

Title	パウル・ ティリッヒのキリスト教倫理学
Sub Title	The Christian ethics of Paul Tillich
Author	内田, 満(Uchida, Mitsuru)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1983
Jtitle	哲學 No.76 (1983. 4) ,p.75- 95
JaLC DOI	
Abstract	Paul Tillich aims, as his theological and philosophical task, at reinterpreting the message of Christian faith in order to lead our contemporaries to understand its meaning. He asserts that the symbols used in the Christian message, which are not identical with the reality they point to, must never be taken literally. Christian symbols are words that mean various qualities of the basic reality, so that they should be interiieted by making use of philosophical concepts. By translating Biblical personalistic categories into ontological concepts, he seeks to integrate the personalistic and the ontological view of God. In addition to this theological characteristic, his ethics has its proper subject matter. In his ethical writings, he attempts to "remove the obsolete conflict between reason-determined ethics and faith-determined ethics," by showing that the religious principles dwell within the principles of moral action. He argues that it is impossible to drive a moral imperative from other sources than our own intrinsic nature which is our essential being. Thus, it is very difficult for him to develop ethics which deals with the question as to how life is to be governed in relation to external norms of human conduct.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000076-0075">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000076-0075</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

パウル・ティリッヒのキリスト教倫理学

内 田 満\*

**The Christian Ethics of Paul Tillich**

*Mitsuru Uchida*

Paul Tillich aims, as his theological and philosophical task, at reinterpreting the message of Christian faith in order to lead our contemporaries to understand its meaning. He asserts that the symbols used in the Christian message, which are not identical with the reality they point to, must never be taken literally. Christian symbols are words that mean various qualities of the basic reality, so that they should be interpreted by making use of philosophical concepts. By translating Biblical personalistic categories into ontological concepts, he seeks to integrate the personalistic and the ontological view of God. In addition to this theological characteristic, his ethics has its proper subject matter.

In his ethical writings, he attempts to "remove the obsolete conflict between reason-determined ethics and faith-determined ethics," by showing that the religious principles dwell within the principles of moral action. He argues that it is impossible to drive a moral imperative from other sources than our own intrinsic nature which is our essential being. Thus, it is very difficult for him to develop ethics which deals with the question as to how life is to be governed in relation to external norms of human conduct.

\* 文学研究科博士課程 (倫理学)

パウル・ティリッヒの神学的・哲学的営為の課題は、キリスト教の使信を現代人が理解できるように再解釈することであった。キリスト教の諸象徴は、文字どおりに受けとるべきではなく、その意味内容を理解するためには新しく解釈しなおさなければならない、と彼は考えた。<sup>(1)</sup>彼のライフワークである浩瀚な『組織神学』には、その大胆で蠱惑的な解釈が満ちみちている。彼は、「パスカルに抗して、アブラハム・イサク・ヤコブの神と哲学者たちの神は同じ神である」<sup>(2)</sup>と主張し、人格神をさし示す諸象徴を彼特有の存在論的な概念を使って解釈し、人格主義的神観と存在論的神観を統合しようとした。彼の神学と同じく倫理学にも、人格主義と存在論を統合しようとする意図が顕著に見られるが、彼はそのほかに、自らの倫理学を構築するにあたって倫理学固有の課題をもっていた。それは、道徳的なものと宗教的なものとの関係を明確にすることであり、道徳性が宗教的次元に属していることを示すことであった。

ティリッヒの倫理学が展開されている主な論著は、『道徳性とそれを越えるもの』第五章「変りゆく世界での倫理」<sup>(3)</sup> (1941初出)、『愛・力・正義』<sup>(4)</sup> (1952, フェース講義)、『文化の神学』第十章「道徳主義と道徳性—神律的倫理学—」<sup>(5)</sup> (1955初出)、『道徳性とそれを越えるもの』第一・二・三章<sup>(6)</sup> (1959, ジスキンド記念講義)、『組織神学』第三卷<sup>(7)</sup> (1963出版)である。ほかに、倫理的な諸問題に言及している著書・小論文は多い。この小論では、はじめに、これらの論著が共通にもっているティリッヒ倫理学の基本的構造をあらわにし、次に、ティリッヒの倫理学的意図を明らかにしたい。また、上にあげた各論著の特徴をところどころで一瞥し、ティリッヒの思索の変遷と強調点の相違とを看取したい。

## I ティリッヒ倫理学の構造

ティリッヒの倫理学の独自性は、彼の「法」(道徳法)理解にある。彼はその法理解から出発して、「人格」「正義」「愛」という、倫理学におけ

る基本的概念を規定しなおす。それゆえ、法解釈がティリッヒ倫理学の根底にあり、その上に「正義」と「愛」の解釈が層疊的に重なっているといえる。ティリッヒの倫理学的著作の記述はどれも、法→正義→愛という順に整然と展開されていないが、彼の倫理学の基本的構造を明確にするためには、この順に解明してゆくのが最善であると思われる。そこで、この章の構成を、(1)道德法、(2)正義、(3)愛とする。

(1) 道德法 (moral law) ティリッヒが道德法という語をどのような意味で用いているかを知るために、まず、「道德」という語を、次に、ティリッヒ特有の「法」の概念の意味内容を明らかにしたい。

「道德」の概念規定はティリッヒの個々の著作によってわずかにずれている場合があるが、その基本的意味は同一である。ここでは、『道德性とそれを越えるもの』の定義を中心にして、その独訳における加筆部分<sup>(8)</sup>と<sup>(9)</sup>を取り入れ、「道德主義と道德性」を適宜参照して<sup>(10)</sup>まとめてみる。

