

# 哲学的信仰と宗教的信仰

パウル・ティリッヒと対話するカール・ヤスパース

ヴェルナー・シュスラー (著)

岡田 聡 (訳)

## 1. 序論

ヤスパース文献において次の二つの立場に出会うのは稀ではない。すなわち、一方は、ヤスパースからその大部分を、それゆえ哲学的信仰やそれに結びついている啓示信仰批判も、引き受けるように思われる立場であり<sup>1</sup>、他方は、時として攻撃的な調子さえ込めながらヤスパースと闘う立場である<sup>2</sup>。概して、前者の立場は哲学者によって代表され、後者の立場は神学者によって代表される。カトリック神学の側からもプロテスタント神学の側からもヤスパースへの反応が一部では相当激しいものになるということは、哲学と宗教ないしは神学とのヤスパースによる関係規定と関わる。この関係規定は、プログラムの1932年の『哲学』第1巻において、次のような注目すべき命題によって表現される。「緊張は宗教に対しては絶対的である。すなわち、本来の信者は神学者になりうるが、しかし自らとの決別なしには哲学者になりえず、哲学者の方も自らとの決別なしには信者になりえない。」<sup>3</sup> 私がこの命題に同意することができるならば、本論文のテーマは不適切に選ばれているということになる。というのも、哲学的信仰と宗教的信仰の間には、「と (und)」という結びつきではなく、せいぜい「か (oder)」という結びつきだけが存在するということになるからである。そしてそれによってすでに私の論考は終わっているということにもなる。

周知のように、特にプロテスタント神学者のカール・バルト<sup>4</sup>およびルドルフ・ブルトマン<sup>5</sup>と、ヤスパースは集中的に議論した。バルトはいわゆる弁証法神学の代表者であり、ブルトマンは非神話化という彼によって開始されたプ

ログラムの意味での実存論的解釈の代表者である。バルトにとって本質的に問題であるのは哲学を神学から追いやることであり、ブルトマンの意図は神話的な要素を宗教の領域から取り除くことである。両者はヤスパースからの批判を決定的に呼ぶ。もっともヤスパースが両神学者を実際に正しく理解していたかどうかは別問題であるが、このコンテキストで興味深いのは、プロテスタント神学者のヨーアヒム・リンクレーベンがそれについて述べていることである。

「[私は] K・バルトならびに R・ブルトマンに対するヤスパースの批判に与しながら前進するが、[...] もちろん神学的な根拠に基づいてである。」<sup>6</sup>

さて、特にカトリックの側から、哲学と宗教ないしは神学との関係に関わるヤスパースの核心的な言明が、第二バチカン公会議の言明と対照されるかもしれない。第二バチカン公会議では、信仰と啓示が人格的に解釈され、また、キリスト教の絶対性の主張がもはや排他的にはなく包摂的に解釈された。しかしそのように対照されるならば、それは二つの理由から完全には公正ではないであろう。すなわち一方で、ヤスパースの宗教批判的な主著である『啓示に直面する哲学的信仰』は公会議が開会された年（1962年）に出版されたが、彼が晩年にさらに公会議の成果を受け入れたということは殆ど考えられない。また他方で、彼は出自からするとプロテスタントであり、内心では相当早くとも、生きられた宗教に別れを告げたとしても、プロテスタント教会のメンバーであることを決して止めもしなかった。<sup>7</sup>

さて、なるほど、バルトとブルトマンは 20 世紀のプロテスタント神学に決定的な影響を及ぼし、特にバルトははっきりと学派を形成しながら影響を与えた。しかし、それについて忘れられてはならないのは、いわゆる弁証法神学が、初めて現れて以来すでに、パウル・ティリッヒによる決定的な反論を受けたということである。<sup>8</sup> 「文化の神学」というキーワードでまとめることができるティリッヒの思考は、周知のように、アメリカ合衆国で非常に大きな影響を及ぼし、ここ数年来、再びドイツ語圏でも意義を増している。それに加えて、これまで未公刊であったテキストや講義がここ数年で出版されたことによって、ますます明らかになりつつあるが、1930年代以降に主観論的・意味論的なアプローチに重なり始めた、彼の後期の実存論的神学と哲学的人間学に関して特

に<sup>9</sup>、この思想家は単に神学的にのみならず哲学的にも意義を持っている。

1936年の『境界に立って』というティリッヒの自伝において、彼をまさしくヤスパースとの対話へと運命づける命題が見出される。「神学者として私は哲学者であり続けようとし、哲学者として私は神学者であり続けようとした。」<sup>10</sup>ここからまた理解されうるのは、なぜバルトが無制約性というティリッヒの概念に対して、超越者というヤスパースの概念に対してと同様に、にべもなく反応するのかということである。バルトは、超越者というヤスパースの概念を「内容なき実りなき根本的に心底退屈な」<sup>11</sup>と呼び、無制約性というティリッヒの概念を「冷酷な怪物」<sup>12</sup>と呼ぶ。バルトにとって両概念は、真の向かい合うものを意味しないので、聖書の「愛の神」とは何の関係もない。

