

ティリツヒの組織神学研究 V

——「聖靈論」に関する考察——

茂

洋

目次

序

一、生の分析

A 生の理解

一、生——本質と実存との混合

二、生の自己現実化とその不明瞭性

B 明瞭なものを求めて

二、霊的現存在

A 人間の霊と霊的現存性

B 霊的現存在と歴史との関係

三、神の霊と生の不明瞭性

A 霊的現存在と宗教の不明瞭性

B 霊的現存在と文化と不明瞭性

C 霊的現存在と道德の不明瞭性

D いやしの力

まとめ

序

ティリッヒの組織神学における聖霊論が本論文の研究対象である。すでに研究してきたように、ティリッヒは神論において有限なものが無限なものを求めずにはおれぬ事をのべ、「存在の根拠」としての神を展開した。またキリスト論において人間が疎外の状況から、その中にありながらも疎外克服をあらわす、つまり「存在の根拠」をあらわす「新しき存在」を求めずにはおれぬ事をのべ、それこそ救主（キリスト）としてのイエスの示した所である事を展開した。そこでこの「聖霊論」においては、人間の生そのものの分析からはじめ、生を構成している本質的要素と実存的要素のギャップが生のも明瞭性を生み出している事を指摘し、さらに生はその不明瞭性の中から克服される事を求めずにはおれぬ点をのべる。この時に生は超越的な世界を求める。それが霊の世界である。この世界は生のも明瞭性に対して力と意味の一致を与える。ティリッヒはこれを霊的現存在と呼ぶ。これは明瞭なものであるが、人間の生における時はつねに断片的となる。そして人間をこの霊的現存在へ、つまり明瞭な生の超越的一致へと導くのが信仰と愛なのである。さらにまた生の不明瞭性は、宗教、文化、道徳にも明らかに存在するわけであるが、それらの不明瞭性にもかかわらず霊の世界に関わらなければ力と意味を持つ事のできぬ点を指摘する。従ってティリッヒの「聖霊論」を展開するには、一、生の分析 二、霊的現存在 三、神の霊と生の不明瞭性の三つの部分を述べなければならない。

ティリッヒの聖霊論を展開する場合とくに留意すべき点がある。それは彼の三一論理解である。彼の組織神学の構造を見ると、きわめて明瞭な三一論的構造をもっている。しかもその各論を、有限性から無限性へ、また疎外克服へ、そして生の不明瞭性から明瞭なものへという方向づけで展開している。しかしティリッヒの場合この三一論を神の現存在という点から展開している事を見落してはならない。つまり「生ける神」が彼の三一論の中心点である。そこから、人間の窮境にある諸問題に対する答えとして三一論的象徴が理解されているのである。さらに徹底して言う

ならば、彼の三一論はすべて「神いまし給う」という啓示経験に基礎づけられているのであり、この啓示は人間の救いに他ならないのである。ここに彼の神学の根本的動機がある。

一、生の分析

ティリッヒの聖霊論は生 (life) の分析からはじまる。人間の本性は元来創造されたものであるけれども、同時に人間は神から疎外されている実存である。従って現実の生は本質的要素と実存的要素との混合である。これが生の不明瞭性 (ambiguity) の原因である。そしてこの生の不明瞭性は、生の自己現実化の中にきわめて明らかに存在する。しかし生は必ずしも生の潜在的存在の現実化を求める。つまり不明瞭な生が必ずしも明瞭な生を求めるのが生の現実なのである。そこで霊的世界が求められるのである。

A、生の理解

一、生——本質と実存との混合

ティリッヒは生を取扱う場合にも存在論的に展開する。生を「存在の現実」として展開している。するとこの生のご概念には存在を構成する二つの性質がそのまま存在する。つまり本質的要素と実存的要素である。力とかダイナミックスとか言う潜在性が現実となる時には必ずしも有限性とか疎外とか闘争とか言うような実存の状況下に属す事となる。そこで「生」と言う語を「本質的要素と実存的要素との混合」^{*1}と定義する。ティリッヒ神学においては人間の本性は元来創造されたものであり、神の存在の根拠と一致しているのである。これが潜在性の状態である。従って生の存在論的理解ではまず本性上的一致と分裂とを取扱わねばならない。この点が彼の言う生の「多次元的な一致」なのである。その本質における一致と多次元との関係が理解された時はじめて、すべての生過程における実存的不明瞭性を

正しく分析でき、明瞭な生あるいは永遠の生命を適切に求める事ができるのである。

本質と実存との混合と定義された生は普遍的である。そしてこの生はつねに一つの一致 (a unity) を保つ。言うまでもなく生に全体の過程の不明瞭性から来るさまざまな闘争がある。しかしそれらの闘争の上に生的一致がある。テイルヒが生の一致と言う場合、留意しなければならぬのは、人間の心はつねに存在の分裂があると、分裂の中的一致を求めずにはおれぬものであると言う点である。従ってあらゆる存在は存在における一致を求めると言うのが彼の体系の中での基本線である。だから存在をいくつかのレベルに分けてしまうような考え方は拒否される。とくに生にさまざまなレベルがあつて、その頂点に皇帝とか神のレベルがあるとと言う風な考え方は徹底的に否定される。そうではなくて、生全体の闘争の中に一致があるわけだ。そしてその闘争は生全体の不明瞭性から起つてるのである。このように考えると、生全体にはそれを区別するようなレベルはないにしても、さまざまな次元のある事を認めざるを得ない。次元 (a dimension) とは「種々の闘争の上にある生的一致を見る実存との出会い」である。^{*}たとえば無機的な次元と有機的次元 (the inorganic and the organic dimension) とがある。いかなる生にもこれらの次元は存在する。有機的次元は無機的次元の現実なくしては現存せず、また霊の次元は有機的次元の現実なくしてはいつ迄も潜在的にならざるを得ない。テイルヒは次元という語を用いて生全体に関わり、そして生全体に力と意味の一致を与えている霊の世界の説明をはじめめる。こうして霊の世界を単に生のある一部だけを支配するレベルに閉じこめるような考え方を拒否するのである。

生の諸次元とそれらの関係につき考えると、まず生に多次元的な一致がある事と、生全体にあるさまざまな不明瞭性の原因と結果をみる事とが必要である。そしてこの考え方は必然的に霊的な次元を求める事となる。先ず無機的次元では潜在性が時間と空間の中の物事の中ではじめて現実化されるわけで、つねに時間的、空間的、因果的關係でもって計られる物理的分析の配下にある。この無機的次元があらゆる次元の現実化の第一条件なのである。「あなたは、

ちりだから、ちりに帰る」(創世記三・一九)はその一例である。次は有機的次元である。これこそ生の基本的意味を与えるものである。ここでは自己保存の生き方とか自己成長的生き方などが特色となる。しかしもう一つ人格的かつ交わりの次元 (the personal-communal dimension) がある。これは心理学的分野から言えば内的自覚の次元である。この人格的かつ交わりの次元は現地点においてはただ人間においてのみ起るのである。これを「霊の次元」と呼ぶ。