ティリッヒは、「道德的」という語がゆがめられた意味で使われていることに警告を発する。この語は、十八世紀以来ヨーロッパにおいて、「道德主義」という意味あい<sup>(8)</sup>で用いられ、道德の厳格主義に従うひとの態度を意味してきた。道德主義は道德的命法を抑圧的な法に歪曲する、と彼は批判する。これに対してアメリカ合衆国では、ピューリタニズムの影響を受けて性的領域に意味が狭められ、「不道德」であるとは慣習的な性道德を否定することを意味してきた。こうした両方の意味あい<sup>(9)</sup>を避けるために、「道德的」という語を「倫理的」という語に置きかえても、「倫理的」という語が「道德的」という語の意味をもつようになってしまう。そこでティリッヒは、「道德性」(morality)、「道德」(morals)、「道德的」(moral)、「倫理的」(ethical)、「倫理・倫理学」(ethics)という語を、それぞれ定義して使いわける。彼によると「道德性」は、個人の人倫的意識を表す語であると同様に、道德的機能によって構成されるあらゆる現象をさす語であ

る。道徳性なしには、人間は人間でありえない。この意味で、道徳性の反対は「不道徳性」(immorality)であり、人間以下の存在者の「無道徳性」(amorality)とは区別される。犯罪者でさえ道徳性をもっている。もっとも犯罪者は、社会で受けいれられている道徳に反するたぐいの道徳的掟(moral code)に従っているのだが。「道徳」という語は、特定の社会集団の特定の道徳性を意味する。「道徳的」という語は、それから道徳主義的および性的連想を排して、その基本的意味において道徳的行為それ自体を記述するために用い、「倫理」や「倫理的」という語は、道徳的なものの学あるいは理論を表すために使う。倫理学は、人間の道徳的実存についての学であり、道徳的命法の根拠、その妥当性の基準、その内容の源泉、その実現の力を探求する学である、とティリッヒは定義する。<sup>(11)</sup>

それでは次に、ティリッヒの法理解に移ろう。彼独自の法の概念が現れるのは『愛・力・正義』がはじめて、その後、『道徳性とそれを越えるもの』において彼の法解釈はより精妙になってくる。彼は「法」を二つの異なった意味に使いわける。ひとつは構造としての法、もうひとつはこの構造を現実化せよとの命令としての法である。第一の意味の法は、人間の本質的な本性である構造としての法、つまり「中心収斂的な人格」(a centered person)<sup>(12)</sup>になるという法である。ティリッヒによれば、人間がこれを破ろうとしなければ、これはけっして命令する法にはならない。道徳法が法として経験されるのは、この構造としての法から疎外されているからである。第二の意味の法は、人間の本質的存在と現実的存在の分裂を前提しており、この分裂ゆえにこの法がでてくる。命令する法は、人間がその真の本性から疎外されていることの表現である。<sup>(13)</sup>

ティリッヒはこうした法理解から、新約聖書の「ローマ人への手紙」第七章を解釈する。<sup>(14)</sup>パウロが「戒めは、聖であり、正しく、善である」(12節)と語ったのは、律法が人間の被造的善性を表現しているからである。これはパウロの律法評価の一面である。律法は、人間が本質的にそうであ

るもの、したがってそうであるべきものの表現である。しかし現実には、人間はそうではない。人間は善から疎外されている。律法は、人間がその真の本性に矛盾する力、つまり罪のもとにあるがゆえになしえない善をなすよう、人間に命じる。つまり律法は、人間の本質的な本性と、人間がそれから疎外していることを示しているのである。さらに律法は眠っている罪を呼び醒しさえする、といわれている(7-11節)。「もし人間が自己自身から疎外していなければ、またもし人間の本質的な本性が自己の現実的な実存において歪曲していなければ、いかなる法も人間に対立して立つことはないであろう<sup>(15)</sup>」とティリッヒはいう。

こうした法理解を踏まえて、ティリッヒは、道徳的行為の目標を「人格どうしの交わりのうちで人格になること<sup>(16)</sup>」であるとし、道徳的命法をその目標の実現要求であるとする。人格とは、ティリッヒによれば、中心に収斂する自己のことであり、自らが属していると同時にそこから分離しているところの世界に向かいあって、「自らを自己としてもつもの」(having himself as a self<sup>(17)</sup>)である。人間だけが人格になることができる。中心収斂的な自己として、人間は世界に向かいあい、そのかぎりにおいて世界から自由なのである。それゆえひとは、決定された強制によってではなく、熟慮と決断によって「責任をもって応答する」(respond responsibly<sup>(18)</sup>)ことができると同様に、自らの人格の中心を制圧し、その統合を破壊しようとする力に屈することさえある。ティリッヒは、こうした人間観に立って、道徳的命法とは、人間が本質的にそうであるもの、それゆえ可能的にそうであるもの<sup>(19)</sup>、すなわち人格になれという要求である、と主張する。人格は本性として与えられている人間存在の力であり、人間はそれを時間と空間のうちで実現しなければならない。道徳性とは、「可能的に人格である生の過程が現実の人格になる諸行為の全体<sup>(20)</sup>」を意味する。それゆえ道徳的行為は、外的な法への服従ではなく、人間の本質的被造的本性の内的な法を現実化することなのである。

