という結果を招いたと言い得る。ユスティノスが、ギリシャ哲学とキリスト教の調和、あるいは矛盾しないことを説く消極的なものであったのに対して、アレキサンドリア教校の立場は、前記グループマンの言葉のごとく「哲学とキリスト教の結び付き」であり、哲学は「神学的思弁、及び体系化の基礎づけ」をなすものであるかぎり、一層積極的な折衷主義である。しかし、「ギリシャ哲学は異教徒をキリストに導く補導者、神学への予備学と考えられた」ことは、本質的にはユスティノスの立場と一致すると言えよう。

katēkēsis学校 (Katechetenschule von Alexandria) は問答学校と訳されることがあり、また今日 Katechismus は教理問答の意であるように、カテーケーシスは問答を意味するが、本来聖書で用いられている意味は動詞形で「教える」(カテケーオー) ことを意味した (例、I Cor. 14 :

19)。われわれは教えられなければ自らが罪の中にいるということも知らない。況んや、キリストによる贖と新しい生命については知ることはできぬ。その意味で、神認識、自己認識、世界認識はいづれも神の啓示に基づく。そのことの再確認が宗教改革であり、特にその聖書の独占權威性の原理に明白である。理性の思弁による対話 (問答) を交えないで、聖書を聖書で解釈するという唯一絶対的規範性の主張である。この原理の自覚がなされた時にはじめて、哲学による組織化ではなくて、聖書の包括的体系的把握が信仰の告白として生ずる。したがって、信仰告白あるいは信条は、教理問答の形をとる時、それは理性の思弁による推論によって問答を行なっているのではない。推論としてみれば、問いの内容が答えを先取して問答を進めるやり方はむしろ奇妙なものと言はなければならぬ。理性推論でもなく、哲学が問うて神学が答える (ティリッヒ) のでもない。それは教えであり、信仰の告白でなければならぬ。宗教改革期に信条や教理問答が多く産み出されたことは偶然ではない。アレキサンドリア学派のカテーケーシスはこの点に大きな誤謬を含む。啓示内容についてギリシャ的知恵の立場で思弁をなすことは、むしろカテーケーシスではなくディアレクティケー (dialektike) である。哲学が「神学的思弁及び体系化の基礎づけ」を行なうとは、結局、ギリシャ的ディアレクティケーという意味での「対話」であり、ディアレクティケーが由来する dia = logos (dialogue) ではなくて、理性の独白 (monologue) にしか過ぎぬ。かかるディアレクティケーは、キルケゴールではないが、人間が真理の中にあることを前提とする認識想起説であり、対話を行なうということは単なる機縁を与えることにすぎず、機縁を与えられたものは自らが本来持っている真理を想起するというまさに独白を意味する。ローマ主義の立場はまさにこのアレキサンドリア教校の線上にあり、聖書の權威を重んじたとは言い条、結局はギリシャ哲学で啓示を解釈し、組織化する自然の光 (lumen naturale) と恩寵の光 (lumen gratiae) の二元論であり、そのことは実際は自然の光の暗黙の全領域支配を意味した。まさにこの点の指摘が宗教改革の意義であり、聖書の独占權威性の主張に基づくカテーケーシスの

立場の再確認をもたらした。一方のルネッサンス・人本主義はギリシャへの還帰であり、ディアレクティケーの立場の再確認となった。この延長線上に近代の哲学は確立されていくが、近代哲学の父デカルトの「この世の中で最も公平に分られたもの」としての *bon sens* という「方法序説」冒頭の宣言は、人間が真理の中にあることの再確認ではなかったか。すべての人は真理理解の能力としての *bon sens* (良識=理性) を持つが、真理認識に到達するためには、それを正しく導くための「方法」が問題となった。これはまさしくギリシャのディアレクティケーの精神の根元である。ソクラテスは、すべての人が真理の胎児を宿すことを認めた上で、真理認識に到達する方法を助産術 (*maieutikē*) と名付け、その真知への愛を哲学 (*philosophia*) と呼んだのである。

以上、われわれは、弁証家・護教家たちのギリシャ哲学とキリスト教の関係についてのいくつかの典型を瞥見しつつ、その根底にある自然的理性の自律性の主張あるいは覆面された原理を指摘し、三つの立場は根底においては同一の原理に立つことを主張した。これは、これから近代および現代の神学と考察するに際して、ある重要な示唆を与えようと思ったからである。デカルト以後の近代の哲学はこのディアレクティケーを弁証法の論理 (*Dialektik*) として発展させ、観念論を産み、唯物論を産み、その独白性ははいよいよ顕著となる。一方の宗教改革の線上に連るプロテスタントイイズムも、再び悪しき対話を始め、自由主義神学を産み、神秘主義神学を産み、弁証法神学を産み、とどまるところを知らない。人はここに教父たちにおけると同じ類型を見出さないかどうか。神学はいつの時代もその時代に支配的な哲学とあるいは調和をはかり、あるいは拒否的肯定をなし、あるいは積極的に折衷総合をはかりつつ手を手をとって歩んでいる。そしてその根底には常に同じ理性の自律性の原理が宿っている。現代神学は近代自由主義神学の否定の上に成立していると言う。しかし、ここにも同じ問題が伏在しないかどうか。案外、近代から現代への神学の歩みは同一の原理に基いて展開しているのではないだろうか。このような問題についてキリスト論、人間論を手懸りとしながら、簡単に考察するのがこの小