「霊」という用語はほとんどの国語において「息」とか「風」を意味している。「普通はただ空気の流動です。いつも現存しますけれども、必ずしも気づかれるものではありません。同様に霊もつねに現存し、動いている力なのです」*₃。生を生かしているのは何かと問えば、それは「息」であるわけだ。「息のある所に生の力がある。もし息が消えれば生の力も消える」*₄。これが「霊」の語源である。従って「霊」とは、生の力と意味との一致 (the unity of power and meaning) をあらわす。ティリッヒは自己の神学においてこの「霊」に関する新しい理解を打ち出そうとしている。それは生全体の力と意味との一致をあらわすものとして「霊」をとらえ、しかも人間の霊の理解の上に立ってはじめて、神の霊の理解が可能であると主張しているからである。そして霊の世界は、冷いそして厳格な言葉によって規定される世界ではなく、生々と力と意味とをあらわす世界なのである。「文字は人を殺し、霊は人を生かす」(Ⅱコリント三・六)。ただこの霊の次元は、歴史的次元にあらわされねばならぬが、その時に大きな問題が起る。つまり生の不明瞭性と直面するからである。霊の次元が本質と実存とのギャップから起る不明瞭性に直面する時には一体どうなるのか。神の霊の現存在においてはじめてこの不明瞭性に答える事ができるのである。ただし潜在的な分野は部分的には可視的であり、また他の部分では不可視的である故に、具体的な状況の中で神の霊の中で規範を用いる事は大変な冒険であり、また危険を伴う事でもある。しかし生全体が不明瞭性の中から明瞭なものを求めずにはおれぬ時、この危険の可能性を受けとめるだけの勇気が求められるのである。

二、生の自己現実化とその不明瞭性

ティリッヒは生的一致を主張し、生それ自体を現実化する次元として霊の次元を展開した。そこで生の基本的な三つの機能とその不明瞭性について展開する。自己統合 (self-integration)、自己創造 (self-creation) と自己超越 (self-transcendence) の三機能である。これらの諸機能を論じる前提として生が潜在性を現実化する場合、自己の主体性の確立、そして自己変革、そして再び自己帰属という諸要素のある事を見落してはならない。生の過程ではないかなる機能といえどもこれらの諸要素を通してのみ潜在性を現実性に移す事ができるのである。

さてティリッヒは生の自己現実化 (self-actualization of life) を考える第一の機能は自己統合であると主張する。生のあらゆる運動は一つの中心からはじまりまたその中心に戻る。この意味で自己統合の機能は自己集中化 (self-centeredness) の原理の下にある。しかし生はつねに新しい方向に進まずにはおれない。これは各個人の中心を超越してはじめて可能となる。これが自己創造の機能である。この機能は成長 (growth) の原理の下にある。尤も生はそれ自体が絶対的意味において自己創造的なのではない。生はつねに生がそこから来る所の創造的根拠のある事を前提としている。そして最後に生はそれ自体が有限的生である事を超えて行かざるを得ない。潜在性が水平面から垂直面へと進む。これが自己超越の機能である。有限的状況が超越されるのであるが、有限的生は依然として残されるのであって超越されるわけではない。従って生は生それ自体の中にあると共にそれを越えるのである。この状況が自己超越の機能において明らかにされる。この機能は極致 (sublimity) の原理の下にある。以上の三機能が、およそ生と呼ばれているものの中に、つまり潜在的なものを現実化する過程の中に存在しているのである。これらの三機能は主体性と自己変革との要素を一致させる。しかしこの一致は実存的疎外によっておびやかされる。自己創造は破壊の可能性を持ち、自己超越は世俗化の可能性を持つ。いかなる生の過程にも生の肯定的要素と否定的要素とが混同されている

ような不明瞭性がある。生はこの意味でいついかなる時にも不明瞭なのである。

自己統合とその不明瞭性

生の基本的な三つの機能の第一は自己統合である。これは生の基本的な弁証法的な機能であって、個別化と参与(individualization and participation)の両極性を持つ。^{*}つまりいかなる生の次元においても自己という中心がありそこから参与へ向かう運動と同時に再びその中心に戻り自己統合をなす運動とがある(a process of outgoing and returning)。徹底した個は最も孤独な個であるが、同時にその個は他の個との参与という普遍的な潜在性をつねに持つ。しかし自己統合の機能はあらゆる生の過程においてつねにこの個別化と参与という二つの流れの間において自己崩壊の可能性を持っている。これが不明瞭性である。

この自己統合の機能は、霊の次元において道德機能となる。つまり一人格が眞の参与をなす時には、一人格としての他者を知らなければならず、この関係が道德の基礎なのである。しかしながらここに大きな問題がある。それはこの道德命令は人間の実存的疎外の状況に対立する本質的存在をあらわす。そこで生を構成している本質的要素と実存的要素との不明瞭な混合の中で道德的自己統合はどうして可能かという問題が起る。この問いに対する答えは、「アガペーの意味における愛」^{*}に他ならない。なぜならこの愛は究極的なものを含んでいるのであってつねに変化する具體的な状況の中で絶えず適応されるからである。しかし道德命令の基礎としてのアガペーの律法も、具體的な生においては、いつも不明瞭性を伴っている。各個人は実存状況下にあつては分離を余儀なくされるし、従つて参与はつねに自己を失う危険性を伴なう。故にこの状況の経験から、道德律を超越する事によつて道德律を成就する道德が求められる。これが人に与えられたアガペーである。この愛は再結合し統合する実在である。これはすでに律法ではなくて、新しき存在なのである。

自己創造とその不明瞭性

自己創造が生の基本的な機能の第二である。これは存在論の第二の両極性、つまりダイナミックスと形式を持つ。生はそれ自体成長のダイナミックスを通して創造する。そして生の自己創造はつねに形式の創造となる。しかし新しい形式はつねに古い形式の限界をつき破る事を通してのみ可能なのである。だからここにも創造という統合と共に破壊の形式という崩壊がある。さてこの生の自己創造は靈の次元の下では文化となる。文化とは何かあるものを世話し、それを生かし、そして成長させるのである。人は出会うすべてのものを洗練する(cultivate)事ができる。

しかしここにも大きな問題がある。それは不明瞭性の問題である。文化の機能における現実化の不明瞭性は、実存的疎外状況の下での主体と客体の間にある無限のギャップから起る。理論(theoria)上言えば、認識の主体と、認識される客体との間のギャップであり、実践(praxis)上言えば、実存の人間の主体と彼の本質的人間性の状態つまり客体との間のギャップである。従って文化活動に参与する個人はその文化の運動と成長とさらに破壊性にも参与しているのである。この意味でいかなる人間存在もその主体的な意味でもまた客体的な意味でも文化の不明瞭性の配下にあるわけである。この点は言葉の場合も、認識の場合も同様であり、さらに社会集団の場合も同様である。

