

Title	パウル・ティリッヒにおける終末論
Sub Title	An essay concerning the understanding of eschatology in Paul Tillich
Author	岩村, 太郎(Iwamura, Taro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1986
Jtitle	哲學 No.83 (1986. 11) ,p.87- 109
JaLC DOI	
Abstract	In the Judaic-Christian tradition, one of the essential problems is how to deal with "eschatology", which means the theory of "last things" in history. Eschatology, therefore, could be understood as an historical point of view, for it has a particular idea that the semantics of "time" derives from the eschatological picture. In other words, eschatology should decide the meaning of the present and direct the process of history. Based upon the above understanding, this essay is an attempt to reinterpret the meaning of "eschatology" in Tillich and through it to think of the relation between "eschatology and ethics". Tillich tries to analyse the notion of eschatology ontologically, since he believes it possible to translate Biblical messages into ontological concepts. In addition, he articulates the significance of existentialism. Tillich is, so to speak, standing on the boundary between ontology and existentialism. This essay consists of four chapters. In chapter I, I propose to summarise the content of Tillich's "Theological Ontology", which shows his fundamental attitude toward "thinking". In chapter II, I consider his "Theological Eschatology", in which Tillich highlights the transcendent end of history. In chapter III, I discuss the ultimate meaning of "Fulfilment of history and Decision", which will indicate "Salvation of history", Finally, in chapter four, I attempt to relate eschatology to "Ethics" by showing that eschatology will require us to make decisions.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000083-0087

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・ティリッヒにおける終末論

岩 村 太 郎*

**An Essay concerning the understanding
of Eschatology in Paul Tillich***Taro Iwamura*

In the Judaic-Christian tradition, one of the essential problems is how to deal with “eschatology”, which means the theory of “last things” in history. Eschatology, therefore, could be understood as an historical point of view, for it has a particular idea that the semantics of “time” derives from the eschatological picture. In other words, eschatology should decide the meaning of the present and direct the process of history.

Based upon the above understanding, this essay is an attempt to reinterpret the meaning of “eschatology” in Tillich and through it to think of the relation between “eschatology and ethics”. Tillich tries to analyse the notion of eschatology ontologically, since he believes it possible to translate Biblical messages into ontological concepts. In addition, he articulates the significance of existentialism. Tillich is, so to speak, standing on the boundary between ontology and existentialism.

This essay consists of four chapters. In chapter I, I propose to summarise the content of Tillich’s “Theological Ontology”, which shows his fundamental attitude toward “thinking”. In chapter II, I consider his “Theological Eschatology”, in which Tillich highlights the transcendent end of history. In chapter III, I discuss the ultimate meaning of “Fulfilment of history and Decision”, which will indicate “Salvation of history”. Finally, in chapter four, I attempt to relate eschatology to “Ethics” by showing that eschatology will require us to make decisions.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程（倫理学）

序 文

本稿の目的は、ユダヤ・キリスト教の伝統において、その中心思想の一つである「終末論」の意味内容を、ここでティリッヒ（1886—1965）の終末理解を分析しながらとらえ直すことにある。一般に「存在論的体系」と言われるティリッヒ思想の中で、時間性の枠組みに属する終末思想が、どのように位置づけされているのかという点を明らかにしつつ、同時に「時間性の倫理学」の構築への一歩として踏み出されて行くならば、本稿はさらに充実した目的を遂げることとなる。ティリッヒがドイツを離れ、アメリカに亡命以後（1933—1965）書かれた著作が、主に注目される現在の神学思想界の中であって、ティリッヒが「終末論」という歴史哲学の問題を真正面から論じていた、初期の在ドイツ時代の著作に私は注目してみたい。

さて元来ユダヤ・キリスト教とは、歴史的宗教であり、その傾向はユダヤ教において著しく見られるが、時間という歴史の枠内で語られるものであった。当然ながら、終末論は歴史観を内包する。歴史の行程、時間の進行の意味は終末が決定している、これはつまり「終わり」からの意味づけである。天地創造と終末という直線上の時間の中で、われわれ人間は常にこの二点間の「中間時」に位置されることになるのである。そこで終末論という学問領域は、歴史学の研究対象というよりも、神学上の方法論と考えてよいであろう。意味決定の仕方を指すものであるからである。現在の人間の生きる意味は、終末から測られているが故に、そこでは「現在何をなすべきか」という強い倫理性が要求されてくるのである。一方、無時間化された倫理学とは、その体裁がどれほど倫理的なものであろうとも、どこかどうしても「倫理」を感じさせない何かが残ってしまう。ここで言う「倫理」とは、それに触れた時われわれが、思わず義務感を覚えるようなものであり、あるいはいぢめられていると感じたり、恐縮を覚えるものを

指している。無時間化された倫理学は、もはや終末論をその質的意味で理解することは、極めて難しいであろう。以上がティリッヒの終末理解を、時間性の倫理学と同時に考え合わせようとする動機であり、またその根拠である。

論述を進める方法としては、ここでその対象となるテキストを『終末論と歴史 (Eschatologie und Geschichte)⁽¹⁾』という、ティリッヒがその初期に著わしたものに限定してみたい。主著『組織神学Ⅲ巻』1963, において体系的に語られている歴史哲学、終末理解の原形がここに最もよく見られるからである。自己の思考の根底に存在論を位置づけるティリッヒは、終末論を語る際にも「存在のもつ超越的根拠」の探究から入っており、ここからさらに「エスカトン（最後の事がら）とは、超越的な生起の意味である」というように展開をして行く。そこでこの経過の意味を把握する上で、先づ『終末論と歴史』に見られるティリッヒの終末論を詳らかに分析することから本稿は始まっている。そしてその手順として、ティリッヒの存在論的枠組みから終末論理解の洞察に進み、その後に倫理性を問うという方法が本稿で用いられている。