論の目的である。

そこで、まず第一に、近代理性主義哲学に基づく自由主義神学に強く反対し、理性主義の崩壊の下にある現代哲学の思想史的状况を反映し、実存論神学を説く総帥パウル・ティリッヒの神学を特にそのキリスト論に限定して考察したい。

1

ティリッヒによれば、キリスト教はイエスの弟子がイエスに向かって汝はキリストなりと告白するところから始る。実存的疎外を克服すると考えられる人がその実存的疎外とその結果たる死に参与しなければならないという背理に福音物語の中心があるという。すなわち、ナザレのイエスなる人間がキリストであるというパラドックスである。このことは、「キリストの出来事」に二面性のあることを示している。歴史的事実に関する事実側面と信仰によってイエスをキリストとして受容することに関する受容側面である。この二つの側面の統一のみがキリスト教が基づいている出来事を形成する。聖書は主としてこの受容側面の記録である。したがって、史的イエスに関するいかなる試みもキリスト教を基礎づけることに失敗する。そしてティリッヒはこの失敗の歴史を「真のイエスの試み」と「*Gestalt* の試み」と「イエスの言葉の試み」の三段階に分けて考察する。

史的イエスの探究は歴史研究の科学的方法の聖書への適用を導入した。その際、歴史的方法は二つの要素を持っている。分析的、批判的要素 (*the analytical-critical element*) と構成的・推測的要素 (*the constructive-conjectural element*) である。一般のキリスト者の意識 (*the average Christian consciousness*) にとっては、第一の要素の方がはるかに印象が強烈である。すなわち、それは非常に否定的に響く。そこから、高等批評とか形式批判とかいう呼び名が生じたのである。それは単なる歴史的な資料批判であって、決してそこに含まれている啓示の批判ではないのであるが、一般的キリスト者意識にとってはこの歴史批判が同時に聖書の権威の否定のように見えたという。しかし、本当に重要なのは第二の構成的推測的要素であって、これによって歴史資料の背後にある真のイエス (*the real Jesus*) の像を構成しようと

したところに史的イエスの問題が始る。しかし、ナザレのイエスというような真のイエス像を探究する試みは失敗せざるをえない。資料の中で真のイエス像を求めて一蹴一蹴ふるうたびに、それは遠ざかっていく。なぜならば、そこには蓋然的な像しか立たないからである。この蓋然性が確実性になるのは信仰の飛躍がある場合のみであって、ティリッヒはこの信仰の飛躍を斥ける。この試みが失敗に終るのは当然であって、それは資料の問題に帰因するという。つまり、ナザレのイエスについての記録は、彼をキリストとして受け容れた人々によるキリストとしてのイエス (Jesus as the Christ) の記録であるから、真のイエスが出てこないのは当然であるという。そこで第二の「Gestalt の試み」が続く。この試みは、第一の試みの失敗に基づいて、詳細な資料の問題はさておいて大まかなイエスのゲシュタルトを立てようとする。すなわち、資料は受容的要素の記録であるから particulars は疑問のあるままにしておいて、せめて essentials について大まかなゲシュタルトを立てようとする。しかし、この方法も成功しない。なぜならば、essentials は particulars によってのみ成立するのであって、このような歴史的探究の仕方では、史的イエスのゲシュタルトを推測することはできないからである。このような方法で行なっても、結局、真のイエス像の探究の場合と同様、無数の Gestalt が立つだけである。

そこで、神学者たちはイエスの生涯やイエスの Gestalt を構成する試みを放棄して、イエスの言葉の解釈にその努力を限定するという第三の方向を考えだした。イエスの言葉を伝記的文脈から切離して、それが事実、いついかにして語られたかという具体的状況から独立にその意味を探ろうとした。そして、このように、イエスの言葉をキリスト教信仰の歴史的基礎にしようとする神学には二種類ある。この言葉を、「イエスの教説」として理解するものと「イエスの使信」として理解するものの二種である。第一のイエスの教説としてイエスの言葉を解釈する神学においては、イエスの言葉は道徳法に対する洗練された解釈として、また人間性に関する独創的な解釈として提示される。教説の価値は、それが語られた具体的状況とは無関係である。しかし、それはティリッヒによ