通常、道徳的命法が無条件的であるのは、それが神の命令である場合であり、それが神の意志を表現しているからであると考えられている。しかしティリッヒは、「神の意志」という言葉を通常とは別の意味に理解する。神の意志は、外から人間に課せられる意志ではなく、旧約聖書の創造神話において神が祝福して「善し」とした人間の被造的本性を表し、そのすべての可能性をそなえた人間の本質存在を意味する。神の意志は人間の本性に現れており、それゆえにのみ、人間は道徳的命法を確実なものとして受けとることができる。それは私たち自身の本性の「沈黙の<sup>(21)</sup>声」である、とティリッヒはいう。こうした法理解から、彼は、伝統や慣習、そして政治的あるいは宗教的権威のような、あらゆる人間的権威を批判する<sup>(22)</sup>（ティリッヒのいう「宗教的権威」とは、宗教制度やその制度内のもろもろのもつ権威を意味する）。それらは、究極的な権威ではなく、道徳的命法の内容を無条件的にひき出すことはできないからである。

以上が、ティリッヒ倫理学の構造の基盤である道徳法解釈である。道徳法についてのこうした考えは、彼の正義観に深く関係している。

(2) 正義(justice) ティリッヒの正義論は、彼の著作のなかでは『愛・力・正義』において、もっとも詳細に展開されている。その後発表された『道徳性とそれを越えるもの』では、正義について十分な考察はなされず、愛に論及するまえに一瞥されるだけである。彼の死の二年前に刊行された『組織神学』第三巻では、正義の「曖昧さ」(ambiguity) についての主張がなされているが、その論述の仕方は図式的で気魄に欠ける。この小論では、<sup>(23)</sup>『愛・力・正義』の記述を中心に彼の正義論の大略を述べてみたい。

ティリッヒは、正義の基本原理を愛とし、この基本原理と具体的状況とのあいだを媒介する原理として、次の四つをあげる。<sup>(24)</sup> 第一は、「適合」(adequacy) の原理である。過去の状況に適合した法が、現在の状況に適合しなくなったにもかかわらずまだ強制力をもっていることを、ティリッ

ヒは不正義と呼ぶ。時代おくれの諸制度がその適合性の限界を越えて自らを存続させようとし、古い形式の安全性のために自己超越が犠牲にされると、力と力の創造性ある出会いを不可能にする、と彼はいう。第二の原理は、「平等」の原理である。この原理は民主主義的に全人類に適用されるものである。そうされるのは、人間の名に値する万人が理性をもっているからである。万人を平等にするのは人間のもつ可能的理性 (potential rationality) であり、現実の平等が造りだされるべきなら、この可能性が現実化されなければならない。だが現実化の過程には、個人の性格、創造力、社会的機会などにおいて、さまざまな相違がでてくる。現実には、いかなる平等主義的な構造もない。しかしそうした相違は機能的なものであって存在論的なものではない、とティリッヒは考える。第三の原理は、「人格」の原理である。この原理の内容は、万人を人格としてとり扱えという要求である。この要求は、第四の原理である「自由」の原理を含んでいる。自由とは、外的世界での隷属的諸条件を越えて、人格の内的優位性である。いかなる社会条件も、精神的自由とはかならずしも矛盾しない。外的自由を拘束する社会条件から独立しているという点で、人間は平等なのである、とティリッヒはいう。

『愛・力・正義』で取りあげられたこれらの原理は、『道徳性とそれを越えるもの』では人格の原理に統合されている。ティリッヒが道徳的行為の目標とした「人格どうしの交わりのうちで人格になること」は、自らが人格になることを要請する。人格と人格の交わりには、もうひとつの側面、他者を人格とみなすこと、つまり人格を人格として肯定することがあり、それが人格の原理である。正義の理念、とくに平等と自由のさまざまな形態は、可能的人格であるものをすべて人格として認めることを意味する、<sup>(25)</sup>とこの書ではいわれており、人格の原理に平等と自由の意味が含まれてい<sup>(26)</sup>る。道徳的命法の無条件的質は、根本的に人格と人格との出会いにおいて経験される。しかし現実の出会いには数えきれない曖昧さがある。マルテ



イン・ブーバーの定式によれば、〈我—汝関係〉であるべき交わりは、  
〈我—それ関係〉にたえず転化するという悲劇的運命のもとにある。<sup>(27)</sup> しか  
しそれにもかかわらず、人間の本質的な本性はこれらの不確かさのなか  
においてもその声をあげる、とティリッヒは主張する。<sup>(28)</sup>

以上が正義の原理論である。『愛・力・正義』において、ティリッヒは  
それにつづいて、正義の段階を大きく三つにわけて論じる。<sup>(29)</sup> 正義の基礎  
は、存在をもつすべてのものに本来そなわっている、正義への要求であ  
る。いいかえれば、正義とは何よりもまず、存在者がその存在の力にもと  
づいて提示する要求なのである。正義の第二の形態は、「比例的正義」  
(proportional justice) と呼ばれており、「配当的」(tributive)、「配分的」  
(distributive)、「帰属的」(attributive)、「応報的」(retributive) な正義を  
意味する。これは、計量可能な正義であり、何がそのひとに与えられるべ  
きか、何がそのひとに与えられないかを、そのもてる力、地位、働きによ  
って計ることである。ティリッヒ流に言えば、そのひとの「存在の力」に  
応じて決めるのである。正義の第三の形態は、「変革的正義」(transform-  
ing justice)、あるいは「創造的正義」(creative justice) と呼ばれてい  
る。この正義は、ダイナミックなものなので、一定の用語では定義できな  
い。比例的正義は、固定された比率によって計算するものであるから、創  
造的正義にはふさわしくない。創造的正義は、高次の法の名において実定  
法を破ることもあるし、時代おくれになった規則とたたかう権力闘争をも  
含んでいる。創造的正義のために比例的正義を断念することさえある。創  
造的正義は、愛による正義であり、愛の形式である。<sup>(30)</sup> 愛は正義が要求する  
もの以上のことをするのではなく、正義の究極的原理なのである。<sup>(31)</sup>