従って論述は以下の通り進められている。

- I 神学的存在論。「存在」および「存在するもの」に対する、神学的なとらえ方。
- II 神学的終末論。超越的生起意味と歴史の超越的目標としてのエスカトンの意義。
- III 終末論の究極的完成。終末論に対する、われわれ人間の側のもつ主体性の確立。
- IV 評価と展望 以上のティリッヒの終末観の総括、およびその倫理学、倫理性との関連づけ。

そして最後に一言、まとめを述べてみたいと思う。

1 神学的存在論

「なぜ何かが存在し、無ではないのか」古代ギリシアの自然哲学者が、素朴な形で「存在」をとらえてそれを哲学的認識にまで高めたように、ティリッヒにとって「存在」「存在すること」とは、それ以上その存在の根拠を遡りえないような、先験的かつ明証的事実であった。このティリッヒの思考基盤が、ティリッヒに「神」を「存在そのもの」「存在の根底」、あるいは「罪」を「統合からの分離」、 「愛」を「分離からの再結合」などという様々な言い換えを可能にしているのである。同様のことが、ティリッヒの終末理解にも当てはまる。すなわち終末論、ここでの神学的終末論を語る際にも、その先行的事実としてティリッヒは存在論、ここでは神学的存在論を置いている。正確に言うならば、神学的存在論が神学的終末論の前篇を構成するというのでは決してなく、まさに総ゆる哲学的営みが、この存在論的思惟から出発している点を、先づ初めにここで指摘しておきたい。

ティリッヒは神学的存在論と神学的終末論を、各々終末論のもつ空間性と時間性に対応させるかの如く、二つに区分している。そしてその方法論として「神学的本質直観 (theologische Wesensschau)」という彼独自の分析の仕方を提起するのであるが、これは『存在するもの (das Seiende) に即して、存在するものの超越の場所が示されるべきである⁽²⁾』というティリッヒの根本的態度から引き出されたものである。神学的に本質を直観するとは、明らかに現象学に影響を受けたものであろう。すなわち概念分析から出発するのではなく、事柄、事象から入る仕方であり、ティリッヒはこれを自己の神学的思惟に役立てようとしているのである。

先づティリッヒは宗教的行為を語る際に、二つの層を認める。一つは、現実に存在するものについての言明がなされること、また一方でこの言明の中で存在するものが超越され、しかも無制約的に超越されるというこ

と。ティリッヒにとってエスカトンとは、超越的な生起の意味である。そこで特に「存在するものが、無制約的に超越されること」の意味把握が肝要なものとなってくる。まさにそのための神学的本質直観と言っても、言い過ぎではないであろう。ここでさらに留意せねばならない点は、ティリッヒが「存在」全体を「存在するもの」と広い意味でとらえ、個々の存在するものは、常に超越するものとの緊張関係に立っているとの根本的認識がある点である。このティリッヒの根本思想は、しばしば神秘主義的でありすぎる、との批判を受け続けているものでもある。確かにドイツ神秘主義の伝統、さらに後期シェリングから影響されたとティリッヒ自身が認める強いロマン主義の影響、すなわち「有限者における、無限者の現存」などの思想は、一貫して垣間見られるのである。神秘的すぎると言われる以上に、さらにひどい場合にはティリッヒは汎神論者であるなどとの非難を許し、かつそのような誤解を与え易いのも事実である。ティリッヒは、常に境界線上に立っている。哲学と神学、文化と宗教、存在論と実存主義、余りにも分散された様々な要素を自ら一貫した思想にして行く過程で、思いがけない中傷をされることもしばしばあるのである。しかしながら存在するものを神学的本質直観により、その本質構造の解明へと向かうのがここでの意図である。

ティリッヒの言う神学的存在論とは、存在するもののもつ「超越的な存在の根拠」となるものとの関係を指している。ティリッヒによれば、あらゆる存在するものは何らかの意味で「超越的存在性格」をもっていると言う。ここでティリッヒは、この存在の根拠となる神学的存在論を語る上で、新たなる造語として「プロトロジー (Protologie)」をあげる。プロトロジーとは「始源 (das Prius)」についての論であるが、『最初のものとして、存在するものに存在を与えるものとして、無制約的で超越的なものを把握することである⁽³⁾』と定義されている。それゆえティリッヒに従うならば、この始源論をもたない神学的言明は、全くありえないものとなってく

る。凡そ宗教と名のつくものは、それが体系的なものであろうとなかろうと、何らかの形で天地創造神話をもっている。この世界が、偶然にせよ必然にせよでき上がった事実に対しての、超越的な存在の根拠がそこでは語られる。しかし、どのように論理的に語られようとも、そこには必ずある飛躍がつきまとうのも事実である。この点が宗教的言明が、純粹科学的論理と区別される所以である。さてティリッヒの言う神学的存在論、あるいは始源論的存在論とは、いわゆる「創造論」とは違っていることは明らかであろう。創造論が、天地万有の創造意味と創造過程を主に対象とする一方、ティリッヒの言うプロトロジーとは、神学的本質直観により「存在するもの」に存在を与えたその超越的意味を洞察する。存在するものの超越の場所としてのプロトンとの緊張関係を、すべての存在するものがもっているということになるのである。