れば律法主義であって、イエスを旧約聖書の水準に引き下げることになり、律法の成就ということと矛盾する。第二の「イエスの使信」の道は、より深遠なものであって、第一のようにイエスの言葉を general rules of human behavior というとき一般的、抽象的な規則に解消するのではなく、「神の国は近づいた」という使信 (message) に対するヤーカナインかの決断を要求する。一般的規則ではなくて具体的要求が問題になっている。これは、ブルトマンの立場であり、ここではイエス自身が受容したような十字架の受容が要求されている。この場合、歴史的に不可能なイエスの生涯や Gestalt の問題がうまく回避されている。しかし、ティリッヒがこの立場を今迄の色々な立場の中で最も評価しながらも、これを批判する点が興味深い。ブルトマンの立場は、この神の国に対する決断の要求がいかにして満たされるかを示さないという。決断しなければならないという状態は、なお律法の下にある状態である。「イエスの教説」を強調する律法主義的自由主義 (legalist liberalism) の場合に、イエスの教えに従う力がどこから来るのか説明できなかったのと同様に、この立場も、神の国に対して決断する力がどこから来るのかという問いに答えることができない。ゆえに、それは実存主義的自由主義 (existentialist liberalism) と呼ばれる。—One could call this theology “existentialist liberalism” in contrast to the “legalist liberalism” of the first. But neither method can answer the question of wherein lies the power to obey the teachings of Jesus or to make the decision for the Kingdom of God. — ティリッヒは、このブルトマンの欠点を是正しこの決断の力の根源を新しいリアリティーに求める。この新しいリアリティーは、キリスト教的使信によれば、キリストとしてのイエスにおける New Being であるという。十字架は、要求の象徴であるよりも賜物の象徴であるという。ここでティリッヒの象徴としての神の言葉がでてくるのである。キリスト教の使信は、人々のリテリティーへの参与 (participation in reality) によって新しく改変 (transform) された人々の証言であるという。結局、ティリッヒは、この「イエスの使信」の

線上に自らを位置づけながら、ブルトマンに対しては自由主義の烙印を押すわけであるが、ここで重要な問題が起る。すなわち、イエス像がどれ一つとして確実性をもって検証されないことを認めておいて、一体どうしてキリストと呼ばれる New Being がリアリティーを改変できるのかという問題である。そこで彼は *analogia imaginis* の議論を展開する。すなわち、イエス像とこの像を生み出した実在的生の間にアナロジーがあるという。弟子たちとの出会いにおいてこの像を生み出させたリアリティーがある。言葉を媒介にする以上、すなわち、イマージュを媒介にする以上、象徴的にしか語れないが、その象徴を生み出さざるをえなかったリアリティーがある。つまり、弟子たちがそこに実存的疎外の克服を経験した、いや、させられたリアリティーがある。そこで、なんらかの像 (picture) と、それを生み出す人間との間のアナロジーを芸術によせて三つに分類する。第一は写真派、第二は理想主義派、第三は表現主義である。第一に属するのは、真のイエス像や Gestalt を求めた人々であり、批判的方法の助けを借りて聖書の picture の背後に入り込んで史的イエスの像をカメラに収めようとした人々である。第二に属する人々は、神の言葉、特にイエスの教説を、宗教的に最も深い精神の理想の projection を描こうとした人々である。そして、大切なのは第三に属する人々であり、この人々は、描こうとする人物の最も深いレベルにまで入り込もうとする人々である。彼はリアリティーへの最も深い参与 (a profound participation in the reality) によって描こうとする。ゴッホやシェーンベルクの芸術のように (ティリッヒは別にこのような名を挙げてはいないが) 実在に参与しているものが何らかのイマージュによってそれを表現している。それは写真のような再現 (reproduce) でもないし、理想主義のごとき道徳的理想の投影 (projection) でもない。むしろ、主題の存在そのものへの参与 (his participation in the being of the subject) によって経験したものを表現しようとする。キリストとしてのイエスの福音書の記録に関して、真の像という言葉を使うならこの意味においてのみである。表現派の人々が、リアリティーに触れてそれをキャンパスの上にイマージュを使って表現

するように、リアリティー、存在そのもの (being-itself)、存在の根拠に触れて疎外の克服を経験した人が、象徴としてのイマージュを与えられて表現 (記録) したのが聖書ということになり、これが *analogia imaginis* である。すると、写真派の人々が結局、主観的なものしか写せない (写真は最も主観的な芸術である) のにくらべて、リアルなものを表現していることになる。字義に拘泥する人々よりも、もっとリアルにイエスを知っていることになる。これは矢張り、現代の芸術の動きとも奇妙に一致している考え方だと思う。⁽⁵⁾

この *analogia imaginis* の議論は次章の「キリストとしてのイエスにおける新しき存在」⁽⁶⁾ における New Being 論の下敷となっている。New Being 論では、このリアリティーが実存的疎外の克服という形で示される。キリストとしてのイエスにおける種々なイマージュは (罪・十字架・復活という象徴として表される)、実存的疎外克服のイマージュとして受容される。したがって新しき存在とは、実存の諸制約の下にある本質的存在、本質と実存の間隙を克服する存在である。キリストに参与する人々は、実存的苦境の下にありながら、断片的にせよ、期待によってであるにせよ、新しき存在に参与している。キリストにある人々は新しく造られた者である。「新しき存在」という言葉は直接的に本質的存在と実存的存在の裂け目を示し、この神学体系全体の構成的原理である。新しき存在は、実存的諸制約の中にある或はその下にある本質的存在の確かな顕現であるかぎり新しい。それは二つの点で新しい。すなわち、本質的存在の可能的潜勢の性格に比して新しいし、また、実存的存在の疎外された性格に比して新しい。したがって、キリストとしてのイエスにおいて新しき存在を経験するとは、彼において、また彼に参与するすべての人において実存的疎外を克服したその力を彼において経験していることを意味するのである。ティリッヒがブルトマンに対して意志の決断の力がどこから来るかを説明することができない以上、自由主義であると批判をしたが、彼の場合は、非存在を克服する力、実存的疎外を克服する力は、善意志の事柄ではなく意志のあらゆる行為に先行しこれを規定する賜物であると言い、恩寵概念の意味の再建であ