こうした創造的正義の古典的表現は聖書のなかにある。それは、旧約聖  
書のツェダカー (Ṣḏhāqāh) と新約聖書のディカイオシュネー (δικαιοσύνη)  
という二つの概念である。これらの語は、比例的正義を表さず、創造的正  
義、つまり神の正義という意味を含んでいる。<sup>(32)</sup> 神の正義は、審くと同時に

赦す。パウロが教えた「信仰を通して恩恵によって義とされる」(justification by grace through faith) という義認の逆説は、不正義なものを義とする神の正義を表しており、神の正義は、再結合のために罪を赦す神の恩恵として表現されている。これは、創造的正義という理念によってのみ理解することができる、とティリッヒは解釈する。<sup>(83)</sup>

すでに見たように、ティリッヒの「正義」(justice) 概念には、法的・道徳的意味のほか、宗教的意味での「義」(righteousness) や「義認」(justification) の意が含まれている。ティリッヒにとって、正義と愛は排他的なものではなく、愛は、正義でないものを正義につけ加えるのではない。

(3) 愛 (love) 他者を人格とみなすことが正義の原理であるが、しかし、他者を人格として承認するだけなら、それは、法律家のように距離を置いた、冷静な客観的な態度によってなされる外的な行為にとどまる、とティリッヒは<sup>(84)</sup>いう。人格と人格との出会いにおいては、純粹に客観的な態度はけっして生じないであろう。たがいに分離している人格と人格との交わりには、結合を造りだす相互的な参与という性質がある。分離しているものの再結合を迫る生の普遍的動態が、愛である。「分離しているものの結合」(the union of the separated)<sup>(85)</sup> という表現は、ティリッヒの存在論から導出される。本質的に分離しているものは結合することはできない、と彼はいう。究極的に属しあっていなければ、たがいに結合することは考えられない。絶対的に異質なものは交わりにはいることができない。したがって愛は、異質なものの結合ではなく、疎外されたものの再結合とされなければならない。疎外は根源的な一性を前提している、とティリッヒは<sup>(86)</sup>考える。

正義が交わりの究極的原理なのではなく、他者の人格を主体的な参与において認めるとき、正義は愛のなかにとり入れられる。こうした仕方で、

愛は、究極的な道德原理となり、正義を包含すると同時に正義を超越するものとなる、とティリッヒは主張する。<sup>(37)</sup> 通常、愛と正義が対立されて考えられることがあるが、<sup>(38)</sup> 彼は両者が一体であると主張する。したがって、正義のなしえないことを愛がなすとは考えない。愛は、正義に異質なものを<sup>(39)</sup> つけ加えるのではなく、正義の根拠であり、力であり、目標である。

「愛」という語は、日常的な用法では、情感的な意味あいをもっており、その意味が非常に曖昧な語である。ティリッヒは、彼のいう「愛」の意味を明確にするために、愛のさまざまな質として、アガペー、エロース、フィリア、エピテュミアを弁別する。アガペーは、人間的な愛の有限性を超越する、愛の宗教的な要素であり、愛が情感的な意味に逸脱することを防ぐものとして、正義をうちに含んでいる。アガペーは、人間の有限的な諸可能性を超越し、道德的命法の内容の超越的源泉をさし示す。エロースは愛の神秘的な質であり、フィリアは愛の友愛的な質であり、エピテュミアは愛のリビドーとしての質である。これらすべてに、分離したものの再結合への衝動と呼ぶものが働いている。たとえこれら愛の質のうちのひとつが優先するとしても、愛はひとつである、とティリッヒは主張する。<sup>(40)</sup> こうした主張によって、彼は、アガペーとエロースが完全に相違することを強調する立場を批判する。ティリッヒは、批判対象の名をどこにもあげていないが、ニグレンの『アガペーとエロース』(1930-36)を念頭に置いているのは確かである。愛のさまざまな質に注意をむけることは有益であるが、愛にさまざまな類型があると考えるのは誤りである、と彼は警告する。<sup>(41)</sup> 愛のさまざまな質は、それぞれ孤立し、たがいに対立することがあるかもしれないが、ひとつに属している。しかし、愛の質が相争うどの場合においても、正義と結びついたアガペーが決定権をもつ要素である。<sup>(42)</sup> アガペーは、エロース、フィリア、エピテュミアのすべてを裁く「規準」<sup>(43)</sup> (Kriterium) であり、愛の自己超越的な質である。アガペーの基礎のうえでのみ、愛は道德的要素の究極的源泉と呼ばれる。しかし、アガペーは、

愛のさまざまな質の最後のまた最高の形態ではなく、別の次元から生の全体のなかへ、また愛のすべての質のなかへはいつてくるものである。アガペーにおいて、「究極的現実」<sup>(44)</sup>が自らを啓示し、生と愛を変革するのである、とティリッヒはいう。

愛についての以上の記述は、主に『道徳性とそれを越えるもの』第二章(1959講義)に拠っている。すでに見たように、アガペーは愛の自己超越的な質であるとされ、愛とアガペーは、概念としては区別されている。ところが、それ以前には、愛とアガペーが同義で使われていたことがある(同書第五章, 1941初出)。愛についての詳細な分析が見られるのは、『愛・力・正義』(1952講義)以降である。この書では、エロース、フィリア、エピテュミアそれぞれの、質としての相違と相互関係の分析があざやかである。