人間の文化的潜在性の現実化においてどうしても取り上げられなければならないのは、ヒューマニズムである。人格の成就という意味でヒューマニズムは高く評価される。だがしかしこの文化活動においても不明瞭性が存在する。それはヒューマニズムにおいては生の自己超越の機能が無視され、自己創造の機能が絶対化される不明瞭性があるからだ。人間はその有限性の故に決してヒューマニストの理想を成就する事ができず、いつも人間の潜在性は実在化されないままになるのである。従って自己超越的なヒューマニズムだけが文化の意味や教育目的の問いに答える事ができるのである。「ヒューマニストの理想の間違ひは人間の窮境とその実存的疎外の考え方にある。従ってヒューマニズムの成就の要求は、もし自己超越がなければ単なる一つの律法と化し、律法のもつ不明瞭性の下に落ちこむのである。だからヒューマニズムはそれ自体が超越の文化への問いへと導くものである」^{*7}。

以上述べたようにいかなる文化の諸機能においても不明瞭性は、人間の実存的疎外の中で起る主体客体の分裂に基因する。そしてこの状況は生の中では避けられずまた克服される事もない。克服するためには、生は本質と実存との分離つまり主体客体との分裂を超越しなければならぬ。ここに明瞭な生を求める姿勢があり、これこそ霊の世界なのである。

自己超越とその不明瞭性

生の基本的な機能の第三は自己超越である。自由と運命の両極性が生の自己超越の可能性と実在とを創造する。何と言っても生はたとえその運命から分離せしめられないにしても生自体はつまり自己の有限性のなわめから自由になる。なぜなら自由と運命との一致は超越のうちになされるからである。しかし同時に生には必ずしも自己超越に抵抗する面つまり世俗的な(profane)面がある。生のいかなる自己超越の行為においても世俗化は存在する。従って生は生を超越する場合つねに不明瞭性を持つのである。そしてこの生の自己超越が霊の次元にあらわされるのが宗教なのである。

ではこの宗教と今迄のべた道德や文化との関係はどうであらうか。宗教、道德、文化はその本性上相互依存的であり、霊において一致しており、それぞれの要素は区分されるにしても分離してしまふ事はできないのである。道德は人格の他の人格との出会いの基本である以上文化と宗教と本質的に関係づけられている。文化は道德の内容をあらわし、人格と共同体の具体的理想を与える。宗教は道德に対して無制約性と道德命令を与える。つまり分離せしめられたものが愛のうちに再結合させ、めぐみの力を与えるのである。従って宗教、つまり霊の次元の下における生の自己超越は、本質的に道德及び文化と関係づけられるのである。

しかしこの自己超越としての宗教もそれ自体不明瞭である。というのはここでも「あるものは超越されるが同時に超越されない」*からである。つまり生はそれ自体垂直な方向へつまり究極的な方向へ超越する。だがしかし生の不明

瞭性の故に世俗化される。つまり自己超越がはまれるのである。自己超越があらゆる生分野において、霊の世界において世俗化により抵抗を受ける。そうすると道徳行為の自己超越性は消え、道徳は有限の可能性における行為に他ならなくなる。また文化は空虚な形式に過ぎなくなり、宗教のさし示そうとしている無尽蔵な意味を全く失ってしまう事となる。従って霊の次元における自己超越は、超越される有限の実在なしには生きるものとならないのである。

以上のべたように宗教の不明瞭性には、神聖であることと世俗的であることとの関係に基因するものと、もう一つ神的事であることと悪魔的事であることとの関係からくるものがある。神的事の悪魔化はあらゆる宗教に日々起るのである。宗教は明瞭なものであるがしかしその具体的な受容の仕方に関しては非常に不明瞭である。たしかに宗教における形式は聖なるものと参与してはいるが、その形式そのものが聖なるものではない。宗教は啓示に基礎づけられているが故に明瞭なのである。しかし宗教は啓示を受容する。そこに不明瞭性があるわけだ。故にこのように言う事ができる。「宗教は明瞭な生を求める問への答えではない。だがその答えはただ宗教を通してのみ受容できるのである」[＊]。

B、明瞭なものを求めて

すでに学んだように生の全過程においてつねに本質的要素、つまり創造された善と疎外とが入りまざっている。生はつねに本質的要素と実存的要素とを含んでいる。これが不明瞭性の根源なのである。そこで不明瞭でない生、つまり明瞭な生の成就が求められるわけであるが、これはいかなる宗教的型式や象徴をも超越するのである。ティリッヒはこの明瞭な生をあらわす宗教的象徴を三つあげている。神の霊つまり霊的現存在、神の国そして永遠の生命である。そのいずれも明瞭な生への求めに対して啓示が与える回答の象徴的表現なのである。

明瞭な生を求める事は、生が自己超越性を持つが故に可能である。生はあらゆる次元の下で垂直面においてはじめ

て生自体を乗り越えるのである。だがその次元においても無制約的なものに至る事はない。(finitum non capax infiniti) ただそれを求めるのである。「この求めに對する答えは、啓示と救いの経験なのである」*¹¹。超越を求める求めはいつも啓示と救いのゆり動かし変成する経験で答えられている。だが同時に実存の状況下にあつては、絶対的な偉大さでさえも単に偉大であるばかりではなくまた小さくもあり、神的であるばかりではなくまた悪魔的でもあるわけである。

二、靈的現存在

有限的生の一次元としての靈はたえず自己超越へと押し進められ、結局何か究極的なものに捉えられる事となる。これはなお人の靈であるが、同時に人の靈から神の靈へ突き進んでいるのである。こうしてティリッヒは人の靈と神の靈との密接な關係をあらわしている。そしてこの神の靈の存在つまり靈的現存在(the Spiritual Presence)は、人生の不明瞭性を超克するものではあるが、現実の歴史においてこの明瞭な生との超越的一致との参与はつねに断片的なのである。そこでこの靈的現存在を二つの点からのべる事とする。第一は人間の靈と神の靈(靈的現存在)との關係、第二は靈的現存在と歴史との關係である。

A、人間の靈と靈的現存在

先ず神の靈が人間の靈にあらわされる場合の特色についてのべよう。生の一次元としての靈は存在の力と存在の意味とを結びあわせる。従つて靈は「力と意味との一致せる現実化」*¹¹(the actualization of power and meaning in unity)と定義する。そしてこの人間の靈の世界は、前の章でのべたように、たえず自己超越へと進み、何か究極的なものによつて捉えられるのである。これはなお人間の靈であるが同時にそれを超えて神の靈の下に進み行くのである。

しかしここに一つの大きな限界がある。それは人間は自己超越において明瞭な生にむかう事ができるけれども、彼はそれに捉えられるのであって、決して彼が捉える事はできない点である。この意味で人間の霊は神の霊を自分の自由に取り扱う事はできないのである。有限なるものは無限なるものを自由に取り扱う事はできない。従って生の一次元としての人間の霊は不明瞭である。しかしそこにおいて神の霊は明瞭な生を創造するのである。故に人間の霊と神の霊との本質的な関係においては、相関性はなく、むしろ相互内在性 (mutual immanence) があるのである。

神の霊の人間に於けるあらわれとしての「霊的現存在」は、決して人間の集中化された自己の構造を破壊するものではない。そこで構造とエクスタシーとの関係が問題となる。霊的現存在においては、決してエクスタシーは構造を破壊するものではない。エクスタシーは、客観的世界に対して、霊的現存在の内的な無限性によって超越される多様な豊かさを持っているのである。たとえば真剣な祈りを捧げる人は、自己の状況のみならず隣人の状況にも通じているのであり、しかもその状況を霊的現存在の下に捉えているのである。そこには各個人の実存が克服されるような主体と客体との一致がなされている。つまり新しい一致が創造されるのである。