と言う。したがって、イエスをキリストと告白することは、キリストとしてのイエスにおいて新しき存在を経験することであり、実存的疎外を克服する力を彼において経験することであり、同時に彼に参与することにおいて同じ力に参与し実存的制約下において本質的存在を顕現せしめられることである。これが恩寵による救である。したがって、新しき存在への参与とはキリストにある存在の新しさへの参与であり、また存在の新しさとは前述の如く実存的制約下における本質の顕現であるとすれば、それは疎外の力に抵抗する力、存在そのものへの参与 (participation in being-itself) となる。「存在」という言葉が、第一巻の神観において神に適用された場合は、「存在の力」あるいは消極的には非存在に抵抗する力と解釈されたが、それと丁度類比的に、「新しき存在」という言葉がキリストとしてのイエスに適用される時、実存的疎外を克服する彼における力、消極的には疎外の力に抵抗する力を示す。⁽⁷⁾ したがって、キリストとしてのイエスが新しき存在として疎外克服の力を持つとは、彼が存在そのものの力、あるいは、非存在に抵抗する力に参与しているからであり、新しき存在に参与する人々は、この同じ存在の力に参与するのである。

ここで、われわれは、順序が逆になるが、第一巻の神観⁽⁸⁾についても多少触れなければならないと思われる。ティリッヒにとっては、神の存在は存在そのもの (being-itself) である。神の存在は他の存在するものと並ぶ一つの存在者、あるいは存在するものと考えられるべきではない。もし、神が存在そのもの、あるいは存在の根拠と考えられていたなら、神観における多くの混乱と弁証論的脆弱さとは避けられていただろう。また、神は存在の力 (the power of being) とも言われる。存在そのものはあらゆるものに内在する力、非存在に抵抗する力、存在の無限の力を示す。もし神がこのような存在そのものでないならば、神が存在そのものに従属することになる。したがって、神は存在そのものとして aseity を持っている。神は存在そのものとして本質的存在と実存的存在の対立を超えている。神は非存在に参与せず、むしろこれに抵抗し克服する力であるから、存在の実存への移行ということは神についてはあ

り得ない。この意味で、古典的神学が強調したように、神は本質と実存を超越している。

したがって、神を普遍的本質 (the universal essence) として語ることも、存在するもの (existing) と語ることも同様に誤りである。後者について言えば、神の存在 (existence) を肯定することはそれを否定することと同様に無神論的である。神は存在するもの (being-itself) であり、存在者、あるいは存在するもの (a being) ではない。神は存在の力として、あらゆる存在者 (存在するもの) と存在者 (存在するもの) の総体—世界—を超越している。存在そのものは有限性と無限性を超えている。したがって、存在そのものは、あらゆる有限存在者を無限に超越する。この有限と無限の間には絶対的断絶があるが、あらゆる有限なものはこの存在そのもの、あるいはその無限性に参与する (participate) ことによって、存在の力を持ち、非存在に呑み込まれてしまわないのである。

したがって、神は有限性の範疇に束縛されず、むしろ、存在の根拠 (the ground of being) である。そのかぎり、神はまた存在の構造の根拠である。ゆえに、神は存在そのものの構造的要素によって認識的に接近されなければならない。これらの要素は神を人間の具体的関心となりうる神、つまり生ける神とし、われわれに実在の根拠を示す象徴を用いさせる。このティリッヒの象徴 (symbol) の議論は有名である。

神についての非象徴的命題は、神がbeing-itselfである、絶対者である、構造である、力であるという抽象的命題のみである。これ以上のことが神について主張されるならば、それは直接的な主張ではないし、適切でもなく、もはや概念とは言い難い。それは間接的にのみ妥当性を持つ主張であり、それを超えた何かを示している。一言で言えば、象徴的である。象徴は符号 (sign) とは異なる。符号はそれが示すものと必然的な関係を持たないが、象徴は実在 (リアリティー) へ参与しており、その実在のために象徴はあるのである。符号は便宜さの要求によって恣意的に変えられるが、象徴は象徴されているものとそれを象徴として受け入れる人との相関によって生きもし死にもする。したがって、神的なものを示す宗教的象徴

は、それが示す神的なものの力に参与する (participate) するときのみ真なる象徴となる。

したがって、神についてのどのような具体的主張も象徴的でなければならない。なぜなら、具体的主張は神について何かを主張するために有限な経験の切片を使用するからである。神は存在そのものであるという抽象的主張以上の具体的主張がなされる場合、その具体的主張の含む経験の部分、あるいは経験的内容は、有限性の範疇が神存在に適用されえない以上、経験を超越した意味を示しているから、いかなる具体的主張も象徴的なわけである。一体、有限な実在の切片が、無限な実在についての主張の基礎になりうるのか。ティリッヒは次のように言う。「その答えは、なりうるのである。なぜならば、無限なものは存在そのものであり、すべてのものは存在そのものに参与しているからである。analogia entis は有限なものから無限なものについての結論をひきだすことによって神認識を得ようと試みる疑わしき自然神学の所有物ではない。analogia entis は、いやしくもわれわれが神について語る唯一の正当性をわれわれに与える。このことは、神が存在そのものとして理解されなければならないという事実に基づいている」。(9)