したがって、ヤスパースにとっては哲学と宗教ないしは神学との間に排他性という関係があるように思われる一方で、ティリッヒは一生涯「神学と哲学の境界に立って」<sup>13</sup>動くが、そこでは「内的な必然性に […] 外的な運命が不思議に一致しながら従った」<sup>14</sup>のである。——哲学と神学の博士号、神学の教授資格、マールブルクにおける神学の教授、フランクフルトにおける神学と社会学の教授、隣接するコロンビア大学で同時に哲学の講義委嘱を受けた、ニューヨークのユニオン神学校における哲学的神学の教授。これは彼の人生の幾つかの節目にすぎない。

さて、当然、神学者としてのティリッヒを、ヤスパースの立場と対照することができるであろう。そしてそれによってすぐに指摘されるのは、神学は必然的に循環するが、その循環は「外に立つ者」には閉ざされている、ということである。ヤスパースのみならず<sup>15</sup>、ティリッヒもくりかえし<sup>16</sup>、それを指摘する。それゆえ究極的には、哲学によっては踏み越えられえない「飛躍」が、信仰においてはなされなければならない。

この理由から私は、ヤスパースの哲学的信仰を、ティリッヒの神学的な立場とではなく、その宗教哲学的な構想と対話させたい。ティリッヒの宗教哲学的な構想には彼の神学的な体系が難なく接続されるが、ティリッヒ自身がくりかえし強調したのは、宗教哲学は、規範的なものになると、言うまでもなく神学になる、ということである。<sup>17</sup>つまり、その境界線は相当細いように思われ、

ティリッヒの著作に関しては「誰が語っているか」ということも常に問われなければならない。

ヤスパースとティリッヒの実際の対話はおそらく一度もなされなかったであろう。両思想家が会うことはなかったように思われる。ヤスパースは、ティリッヒ記念論文集に 1959 年に寄稿した論文をとりあえず除くと<sup>18</sup>、ティリッヒの著作に殆ど注意を向けなかったように思われる一方で、ティリッヒは、たとえ大抵はついでに述べられるだけであるとしても、何度かヤスパースについて言及している。<sup>19</sup> ティリッヒが幾らか詳しくヤスパースの思考に向かうのは、1944 年の「実存哲学」<sup>20</sup>についての論考ならびに、1954 年にニューヨークで行った講演に由来し、マールブルク大学図書館のドイツ・パウル・ティリッヒ・アルヒーフで保管されている、「ハイデガーとヤスパース」<sup>21</sup>と題された 10 頁のタイプ原稿においてである。しかしその両論考は、ティリッヒが突っ込んでヤスパースと議論しなかったということも、明らかにする。ティリッヒのハイデガーとの議論についてはそう言うことができないのであるが、彼のヤスパースとの議論はそこでも相当に表面的である。

そもそもヤスパースはどのように哲学的信仰というコンセプトを展開するに至ったのか。彼自身は、哲学することを始めた時には、神学にいつか関心をもつかもしれないなどと思もしなかった、と告白している。<sup>22</sup> なぜならば、教会を無視したプロテスタントの家庭で育ち、教会的な宗教への関係を殆ど育まなかったからである。しかしやはり彼は、宗教と神学の実在が哲学することにおいてはなしがしろにされえないということに、もうまもなく気づく。『哲学的自伝』において彼は、ある奇妙な経験について報告している。「ある日私はそれどころか、神学者が彼らのものだ」と主張する物事について、自らが語っているということに自覚した。形而上学についての講義（1927/28 年）の後で、学期の終わりに、一人のカトリック司祭が私のところに来て、聴講者として札を言いながら、見解の一致を表明した。『私には一つの異論があるだけなのですが、それは、あなたの講義した大部分が我々の見解によれば神学である、ということです。』思慮深く印象的な若者のその言葉は、私をはっとさせた。次のことが明らかであった。私は他の人たちには神学的なものとして通用する

物事について語るが、神学者としてではない。私は哲学する。そのことが明確にならなければならなかった。」<sup>23</sup> ヤスパースは哲学的信仰を、1932年の『哲学』以来、公然と主張した。<sup>24</sup> 彼はそれを、1948年の著書『哲学的信仰』においてはっきりと定式化し<sup>25</sup>、1962年の大著『啓示に直面する哲学的信仰』において成熟させた<sup>26</sup>。

啓示宗教の拒絶の背後には、究極的には、遡求不可能な前提がある。それは、自らを啓示する神は絶対的な服従を要求し、そのことは人間の自由と対立する、という前提である。分かりやすく定式化すると次のようになる。すなわち、哲学的信仰が「自由と理性」「懐疑と敢行」「寛容と交わり」「絶対的に隠れた神と暗号の思考」によって特徴づけられる一方で、ヤスパースによると、宗教的信仰は「直接的な伝達と服従」「有体性<sup>脚注1</sup>と確かさ」「他律と排他性」「狂信と対話能力の欠如」を代表する。これらの対立する一連のものにおいて、どちらに賛成するかという決断は、一見すると簡単に下されうるように思われる。ヤスパース文献においては、これらのキーワードが何度も繰り返されて、哲学的信仰が宗教的信仰よりも優れているということが証明される例が、十分に見出される。宗教的信仰のこの特徴づけを実際に真に受けるならば、すべての宗教的な信者は、そして当然すべての神学者も、究極的には眩惑せざるをえないということになる。なぜならば彼らは自ら招きながらひよっとするといまだ一度も自覚していない不自由に陥っていたということになるからである。その不自由は究極的には彼らがヤスパースにとって決定的に重要であるものになることも妨げる。つまりそれは本質的に自由によって規定されている実存である。様々な由来をもつ宗教的な原理主義者たちにかんする特定の物事や、独断的な聖書主義者が、まさしく心に浮かんでくる。それらは、疑いもなく諸宗教の歴史やキリスト教の歴史にさえも存在し、また、疑いもなく依然として存在するであろう。