霊的現存在には媒介が必要である。神学的伝統によれば二つの媒介がある。つまり聖礼典と神の言である。聖礼典的素材は符号ではなくて象徴である。そして聖礼典的象徴はもの (a thing) でもなく、符号でもない。それは象徴している力と参与するのである。それ故に神の霊の媒介となるわけである。言は神の霊の究極的に重要な媒介である。もし人間の言が霊的現存在の伝達的手段となると、その言は神の言と呼ばれる。従って、神の言とは人間の言を霊的現存在の媒介として資料づけた用語であって、ある特別な言だけが神の言となるわけではない。聖霊の媒介となり人間の霊を捉える力を持つ言が神の言なのである。従って聖書の言が、直接に神の言であると言うのではない。その言が神の霊の働きである信仰と愛とに矛盾するのであれば、つまり救主としてのイエスにあらわされているように新しき存在を構成している信仰と愛とに矛盾するのであれば、決して神の言と言う事はできないのである。

以上のべた如く「靈現存在は人間の靈を明瞭な生との超越的一致へと引き上げ、神との再結合の直接的確実性を与えるのである」。^{*12}

次に神の靈が人間の靈にあらわされる場合の内容、つまり靈的現存在の内容について論じよう。

超越的一致と参与

人間の靈において靈的現存在により創造される超越的一致は、「信仰」と「愛」という二つの状態であらわされる。共に人間の靈の中で、エクスタティックな運動としてあらわされるものである。

ティリツヒによれば、人生のあらゆる不明瞭性は存在の本質と実存との分離と交錯によるのである。従って両要素の再結合によって、はじめて明瞭な生の創造がなされるのであって、これは、疎外、論争そして決断の後にはじめて実現化されるものである。こうした本質的存在と実存的存在との再結合によって、不明瞭な生命がそれ自体では成就できない超越へとあげられるのである。この一致があらゆる人生の過程と人間の靈の機能のうちにふくまれる問いに答えるのである。従ってこの超越的一致が人生のあらゆる不明瞭性にふくまれた問いに答えるのである。これが信仰と愛に明示されている。信仰と愛とは次のように区別されている。

信仰は、明瞭な生との超越的一致によって捉えられた存在の状態であり、その超越的一致に取り入れられた存在の状態が愛であり、信仰はこの愛で現実化されるのである。このために、信仰は論理的には愛に先行する。尤も具体的にはどちらも他方なしにはあり得ないのであるが、愛のない信仰は、疎外の連続であり、宗教的自己超越の不明瞭な行為にすぎない。また、信仰のない愛は、分離されているものと、超越的一致の力も基準もなしに、不明瞭な再結合をなすにすぎないのである。この両者とも靈的現存在の創造ではなく、共に本来の靈的創造に対する宗教的こじつけ

の結果である。

信仰としての靈的存在の顯示

信仰は形式と素材との両面から定義されねばならない。形式上の定義では信仰は存在と意味において究極的なものにより捉えられた存在の状態である。要約すれば信仰とは究極的関心事によって捉えられた存在の状態である。究極的関心事は、主観の意味と客観の意味とを統合している。この意味でいかなる人間存在も信仰を持っている。誰も制約的な靈と無制約なものとの本質的關係から脱け出すことはできないのである。この意味で信仰に全く反した無信仰はあり得ない。ただあるのは無価値な内容をもった信仰である。

素材からの定義では、信仰は靈的現存在によって捉えられた存在の状態つまり明瞭な生との超越的一致にあらわされた存在の状態である。キリスト教的結論からいえば、信仰はキリストとしてのイエスにあきらかなように新しき存在によって捉えられた存在の状態である。この定義の中に、信仰の形式的普遍的概念が素材的、独特なものとなった。それがキリスト教的なのである。しかしこの独特な定義があらゆる信仰の形式がむけられているものへの成就を表現している。靈的現存在によって明瞭な生との超越的一致へとみちびかれた存在の状態としての信仰は、その背景が特殊なもの、つまりキリスト教的なものであるにもかかわらず、普遍的に妥当な表現である。

信仰と精神の諸機能との關係は、次の二点に要約される。先ず第一に、信仰は精神の諸機能のいかなるものとも同視されることもなければ、そこから引きだされることもない。信仰は、知性主義とか意志の努力とか情緒的運動とかによって創造されるものではない。しかし第二に、信仰はこれらすべてを靈的現存在の変成的力 (the Spiritual Presence's transforming power) と統合させて、これらすべての機能をそれぞれ成就せしめるのである。人間の靈は究極的なものに至ることはできない。しかし究極的なものは、諸機能全体を捉え、それを信仰の創造によりこえることができるのである。

素材の概念からみると、信仰は三つの要素を持っている。第一は、靈的存在によって開示された存在の要素、第二は聖靈と人間の靈との間の無限なギャップにもかかわらずそのギャップを受容する要素、第三は明瞭な生命との超越的一致における最終的な参与を期待する要素である。これらの諸要素は、信仰のある所ではつねに存在するものである。第一の要素は、信仰の受容的性格をあらわしており、これは聖靈との関係において受身的である。第二の要素は、信仰の逆説的性格をあらわしており、靈的現存在の中での勇氣に満ちた状態である。第三の要素は信仰を予見的に性格づけている。これは聖靈の成就せる創造性への希望をあらわしている。これらの三要素は、人間の状況と生の状況全般を、存在と意味における究極性との関係において表現している。新しき存在の性格としては、これらの三要素は、再生 (regeneration)、義化 (justification)、聖化 (sanctification) としてあらわされている。靈的現存在が生命の不明瞭性を克服する場合に、これらの三要素はつねにくりかえしあらわされているのである。

愛としての靈的現存在の顯示

信仰が靈的現存在により捉えられた存在の状態である所では、愛はその靈的現存在によって明瞭な生命との超越的一致にむけられた存在の状態である。愛といふものは、精神の全機能の中に具体化されるものであって、生命の最も深遠な核心にその基礎をもっている。つまり愛は分離せしめられたものの再結合への推進力なのである。ここに不明瞭でない再結合が問題となるときに、その答えは、靈的現存在によるアガペーの創造の中に与えられるのだ。アガペーは明瞭な愛であるが故に、人間の靈それ自体にとっては不可能なことである。アガペーは、信仰と同様に、有限的靈が、明瞭な生との超越的一致にエクスタティックに参与することなのである。

愛という語も多くの誤解を受けてきた。たとえば情緒、意志、知慧などとの関係においてである。愛は単なる情緒でもなければ、単なる意志でもなく、また、単なる知慧でもない。しかし愛には、強い情緒的要素が含まれているし、また、愛する意志を持たぬ愛もなく、さらにまた、愛は愛する者の知慧を含んでいるのである。従って愛は、信仰と