われわれは being-itself の議論から analogia entis の議論まで通観したのであるが、今の引用にあったごとく、analogia entis は being-itself に基づいて説かれることであり、ここに一応、われわれはティリッヒの神存在と神認識についてその神観を知りえた。ここで、もう一度、キリストとしてのイエスの問題に戻ろう。新しき存在という言葉がキリストとしてのイエスに適用される時、実存的疎外を克服する彼における力、疎外の力に抵抗する力を示し、これは、神について存在という言葉が適用される場合は存在の力、あるいは非存在に抵抗する力と解されたことと類比的であると述べていたことを想起しよう。新しき存在の持つ疎外に抵抗する力は、存在そのものとしての神の持つ非存在に抵抗する力に基礎を置いている。新しき存在の新しさとは、実存の制約下における本質の顕現であり、このことは、本質と実存を超えた存在そのものへの参与によって果される。キリストとしてのイエスにおいて新しき存在

を経験するとは、彼が存在そのものへの参与 (participation in being-itself) を果たし、非存在に抵抗する力によって、絶えず非存在に陥る危険と戦いつつ (実存的苦境にありながら)、ついにこれを克服するその力を彼において経験することである。したがって、新しき存在に参与する人々もこの同じ経験によって、存在そのものへの参与によって、キリストにあって (参与して) 新しく造られた者となるという。このようにして、彼はブルトマンの自由主義 (existential liberalism) を克服することができ、意志の自律の神学に対して、恩寵の意味を再建する恩恵の神学を説く。彼は表現主義のごとく、リアリティーに触れて (実在への参与) それをイメージを媒介にしてキャンバスに表現するかのごとく記録したものと聖書を理解した。真のイエス像の再現を求めるのではなく、理想の投影と理解するものでもなくて、しかも、彼等よりもっとよくイエスを知っているという。それは reality に参与した real picture of Jesus as the Christ であるという。するとキリストとしてのイエスの言葉の記録が analogia imaginis によって可能となり、キリストとしてのイエス像がこの analogia imaginis によってのみ可能であった。そして、そのイエス像をリアルにしているものがリアリティーへの参与である。そして、リアリティーへの参与とは疎外の克服であり、疎外の克服は非存在を克服する存在そのものの力であり、存在そのものへの参与であるから、キリストについての種々なイメージは存在そのものについての具体的間接的表現としての象徴であり、このことは、analogia entis によって可能となる。しかも、実存的苦境 (existential predicament) にあるわれわれにも実存的疎外—象徴的には墮落—の克服が問題であるかぎり、同じように存在そのものへの参与が要請されている。しかし、analogia entis の肯定は、結局、ローマ主義への逆転を意味する。ヴァン・ティルは次のように言う。「…バルトは、analogia entis を否定し、ティリッヒはそれを肯定する。しかしバルトの否定もティリッヒの肯定も、ローマ主義の analogia entis に反対して真にプロテスタント的な神と人間の関係を提示するためになされた。しかし、バルトの否定もティリッヒの肯定も

人間の本性が神的存在への参与 (participation in the being of deity) のそれであるという観念のためになされていることがわかる。この点において、二人はローマ・カトリシズムと根本的に一致しており、それゆえに、歴史的プロテスタンティズムと一致しない。ローマ主義、バルト、ティリッヒの場合のごとく、人間が優位にあるような形の神との相関関係もルターやカルヴァンと一致する筈がない。改革者たちの究極的関心は、恩寵の充全性をその純粋な形で人間にもたらすことであった」。⁽¹⁰⁾ ローマ主義において、*lumen gratiae* と *lumen naturale* の二元論は、結局、後者の全領域支配を意味した。根底に *analogia entis* があったからである。*analogia entis* によって、存在そのものに参与するリアリティーをリアルに語り得る (象徴) ということは、ティリッヒのごとく恩寵の意味の再建どころか、人間理性の自律性の表現である。そのことは、彼が *analogia imaginis* によるキリスト表象をキリストとしてのイエスにおける実存的疎外克服の経験の記録とみなしていることから明らかである。もし、そうであれば、彼は、ブルトマンを批判することができない。そのような経験を自らなし得る人間は、その本性を神的存在への参与に持つという *analogia* が前提されており、むしろ、これは、ギリシャ的な自律的人間観である。ブルトマンを批判した彼の言葉は、そのまま、彼に笈のごとくはねかえる。いわく自由主義。participation liberalism とでもいおうか。

ここには、ハイデッガーの哲学の深い影響を読みとることができる。ハイデッガーによれば、西洋の伝統的形而上学は *Metaphysik* の語源が示すごとく、*physis* を存在者として捉え、その *physis* を超えて (*meta*) 存在を問うところに成立した。その意味では、存在者を基礎とし、存在者についての思惟の立場から存在を問うものである。その意味で、形而上学は存在を存在者の存在性に関して問うものとなり、存在をその真理に関して問うていないのである。すなわち、「形而上学は存在そのものの真理をたづねない。したがって、形而上学は、どのような仕方でも人間の本質が存在の真理に属するのをも決してたづねない。この問いを形而上学はこれまでたてることさえしなかった。