しかしティリッヒに目を向けると——彼においてだけではないが——そのような特徴づけは殆ど維持されえない。ここであらかじめ言うと、ティリッヒもまたヤスパースとともに、宗教に関して「直接的な伝達と服従」「有体性と確かさ」「他律と排他性」「狂信と対話能力の欠如」を拒絶する。ティリッヒが

主張する信仰概念と啓示概念においては、ヤスパースが哲学的信仰の特性として要求したもの、すなわち「自由と理性」「懷疑と敢行」「寛容と交わり」が実現されている。なるほどティリッヒには、ヤスパースにとっては中心的な意義をもつ概念、すなわち「絶対的に隠れた神」とそれに結びついている「暗号の思考」が欠けている。後で示すようにそれにはまた決定的な難問が結びついている。

以下の考察の流れはこの論述によってある意味ではすでに予描されてもいる。以下で問題となるのは(2.) 啓示概念と(3.) 信仰概念、(4.) キリスト教の絶対性の主張と(5.) 神の思想と神についての語りである。(6.) 締めくくりの結論では総括を行う。

## 2. 啓示概念

「自らの自由に気づく人間は畏敬の念を持つ。畏敬の念は人間が自由であることを負っている権威に彼が結びついていることのしるしである。世界の現実から権威として私に話しかけるものが私自身の存在を決定する。というのも自由は恣意ではないからである」<sup>27</sup>と、ヤスパースは述べている。自由は常に権威との相互性においてのみ充実される。なぜならば権威は、空虚に陥ることや、恣意と取り違えられることから、自由を守るからである。<sup>28</sup>

しかし権威は、ヤスパースにとって、「外からの権威」であるだけではない。なるほど、自己になることの目標であるのは、その外的な権威に助けられながら自己自身に至ることである。しかし、同時に妥当するのは、その権威から抜け出すことである。<sup>29</sup> そうして、「相対的には外的にすぎない権威からいっそう深くなる権威へと解放されて行くことの終わり」には、「自由と権威の統一」がある。ヤスパースによればそれによって「最も確実に権威に気づく場所がある外的なものから内的なものへと移る点が到達されている」<sup>30</sup>。そこでは「内」と「外」という対立が克服されている。<sup>31</sup>

ヤスパースは、自由と権威のこの統一が啓示信仰では保たれていないと見なすのみならず、全く逆に、啓示信仰がまさしく誤った権威と同一でありそれゆえ人間的な自由と全面的に矛盾していると理解する。その解釈の背後にある前

提は、神の声は「直接的に」聴き取られうるが、それゆえ「不問の権威」となり人間を「ただ平伏させる」、ということである。<sup>32</sup>

しかしヤスパースは「神の直接的な声」によって何を理解するのか。ティリッヒは「神の言葉」という論考において、その概念の六つの異なった意味を区別する。そこで彼がはげしく抵抗するのは、聖書の言葉を、神の言葉や神によって口述された人間の言葉と、同一視することである。というのもその同一視はきわめて平板な超自然主義であろうからである。<sup>33</sup>

ヤスパースが超自然的啓示と宗教的信仰について書いているように、疑いなくそれらにおいて問題であるのは、真ならざる権威と単に服従だけである。権威は、純粹に外的な性質を持つやいなや、真ならざるものになる。そしてそれは、まさにヤスパースによれば、宗教において当てはまるように思われる。しかしヤスパースにとって本質的に問題であるのは、真の権威、つまり純粹に外的なものではなく自身の内的なものになる権威である。それは、ヤスパースによると、啓示においてはなおさらに与えられていない。というのもそこで私たちは「感性的に具体化された権威」と三種類の仕方に関係するからである。1. 言葉。それは「特定の所で特定の時に特定の人間に下された」。2. 受肉。「神は自ら世界に踏み入る。決定的な瞬間に、いまここで、人間が神の子であり神でさえある。」3. 「啓示の担い手」である教会。<sup>34</sup>

決定的なことはヤスパースによると、三つの場合すべてにおいて、ある「感性的な現前」が問題だ、ということである。その感性的な現前は、あらゆる他の世界の現実からや「最も高貴で最も良い」世界の現実からも区別され、「聖なる現実」と理解される。<sup>35</sup> 啓示信仰に対するヤスパースの攻撃が究極的にはイエス・キリストの人格に食らいつくということは、それから理解されうる。『真理について』において彼は、それどころか周知のように、「公同性」<sup>訳注2</sup>か「理性」という二者択一の前に人間を置きさえするが<sup>36</sup>、そのさい公同性の本質は、彼にとって、キリストの神人性によって表現されるのである<sup>37</sup>。