同様に、全人格の状態であって、人間精神の全機能がすべての愛の行為の中に生かされているのである。

愛という語の中には、*philia*, *eros*, *epithymia*, *agape* があるが、*agape* とこれら他の語との関係はどんなものだろうか。これらすべての愛に共通点がある。それはすべて「分離せる者の再結合への強い衝動」である点である。この点が生命の内的力であって、この意味で愛は一つであって不分離的である。しかしアガペーと他の愛との間には一つの重要な点で相異がある。アガペーは靈的現存在のエクスタティックなあらわれである点である。この愛は信仰との一致においてのみ可能であり、明瞭な生との超越的一致に引きこまれた存在の状態である。この点でアガペーは他の愛の性質から独立しており、また、それらを結び合わせたり、さばいたり、変成したりすることができる。要約すれば、アガペーとしての愛は、他のあらゆる愛の不明瞭性を克服する靈的現存在の創造である。

アガペーはこの力を新しき存在が三つの基本的構造を持つが故に持っているのである。つまり、受容的、逆説的、予見的性格である。何の制限もなく愛の対象を受容するが故に受容的であり、対象の疎外、俗化、悪魔化にもかかわらずその受容が可能なるが故に逆説的であり、愛の対象を受容しつつその神聖性、偉大さ、尊厳性を再建する期待があるが故に、予見的である。アガペーはその対象を、明瞭な生との超越的一致に導くのである。最後に愛と信仰との関係についてのべよう。神との関係においては信仰と愛との区別は消えはてる。信仰において神に捉えられることと、愛において神と結びつくこととは、同じことであり、被造的生命の同じ状態なのである。それは、明瞭な生との超越的一致への参与なのである。

B、靈的現存在と歴史との関係

靈的現存在は、人間を信仰と愛とによって明瞭な生への超越的一致へ引き上げ、そして本質と実存との間のギャップを超える新しき存在、つまり生の不明瞭性を超える新しき存在を創造する。前の節で神の靈の人間の靈の中へのあ

らわれについてのべた。そこでここでは靈的現存在の創造としての新しき存在があらわされる歴史における場について考えてみよう。神の靈はどこにそして誰にあらわされるのだろうか。啓示も摂理もまたキリストとしてのイエスにおける新しき存在もすべて歴史内ではじめて捉えられる。従って「靈的現存在は、いつの瞬間にも働いており、とくに歴史的力イロス（時）である偉大な瞬間に突入してくるのである」^{*13}。しかしここでとくに注意すべき事は、靈的現存在は明瞭なものを指し示しているにも拘らず、時間と空間にあらわされる時には断片的になる事である。従って信仰の断片的な経験と愛の断片的な現実化が、個人の明瞭な生との超越的一致との参与を創造すると言う事ができる。

次に聖霊とキリストとの関係はどうであらうか。キリストとしてのイエスにおいては神の靈は曲解なくあらわれている。彼において新しき存在は過去や未来に亘る靈的経験すべての基準である。「彼の人間の靈は、個人的社会的状況に属しているにしても、靈的現存在に完全に捉えられていた」^{*14}。そしてティリツヒの聖霊論はキリスト論に二つの重要な内容を加えている。つまり第一にナザレのイエスをしてキリスト（救主）たらしめるのは人間の靈ではなくて神の現存在である。この意味でイエス神学は完全に拒否される。第二にキリストとしてのイエスこそが歴史に最初に神の靈のあらわされた首石である。故にこの出来事は唯一回であるが、決して孤立しているものではなく過去と未来に関わる事柄である。その意味で「神の経倫の中で、聖霊は御子に従うが、本質的には御子は聖霊なのである」^{*15}。

次に考えたいのは、靈的現存在や新しき存在と靈的共同体（the Spiritual Community）との関係である。ティリツヒはすでにキリスト論でのべたように、キリストは、キリストとして受容されない限り、キリストではないと主張する。故に靈的共同体は明瞭であり、新しき存在も靈的現存在に創造されているが故に明瞭であるが、それが有限性の配下にあるが故につねに断片的なのである。従って靈的共同体における靈的現存在は明瞭であるけれども断片的にあらわされるのである。そこでこのような靈的共同体には潜在性と顕在性があることになる。潜在的教会も靈的現存在の働らきをあらわしてはいるが、キリストとしてのイエスにおける究極的基準を持っていない。つまりキリストの

信仰と愛にあらわされている明瞭な生との超越的一致が欠けている。故に靈的共同体はその潜在性においては、抵抗の究極的原理を持たない世俗化と悪魔化の危険性を持っている。教会は顕在的靈的共同体であり、各個教会はつねにペンテコステの時のように靈的共同体の性格からさばかれるのである。

以上のべた如く、靈的共同体があらわされる所ならどこでも生の諸機能は靈の次元の下に一致せしめられる。つまり靈的共同体が参与する明瞭な生との超越的一致は、靈の次元の下での生の三つの機能つまり宗教と文化と道德とを一致せしめる事となる。この一致は人間の本性にあらかじめ形づくられているけれども、実存状況下に破壊せしめられているものであり、靈的共同体における靈的現存在により再創造されるのである。靈的現存在はこれらの三機能を靈的共同体の中で断片的ではあるが明瞭に一致せしめるのである。従って神の靈は、本質と実存との裂け目をいやすのである。つまり疎外されたものを再結合し、生の不明瞭性の上に、断片的ではあるが明瞭な生を創造するのである。

三、神の靈と生の不明瞭性

神の靈は人間の靈の諸機能、つまり道德、文化、宗教と関係づけられる。そこで靈的現存在と宗教、文化、道德との関係を見ると、どれにも二つの面がある事に気付く。一面は宗教、文化、道德それぞれに生の深遠な不明瞭性があらわされているが、他面その生の不明瞭性を克服する力も示されているのである。生におけるこれら三つの機能においては、不明瞭性をこえる超越的一致が神の靈の働きによって与えられるのである。それこそが宗教の根本的不明瞭性であり、また他の不明瞭性の根拠でもある。そこでこの章では靈的現存在と宗教の不明瞭性との関係からはじまり、文化および道德の不明瞭性との関係を展開し、おわりにいやしの力につき論じる事とする。

A、靈的現存在と宗教の不明瞭性

具体的な宗教集団が支えられているのは、それが社会の中に位置する宗教の集団であるからではなく、その集団がかくされた力と構造を持つ霊的共同体 (the Spiritual Community) であるからである。この共同体は実存的なものの中にありながらもそれを超える本質的なものの力なのである。新約聖書ではこの霊的共同体を「キリストの体」と呼び、宗教改革では「見えざる霊的教会」と呼ばれた。これは宗教の諸共同体における見えざる本質なのである。ここには永遠の生命としての明瞭な生命がある。このような霊的共同体が諸教会の内的目的 (telos) であって、これこそ教会をして教会たらしめているのである。しかし具体的な教会を見るとそこには逆説がある。それは「これらの諸教会は一方においては生全体の不明瞭性ととくに宗教生活の不明瞭性と参与しているが、他面諸教会は霊的共同体の明瞭な生と参与しているのである」^{*16}。これが逆説である。換言すれば具体的な教会はすべて、破壊的また悲劇的、悪魔的要素を持った一社会学の実在であり、この限りにおいてはあらゆる生の過程と同じように不明瞭性をもつものであるが、しかし教会は、この社会的実在の不明瞭性の中にあつて、明瞭な霊的共同体の現存在なのである。この意味で教会の一致と言う場合も、それは現実的な一致として示されるのではなく、またエキュメニカル運動によってなされるものではなく、諸教会を基礎づけているもの、つまり新しき存在における一致に他ならないのである。ここに教会の普遍性がある。