愛は道徳的規範の源泉である、とティリッヒはいう<sup>(45)</sup>。愛は、その本性として絶対的であるとともに相対的である。愛は、不変の原理であるが、個々の状況に耳を傾け、状況に具体的に適応するさいにつねに変化する。抽象的な正義には、それができない。しかし、愛のなかにとり入れられ、アガペーになった正義、つまり創造的正義には、そうすることができる。愛のみが、その永遠性と尊厳と無条件的妥当性を失うことなく、あらゆる個人的および社会的状況の具体的要求に応じて、自らを変えることができる<sup>(46)</sup>。愛は、変化する世界のどの局面にも適応することができる。愛は、因習的な道徳の桎梏から私たちを解放し、特定の状況に関わるゆえに可変的である。愛は、あらゆる道徳的伝統を拒否できるとともに、それを利用できるが、しかし、つねに道徳的慣習の妥当性を吟味できる、とティリッヒは主張する<sup>(47)</sup>。

ティリッヒの倫理学は、存在論と人格主義とを統合しようとする試みである。人間の本質的な本性である構造としての法は、究極的には存在その

ものの構造に由来している、と彼は<sup>(48)</sup>いう。正義は、存在者が存在の力にもとづいて提示する要求であり、愛は、分離したものの再結合をもたらす衝動であって、愛のさまざまな質はひとつに属している、と考えられている。これが、法・正義・愛の存在論的解釈である。さらに、構造としての法は、人格と人格との交わりにおいて自らが人格になれという要求であり、正義は、他者を人格とみなせという原理に要約される。法と正義を結びつけるのは、〈我—汝関係〉の人格主義的原理である。正義と愛は、旧新約聖書における人格神の「義」の概念と「アガペー」の概念によって統合される。こうして、人格主義的倫理と存在論的倫理が巧妙に融合されているように見える。これが、ティリッヒ倫理学の基本的特質である。

\*

〔この章の附論〕 ティリッヒの倫理的著作には、愛についての記述のあとにあるいは並んで、いくつかの概念が顔をだす。それらの概念は、著作によって異なるので、ティリッヒ倫理学の基本構造についての記述からはずしたのだが、ティリッヒ倫理学の特徴を知るためにそれらを一瞥しておきたい。「カイロス」「恩恵」「聖霊の現在」、この三つの概念を、著作の発表順に瞥見しよう。

① **カイロス (kairos)** カイロス (*καιρός*) は、新約聖書で「時の中心」「決定的な時」「正しい時」「今この時」「待ち望んだ時」「終末の時」を意味する語で、一般に「時間」を意味するクロノス (*χρόνος*) と区別されて使われる。

この概念は、ドイツ時代のティリッヒが歴史哲学のカテゴリーとして論究し、宗教社会主義の理論的基礎づけのために用いた。「変りゆく世界での倫理」(1941初出)で、彼はカイロスに愛を結びつけて論じている。ここで、カイロスは、「特別な時に永遠から歴史のなかへ突入してくる、特別な賜物・特別な課題<sup>(49)</sup>」と定義されている。カイロスは、永遠なるものが歴史的な瞬間に、その時代の課題のなかに現れるものである。歴史上のあ

らゆる時代に、預言者的精神は、こうしたカイロスの到来を告知し、その意味を発見し、既存のものを批判して、きたるべきものへの希望を表明してきた、とティリッヒはいい、さらに次のようにつづける。<sup>(50)</sup> 変りゆく世界での倫理は、カイロスの倫理として理解されなければならない。しかし愛のみが、あらゆるカイロスに現れることができる。愛が倫理の原理であり、カイロスが具体的内容におけるその具現の様態である。愛は、法律と制度を要求するが、しかし、つねにカイロスにおいてそれらを打破し、新しい法と新しい倫理体系を創造することができる。この論文を執筆したころのティリッヒはまだ、カイロスの到来を信じていたようである。その後、彼は、倫理学の著作のなかではカイロスについて語らなくなった。

② 恩恵 (grace)<sup>(51)</sup> 『道徳性とそれを越えるもの』第三章 (1959講義) で、ティリッヒは、道徳的行為を動機づける力としての恩恵について語っている。<sup>(52)</sup> 恩恵は、私たちの功績にかかわりなく与えられる神の賜物である。恩恵は、私たちの真の存在と現実的存在のあいだの分裂を克服する癒しの力であり、命令する法の支配をうち破る。恩恵は道徳的命法を成就する。私たちは、この成就を意志と努力によって生み出すことはできず、ただそれを受けとることができるだけである。恩恵は赦しと成就を含んでいる。法は要求するが赦すことはできず、裁くが受けいれない。赦しと受容は法を越えたものからでてくる。キリストにおいて、私たちの本質的存在と実存の分裂が克服され、この分裂を越えた新しい現実が現れた、というのがキリスト教の使信の核心である、とティリッヒは解釈する。こうした恩恵観は、『組織神学』第三巻に踏襲される。

③ 聖霊の現在 (Spiritual Presence) 『組織神学』第三巻 (1963) は、冗漫で、くり返しの多い書である。この書で語られている倫理思想は、それまで発表されたティリッヒの倫理学的著作の主旨と変りないが、聖霊論のなかで開陳されている点が新しい。しかし、それまでに、倫理との関連で聖霊に言及されたことがなかったわけではない。『道徳性とそれを越

えるもの』では、「聖霊は特定の状況において愛の決断を規定する。……愛は聖霊の力によって特定の状況にはいりこむ<sup>(53)</sup>」といわれている。

『組織神学』では、「神律的倫理学」(theonomous ethics) が提唱されており、「倫理的原理が聖霊の現在の光のなかで記述されるような倫理学が神律的である<sup>(54)</sup>」といわれている。神律的倫理学においては、愛が道德的行為を動機づける力である<sup>(55)</sup>。また、聖霊の現在が動機づけの力であり、聖霊の現在が恩恵であるともいわれている<sup>(56)</sup>。愛と恩恵と聖霊はひとつである、と考えられており、この三者は同義で、概念上の明確な区分はなされていない。この第三巻の論述には、第一・二巻に見られる鋭い分析力と緊密な体系的総合力が見られない。