したがってヤスパースにとって、哲学と宗教は、究極的には、権威という概念において乗り越えられえない対立に陥る。その対立こそが、ヤスパースを哲学的信仰に賛成させ、宗教的信仰に反対させる。問題であるのは、究極的には、

ヤスパースが宗教的信仰によって危険にさらされていると見なす自由と自己存在である。<sup>38</sup>

既に示したように、ヤスパースの確信によれば、啓示と人間的な自由は対立する。なぜならば、啓示は絶対的な權威を自らものだと主張し、従順な服従を要求するからである。「權威と啓示」という論考において問いを立てるさい、まさにそこからティリッヒも始める。「啓示を受け入れることは創造的な自由を保つこととひとつになりうるのか。神的な啓示に基づいているという主張を掲げる宗教は本当の人間性とひとつになりうるのか。」<sup>39</sup>

さて、啓示についての解釈のうち、私たちを強制的に「宗教的・權威的に思考」させるようなものが存在する。ティリッヒは次のように書いている。「啓示が神的な情報や、超自然的介入に基づく伝達と理解されるならば、それによって非合理的あるいは全面的な權威が生じる。というのも神的な他律は人間の自律的な自己肯定や、自らの創造的存在構造の肯定を破壊するからである。啓示は天から下され、媒介や歴史的準備、理性的洞察の可能性なしに受け入れられる可能性をもたらす。受け入れるという行為は、全体的で実体的な權威への服従を含む。啓示が開示される場所は、教会の位階制度であれ聖書であれ、その權威に関与し、それ自体非合理的で抑圧的な權威になる。それは必然的にそうであらざるをえないのか。神が自ら語る場所があるとすれば、その場所に無制約的な權威を認めなければならないのか。」<sup>40</sup>

ティリッヒはこの問いを否定する。彼はどのような他律的權威をも放棄し克服するような啓示概念を展開する。<sup>41</sup> 彼の主張はこうである。「真の啓示と実体的 [あるいは全体的] な權威は相互に排除しあう。真の啓示と機能的 [あるいは部分的] な權威は相互に制約しあう。」<sup>42</sup> ティリッヒのこの主張はヤスパースの主張と正反対である。というのもヤスパースは、啓示とは常に全体的な權威であり、啓示はそれゆえに拒絶されなければならない、と主張するからである。

ティリッヒの啓示理解は、詳しく言うと、三つの点によって特徴づけられている。第一にティリッヒの啓示理解が前提とするのは、私たちの存在の根底の開示は、究極的には、私たちの存在やその自由な自己肯定と矛盾しない、とい



うことである。むしろそれは私たちが本質的にそれであるところのものを啓示し確認する。「存在と意味の根底は自らがその根底であるところのものを破壊しない。その開示は非合理的でも他律的でもない。」<sup>43</sup>

第二に彼の啓示理解から結論されるのは、啓示の媒介者 (*Mittler*) は媒介者を通して働くものと同一ではない、ということである。「媒介者は、媒介者を通して働くものを媒介するが、しかしそれと同一ではない。媒介者を通して働くものは媒介者を通して輝くが、しかし媒介者は媒介者を通して働くものではない。聖なるものが現象する場所は聖別されているが、しかし聖なるものそのものではない。」<sup>44</sup> ここにティリッヒの象徴論も自らの場所を持つ。(ティリッヒの象徴論はまた後で取り上げる。) ひとつだけこのコンテクストでさらに指摘しておきたい。今述べたことから結論されるのは、啓示と学的認識が様々な次元で密接に関係しているということであり<sup>45</sup>、絶対的に権威を自らのものだと主張しながら現れるような啓示だけが学的認識を抑圧する傾向を持つということである。

啓示の媒介者は媒介者を通して働くものと同一ではないという主張が、当然、前提とするのは、啓示が自らが現象する場所を「預言者のならびに合理的な批判のもとに」<sup>46</sup>置くということである。そしてその批判は、ティリッヒによると、単に教会的なものにだけでなく常に聖書にも、それどころかキリストにさえ、関係する。<sup>47</sup>

ティリッヒによると、「プロテスタント原理」<sup>48</sup>は、その意味で、実体的で全体的などんな権威をも偶像崇拝的なものとして拒絶する。ティリッヒにとっては、ヤスパースにおとらず、自由な人間が問題である。というのは自由である者だけが救われているからである。啓示が人間を助けるために人間を打ちくだこうとするならば、その啓示はまさしく「デーモン的な権威」<sup>49</sup>であろう。

ティリッヒにとって、第三のそして最後の本質的な啓示の特徴づけは、啓示はある特定の状況に関係している、ということである。啓示は常に「具体的な現実にある誰かにとっての啓示である。すなわち当事者はその者にとって啓示である出来事に関与している。それゆえ不可能であるのは、啓示の状況を無視し、啓示の真理を常に妥当する真理としてその状況の外に立つ誰かに課すこと