『存在するものを直観する場合、それが存在する限り、二つのものが意識に迫ってくる。すなわち、物事の存在の厳肅さ (die Ernsthaftigkeit) と不確かさ (die Ungesichertheit) である。——厳肅さとは、存在が押しつけられないこと、作り上げられないこと、またあらゆる物事の存在の核が侵せないことの表現であるべきである。存在の不確かさは、その存在の中にどこか未解決のもの、重要性を欠いたもの、可能的非存在を暗示するもの、無制約的重要性の欠如があることの表現であるべきである⁽⁴⁾』ティリッヒは以上のことを、神学的本質直観によって洞察する。またこれはティリッヒによる神学方法論の提示、と受けとってよいであろう。存在に対する意識の二様性が、厳肅さと不確かさという形でとらえられているが、厳肅さとは存在がそこに存在する限り、われわれが感じとる神秘的畏敬の念と拡大解釈してもよいであろう。特にティリッヒは、この厳肅さの起源を、あらゆる存在するものが暗にプロトンを指し示していること、あるいは「超越的な存在の根拠」に触れているということから洞察しているのである。一方、存在の不確かさというのは、ある種の欠如意識を起こさせる

もののことである。可能的非存在という言葉が、その意味を最もよく表わしている。存在の厳粛さと不確かさというものは、決してティリッヒの感性的発想から考察されたものではなく、神学的本質直観による、存在論的観点からながめられなければならない。

以上論じてきたようにティリッヒの述べる神学的存在論とは、すなわち始源の根拠を求める存在論と言える。それゆえに終末論を構成する上でも、あるいは他の哲学的・神学的思想を語る上でも、何よりも先づその第一の場所に置かれているのである。この存在論的な事象の把握の仕方こそ、ティリッヒ思想を特徴づけるものであり、全体の中での意味把握の起点となるものと言えよう。

II 神学的終末論

前項においては、主に「存在するもの」のもつまさにその「存在的」な側面が洞察され、神学的存在論が構成されていた。それは単に空間的にのみ「存在するもの」を分析していたかのような印象を与えるが、そこからティリッヒが空間論を展開したとは考えられない。そのアクセントの置き方が、その都度多少異なることがあるとは言え、ティリッヒは「時間性と空間性」を対立的にとらえていないのである。しかしながら少くとも空間的側面が重視されたものが、やはり神学的存在論であると言わねばならず、一方「生起」の概念という時間性により注目したものが、ここでの神学的終末論であろう。時間性あるいは空間性に基づくという先験的な思考の枠組みを、ティリッヒも完全には離れていない。それゆえ神学的終末論は、神学的存在論から発展して、さらに角度を変えて時間性に飛躍して行く。しかしながらこれは存在論的発想を踏み出で、いきなり時間性に向かう所から、どうしても神学的存在論と神学的終末論の間には、矛盾とは言わないまでも若干の無理がある点も否定し切れないと思う。この根本問題はティリッヒの終末論にのみ妥当するものではなく、広くティリッヒ神学

そのものにも言えることであるが、一応ここでは問題の所在を明らかにするという点に留まりたい。

ティリッヒは神学的存在論を論じた後に、神学的終末論を試みるが、ここでも存在論的に分析をする姿勢は変わっていない。一般に、「存在(Sein)」と「生成(Werden)」という二つのカテゴリーで、歴史を考えていく仕方がある。「存在」を強調するものが、いわゆるギリシア的なものであり、「生成」を強調するものが、いわゆるヘブライ的なものであろう。特に、神概念をとらえる場合に「存在」か「生成」の神かという点で、ギリシア的とヘブライ的は極端なコントラストを示している。ティリッヒの場合は、ギリシア的なものをヘブライ的に説明し、ヘブライ的なものをギリシア化する、すなわち存在論の用語で再解釈するという二段構えをとっているため、どうしてもこの点が微妙になってくる。存在と生成の両者の上に立ち、境界線上に立って、この問題を乗り越えようとしているのである。

さてティリッヒは、「存在するもの」を単に空間的な意味で「そこにあるもの」とは見していない。神学的存在論が、神学的終末論へとここで向かうのである。あるいは時間性を積極的に評価する方向へと向かうのである。『あらゆる存在するものは、それが生起の内にある限り、終末的なものに関わっている』⁽⁵⁾ティリッヒが生起(Geschehen)、または出来事を神学的終末論のための中間規定として、本格的にとりあげていることは注目に値する。『生起は、存在が自己の内に閉じこめられた運動ではない。円環は、生起のシンボルではない。——展開は生起ではない。真の生起は、展開以上のものであり、展開の可能性を打ち破り、存在円環を打ち破る』⁽⁶⁾ティリッヒが生起を展開(Entfaltung)と明瞭に区別していることは、以上の通り明らかであろう。展開とは、言うなれば自然的時間の運行と考えられ、ここではとうてい歴史哲学の研究対象とはなりえないものである。そのモデルをギリシア的な自然観に根をもつ円環運動的歴史観も、ティリッヒに従うならば、展開、発展を繰り返すものと考えられている。ギリシア

的枠組みでとらえられた歴史観からは、決して「終末」なる概念が出てこないことは自明のことであるし、さらに自然の摂理が人間の決断に優るものであると考えられたのも当然であろう。