*

*

*

次に考えたい点は具体的な教会生活の問題点である。とくに宗教の不明瞭性との関係における教会生活を考えてみよう。霊的共同体は信仰と愛の共同体であつて、明瞭な生との超越的一致に参与している。しかしこの参与は、生の有限性の故に断片的であり、そして個別性と参与の両極性の故に、つねに緊張関係にある。具体的な教会員の信仰生活に關して言うならば、つねに二つの実在を知らなければならぬと言ふ事である。一つにはそのダイナミックな本質である霊的共同体、そしてもう一つは宗教の不明瞭性の中にある実存である。同じ事が愛に關しても言える。愛の

共同体も「にも拘らず」の性格を持つ。つまり具体的な教会においては靈的共同体の愛はあきらかに示されるが、しかしそれは生の不明瞭性の条件下にあるわけだ。

ティリッヒは具体的な教会を生かしている機能として三つあげている。組織 (constitution) 、拡大 (expansion) 、構造 (construction) の機能であって、そのいずれも教会の逆説と関わっている。「組織」について考えると、これは元来自発的なものが序々に成長するにつれて必然的に出来上ったものである。従って教会はキリストにおいてあきらかにされ靈的共同体において現実化される新しき存在に依存しているが故に、教会の組織の機能は受容の機能である。これは靈的現存在の媒介つまり神の言と聖礼典を通してとりなしの機能を含み、そしてそこには、礼拝、瞑想、祈りといった応答を持つ。そこでメッセージの受容ととりなしとが組織の機能に表現されており、これは今迄の伝統と改革との緊張を必然的に持っているわけである。第二の「拡大」の機能は、歴史的には伝道である。また教育、弁証的福音的説教もここに含まれる。この教会の使命は、つねに新しい時代の人々に靈的共同体の實在、つまりその信仰と愛を紹介することである。これは成熟せる参与を通して起り、理解の上での解釈を通して起る。従って「参与なしには教会の生命の理解はあり得ず、また理解なしには参与は単に機械的なそして強制的なものと化する」^{*1}。第三は「構造」の機能である。これは靈の次元の下における人間の生の諸機能を用いいつもそれを超越しながら築き上げる機能である。この意味で教会は人間の文化的生のあらゆる方向において構造的なのである。たとえば美的機能、認識機能、共同的機能、人格的機能などをあげる事ができる。美的機能ではスタイル (様式) をあげる事ができる。勿論スタイルは芸術家個人の自律的行為により創造されるけれども、同時に歴史的運命の下にもある。宗教はこの歴史的運命や自律的創造性に間接に影響を与える事ができる。とくに一つの文化に対して靈的現存在が働き文化的律性を創造する所では大きく影響を与えている。認識機能に関して言えば二つの流れがある。一つは形式肯定の原理と形式超越の原理である。前者は本質主義的であり、理想主義的でありまた自然主義的でもある。後者はきわめて実存主義

的である。実存主義的影響が強い思想において、教会は靈的現存在のエクスタティックな性質からその認識的自己表現を用いる事ができる。共同的機能を考えて、教会は聖なる共同体をあらわすと同時に曲解する。従って靈的現存在はこの状況から起ってくる不明瞭性に対してつねに闘わねばならない。また人格的機能に関して言えば、各個人は、自らが人間性の目的から無限に遠く離れている事を知っているにもかかわらず、神の靈が彼を垂直面に捉える事によりその目的と関わる事をあらわしている。神の靈は、人間の実存における主体と客体の分裂が克服される所に存在するのである。

以上述べた如く具体的な教会は、つねに生の社会的自己創造の不明瞭性をすべてそなえた社会的実在であるが、同時に神の靈の本質と逆説的に一致せるものである。

*

*

*

教会における各個人と靈的現存在との問題が次にとり上げられる。ティリッヒは言う。「靈的共同体と言うのは、靈的人格の共同体なのであって、この人格は靈的現存在によって捉えられ、それにより、断片的ではあるが明瞭に決定づけられる人格なのである。この意味で靈的共同体は聖人の共同体である」^{*18}。尤もこの個人は靈的共同体に参与し、信仰と愛において一致せしめられているのである故に、彼は聖人性を欠いているにもかかわらず聖人なのである。

教会内におけるこの個人は、新しき存在を三様に経験する。つまり創造としての新しき存在の経験(再生 regeneration) 逆説としての新しき存在の経験(義化 justification)、そして過程としての新しき存在の経験(聖化 sanctification) である。何と言っても教会に連なる各個人は靈的現存在によって捉えられた状態なのであり、聖書の神学的に言えば「新生」「再生」である。これは決して自らの経験から生み出されたり、証しされたりするものではない。この新しき存在との参与の問いへの答えはただ一つ、靈的現存在としての神自らである。従って各個人の実存的真剣さというのは、各個人に対する靈的現存在のはたらきの証しに他ならない。次に逆説としての新しき存在の経験に関して言

えは、宗教改革者の言った「義人にしてかつ罪人」(simul justus, simul peccator)によく表現されている。これは十字架にかかりしイエスの映像を通してあきらかにされているものであり、神の受容しがたきものの受容、また神の人間疎外との参与、また不明瞭性克服の勝利が示されている。これはイエスに帰因するものではなく、神、ただ神にのみ帰因するものである。従って各個人は実存的失望の真剣さの中に神いまし給う事を知る。この逆説的受容を受けとめる事が信仰の勇氣なのである。第三は過程としての新しき存在の経験である。各個人に対する靈的現存在のはたらきは、その生の過程において、新生の経験に基礎づけられ、義化の経験で性格づけられ、そして聖化の経験で発展せしめられるのである。この聖化は超越的である。したがって聖化は、たえず究極的なものの方向へ自己を超越するのでなければ不可能なのである。この意味で信仰者の生活は完全な状態には至らない。しかし断片的ではあるがつねに成熟へと向う運動なのである。

以上のべた如く、教会内の個人は、そのダイナミックな本質が靈的共同体であるグループの一員なのであって、彼自身靈的現存在に捉えられているのである。このためにこの個人はそのダイナミックな本質において靈的人格なのである。しかし具体的には、宗教生活の不明瞭性の配下にある教会の一メンバーなのである。尤も彼は其中で明瞭な生との逆境的な出会いを経験しているのである。

*

*

*

最後にティリツヒは、宗教は靈的現存在によって克服される事を主張する。つまり「靈的現存在が具体的な教会やその教会員の中に力強く働く限りに於いて、靈的現存在は、人間の靈の特別な一機能としての宗教を克服するのである」^{*19}。従って世俗化とか悪魔化は、靈的現存在によって克服される宗教によって、克服されるのである。また靈的現存在は狂信主義を排除する。これこそプロテスタントの原理なのである。