である。」<sup>50</sup> それが意味するのは、啓示は「無制約的に打たれている」という状態においてのみ受け取られうる、ということである。しかしそれはティリッヒによると、ある特定の啓示を最初に経験する人たちにとってのみならず、その啓示の内容を後に知らされる人たちにとっても、妥当する。「彼らのすべては啓示の出来事に関与しており、彼らはそれゆえ他律的な権威のどんなものにも服従していない。」<sup>51</sup> ティリッヒはこの思想を自らの『組織神学』において「相関」<sup>52</sup>というキーワードのもとで究明した。

ティリッヒは「啓示の相関的性格」によって正確には何を理解するのか。「啓示の出来事に存する答えが意味を持つのは、私たちの実存全体にかかわる問い、つまり実存的な問いと相関しているかぎりにおいてのみである。」<sup>53</sup> したがってティリッヒの相関的な啓示理解は、啓示についてのどんな超自然主義的理解とも鋭く対立している。なぜならば啓示についての超自然主義的理解は、キリスト教のメッセージを「異物のように異なる世界から人間の状況に落ちてきた啓示された真理の総体」<sup>54</sup>と見なすからである。そこでは究極的には人間の状況への実際の媒介がなされないがゆえに、そのような啓示は異物なのである。それに対してヤスパースの啓示概念は、まさしくその超自然主義的な啓示理解に方向づけられているように思われる。それはティリッヒもバルトの神学に見出すことができると思っているような啓示理解である。<sup>55</sup>

ティリッヒは既に1925/27年の「教義学講義」において啓示を本質的に「無制約的なものが制約的なものに出現すること」<sup>56</sup>と把握する。それによって神の表面的な「有体性」は排除されている。それについてはさらに以下で引き続いて考察する。

### 3. 信仰概念

ヤスパースにとって、宗教的信仰は自由を裏切るゆえに神を裏切る。そして、責任と敢行は服従だけが問題であるならば意義を持たない<sup>57</sup>。それに対してヤスパースは、哲学的信仰を懐疑に結びつけている信仰と見なす。「信仰と不信仰は自己存在の両極である」<sup>58</sup>と、ヤスパースにおいては述べられている。信仰は、決して客観的には確実ではなく、むしろ本質的に敢行である。<sup>59</sup> そして

究極的にはその敢行的な性格が、人間的な自由でそれに必要な余地を与える。<sup>60</sup>

ティリッヒは信仰概念について著作している。それは『信仰の動態』（1957年）という特徴的なタイトルを持つ。つまり信仰とはティリッヒにとって、静的な性格をもたず必然的に動的な性格をもつ。信仰とは、私たちに無制約的に関わるものによって捕えられているという状態として、ティリッヒにとっては、人格であることを中心からの全体的な行為である。その信仰理解が反対するのは、信仰の主知主義的・主意主義的・感情主義的な歪曲である。信仰は確実性の程度の低い知的行為ではない。もしそうであるならば、信仰は「真と見なすこと」にほかならないであろう。信仰が認識という行為と同一視されてはならないと同様に、信仰は——ある権威への服従という意味での——意志の行為としては把握されえない。信仰の主知主義的な誤解が基づいている確実性の欠如が意志行為によって補われるならば、それもなお信仰ではない。そして信仰はティリッヒにとって感情とも一致しない。<sup>61</sup>

ティリッヒは人間であることを、ヤスパースと同様に、信仰と実存的な懷疑の両極の間に置かれているものとして把握する。信仰を「真と見なすこと」と理解するならば、信仰と懷疑は相互に相いれない。「それに対して、信仰を私たちに無制約的に関わるものによって捕えられていることと理解するならば、懷疑は信仰における必然的な要素である。」<sup>62</sup> ここで問題である懷疑は、方法的な——つまり学的な——懷疑でもなく、懷疑主義的な懷疑でもなく、どんな敢行にも伴う実存的な懷疑である。

なるほど信仰の敢行的な性格は、ティリッヒによると、たとえ国家や人生における成功、何らかの神や聖書の神であろうと、つねに「無制約的な関心の具体的な内容 (the concrete content of one's ultimate concern)」<sup>63</sup>にのみ関係する。しかしそれは「無制約性としての無制約性 (ultimacy as ultimacy)」には関係しない。なぜならば無制約性としての無制約性は、彼にとって、「自己存在にそれ自身の性質とともに与えられている」實在だからである。「自己存在が自己存在にとって懷疑の外にあるように、その實在は直接的であり懷疑の外にある。それどころか、自己が自己自身を超越するかぎりにおいて、その實在は自己である。」<sup>64</sup> すなわちティリッヒにとって、信仰は「確実性を与える直接的な気

づき (immediate awareness) という要素」ならびに「不確実性という要素」<sup>65</sup>を含む。それには、私には自由の意識において常に超越者が輝くというヤスパースの思想と、ある種の平行をなすものがある。それについては後で取り上げる。