「真の生起意味」とは、ティリッヒが最も強調したい内容であろう。「あらゆる存在するものは、それが生起の内にある限り、終末的なものに関わっている」生起するものとは、常に新しいものである。新しいものとは、常に飛躍を含んだものである。従来のコースを打ち破って、新たな別のコースに踏み出すことである。これを無から有への飛躍と考えてもよいだろう。真の生起により、存在するものは真の意味を獲得して行く。しかしながらティリッヒが生起するものに対して、無批判に肯定的な評価を下しているわけではない。単に新らしく生起さえすれば意味がある、と短絡してはいないのである。『すべての生起には、すべての存在と同様に、厳粛さと不確かさ、重要性と非重要性という二重性格がある。すべての生起は、自己の中で意味が無尽蔵であることと同様に、意味喪失の深淵に落ち、無へと沈みこむという脅威をもっている』⁽⁷⁾このようにティリッヒは、生起のもつ二律背反的側面を指摘する。生起には、その意味が汲み尽くせないほどの重要性があるにもかかわらず、一方には全くの徒労に終わることもあると言うのである。生起のもつデモーニッシュな性格に、ティリッヒが注意している点は見逃せない。

ティリッヒの視点の根拠は、エスカトンにある。つまり究極的な場所であり、歴史の超越的場所がエスカトンである。「存在するもの」においては、その根源となるべき「プロトン」が考えられたように、「生起するものにおいては、その究極的に辿りつくべき「エスカトン」を求めるという関係に立っている。そしてティリッヒは、終末史観の第一の根拠となるエスカトンを、「生起するもの」を神学的に本質直観することによって打ち出しているのであり、以上の前提理解なしに唐突に示されたのではない。そしてこのエスカトンが、終末論を終末論たらしめる視点の軸となるので

ある。そしてティリッヒは、ユートピア思想と近代の進歩史観を、エスカトンからの視点と、生起と生起意味との食い違いに着目して、次のように見事に批判している。『そこで生起意味を、生起そのものと置き換える試みとしてのユートピアと進歩は、直ちに拒否されてくる。それは不可能なものであり、生起意味を廃棄することである。なぜなら、ある想像された未来のために、あらゆる過去と現在が無価値とされるからである』⁽⁸⁾ そもそもティリッヒは、ユートピアを場のないものとして明確に否定しているのであるが、⁽⁹⁾ 上述ではさらに筋道だててユートピアと進歩を拒否しているのである。

終末論、終末史観は一種の方法論であり、歴史を読む視点である。あるいは時間の流れの方向づけ、と言ってよいだろう。ティリッヒが言うように、エスカトンに注目するならば、すべての歴史は前史となる。そうして初めて生起意味は、歴史の中で生かされるものとなるのである。このように理解された歴史の中での出来事は、すなわちそれが過去のものであろうと現在のものであろうとも、終末という視点で意味充満するものとなる。ユートピア思想と進歩史観では、歴史そのものが手段化される危険を伴う。現在の意味実現も、エスカトンという超越的な場を離れては、決してありえないというのが終末論的発想である。さらに加えるならば、ユートピア思想と進歩史観でとらえられた場合、はたしてそこに「倫理性」が本当に認められるであろうか。歴史の成就と、そこで生かされている人間の決断ということを離れて、そもそも「倫理性」が出てくるはずがないであろう。ユートピア思想も進歩史観も、どうしてもこの点からの批判を免れえないと思う。人間が生きているこの時が、「中間時」であるという意識においては、必然的に倫理が主題化されてくるはずである。

さてティリッヒの言う超越、超越的生起意味については、次のようにはっきりと述べられている。『超越は、時間の終わりとして規定されるのではなく、超時間性として規定されるのでもない。この二つの規定は、時間

概念に即して方向づけられている。そうではなく超越は、存在の側からは存在のプロトンとして、生起の側からは意味実現のエスカトンとして規定される⁽¹⁰⁾』このティリッヒの明解な規定により、ティリッヒは自己の存在論と終末論をうまく結びつけ、一般の時間概念とは質的にちがった、独自の終末論を展開させようとしている。存在と生起という、一見した所では対立する二つのものが、神学的終末論を構築するための鍵となるべく両極にまで高められている。このような超越という緊張関係の中であって、歴史は単なる時間の積み重ねではない、別の新たなる突破を自己の内に包みこむものとなってくる。

ティリッヒ思想を理解する上で、中心的役割りを果たしている時間概念について、ここで一言触れておきたい。それは各々時間を示すギリシア語であるカイロス (καιρός) とクロノス (χρόνος) の区別である⁽¹¹⁾。クロノスは、言うなればわれわれが日常使っている通りの時間であり、量的時間、計量可能な時間、客観的物理的時間であり、数学的に表現されるならば直線をもって示しうる時間のことである。しかし一方のカイロスは、日本語には訳し難い。あえて訳すならば、時点、瞬間、機会、成就の時、正しいなどと表現する他ないが、どれも不十分であろう。カイロスは時間の流れの中において、何かが起こる、何かが成就する、何か決定的なことが起こる一点と言いうる。あるいは、円環的時間の流れを突破するのがカイロスと考えるもいいだろう。ティリッヒの実存思想を理解する上で、しばしばこのカイロスの意味はとり上げられるが、歴史哲学を考える上でも十分に吟味されるべきである。なぜならば質的時間の到来の意味を、ティリッヒはこのカイロスの中に含めて考えているからである。

さてティリッヒの意図する神学的終末論の大筋は、以上見てきたように超越的な歴史の目標としての終末である。終末のもつ質的意味が、最後まで問われているのである。終末から時間を方向づけることの意味も、このような質的観点から評価されなければならない。