## II ティリッヒの意図

旧新約聖書は、さまざまな象徴によって究極的現実をさし示しているが、神学の最高の目標は、現実が無制約的超越者の中にそして前にあることを、非象徴的に語ることである、とティリッヒはドイツ時代に主張している<sup>(57)</sup>。彼の神学は、人格主義的な象徴と隠喩を用いて語られている聖書の使信を、存在論の概念に翻訳し、そうすることによって人格主義と存在論を統合しようとする試みであるが、そうした試みは、存在論への強引な置きかえと思われることもしばしばである。彼は、キリスト教の使信を存在論によってゆがめた、と批判されてきた。

彼の倫理学も、キリスト教固有の人格主義的要素をもっているとはいえ、異教的な存在論に偏倚した存在論的倫理学と呼びたくなる傾向がある。ティリッヒの著作のなかで、存在論的倫理学を構築しようとする意図がもっとも顕著に現れているのは、『愛・力・正義』である。この書のなかで彼は、存在論的問いとは、存在するとは何を意味するのか、存在するものすべてに共通する構造はどのようなものか、という問いであると規定して、さらに次のようにつづける<sup>(58)</sup>。存在は、ひとつであるが、さまざまな

質や要求をもっており、それらはたがいに結びつき、反撥しあっている。これらはひとつの「仕組み」(texture)をなしており、存在論はこの仕組みを記述しようとするものである。ティリッヒが与えた倫理学の定義にはすでにふれたが、彼はさらに、倫理学のもつ諸問題に対する答は、存在についての教説に依存している、と主張する<sup>(59)</sup>。倫理的命令の根拠、その妥当性の基準、その内容の源泉、その実現の力などはすべて、人間存在と普遍的存在との分析によってのみ究明できる、というのである。存在の本性についての探求なしに、倫理学の問いに答えることはできない。愛、力、正義は、伝統的には、原理とか構造的要素とか存在範疇とか呼ばれてきた概念で、存在それ自体の構造の三位一体をさし示している、とティリッヒは断言し<sup>(61)</sup>、存在論的倫理学の構築を企図する。

だが、『道徳性とそれを越えるもの』では、牽強な附会とも思われる存在論的図式化は表面上とりさられ、ティリッヒのもつ本来の意図が、より明白に読みとれるようになっている。彼はこの書の劈頭で、道徳的なものと宗教的なものはいかに関わりあうか、という問いを提出している<sup>(62)</sup>。彼の意図は、この問いへの答のうちに現れている。その意図は三つある。

その第一は、「理性に規定された倫理と宗教に規定された倫理との、時代おくれの相剋を克服する<sup>(63)</sup>」ことである。ティリッヒは、宗教的原理が道徳的行為の原理に含まれていることを示すことによって、それをしようとする。道徳的命法は、その無条件的質のゆえに宗教的次元に属す、と彼は主張する。では、人間の本性を実現することが、人間に本来そなわる道徳的要求だとしても、なぜそれが無条件的命法であるのか。その答はすでに前章において与えられているが、ここでは、もうひとつの回答を見てみよう。人間は、自らの本質的本性にさからって、自らを破壊することができるのではないか。自らの本性を肯定することも否定することもできるなら、道徳的命法はもはや無条件的ではない。なぜなら、道徳的命法は私の選択という条件に拘束されるからである。こうした問いに対して、ティリ



ッヒは、「永遠なるものから見ると人間の心が無限の価値をもっているという教説において表現されている<sup>(64)</sup>経験」を答として提出する。その経験は、自己破壊を拒む私たち自身の存在の「沈黙の声」である。人間は、自らを否定する人間の能力と、人間の有限的自由とを超越する次元に属している、という意識をもっている。(別の書では、その次元は、聖なるものの次元であり、存在するすべてのものの永遠なる根源であって、私たちはそこからやって来て、そこへもどって行く、といわれている<sup>(65)</sup>)。それゆえ、道徳的命法の無条件的質はその宗教的質である、と彼は主張する。

ここで、ティリッヒの宗教の定義にふれたい。彼は「宗教」を、狭義と広義の、二通りの意味にわけた。狭義の宗教は、聖職者や聖典や教義などをそなえた、組織化された団体あるいは制度を意味し、広義の宗教は、「究極的関心事・無限の関心・ひとが無条件的に真摯に受けとるもの」によって捉えられている状態を意味する<sup>(66)</sup>。もし道徳的命法が、狭義の伝統的な意味での宗教からひき出されるなら、特定の宗教に直接依存することを拒否する世俗的倫理は、宗教とのいかなる絆をも断ち切らなければならない。しかし、ティリッヒの定義による広義の宗教的要素が、道徳的命法に固有のものなら、宗教と倫理のいかなる衝突もありえない、とティリッヒは結論をくだす。

第二の意図は、倫理的相対主義の克服である。倫理的相対主義は、文明人と未開人、東洋人と西洋人、キリスト教徒とヒューマニスト、自由主義的ヒューマニストと集団主義者、さまざまな社会層、さまざまな宗教集団、さまざまな世代が示す道徳的態度の相違によって強い支持をうける。倫理的相対主義とは、相異なる文化のあいだには、倫理思想における共通の基盤は存在しないという立場であり、この見解によれば、倫理は文化的に条件づけられており、それゆえ、異なる文化の倫理は、文化そのものと同様に異なっていることになる。ティリッヒは愛を、そうした倫理的相対主義を克服する原理と考える。道徳的命法は宗教的源泉を有しており、そ