ティリッヒが主張するような信仰理解は、当然、どんな文字信仰からも遠く隔たっている。そこで問題であるのは、批判という要素を常に自らに取り入れ、それゆえどんな狂信の形式にも常に屈しないような、解放された信仰である。<sup>66</sup>したがってその信仰概念は、少なくともその形式的な構造の点では、ヤスパースにおける哲学的信仰という概念と明らかに近いものになる。

「啓示の实在は、不信仰のトマスがそれによって信じる者になったように、現存在し、感覚によって触れられうるか、あるいは、超越者自体のように隠れており、単なるひとつの暗号であり、もはや啓示の实在ではないか、のいずれかである。」<sup>67</sup> ヤスパースがそのように書くとき、その命題は二種類の誤解に基づいている。一方でヤスパースはそこで、一義的な实在概念をもって書いているように思われる。信仰する者にとって啓示は、なるほど自明的にひとつの「实在」であるが、しかし、「世界的な实在」の平面には置かれておらず、それゆえ意識一般やしたがって学的理解からは逃れるような「实在」である。<sup>訳注3</sup>他方でヤスパースはそのように、新約聖書の叙述の最も重要なものを完全に誤認している。なぜならば、不信仰のトマスによって私たちの眼前にもたらされるのは、触れることは究極的には私たち自身を懐疑から解放しえないという洞察にほかならないからである。<sup>68</sup>そして個別科学ならばそのような出来事を言うまでもなく常に別様に理解しようとするであろう。そしてそれは当然である。なぜならば超越者は、自由もまたそうであるように、個別科学の妥当領域から抜け落ちるからである。

#### 4. キリスト教の絶対性の主張

キリスト教に関してはいわゆる絶対性の主張がはっきりとヤスパースの反論を引き起こす。その際に彼はその主張を大抵は「排他性の主張」と表現する。<sup>69</sup>「無制約的に妥当すること」と「万人にとっての真理」を区別することによって、ヤスパースは、絶対性の主張を根本的に変革することができると思ってい

る。「歴史的であり実存的に真であるものは、なるほど無制約的であるが、しかし言明されたり現象したりするとその無制約性のゆえに万人にとっての真理ではない。逆に、(学的に正しいものや悟性的に正しいすべてのもののように) 万人にとって普遍妥当的であるものは、まさしくその普遍妥当性のゆえに無制約的ではない。」<sup>70</sup> そしてはるかにはっきりと述べている。「歴史性が普遍妥当性としての絶対性に変わるのは […] 真理の意味の二種類の様態の根本的な混同に基づいている。」<sup>71</sup>

つまりヤスパースによる批判はこうである。絶対性の主張は学的な普遍妥当性という意味で理解されうる。そしてそれゆえ、宗教的な真理の意味と学的な真理の意味が相互に混同される。完全にその意味でヤスパースがキリスト教にもなすりつけるように思われるのは、イエス・キリストにおいて「ある特殊な受肉が世界内の神的な実在として […] 意識一般にとって対象的に近づかれうる」と確信している、ということである。<sup>72</sup>

さらに別の論拠が加えられる。「啓示の信者に要求されるのは、排他性の思想を放棄することによって剣を鞘に収めることである。 […] 排他性の主張という毒が取り除かれる時にのみ、聖書的な信仰は、本来的に真剣でそしてそれによって交わりの的で平和的なものになり、自らの本質を純粹に実現することができる。」<sup>73</sup> 既に15世紀にはニコラウス・クザーヌスが、有名な対話編である1453年の『信仰の平和』において、同様に宗教対立を剣によってではなく言葉によって決着つけることを要求した。周知のようにクザーヌスは、宗教神学の包括的なモデルを主張した初めての人たちの一人に数えられる。それに対してヤスパースは——完全にカール・バルトの意味で——絶対性の主張を排他的なものと解釈するように思われる。

しかし、絶対性の主張を捨てるならば、キリスト教は、ヤスパースが考えるのとは違って、自らの本質を純粹には実現せず、それを放棄するであろう。それゆえティリッヒは正当にも述べている。「当然であり自明であるのは、キリスト者がイエスはキリストであるというキリスト教の根本的な主張を守り、その教えに矛盾するあらゆるものを拒絶するということである。懐疑主義者に許されているものは、キリスト者にも、何らか他の宗教の信奉者にも、禁止され

えない。」<sup>74</sup> 私たちを拒絶するものを正しく拒絶することを、ティリッヒは、まだ問題とは見なしていない。本来の問題は、彼にとっては、むしろその拒絶がなされる仕方にある。<sup>75</sup>

しかしティリッヒは絶対性の主張を、信じるものや、正しいとか真だとか見なすものの、直接的で自明的な肯定とは理解していない。ここで常に問題であるのは、対立する者や他者との出会いを前提とするような反省的な主張である。<sup>76</sup>