III 終末論の究極的完成

本項においては、ティリッヒの理解する終末論が、いかにして現実のわれわれという主体に関わってくるのか、という問題を顧慮しながら、ティリッヒの終末理解の結語部分をとらえてみたい。同時にティリッヒの終末理解が、神学的存在論のみでは包括されえないという事実、換言するならば「存在論そのもの」の限界を打ち破ろうとするティリッヒが、そのためにそこでどのような新たな概念を導入しようとしているのか、という視点を本項にはさんでみたいと思う。しかしながらこれは、ティリッヒによるこれまでなされてきた存在論的思惟の否定を意味するものではない。むしろ存在論的発想をその基盤にもちつつ、さらにそこからどのように転回して行くか、という点に本項の主旨はあるのであって、不要となった梯子をはずすことがその目的ではないことを明言しておきたい。以上の前提を踏まえて、ティリッヒによる終末論の完成についてここで考えてみたい。

神学的存在論と神学的終末論を語った後に、究極的な意味での終末論の完成について語られている。ティリッヒは、エスカトンとは成就 (Erfüllung) であり、決断 (Entscheidung) であると言う。終末の客観的側面と主観的側面を表わしたものであるが、さらに存在論的理解を離れて、人間の主体的関わりがここで問われている。なぜならばティリッヒは、終末を単に「理解する」という立場から、さらに一步踏み込んで人間の実存に触れる形で問題提起しているからである。しかしながらこの点でティリッヒは、論理の飛躍との批判を受けることもあろう。存在論と実存思想の「野合」であるとの指摘もあろうが、この問いにきちんと答えるのは、ティリッヒ思想全体を検討してからでないが無理であろう。

さてティリッヒが歴史の成就に関して、独自の文化理解をそこに含めている点に注目してみたい。『エスカトンとは、成就であり、決断である。成就の下では、生起において存在の意味がそれに従って実現される、真の

生起の側面が理解される。この側面のもつ通常の名称が文化である。生起が真の歴史である限り、それは文化であり、それは存在意味によって存在へと入りこむことである⁽¹²⁾』以上のティリッヒの言葉は『宗教は文化の実体であり、文化は宗教の形式である (Religion is the substance of culture and culture the form of religion)⁽¹³⁾』というティリッヒによる定式化と合わせて考えるとよいであろう。一般的な意味では、文化と神学、文化と宗教は対立すると言わないまでも、少なくとも同一のレベルで論じられることは余りない。一方は世俗的なものであり、一方は聖域に近いからである。しかしながらティリッヒは、文化に先立ってその文化の基底構造の中に、宗教的な実体が潜んでおり、その実体が潜みから顕現したものが文化の本質である、という認識である。特に神律文化 (theonomous culture) の到来の希望とも言われるが、ティリッヒは以上のような文化哲学をもっていた。さらにここでは、終末へ向かう歴史の中で起こる真の生起を文化ととらえ、存在論的解釈を付け加えているのである。

成就と決断について言われる場合、そこで同時に「自由」についても語られねばなるまい。単なる時間の経過、すなわち展開や円環からティリッヒの主張する意味実現の場としての歴史を、はっきりと区別するものはこの自由他にないからである。近代が提出してきた価値観である自由が、同様にしてここでも登場する。自由を欠いた決断と成就とは、それは必然となり運命となる。自由であるが故に、人間は責任を負う存在であるはずである。ここから倫理学は出発する。ギリシア悲劇においては、運命という名の必然が支配していた。運命から逃れようとすればするほど、逆に運命の糸に縛られて行ったオイデップスの物語りを見れば分かるように、運命と自由についての解釈は、その世界観や歴史観をも決定するものであろう。ティリッヒは別の箇所⁽¹⁴⁾で「運命 (fate)」と「定め (destiny)」とを区別しているが、この場合の運命とは、ほとんど必然 (necessity) と同意義に解釈されている。すなわちティリッヒによるならば、「自由と必然」は

確かに両立しえない概念であるが、「自由と定め」は対立せず両立しうる、そういう神の摂理の両極性 (polarity) であると言う。ここでは人間は自由でありつつも定めには従い、定めがありつつも自由であるという二重構造が語られる。同じようにティリッヒは、歴史は終末に向かいつつもその中で人間は自由であり、人間は自由でありながらも決断としてのエスカトンに向かう、と言いたいところであろう。どちらにせよ人間の自由なる決断なくして、歴史の成就是ありえないのである。

ティリッヒは、これまで述べてきた成就と決断を、聖書の中にある「神の国」と「最後の審判」に各々関係づける解釈を試みている。すなわち「神の国」とは、成就するための超越的场所であり、一方「最後の審判」とは、決断的生命のもつ超越的场所となる。聖書の中で中心的重要なもつ「神の国」も「最後の審判」も、ティリッヒによる独創的な解釈がここに見られる。しかしながらこの点でティリッヒは、しばしば批判を受けるのである。すなわち「神の国」「最後の審判」などの教義に触れてくる問題を、余りにも短絡的にそして図式的に、自己の創り上げる体系の中に解消してしまう、と。確かにティリッヒは、教義学者ではない、単に客観的な分析を試みる宗教学者でもない。そこでそのどちらかに当てはめてしか物を見れない人々からは、ティリッヒは痛烈に非難されてしまうだろう。しかし前述した通り、ティリッヒ思想の本質は、哲学と神学、文化と宗教などの境界線上に立ちつつ、それらを調停して行くことが狙いである。そのための一解釈である、と考えるのが至当であろう。