この問いは形而上学としての形而上学 (*die Metaphysik als Metaphysik*) にとっては近付き難いものである」。⁽¹¹⁾ すなわち、形而上学はアリストテレスにおいて完成されて以来、この存在者と存在の存在論的区別を自覚せず、存在忘却 (*Seinsvergessenheit*) の歴史が始る。この存在忘却こそ人間存在の故郷喪失 (*Heimatlosigkeit*) のはじまりであり、今日のニヒリズムの根源である。プラトン、アリストテレスに始まる西洋形而上学の伝統は理性の立場、*logos* の立場であるが、ハイデッガーはこの立場を独自の存在の立場から否定せんとするのである。*physis* について *vernehmen* するのが *logos* の本来の意味であるにもかかわらず、これを *Vernunft* (<*vernehmen*) の立場にすりかえてしまった。*physis* を *legen* するのが *logos* の本来の意味であるが、プラトン、アリストテレスでは *logos* が陳述の意味における *phasis* (*Spruch*) にすりかえられ、ここに存在忘却の歴史が始まる。*physis* は本来、生きた流動的なものであり、それが *phasis* として静止的に対象化せられる時に、存在が自らをあらゆる生命性を失った。このような *physis* の性格が無視せられて対象化せられる時、イデア論を基礎とするギリシャの合理主義の哲学が成立したのであり、*ratio*、*Idee* としての *logos* の立場が樹立せられた。このようにして、*physis* は思惟の投影と考えられ、*logos* は *Vernunft* としてその権能を確立した。このように伝統的形而上学は存在者を存在者として捉えるものであり、存在を存在者性 (*ousia*) の方向に求める。このように存在そのものが無視せられ、忘却されるということは形而上学としての形而上学の本質である。したがって、ニヒリズムとの対決は、存在忘却のうちに故郷喪失に陥った形而上学との対決となる。このように、ハイデッガーはソクラテス、プラトン、アリストテレスなど、アテナイの哲学から近代に至る形而上学の歴史を批判し、*Vorsokratiker* に帰ろうとする。哲学を理性の学と規定し真理を対象化し、主客の対立において真理を把握する時、このような判断の関係の中にある真理は存在者の真理であって存在の真理ではない。彼はこのような存在者と存在の存在論的区別こそ重要であると考えた。したがって、ニヒリズムの克服は、形而上学がこの存在論的区

別を自覚し、この忘却、故郷喪失から本来の故郷に帰ることによって可能となる。人間が本来的自己に還帰することとしての実存は、この形而上学の明らかにする存在そのものの中に安らうことによって見出される。実存は存在の光の中にあること (das Stehen in der Lichtung des Seins)⁽¹²⁾ であり、存在の真理の中に脱我的にあること (das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins)⁽¹³⁾ である。このようにみえてくると、ティリッヒの考え方はハイデッガーが哲学の領域で主張することを神学の領域で主張しているに過ぎないと言えるほどである。ハイデッガーが西洋の形而上学を否定し、それが存在の真理を問わないと言い、das Stehen in der Lichtung des Seins を説くごとく、ティリッヒは従来の神学が being-itself としての神を認識していないとして participation in being-itself を説いている。従来の形而上学が存在者の存在者性について問い、それを超えるものとして存在を問うという、いわば存在者についての表象的思惟の立場から存在を問うことによって存在から離反したごとく、神学が有限性の範疇を神に適用し本質あるいは存在者として神を把握することによって本質と実存を超えるものとしての存在そのものを見失ったという。このようなティリッヒの考え方はその啓示観にも深い影響を与えている。「啓示においても、また啓示が受取られる脱我的経験においても、存在論的衝撃は保存されると同時に克服もされる。それは神的現存の無化する力において保存され、神的現存の高揚する力において克服されるのである。脱我(ecstasy)は、理性がそこに追い込まれる深淵の経験を、理性がその深みと存在一般の深みのミステリーによって捉えられるところの根拠の経験に結合するのである」⁽¹⁴⁾。このように、啓示を受取ることは脱我的経験であり、存在そのものに捉えられることを意味するとすれば、これはハイデッガーの das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins と符合する ekstase を意味するといえよう。ハイデッガーはこのような存在の真理の中に脱我的 (ekstatisch) に内在することとしての Ek-sistenz を強調し、人間はこの ek-sistieren によって存在すると考える。このような人間は存在の光のみがあるという地平にいるのであり、この

ような地平においては、人間は存在から語りかけられることにおいて思惟するのではなければならない。「人間は、彼が語る前に、まず再び存在から語りかけられるように—その際、この呼びかけにおいて語るべきことが殆どないか、あってもごく稀であるという危険をおかしても—しなければならぬ」⁽¹⁵⁾。かくして、語られる言葉は存在の言葉であり、言葉は存在の住み家である。「思惟はその発言において、ただ、語られていない存在の語を言葉にもたらすのである。ここに用いられた『言葉にもたらす』という言い方は、今やまったく文字通りに受け取られるべきである。存在は自ら光りながら言葉に達する。存在は常に言葉への途上にある。このように到着するものは、脱我的に実存する思惟を、自分の立場で、自分の発言において言葉にもたらすのである」⁽¹⁶⁾。根源の言葉は、存在の声なき声であり、存在の言葉である。存在が語り、人間が応答する。人間は存在の牧人である。