B、靈的現存在と文化の不明瞭性

宗教と文化の両者は実存的には分離しているが、靈的現存在の下には一致している。とくに靈的現存在は、具体的な教会を媒介として、それも靈的共同体がそのダイナミックな本質である所の教会を媒介として、文化の自己超越にむかって働いているのである。両者間の関係にいくつかの原理がある。先ず神の靈に自由がある事で、自己批判力を持つプロテスタンティズムでは神の靈は教会からさえ自由である事を主張している。次は聖なるものと世俗なるものとの接近の原理である。もちろん世俗なるものは垂直的自己超越の現実化への抵抗の結果ではあるが、この抵抗すら不明瞭である。この意味で世俗なるものは聖なるものと相関的である。もっと徹底的に言えば、世俗なるものは聖なるものとの一致にむかって進むのであり、現実的には再結合の一致である。というのは聖なるものと世俗なるものは相互依存性であるからだ。もう一つの原理は宗教と文化との相互依存性である。「宗教と文化の実体であり、文化は宗教の形式である」^{*20}とティリツヒは主張する。宗教は文化なしには、たとえどんなに意味深い沈黙においても、それを表現する事はできない。宗教は文化から意味深い表現のあらゆる形式を受けとるのである。また文化は、宗教の示す究極的なものの究極性なしは、文化の深層も無尽蔵性を失うのである。^{*21}

そこでティリツヒは、神律性(theonomy)と言う表現を用いている。これは存在と意味において究極的なものに向って、神の靈の次元の下にあって、生の自己創造を方向づける事である。この意味で神律的文化は神の靈に決定づけられた文化、神の靈に方向づけられた文化であって、神の靈は人の靈をつきやぶる代りにそれを成熟するのである。尤もこの神律的勝利はつねに断片的である。それは人間歴史に存する実存的疎外の故である。しかしこの敗北もまた人間性は本質的に神律的であるという事実によって制限されているのである。この意味で靈的現存在は、文化の不明瞭性の克服へとかりたてるのであり、生の文化的自己創造のあらゆる分野に神律的形式を創造するのである。具体的

には、基本的な不明瞭性とくに主体と客体との裂け目が示し出され、靈的現存在の下にそれが克服される道が示されるのである。

C、靈的現存在と道德の不明瞭性

道德、文化、宗教の本質的一致は、実存の状況下においては破壊されるけれども、生の過程においては、その本質的一致は不明瞭性を持ちつづける。しかしながら明瞭な再結合は、断片的であるにしても、神の靈の働きの下で可能なのである。この意味で靈的現存在は、神律的文化を創造し、また神律的道德を創造する。この神律的道德あるいは倫理とは、靈的現存在の働きの下に宗教的実体が自由な論議の過程を通して意識的に表現される倫理なのである。従って現実的な神律論は、靈的現存在の下での自律的倫理に他ならない。

道德的人格の自己統合の不明瞭性は、断片的であるにしても、靈的現存在によって解決されるのである。神の靈は各人格の中心を普遍的中心つまり信仰と愛とを可能にさせる超越的一致に導くのである。神の靈のある所に現実的なものが潜在的なものをあらわし、潜在的なものが現実的なものを決定するのである。従って靈的現存在において、人間の本質的存在が実存の状況下にあらわされ、新しき存在の実在のうちに、実存のひずみを克服するのである。尤も靈的現存在は実存状況を変える事はできない。つまり有限なものとは無限なものとは無限なものとは無限なものとなる事はできないのである。だがしかし神の靈は、人間の有限性、人類の有限性の受容を創造する事ができる。そうする事によって潜在性の犠牲に新しい意味を与える事ができるのである。

最後に靈的現存在と道德律の不明瞭性との関係が問題となる。アガペーの愛が律法をうみかつ超越する。すべての律法が愛の律法に集約される可能性は、律法の問題やその不明瞭性を解決するものではない。というのは愛は一つの律法ではなく、実在であるからである。愛はその本質においては無制約的であり、実在においては制約的なのである。

この意味で愛は、神律的道德における根本動機力なのである。愛は律法としてではなく、めぐみとして、明瞭なのである。神学的に言うならば、神の靈と愛とめぐみとは一つの同じ実在を異なる観点からのべているに過ぎないのである。神の靈は創造的力であり、愛はその創造であり、そしてめぐみは人間における愛の力強い現存在なのである。この意味で「靈的現存在のない倫理の形式は、それが動機力、具体的状況での選択の原理、道德命令の無制約的な合理性を示していないという事実によって、さばかれるのである。愛ならさばく事ができる。しかし愛は人間の意志の事柄ではない。これは靈的現存在の創造ある。そしてこれこそめぐみなのである」*₂₂。

D、いやしの力

今迄のべてきたように、神の靈は人間の靈の諸機能つまり宗教、文化、道德と関係づけられた。つまり靈的共同体に現存している神の靈は、神律的文化と道德とを創造し、人間の明瞭な生への求めを満たしている。尤もこの成就も現実的な生の中では断片的であるが、しかし生全体もその神との本質的一致に方向づける事によって引き上げているのである。この意味において生が神の靈の下に捉えられる所ならいずこでもその生はいやされるのである。つまり神の靈は人間の靈の次元を現実的に変成するのである。これこそ「いやし」(healing)である。ここで神の国の普遍性と靈的現存在の働きの一致せしめられるのである。そこで、「救い」(salvation)は「いやし」を意味し、「いやし」は「救い」の業における一要素なのである。

いやしと救いと靈的現存在との関係に関して、ティリツヒは靈的現存在、つまり神の力の働きの下においていやしと救いとは同じである事を主張する。つまり両者共人間を神的生との超越的一致へと引き上げるからである。人間においてこの経験を受けとめる機能が信仰であり、現実化する機能が愛なのである。尤もいやしはいかなる形式においても断片的である。これはたとえ神の靈のいやしの力といえどもこの状況を変える事はできない。このいやしの力は

実存の状況下では断片的なのである。たとえばいかなるいやしといえども人間の死の必然性を消す事はできないのである。この問題は神の国に象徴されている永遠の生命の問いへと導く事となる。従って「普遍的ないやしというのは、全体的ないやしのみであり、これこそ不明瞭性や断片性を超える救いに他ならないのである」*²³。

ま と め

ティリッヒの聖霊論での強調点は霊的現存在である。しかし今までの研究でも明らかなように、霊的現存在を主張する事は神の現存在の主張に他ならない。「神ここにいまし給う」事実がこの聖霊論にみなぎっている。先にも述べたように、ティリッヒの組織神学は構造上明らかに三一論的であり、有限性に対して無限性を示す神論、疎外を克服し「存在の神的根拠」をあらわすキリスト論、そして不明瞭性に対して神の創造力の示される聖霊論で成立している。ところが彼の神学における三一論の根底には「神いまし給う」とか「神の現存在」とか「生としての神」とかさまざまな表現されるような、「神の生」が満ち満ちていると言っているように。