さらにティリッヒは、象徴主義あるいは象徴再解釈主義というものをもっていた。これは象徴を、単なる象徴とは見ず、特に象徴的に語られている宗教言語は、必らず何らかの意味と力に参与していると考えられるものである。象徴そのものや象徴的に語られているものこそ、非象徴的には語りえない現実の層と隠れた深みを指し示しうる。この認識に立って、再びこれらの諸象徴を文字通りにではなく、新たに解釈することを意図していた。

境界線上に立ちつつ調停しようとするティリッヒの営みは、このような宗教的象徴概念によって支えられているとも考えられよう。ここでティリッヒは「神の国」「最後の審判」を単なる象徴にすぎないもの、ととらえているのでは決してないが、少なくとも再解釈が可能であるとする立場をとるのである。

さてティリッヒの主張する神学的終末論とは、様々な角度からその断面が示され、すなわち存在論的や実存思想的に、しかしどのように分析されようとも終末が超越の場として考えられている。そして終末観という歴史哲学の重みも、このティリッヒの言う超越の意味を離れてはありえない。超越の場は、経験的知識によっては証明不能である。しかしこの溝を埋めるものこそ、探究されなければならないはずであろう。

存在のもつ両義性、あるいは存在するものと存在意味との両義的關係性、世界史の中には克服しえないような矛盾がある。生起するものが全て有意味なはずがないし、反意味的なものが生起していることも事実である。しかしながらここにきてティリッヒは、真の生起は「飛躍」の性質をもっていることを主張する。そもそも生起や生成という概念自体に、非存在から存在への、無から有への飛躍が含まれている。あるいは質の世界への浸入、という形での飛躍もありえよう。どちらにせよ既成概念の枠組みを常に突破するものが、生起であり生そのものである。仮にこの突破がなされたにせよ、生起したものと生起意味と、存在と存在意味との間に両義性が残るであろう。飛躍が本質的に論理を越えたものだからである。

世界史の中で生起するものが、意味崩壊という破滅に至る道を再び乗り越えるためにも、そして決断されたものが究極的成就に至るためにも、ティリッヒはここで「救済(Heil)」がなければならないと考える。救済論とは、余りにもキリスト教の伝統に深く根を下ろしたものであるが、大きく見てそこには神による「天地創造」次に人間の「墮落」による神との「契約」そして最後に神と人との「和解」あるいは神の「救済」による歴史の

「成就」という流れがある。しかしながら大きく見たこの流れの中で、つまりキリスト教的世界観の中で、最も肝要な点は、これら一連の出来事が常に「歴史」という「時間性」の中で行なわれていることである。キリスト教が歴史的宗教であるという理解を離れては、一切は無意味な分析に終わるであろう。さらに解決 (Lösung) から「救済 (Erlösung)」への質的飛躍の契機が、そこには含まれていなければならない。ここで歴史は、理解されるものから救済されるものとなる。そしてこの歴史的救済に神学的終末論は、歴史の超越的目標として、あくまでも超越的に関わっているのである。

以上見てきた所で、最後にティリッヒは自己の研究の仕方が、第一に現実の世界の存在構造の分析から出発している点を、声高に自負している。『問題を事象からではなく、概念から演繹することは、悪しきスコラ哲学の仕方である。この仕方は、すべての領域で無数の不合理へと至り、そのため神学は侮辱され、宗教は無視されてしまう』⁽¹⁵⁾まさにこのような誤りに至らないがために、ティリッヒは現象学が目指したのと同じように事象そのものから、存在するものそのものから出発しようと試みている。さらに言うならば、ティリッヒは自己の存在論的解釈の仕方は、いわゆるスコラ哲学の中で採用されてきた存在論とは、別種のものであることを強調したのである。スコラの存在論では、どちらかと言えば空間性のカテゴリーが優性であるのに対して、ティリッヒはあくまでも時間性を問題の中心に据える仕方を取り、そして時間性と空間性の両面から存在論的考察を進めているのである。

神学的本質直観によるティリッヒの終末論は、だいたい以上のようなものである。存在論的発想から、実存思想に近づく点をとらえて、ティリッヒがそこで大きな転回点を迎えている事実⁽¹⁶⁾に、特に注目してみたい、それはまさに終末論というものが、何か遠くの山をこちら側からぼんやりと見るといった、そういう客観的な対象では決してなく、必然的に「われわれ

人間」がその中に含まれ、かつ対峙している所に成立するということの証左と言えよう。ティリッヒの存在論的発想は、ここにやや皮肉な結末を予想させる。ここで存在論的終末理解が、人間の「人格」に言及するようなものにならねばならず、さらにまさにそこから「倫理」にも触れざるをえなくなっているからである。本稿の意図であるティリッヒの終末理解は、倫理性との関連をも念頭に置いてとらえられたものであり、以後この問題を考えて行きたい。

IV 評 価 と 展 望

ティリッヒに従いその終末論を概観することを一応終えた所で、本項においてはティリッヒの終末観を評価しつつ、さらにそれを発展させて終末論と倫理学の関係をも考えてみたい。終末論が「時間性の倫理学」を構成する上で、有力な一つの視点を与えることができる、との期待が私にはあるからである。すなわち「エスカトンからの視点」への期待と言えよう。