ティリッヒの神観、啓示観、キリスト論を総合的に考量すれば、結局、イエスをキリストとして受容することは、この脱我的経験のキリスト論的表象を用いた表現でありそれが存在するもの立場としての実存的疎外を、存在そのものへの参与ということによって克服することを意味した。前述のごとくキリストとしてのイエスにおいて新しき存在を経験することは、彼が存在そのものへの参与を果たし、非存在に抵抗する力によって、絶えず非存在に陥る危険と戦いつつ、ついにこれを克服する力を彼において経験することであった。したがって、新しき存在に参与する人々もこの同じ経験によって、存在そのものへの参与によって、キリストにあって (参与) 新しく造られたものとなると言い、これがブルトマンの自由主義の残滓を超克する恩寵概念の再建だと考えた。この脱我的経験のイマージュを媒介にしての表白が聖書の記録であるとすれば、ここでいう聖書の啓示が存在そのものとしての神の語りかけへの人間の応答—彼は聖書の啓示が特に receptive side の記録と考えた—であり、恩恵による救の使信の再現である。ここに人間の言葉 (イマージュ) は存在の住み家というようなハイデッガー的な考え方を指摘できるのではないか。このような考え方の根

底には *analogia entis* のスコラ的思想のあることは前記ヴァン・ティルの指摘を俟つまでもなく明白であり、その批判は前に述べた。

ドーイウェールトは「アナログア・エンティスという形而上学的教義によって、教義神学は、聖書が神について経験の時間的秩序の様態の多様性に関することばで語っているという事実を説明しようとした。しかし、このアナログア・エンティスの教義は、キリスト教信仰とまったく関係のないものであった。むしろ、それは、偽装自律性における自然的理性にのみ基くものと考えられた」⁽¹⁷⁾と語っているが、実際、*analogia entis* はスコラ主義の自然と恩寵の二元論に基づくものである。自然の光と恩寵の光の二元論は、結局、*lumen naturale* の暗黙の独占的支配を意味した。哲学は神学の僕として聖書の權威に服するかに見えながら、実際は自然の光が独占的に全領域を支配した。そこに中世の神学の誤謬があった。理性の自律性の原理が容認されていたからである。聖書の啓示が *Primat* を持つにしても、それについて哲学はその概念を用いて思弁的に教義を樹立する時、オリゲネスのごとく「神の言葉について思弁を行うこと」をもって神学と考える中世的総合をもたらし、これは神の言葉からの離反と理性の自律性の無批判的容認というローマ主義的結果をもたらすことは明白である。ローマ神学においては、原義の喪失が *donum superadditum* という附加的恩寵の喪失を意味し、したがって、理性の機能そのものへの罪の墮落の結果の影響は皆無であると考えられている。したがって、その場合は、理性の自律性という原理は無傷の大前提としてその権能を誇っている。したがって、ここにスコラ的な哲学と神学の関係が確立される。このように考えると、ドーイウェールトのいうごとき、神のことば啓示が哲学や神学の学的対象としての意味—この場合はさまざまな誤謬を免れえない—と、認識の鍵としてのアウグスティヌス的 *Deum et animam scire* としての意味とに峻別されることが不可避となる。認識の鍵としての神のことば啓示は人間の心に直接聖霊によりて働くものであり、理論の対象にならない超理論的前提である。このような前提は、創造・墮落・贖いという聖書の啓示内容そのものであり、神によって直接啓明

を受けて心に再生を与えるものであり、学的理論の対象にはならぬ。これ以外の異教的動因によって宗教的根元としての心が正しい方向性を失う時、経験的地平の一つの様態の側面に過ぎぬ論理的機能が絶対化されて理性の自律性という原理が確定される。

このようにみえてくると、ティリッヒが *participation* という時に、*analogia entis* の思想を下敷にしていることは明白であり、参与することがイエスを存在そのものへの参与による疎外の克服の主体としてのキリストと受取ること、および同じ実存的苦境にあるわれわれが存在そのものへ参与することに基いて説かれるかぎり、存在そのものへの参与が存在の根拠そのものへの還帰として疎外(罪)の克服(赦し)であることになる。この考えは、結局、実存的疎外の克服の理念を立てる理性の能力に基づいて新しき存在としてのキリストという理念を立てていることを意味する。その理念は、理念としてわれわれにとってはゾレンであり、その彼岸の理念をイエスという個人に具体化し、個別化しているに過ぎず、そのキリストは、なお、カント的な純粋理性の理想である。この理念の個別的なあらわれとしてのイエス・キリストという考えこそ、自由主義キリスト教の基づいていた原理であり、ティリッヒはブルトマンを自由主義と批判するわけにはゆかぬ。

このような方向は最近の八木神学⁽¹⁸⁾などにみられる考え方とも一致するということができる。八木氏はバルトに反対して、キリスト論的表象が神話論であることは明白であり、今日イエスをひとりの人間、つまり人間以上でも以下でもないただの人間として描くことは当然のことながら殆ど常識になってしまったと言う。「イエス」がただの人間であり、それに対して信仰の対象であり宗教的実存の根底である「キリスト」が超越的存在であるなら、また多くの批判的研究が認めているようにイエスが墓が空虚になるような仕方ですんだのでないなら、いわゆるイエスにおける *Person* と *Prinzip* の区別はやはり必然的結論たらざるを得ない。もちろん、この区別は十九世紀自由主義神学の時代になされたものであって、それによるとイエスという人間は、彼から切り離せないが区別されるイデーや宗教的アプリオリの体現者