私はその絶対性の主張を詳細に根拠づけることをしないが、しかし明らかにしたいのは、ティリッヒにとっては絶対性の主張によって自己批判的な要素は取り除かれず、完全に逆にそれは常に要求されている、ということである。この意味で宗教間対話は、人格的な出会いという平面で、単に対話相手を豊かにするのみならず、常に対話相手を変えもする。それにもかかわらずその都度の真理主張は捨てられなくてもよい。異なる宗教に対するティリッヒにとって唯一意味ある態度を彼は「受容と拒絶の弁証法的な統一」という意味で理解してもらいたいと思っている。<sup>77</sup> それの意味するのは、他の宗教を批判するとしても、反批判も受容しなければならない、ということである。つまりこの宗教間対話が実りあるものになるのは、常に最後に両方で自己批判もなされるばあいのみである。この「批判・反批判・自己批判のリズム」<sup>78</sup>が欠けているならば、それはティリッヒにとって、普遍的なものが部分的なものの犠牲にされるということの疑問の余地ない指標である。それはしかしキリスト教の精神と真っ向から対立している。

それによって明らかになるように、再びヤスパースの論拠を取り上げることになるが、ヤスパースが誤って考える意味での普遍妥当性 (Allgemeingültigkeit) ではない普遍性 (Universalität) と無制約性は必然的には排除しあわない。完全にその意味でティリッヒも神学を、「他の対象と並ぶ一対象としての神についての語り」としてではなく、「全ての存在者の中での、また、全ての存在者を通しての、神的なものの開示についての語り」<sup>79</sup>として、理解する。「神学と哲学が両者とも関係するのは、学が認識する世界内の対象ではなく、私たちがそこから生きるどころの根源である。」<sup>80</sup> ヤスパースがそのように書くとき、それは殆ど自己修正のように見える。ティリッヒならばその引用した文に容易に

同意できるであろう。

## 5. 神の思想と神についての語り

ヤスパースによれば、実存は、自らが贈り与えられたことを知っているがゆえに、常に超越者を指し示す。超越者はしかし、自由と同様に対象ではなく、それゆえ意識一般ないしは学（個別科学）のテーマでもない。しかしそうであるならば、私たちはそもそも超越者をどのように思考し、それについて語るができるのであろうか。というのも私たちの思考は主観 - 客観 - 構造に結びついているからである。<sup>81</sup>

「形式的超越」<sup>82</sup>とは無限なものに関係する有限な思考を挫折させることによってこそ、たとえ思想においてだけであるとしても、飛翔をなさしめるような思考の運動である。しかしそこで現象する超越者は規定を欠いたままである。それと並んでヤスパースは第二の歩みとして「内容ある超越」<sup>83</sup>を展開する。それは暗号の言葉である。

決定的であるのは、暗号の言葉も神性を啓示しない、ということである。ここでも神は、まったく隠れ、絶対的に超越的であるままである。<sup>84</sup> というのも神を客観にするならば、神を偶像にするからである。「その行為は迷信である。」<sup>85</sup> しかしその困難を見通すことによって、ヤスパースによれば超越的なものについて意味ある語りをする新しい可能性が開かれる。その意味で彼が要求するのは、暗号の多義的な言葉を聴き取るために、超越的なものの有体性だと誤って思われたものを「欺瞞的な実在として」放棄することである。<sup>86</sup> 「暗号」あるいは「内在的超越者」<sup>87</sup>は、その意味で超越者を現前させる存在であるが、しかしそれによって超越者を客観存在としての存在にしなければならないわけではない。<sup>88</sup>

実在するものやイメージされたもの、思考されたものといった、存在し人間によって生み出されたあらゆるものは、ヤスパースによると暗号になりうる。<sup>89</sup> しかしその暗号は、固定化されたり一義的になったりしてはならず、常に浮動していなければならない。<sup>90</sup> なるほど、「内在的な現象において超越者を把握することは」「瞬間的には」「具体化」のように見える。<sup>91</sup> なぜならば「かりそ

めの形式としての形姿が、超越者の現象のためには」不可避であるからである。<sup>92</sup>しかし、暗号の言葉が神性を啓示しないということは、ヤスパースにとって究極的にはやはり変わらない。神は、暗号があるにもかかわらず、まったく隠れ、まったく知られず、絶対的に超越的であるままである。<sup>93</sup>「神が何であるかを私は決して認識することができない」<sup>94</sup>と、ヤスパースは簡潔に書いている。「神が存在することで十分である。」<sup>95</sup>したがって暗号であることが意味するのは、つねに神の現前であり、その認識可能性ではない。

この考察は、例えば人格的な神についてのイメージにとって、何を意味するのか。「人間においてのみ私たちは人格性を知る」と、ヤスパースは書いている。「人格存在は世界において、唯一的で、単に人間的で、あらゆる他の世界存在から際立った実在である。人格存在はしかし、制限されたものとしてのみ可能である。それはある他の人格を必要とする。というのも人格は人格とともにのみあるからである。ひとりでは人格はまったく自己自身になることができない。しかし超越者は、人格性の根源であり、それ自体人格性以上のものであり、人格性とは違って制限されていない。」<sup>96</sup>神を唯一的で自己充足的な人格性として思考する試みもヤスパースによれば不適切である。というのもそこでも神は色々な特性を持つ人格性として言明されることによって有限化されるからである。<sup>97</sup>それによって当然どんな祈りも廃れ、残るものは僅かに「哲学的な沈黙思考」<sup>98</sup>である。