初めに私は、終末論とは神学上の研究方法の一つであることを指摘しておいたが、それは終末観に立って歴史をとらえるという方法のもとで、一般に行なわれている単なる直線的あるいは円環的歴史観を退けることを目的としていたものであった。そしてティリッヒは、現象学に影響を受けた神学的本質直観により、存在と存在するもののもつありのままの姿の分析から入って行った。存在するもののもつ空間性と時間性という両面から、存在するものが何らかの超越的なものと関係している、との大前提を打ち立てた。超越的なものに触れているが故に、存在するものは厳肅さをもつ一方、全てが超越的なものに満たされているのではないために、ある不確かなものをもつ。この両義性が最後まで残り、それを救うためにも究極的救いが意味を獲得する。存在するものはそのプロトンが問われるように、生起するものにはそのエスカトンが問われている。エスカトンとは超越的な生起の意味であり、かつ歴史の目標であるが、このエスカトンこそ歴史

を意味づける視点として、終末論の第一の根拠となるものであった。さらに終末に向かうための、われわれ人間の自由なる決断は、「永遠の今 (eternal-now)」を歴史の成就へともたらず重要な場となるのであった。このように終末の側から時間の流れとその意味を考えることが、現在という場に決定的に重要な責任をわれわれに要求しているのである。

さてティリッヒは存在論的な解釈によって、世界と歴史の構造を分析した。これに対応するかのように、人間の主体的意志的決断を強く要求している。ここでティリッヒの思想は存在論か主意主義か、などという二者択一的な問いは無意味であろう。なぜならば、ティリッヒは存在論的用語を用いてはいるが、それによって考察されたものは、「存在」を越えて動的側面を強調したものである。「存在するもの」を単に空間的にとらえるのではなく、「生起するもの」としての時間性が逆に問い返されていることなど、その最たるものであろう。また主意主義的にのみティリッヒをとらえようとしても、それでは前半の存在分析の真意がまるで分からなくなってしまふ。ここでもティリッヒは、存在論と主意主義あるいは実存思想との境界線上に立っている、ととらえるのが正しいであろう。

さてそもそもなぜ終末論というユダヤ・キリスト教の中にある思想が、ティリッヒによる存在論的解釈さえも可能にしているのであろうか。それは終末論という考えそのものが、聖書中の時代に妥当していた古典的思想ではなく、まさに現代に妥当するものとなったからである。終末論研究史をここで紹介することは、余りにも無謀な企てなのでここではとてもできないが、主に第一次世界大戦前後にスイス・ドイツで起こった、いわゆる「弁証法神学」⁽¹⁶⁾運動によるところが大きい。ティリッヒを弁証法神学者の一人に数えるかどうかは、まだ議論の残るところだが、⁽¹⁷⁾一応広い意味ではその一人、あるいはより厳密には強く影響された者の一人と言ってよいだろう。弁証法神学は、終末論を徹底的に現在化したと言っていい。つまり永遠が時間の中に突入してくるという意味で、終末論を歴史の後方に置く

ことから解放して、終末のもつ超越的な生起意味をとらえたのである。言い換えるならば、永遠とか終末というものを、この世の時間と同系列の下には置かないとする試みと言えよう。まさにこの点に永遠と時間との絶対的弁証法は成立し、歴史内における各瞬間が、無限の価値をもった創造的契機となったと言える。ティリッヒは、カイロスとクロノスという二つの質の違った時間を区別したが、カイロス概念を使うことによる新しい歴史哲学の可能性を追求するという意味では、弁証法神学とその発想においては近いものが読みとれる。

言葉を変えると、それが永遠と時間との弁証法を用いることによる終末論の「質」を強調する限り、この点以外での終末理解はそこでは比較的自由なものとなってくるし、その質内容自体も様々に解釈されるのである。その結果ティリッヒは、存在論的な方法で歴史を再解釈し、さらに実存思想に近づく展開を見せているのである。人間は常に現在という場の中で決断を迫られているという、どちらかと言えば主観的側面が堂々と問題にされるところでもあるが、永遠と時間との絶対的緊張関係にさらされるという、心ある人間にとっては最も厳しい視点を、終末論はどのように展開されようとももっているのである。なぜならば終末論を真剣に自分の問題として受け止める時、そこには必然的に強く意識の転換を迫るものがあるからであり、まさにデモーニッシュな力を終末論はもっていると言えよう。どのように形を変えて解釈されようと、終末論はその本質的意義までは失なわないのである。

さて以上記述した中で、終末論はその基底構造として倫理性を内包していることを暗に主張してきたが、しかしティリッヒ自身の終末論理解とは、いわゆる「倫理的終末論」と称されるような、終末論の倫理的還元を意図して構成されているのではない。倫理的終末論の典型は、カントにおいて見られるものであるが、⁽¹⁸⁾カントは『ヨハネ黙示録』の中で語られる終末の姿とは、理論理性の対象ではなく、それは実践理性によってとらえら

れなければならないとする。実践理性の優位を説くカントにとって、終末の描写も道德の対象以外の何物でもなかった。道德的な最高善の記述として、終末の姿をとらえようとする試みである。カント哲学のもつ理論理性と実践理性の対立というカント流二元論からは、当然ながら理性的に否定された終末論を、実践理性で救うという構造になってくる。一方シュヴァイツァーなどは、イエスの教えは徹底的に終末論的なものであり、かつ実際に終末の到来を信じていたイエスにとって、終末に向かう途上にある現在こそ「中間時の倫理」を実現する場である、と考えた。イエスのもっていた強い差し迫った意識の中に、倫理意志を認めたのである。どちらにせよカントは認識論的に、シュヴァイツァーは歴史的方法により、終末論を再評価する方向へ進んだのであり、このようなとらえ方は倫理的終末理解と言えよう。