そしてさらにこの神の生は、人間の窮境から求められる事を主張する。人間の窮境の説明は、ティリッヒによれば、有限性、疎外、そして不明瞭性である。尤もこの人間の窮境理解はきわめてティリッヒ的であり、もっと別な展開の可能性もある。しかし彼の発想法は、「三一論的シムボリズムは人間窮境にある問いへの回答として理解されなければならぬ」*²⁴点にある。ここで留意すべきは、人間窮境からの問いと言う点である。つまり有限性、疎外、不明瞭性という人間の窮境がただそのまま展開されると言うのではなく、その窮境から発せられる問いがあるのであり、そしてその問いに三一論的シムボリズムは答えるのである。これが「救い」であり「いやし」なのである。この意味でティリッヒ神学は「実存主義的」ではあるにしても、「実存主義」から訣別するのである。

この点からティリッヒの三一論はすべて啓示に基礎づけられる。啓示の内容は「救い」なのであり、人間の窮境か

らの問いへの答えはすべて啓示経験に基礎づけられるのである。だから「生ける神」の経験というのは、靈的現存在の働きであり、三一論的シムボリズムから言えばその経験が存在の創造的根拠の経験でもあり、またキリストとしてのイエスの経験でもあり、人間の靈が明瞭な生との一致にむけられたエクスタティックな高揚でもあるわけである。この意味でティリッヒの組織神学における啓示論の位置づけが定まるのである。ここまでティリッヒ神学をまとめてくると、非常に明らかな点が表示されている事に気付く。 *finitum non capax infiniti. infinitum capax finiti* といふ点である。

*

*

*

ティリッヒはこの聖靈論を生のも明瞭性から明瞭性をしたいあえぐ方向で展開した。そこで生の理解に特色を見る。つまり彼によれば、生は本質と実存との混合であって、この混合の故に不明瞭性が起っているのである。生は、その本性を表現しようとするけれども実存的疎外の状況の故にそれを表現できない。そのために生が不明瞭なのである。ここでティリッヒの発想法は、人間の生はその不明瞭性に安住する事はなく、この不明瞭性の水平面から明瞭性の垂直面をしたいあえぐというのである。ここにも人間は実存状況のままでは決してとどまらない人間性のある事をティリッヒは強く主張する。そこで彼の聖靈論も、他の各論と同じように、人間の実存理解からきわめて強い救いへの道でもって展開されている。つまり実存状況のままに人間は静止できないのであり、必ずそこから何らかの意味で脱却する。そこで真の脱却もつと正確に言えば超越は、実存状況と同じ水平面に動くのではなく、水平面から垂直面へ、不明瞭性から明瞭性への道を求めないわけにはいかぬ点を彼の神学は主張している。ここに大きな特色がある。

もう一つ述べておかねばならぬ点は、彼はつねに生を一つの一致として見ているという事である。つねに力と意味とが一致して現実化されるものとして見ている。靈的現存在は生の究極的な力と意味との一致の現実化と定義した。だから生が不明瞭性から明瞭性へと展開される事によって、不明瞭性はどうなるのかと言う問題が残される。そこで

生はつねに冒険であり危険を伴うのである。「危険を冒して失敗するものは許されます。危険も冒さず失敗もしない人は、その全存在において失敗しているのです」^{*25}。これが生のダイナミックスである。しかもその中において依然として人間の実存状況は消えていないのである。だから人間の霊的現存在との関わりは、断片的であるが、しかし明瞭なのである。彼がよく用いる「にもかかわらず」という表現はこの点をあらわしているのである。

*

*

*

ティリッヒの霊的現存在は、道徳、文化、宗教のそれぞれに関わり、それぞれの不明瞭性とそこから明瞭なものへ展開される時の霊の動き、つまり神の霊の動きにつきのべた。道徳に関していえば、自己統合の機能から展開され、隣人との交わりにおける不明瞭性とその克服としてアガペーが主張される。これは霊的現存在の特色なのである。文化に関していえば、自己創造の機能から展開され、主体と客体とのギャップの生みだす不明瞭性を指摘し、そこから超越的生の求められるスタイルが生み出されてくる。最後に宗教に関していえば、自己超越の機能から展開され、悪魔化、狂信主義化される危険を持ちながらも、真の超越をあらわす点を指摘した。これこそプロテスタントの原理なのである。従って、宗教は霊的現存在によってつねに新たに克服されるというのがティリッヒの主張する所である。そしてティリッヒ神学の意図は、生が神の霊の下に捉えられる所ならいずこにてもいやされる点にある。この神の霊は人間の霊の次元を現実的に変成するのである。これがいやしなのであり、救いの内容なのである。ここに彼の神学の最も大きな特色があると言えよう。そしてこのいやし、救いが啓示の内容なのである。

(昭和四十五年十月三十一日上智大学での日本組織神学会における「ティリッヒの組織神学における神の国論」及び十月二十九日同じ上智大学での日本キリスト教学会における「ティリッヒの組織神学の構造について」の二つの研究発表で、この研究を完了する。)

註

- * 1 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), p. 12. (以下 ST III
に略す。
- * 2 ST III, p. 15.
- * 3 「永遠の今」 p. 105.
- * 4 ST III, p. 21.
- * 5 両極性に関しては、「ティリッヒの組織神学研究」III、論集十六卷二号 pp. 6f. 参照の事。
- * 6 ST III, p. 46.
- * 7 ST III, p. 86.
- * 8 ST III, pp. 97f.
- * 9 ST III, p. 106.
- * 10 ST III, p. 109.
- * 11 ST III, p. 111.
- * 12 ST III, p. 128.
- * 13 ST III, p. 140.
- * 14 ST III, p. 144.
- * 15 ST III, p. 148.
- * 16 ST III, p. 165.
- * 17 ST III, p. 194.
- * 18 ST III, p. 217.

- * 19 *ST* III., p. 243.
- * 20 *ST* III., p. 248.
- * 21 cf. "Aspects of a Religious Analysis of Culture," *Theology of Culture*, pp. 40—51.
- * 22 *ST* III., pp. 274f.
- * 23 *ST* III., p. 282.
- * 24 *ST* III., p. 285.
- * 25 「永境の今」 p. 182.

Shigeru, Hiroshi

THE SYSTEMATIC THEOLOGY OF PAUL TILlich V “LIFE AND THE SPIRIT”

Résumé

According to Tillich, in all life processes an essential and an existential element are merged in such a way that neither one nor the other is exclusively effective. This is the root of its ambiguity. The quest for unambiguous life is for a life which has reached that toward which it transcends itself. Therefore the Spiritual Presence, elevating man through faith and love to the transcendent unity of unambiguous life, creates the New Being above the gap between essence and existence and consequently above the ambiguities of life.

The trinitarian symbolism must be understood as an answer to the questions implied in man's predicament like finitude, estrangement and ambiguity. Each of these answers expresses that which is a matter of ultimate concern in symbols derived from particular revelatory experiences. Their truth lies in their power to express the ultimacy of the ultimate in all directions.

* * * * *

The Systematic Theology of P. Tillich VI “History and the Kingdom of God” will be announced on 31st of Oct. and the conclusions of the Systematic Theology of P. Tillich will be on 29th of Oct., 1970, at St. Sophia University, Tokyo.