の源泉とは、アガペーの支配下における愛である。このことは、道徳性が、狭い意味での特定の宗教に属すどの倫理体系にも依存しない場合でも、宗教的質をもつことを示している、とティリッヒは考える。<sup>(67)</sup> 真の憐れみには、アガペーとしての質があり、このことはキリスト教と仏教の対話にとって重要な事実である、と彼はいう。<sup>(68)</sup> 愛は、その本性として絶対的であるとともに相対的であり、不変の原理であるが、状況に具体的に適応するさいに変化する。愛こそが道徳的決断のための原理である。こうした愛を道徳的規範の源泉とみなすことによって、ティリッヒは倫理的相対主義を克服できると主張する。

第三の意図は、命令としての道徳法は道徳的行為を動機づける力をもたない、と主張することである。「ローマ人への手紙」第七章で、パウロが、律法を道徳的動機づけの力と考えていないことは明らかである。ティリッヒもまた、道徳法について同様な判断をくだす。命令する法は、人間の現実的存在と本質的存在が再結合する方向へ、人間自身が変わってゆく動機づけとなる力をもつことはできない。<sup>(69)</sup> なぜなら、命令する法はまさにこの分離に基づいているからであり、この法は、人間がその真の本性から疎外していることの表現だからである。宗教的であれ世俗的であれ、法によって規定された体系はすべて、妥協の産物である、とティリッヒは考える。<sup>(70)</sup> 法を越えたものからでてくる赦しと受容において、人間の本質的存在と実存の分裂が克服され、癒しの力が現れる。これは神の恩恵の賜物であり、恩恵が現れるときに道徳的命法は成就される。道徳的行為を動機づける力をもつのは、神の恩恵である、とティリッヒは断言する。<sup>(71)</sup>

以上の三つが、『道徳性とそれを越えるもの』から読みとれるティリッヒの意図である。こうした意図が、ティリッヒ倫理学の構造を決定している。

## あ と が き

この小論の主な目的は、ティリッヒ倫理学の基本的構造を明らかにする

ことであつた。<sup>(72)</sup>当初、「ティリッヒ倫理学への評価と批判」という章を設けて論じる予定であつたが、紙数制限のため、また期するところあつて、今回は見送つた。別の論攷で試みたいと思っている。

#### 註

パウル・ティリッヒ (1886—1965) は、1933年にヒトラー政権の迫及を逃れて祖国ドイツからアメリカへ亡命し、その後、英語で講義・講演・著作活動を行った。ティリッヒのすぐれた業績はアメリカ時代に集中している。戦後ドイツに招かれて行った講演や、ドイツで発表した論著では、もちろんドイツ語が使われているが、その量は多くない。彼の業績は、『全集』(Gesammelte Werke, Bd. I-XIV, Evangelisches Verlagswerk, 1959-75, 以下GWと略す)と、『補遺・遺稿集』(Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, Bd. I-VI, Evangelisches Verlagswerk, 1971-82)とが刊行されたことによって、その全貌が見わたせるようになった。『全集』と『補遺・遺稿集』では、英語原典は独訳されており、ティリッヒ自身が翻訳しているのではないが、生前刊行された巻では、独訳のさいに彼によって加筆された箇所があつて興味深い。

邦訳は、アメリカ時代の主要な著作が戦後の一時期に新教出版社などから刊行されたが、現在入手困難なものがほとんどである。最近、『全集』と『補遺・遺稿集』と説教集から主要な論著が選ばれて邦訳され、『ティリッヒ著作集』(全10巻・別3巻, 白水社, 1978—80)として刊行された。この著作集では、英語原典の扱いかたが統一されていず、訳者によっては英語原典を参照さえせずに独訳版を翻訳しているので、重訳の弊を免れていない場合がある。

本稿では、英語著作からの引用は原則として英語原典に拠り、独訳にある加筆部分をとる場合はそれを明記する。参考のために邦訳書の頁数を明示するのは、『ティリッヒ著作集』に収録されている論著に限る。その場合、「著」という略号を用い、巻数と頁数のみを記して、訳者名と発行年は割愛する。

- (1) ティリッヒの象徴論については、拙論「パウル・ティリッヒの宗教的象徴概念」(日本デューイ学会紀要第22号, 1981, 所収)で検討した。
- (2) P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago Univ., 1955, p. 85 (著 4, 257頁)。
- (3) P. Tillich, *Ethics in a Changing World*, 1941; in: *Morality and Beyond*, Harper & Row, 1963 (以下 ECW と略す)。

- (4) P. Tillich, *Love Power and Justice*, Oxford Univ., 1954 (以下 LPJ と略す).
- (5) P. Tillich, *Moralisms and Morality: Theonomous Ethics*, 1955; in: *Theology of Culture*, Oxford Univ., 1959 (以下 MM と略す). これは『全集』に収録されなかった小論で、おそらくティリッヒの意に満たなかったであろうと思われる、粗削りの議論が提示されている。註(6)の MB の原型を探るために両者を比較検討するのは有意義なことであろうが、ここではその余裕はない。
- (6) *Morality and Beyond* (以下 MB と略す). この書の第一・二・三章については、拙論「パウル・ティリッヒの道德論」(日本デューイ学会紀要第 23 号, 1982; 所収)で論じた。
- (7) P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. III, Chicago Univ., 1963 (以下 STIII と略す).
- (8) MB, pp. 21-22 (著 2, 17頁).
- (9) GWIII, S. 19-20.
- (10) MM, pp. 133-134.
- (11) 倫理学の定義は, LPJ, p. 72 (著 9, 281頁).
- (12) MB, p. 48 (著 2, 43頁).
- (13) 以上の法の定義は, MB, pp. 48-49 (著 2, 43-45頁); MM, pp. 136. 141; STIII, pp. 46-48.
- (14) MB, pp. 52-53 (著 2, 48-49頁).
- (15) LPJ, p. 76 (著 9, 285頁).
- (16) MB, p. 19 (著 2, 14頁).
- (17) Ibid. (同書同箇所).
- (18) Ibid. (同書同箇所).
- (19) この点について、ティリッヒは独語版に次のような註を加えている。「本質的なものはすべて、現実化に関しては可能的 (potentiell) である。この点において両者は同一である」(GWIII, S. 81).
- (20) STIII, p. 38.
- (21) MB, p. 24 (著 2, 19頁).
- (22) MM, p. 136.
- (23) STIII, pp. 77-84. 262-265.
- (24) LPJ, pp. 57-61 (著 9, 266-270頁).
- (25) MB, p. 38 (著 2, 34頁).