であった。そしてイデーや宗教的アプリアリというような *Prinzip* がキリスト教の本質をなすのである。すなわち、イエスを超越的の原理の具現者と理解する把握だけが、イエスをただの人として評価しながら、イエスから分離はされないが区別される超越的な原理をキリスト教の本質として呈示することができる。結局、イエスは宗教的実存の根底の働きを円満に具現した人間であり、弟子たちはこの根底を「復活のキリスト」と称した。すなわち、宗教的実存の根底をイエスは「神の支配」、原始教団は「復活のキリスト」と呼んだ。両者は同じリアリティーの表現である。このように考えることが、キリスト教の成立と本質を最もよく説明すると思われると言う。このような理解は八木氏もことわっているごとく、ティリッヒの理解に非常に近い。「P・ティリッヒは、キリストとしてのイエスは、神と人との一致である「新しい存在」(The New Being)のあらわれであり、救済は「新しい存在」への参与であるとして、われわれに近い立場を示している。彼によれば、福音書のイエス像は、「新しい存在」のイエスとしてのあらわれの像なのであり、これも福音書の本質についての深い洞察を示すといわなくてはならない。福音書を含む新約聖書全体を統一的に把握しようとすれば、このようにするほかはない」(P.114)。

ここで強調されていることは、Person と *Prinzip* の区別である。キリスト教の本質は *Prinzip* である。*Prinzip* はイデーや宗教的アプリアリである。この場合のイデーは宗教的実存である。イエスは宗教的実存の根底(=神の支配)の働きを円満に具現した人間である。イデーの体現者である。弟子たちはイエスの死後イエスのように自分たちが生きていることを自覚した時、イエスが復活してその力が自分たちの中に働いていると考えたことは自然であり、彼らがこのような新しい生き方に導かれたのは宗教的実存の根底の働きであり、彼らはそれを「復活のキリスト」と呼び、「もはや生きているのは自分ではなく、私のうちにキリストが生きているのである」と言う。その意味では弟子たちも宗教的実存の根底の働きの具現者であり、イデーの体現者である。イエスや弟子たちが普通の人間(Person)でありながら、宗教

的実存というイデー (*Prinzip*) の具現者として実存したごとく、換言すれば、実存の根底、存在そのもの、真実在に参与して、疎外を克服して自由に、存在そのものと一つになって生きいきとした生—実存—に到達したと考えているのではないかと思われる。これはまさにティリッヒの「新しき存在」への参与という考え方と一致する実存主義思想である。そこでは、要するに存在そのものに触れて生きいきと自由に創造的に生きることが問題なのであって、そのようなイデーの具現者としてイエスを評価する。そのような評価が可能であれば、他宗教も同等に有益ということになる。事実、同氏の結論は、カトリック、他宗教、諸学問に門戸を開いて率直に話し合うということであった。「現代の神学は人文・社会・自然諸科学また他宗教と率直な話し合いを回避せず、身を捨てて浮ぶ瀬を求める時に、却って永遠の真理性をあらわに示し得るようになるのではなからうか」(P.121)。このような結論は、実存主義がその根底に持つアナログの基盤に立てば、けだし当然ではないかと思われる。ヴァン・ティルの言うごとく、それは本性上、カトリシズムの立つ基盤であり、またカトリック内部の「新神学」を考慮されると一層両者の接近の可能性は広がり、いわゆる合同論の成り立つ基盤がわかるように思える。(未完)

- (1) Van Til, Cornelius, *Apologetics*, Philadelphia, 1959. P. 1.
- (2) 山中良知「理性と信仰」, 創文社, 1964年, 35頁。
- (3) 同書, 34頁。
- (4) マルチン・グラープマン「中世哲学史」下宮守之訳, 創造社, 1967年, 35頁。
- (5) 以上のティリッヒの叙述については, Cf. Tillich, *Systematic Theology* Vol. II, Chicago, Part III. *Existence and the Christ*, II. *The Reality of the Christ*, A. *Jesus as the Christ*, PP. 97—118.
- (6) *Ibid.*, B. *The New Being in Jesus as the Christ*, PP. 118—138.
- (7) Cf. *ibid.*, P. 123.
- (8) 以下の叙述については, Cf. *ibid.*, Vol. I, Part II. *Being and God*, II. *The Reality of God*, B. *The Actuality of God*, PP. 235—240.
- (9) *Ibid.*, P. 239f.

- (10) Van Til, Cornelius, *The Search for Meaning in Modern Thought*, (a syllabus for class purpose), 1961, Westminster Theological Seminary, P. 102f.
- (11) Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, S. 12f.
- (12) *Ibid.*, S. 13.
- (13) *Ibid.*, S. 15.
- (14) Tillich, *ibid.*, P. 113.
- (15) Heidegger, *ibid.*, S. 10.
- (16) *Ibid.*, S. 45.
- (17) ヘルマン・ドーイウェールト「西洋思想のたそがれ—キリスト教哲学の根本問題」, 拙訳, 法律文化社, 1970年, 151頁。
- (18) 八木誠一氏のこの問題は「イエス」(清水書院, 1968年), 「キリストとイエス」(講談社, 1969年)に展開されていて明白であるが, 特に概観を得るものとして便利なのは岩波講座哲学第15巻中の「最近におけるキリスト教神学」(1968年)という論文である。以下の論述はこれによった。