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 interiireted 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	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000076- 0075

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.

哲 学 第 76 集

パウル・ティリッヒのキリスト教倫理学 田 灄

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.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」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」(1941初出),『愛・力・正義』 (1952,ファース講義),『文化の神学』第十章「道徳主義と道徳性一神律 的倫理学一」(1955初出),『道徳性とそれを越えるもの』第一・二・三章 (1959,ジスキンド記念講義),『組織神学』第三巻(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」の解釈が層畳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)道徳法,(2)正義,(3)愛とする.

(1) 道徳法(moral law) ティリッヒが道徳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,「道徳」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.

「道徳」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,『道徳性と 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をと り入れ,「道徳主義と道徳性」を適宜参照してまとめてみる.

ティリッヒは、「道徳的」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 徳主義」という意味あいで用いられ、道徳の厳格主義に従うひとの態度を 意味してきた.道徳主義は道徳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、「不道徳」であるとは慣習的な性道徳を 否定することを意味してきた.こうした両方の意味あいを避けるために、

「道徳的」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「道徳的」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、「道徳性」(morality)、「道徳」(morals)、「道徳的」(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「道徳性」は、個人の人倫的意識を表す語であると同様に、道徳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.

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』がはじめで、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)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.

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 ⁽¹⁴⁾ 七章を解釈する.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」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」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) 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) 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、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」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⁽²²⁾(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,正義について充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,『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。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已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でる,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, 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 ⁽²⁶⁾ 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 ィン・ブーバーの定式によれば、<我一汝関係>であるべき交わりは、 (27) く我一それ関係>にたえず転化するという悲劇的運命のもとにある.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.

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.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、ティリッヒ流にいえば、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」(transforming 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ら権力闘争をも 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 (30) 造的正義は、愛による正義であり、愛の形式である.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.

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 (S^edhāqāh) 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.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.

すでに見たように、ティリッヒの「正義」(justice) 概念には、法的・道 徳的意味のほかに、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.

n a linna i

(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 ティリッヒはいう. 人格と人格との出会いにおいては、純粋に客観的な態 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) 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 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、

(83)

愛は、究極的な道徳原理となり、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。通常、愛と正義が対立されて考え られることがあるが、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 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、道徳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. 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まりである、と彼は警 告する.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. 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」 (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、愛は道徳的要素の究極的源泉と呼ばれる.しかし、アガペーは、

哲 学 第 76 集

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ってくるものである.アガ (44) ペーにおいて,「究極的現実」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。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。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。

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,<我一汝関係>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〕 ティリッヒの倫理学的著作には,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、彼はカイロスを愛に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」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

哲学第76集

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. 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)『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 (52) る. 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だすことはできず,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.

 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」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」といわれている. 神律的倫理学においては、愛が道徳的行 為を動機づける力である。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。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 体系的綜合力が見られない.

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.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⁵⁸⁰。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⁽⁵⁹⁾.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,⁽⁵⁰⁾,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⁽⁶¹⁾,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.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」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). 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る.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。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

哲 学 第 76 集

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. 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. 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 ともまた、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、人間自身が変ってゆく動機づ けとなる力をもつことはできない.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.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.

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

(91)

パウル・ティリッヒのキリスト教倫理学

ことであった. 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ったが,紙数制限のため,また期するところあって, 今回は見送った.別の論攷で試みたいと思っている.

パウル・ティリッヒ(1886—1965)は、1933年にヒトラー政権の追及を逃れて祖 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、『補遣・遺稿集』(Ergänzungsund 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『補遣・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って興味深い.

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).

註

- (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、 抽論「パウル・ティリッヒの道徳論」(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).

(93)

- (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 (εὐδαιμονία)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 ほうが明晰なので, 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).

哲 学 第 76 集

- (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.