ティリッヒの終末理解は、多くの点で上述の倫理的終末論とは異っている。先づ第一に、ティリッヒは世界を存在論的に把握しようとしているし、第二に、時間と永遠の弁証法が念頭に置かれているからである。ティリッヒ晩年の著『組織神学Ⅲ巻』においては、さらに明確な言及が見られ『過去と未来は、現在において出会う。そして過去も未来も「永遠の今」に含まれている』⁽¹⁹⁾『時間は永遠を反映するのみならず、時間のいかなる瞬間においても、永遠の生命に寄与しているのである』⁽²⁰⁾と極めて卒直に、時間と永遠の意味が述べられている。エスカトンのもつ未来的経験の意味が、事実としてどれほど強調されようとも、同時にその現在の意味も保持されていることを述べているのである。在ドイツ時代には見られなかった明解で簡潔な表現が、アメリカにて書かれた著作の中に発見できる。就中、「永遠の今 (eternal now)」はティリッヒが好んで使った言葉であった。このようにティリッヒの終末理解が、倫理的な還元を直接に意図したものと質的に違ったものであることは充分理解できるのである。

にもかかわらず、すなわちティリッヒが倫理的終末論の構築を第一の意

図にしていなかったにせよ、終末論そのものの中に既に「倫理性」に触れてくるものが含まれているはずである。どのような観点から分析されているとも、終末論は不可避免的に「倫理」を問う。終末という未来からくる時間性の意識が、人に何かを迫るのであり、現在生きている主体に対して、新たな主体となることを要求するのである。ある「関係概念」を生じさせるものが、終末意識であるとも言えよう。ティリッヒの終末理解において、どれほど存在論的な手法が使われていようとも、それが単なる存在論化に終わらず、むしろ生き生きとした主体的で人格対応的な方向へと発展して行く所以である。存在論が倫理性を浮き彫りにするという、逆説的關係が生じたようであるが、これもティリッヒによる貢献の一つと考えられるであろう。

規範の根拠をどこに求めるか、倫理学の基盤をどこに置くか、この最も根本的な課題の前で、困惑しているのが現代であろう。科学技術の著しい発展により、新しい人間の生命観が問われ始める中、ここで再び「時間性の倫理学」という観点が見直されるべきであろう。人間および歴史を空間化して、さも客体的にとらえたかのように思っても、そこから本当に新たな倫理性が引き出されるのであろうか。このような根本的な問いかけに、少くとも終末論はそれなりの次元での回答を示しうると考える。ティリッヒは存在論的という独自の方法論で終末論をとらえるが、その土台にある問題意識は、まさに「倫理」を問うことにあったと言えよう。ティリッヒの終末理解は、さらに展開が可能な根本問題を含んでいるのである。

ま と め

神学的存在論、神学的終末論そして終末論と倫理学の關係の問題は、本来各々独立させて論ずる価値のあるものであろう。本稿においては、基本的にティリッヒに従いつつも、上記三つの問題を並列してしまった。すなわちIにおいては、ティリッヒが存在をどのような角度から、神学的にと

らえているかを論じ、Ⅱにおいては、歴史の超越的目標としてのエスカトンが問題とされている。そしてⅢにおいて、人間の側のもつ主体的側面が主題化され、Ⅳではさらに倫理の根拠を求める、といった順序に本稿はなっている。しかしながら以上は全て、あくまでもティリッヒの「終末論」をその基礎として試みられた論述である。さらに各論を深めて、各々独立したテーマとすることが私の次の課題であろう。

註

- (1) P. Tillich, *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, Gesammelte Werke Bd. VI, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1963 (以下 GW と略す) この『全集』6巻は、発表された年順に諸論文を収録しており、本稿で用いている *Eschatologie und Geschichte 1927* が含まれている。邦訳『キリストと歴史』野村順子訳、新教出版社1971があり、この中に『終末論と歴史』として訳されているが、本稿は私訳を用いた。
- (2) GW VI, S. 73
- (3) GW VI, S. 74
- (4) GW VI, S. 74
- (5) GW VI, S. 75
- (6) GW VI, S. 76
- (7) GW VI, S. 76
- (8) GW VI, S. 77
- (9) P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III, Chicago Univ., 1963 (以下 ST III と略す) ST III, p. 354 において、ユートピアのギリシア語源 *οὐ τόπος* を「場所のないもの」(no place) としている。
- (10) GW VI, S. 78
- (11) ST III, p. 369 ff
- (12) GW VI, S. 79
- (13) ST III, p. 248
- (14) ST I, 1951, p. 182 ff
- (15) GW VI, S. 82
- (16) 危機神学とも言われる神学の革新運動を指す。第一次世界大戦の開始などによるヨーロッパの精神的混乱の中で、世俗化した近代世界を再び神の否と然

りの判断の下で問い返そうとする、弁証法的思想であった。カール・バルト、エミール、ブルンナーらがその代表である。

- (17) バルトの目差す宣教神学 (kerygmatic theology) に対立して、ティリッヒは護教神学 (apologetic theology) であるという図式でとらえた場合、ティリッヒは狭義の弁証法神学者には属さず、独自の立場を構くことになる。
- (18) カント『万物の終り』岩波文庫、篠田英雄訳『啓蒙とは何か』の中に収録、1794年の『ベルリン月報』にカントが発表した小論文である。
- (19) ST III, p. 395
- (20) ST III, p. 420