- (26) 『宗教と世界の政治』は、『全集』に収録されてはじめて公刊された未定稿で、1938年執筆と推定されている。その第一章第四節は「道徳的世界概念と正義の問題」と題され、この節からティリッヒのアメリカ時代初期の正義観を知ることができる。そこでは、他者を人格と認めることが道徳的要求であり、この要求が正義であって、正義は平等と自由と幸福を含む、とされている。彼の後年の正義論には「幸福」についての言及がまったくなくなるので、興味深い。この書では、幸福はギリシア人が理解したエウダイモニア (*eudaimonia*) と同義とされ、「自己実現」といいかえられている。自己実現という発想はのちに、「人格になれという道徳的命法は、人間が自らのうちにある可能性を現実化することへの要求である」という考えに発展する。P. Tillich, *Religion und Weltpolitik*; in: *GWIX*, S. 159-166 (著 7, 109-119頁); *MB*, pp. 27-28 (著 2, 23頁)。
- (27) cf. P. Tillich, *An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought*, 1948; in: *Theology of Culture*, pp. 189-190; *STIII*, p. 45.
- (28) *MB*, p. 37 (著 2, 33頁)。
- (29) *LPJ*, pp. 62-66 (著 9, 272-276頁)。
- (30) P. Tillich, *Die Philosophie der Macht*, 1956; in: *GWIX*, S. 220 (著 7, 191頁); *LPJ*, p. 66 (著 9, 276頁)。
- (31) *LPJ*, p. 71 (著 9, 280頁)。
- (32) *Die Philosophie der Macht*, S. 220 (著 7, 191頁); *MB*, p. 39 (著 2, 35頁)。
- (33) *LPJ*, p. 66 (著 9, 275-276頁); *MM*, p. 144.
- (34) *MB*, p. 38 (著 2, 34頁)。
- (35) *Ibid.* (同書同箇所)。
- (36) *LPJ*, p. 25 (著 9, 233-234頁)。
- (37) *GWIII*, S. 33-34 (著 2, 34頁)。この箇所の記述は、英語原典より独訳のほうが明瞭なので、独訳をとる。
- (38) たとえば、エミール・ブルンナー。
- (39) *MM*, p. 144.
- (40) *MB*, pp. 39-41 (著 2, 35-36頁)。
- (41) P. Tillich, *Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*; in: *GW VIII*, S. 234-235 (著 6, 225頁); *LPJ*, pp. 5-6. 27-28 (著 9, 213-214. 236頁)。
- (42) *MB*, p. 42 (著 2, 38頁)。

- (43) GWIII, S. 35 (著 2, 36頁). この語は英語原典にはない.
- (44) LPJ, p. 33 (著 9, 241頁).
- (45) MB, p. 42 (著 2, 38頁).
- (46) ECW, p. 89 (著 2, 87頁).
- (47) MB, p. 43 (著 2, 39頁).
- (48) MB, p. 34 (著 2, 30頁).
- (49) ECW, p. 89 (著 2, 87頁).
- (50) ECW, pp. 89-90. 93-94 (著 2, 87-88. 91-92頁).
- (51) この語には、「恵み」「恩恵」「恩寵」「聖寵」という訳語が当てられている.
- (52) MB, pp. 61-64 (著 2, 57-60頁).
- (53) MB, p. 43 (著 2, 39頁).
- (54) STIII, p. 266.
- (55) STIII, p. 274.
- (56) STIII, p. 159.
- (57) P. Tillich, Das Religiöse Symbol, 1930; in: GWV, S. 211 (著 4, 300-301頁).
- (58) LPJ, pp. 19-20 (著 9, 227-228頁).
- (59) LPJ, p. 72 (著 9, 281頁).
- (60) この小論では、ティリッヒの「力」の概念にはふれなかった。彼の社会倫理観、とりわけ権力論を論じるさいに取りあげる予定である。
- (61) LPJ, p. 21 (著 9, 229頁).
- (62) MB, p. 13 (著 2, 9頁).
- (63) MB, p. 15 (著 2, 11頁).
- (64) MB, p. 24 (著 2, 20頁).
- (65) P. Tillich, My Search for Absolutes, Simon and Schuster, 1967, p. 96.
- (66) MB, p. 30 (著 2, 25-26頁).
- (67) MB, p. 42 (著 2, 38頁).
- (68) MB, p. 40 (著 2, 36頁).
- (69) MB, pp. 49-50 (著 2, 45頁).
- (70) MB, p. 55 (著 2, 51頁).
- (71) MB, p. 62 (著 2, 58頁).
- (72) 拙論「パウル・ティリッヒの『罪』の概念」(日本デューイ学会紀要第24号, 1983, 所収)は本稿の序論の役割をはたす。