したがって暗号が究極的には神性について何も言明しないとしても、ヤスパースによると暗号はやはり、その都度それぞれの仕方で何かを訴えかけながら、いわば実存に道を示す。<sup>99</sup>しかしそれが意味するのは、暗号が何かを言明するのは、実存についてであって超越者についてではない、ということである。その意味でヤスパースはまたはっきりと述べている。「どのように人間がそれぞれ特別な暗号で訴えかけられるかが、人間の生の契機になる。どのように人間が神の暗号を思考するか、その像にかたどって人間は自己になる。」<sup>100</sup>それが意味するのは、そのような言明においては神についての知ではなく、ホメルが適切に定式化するように「実存の暗号化された自己理解」<sup>101</sup>が表現されている、ということである。



もっともヤスパースが、そうしてのみ（いかなる像も造ってはならない）という聖書的な要求が正しく理解されえ、その言明において自己自身を否定神学の伝統におく、と考えているならば<sup>102</sup>、しばしば二次文献でそのようにも解釈されるが<sup>103</sup>、彼は思い違いをしている。というのも古典的な否定神学は、あらゆる否定にもかかわらず、神には例えば智や善、一性や人格といった属性が、実際につまり「即自的に」ふさわしい、ということから出発するからである。つまり否定神学の無知にはつねにある種の「知」が含まれている。<sup>104</sup> そして聖書的な像の禁止も周知のように、芸術の禁止やイメージの禁止という意味では決してなく、〈ヤハウェの神をおいてほかに神があつてはならない〉という聖書的な要求の理論的な側面として常に考えられていた。<sup>105</sup>

それゆえ、ヤスパースの暗号の思考に結びついている危険について、エドゥアルト・シュブランガーが非常に適切に書いている。「そのとき『彼岸』側の場所がふたたび完全に空虚になる。より正確に言えば、そこには、人間が予感を持ちうるようなものや、ましてやおおよそ適切なイメージを持ちうるようなものは、存在しない。私たちはふたたび『知られざる神』のもとに在ることになる（それは敬虔さからなのだという事は注意されなければならないが）。」<sup>106</sup>

繰り返し指摘されたように、ティリッヒの宗教的な象徴概念はヤスパースの暗号概念に相当近い。<sup>107</sup> ティリッヒの著作それ自体においても、その解釈を支持する典拠を見出す。「ハイデガーとヤスパース」についての上述の講演においてティリッヒは暗号論を完全に自らの象徴論の意味で解釈する。<sup>108</sup> しかしやはり私にはそれは誤解であるように思われる。ことはここでは本質的に複雑である。

もちろん、ヤスパースの暗号論とティリッヒの象徴論の間の様々な共通性がすぐに目に付く。最も重要な幾つかの点を挙げる。<sup>109</sup> 1. 暗号と象徴はそれ自体の外にあるものを指し示す。2. それらは他の仕方では目に見えるものにならない現実の諸相を開く。3. 原理的にはあらゆるものが暗号ないしは象徴になりうる。4. 暗号ないし宗教的象徴は学的な言葉とは別の平面に置かれている。5. それゆえ当然ヤスパースならびにティリッヒはブルトマンの非神話化のプログラムに反対する。6. 同様に彼らを、暗号ないしは象徴の直解的誤

解ならびに絶対化との決定的な闘いが、結びつける。7. 彼らはそれらの実存的で動的な性格も強調する。

ヤスパースと同様にティリッヒも強調するのは、神について語るならば、神を論理的に客観にする、ということである。しかし、神を論理的に客観にするならば、殆ど避け得ないのは、神を存在論的にも客観にする、ということである。<sup>110</sup> しかしそれによって神は「私が相対する一つの存在者」になる。「それがなされるときには同時に再び取り消されなければならないものがある。」<sup>111</sup> つまり神は決して客観になりえない。なぜならば神は、その本質上、主観と客観の彼岸にあるものだからである。ティリッヒはしかしその洞察から、ヤスパースと違って〈宗教的象徴は神について何も言明しない〉と結論しない。

この差異の背後には、究極的には、存在の類比に対する相違した姿勢がある。完全に逆のベクトルを持っているとしても、存在の類比に対するヤスパースによる批判は、原理的には、カール・バルトによる批判と似ている。<sup>112</sup> その批判の全体は古典的な存在論の形式<sup>113</sup>ならびに神の存在証明の形式<sup>114</sup>をもつ古典的な形而上学にもけられる。それに対してティリッヒは類比の思想を自らの象徴論の前提として肯定する。それはティリッヒに、ヤスパースとは対照的に、次の命題を定式化することも許す。神は、「人格であり、また、人格としての自己自身の否定である」<sup>115</sup>。つまりティリッヒにとって「存在と人格は相いれない概念ではない」。というのも神は「人格<sup>であること</sup>存在それ自体」すなわち「あらゆる人格<sup>であること</sup>存在の根底と奥底」<sup>116</sup>だからである。ティリッヒにとって神は超人格的である。「しかし『超人格的』は『非人格的』ではない。」<sup>117</sup>

ティリッヒは1928年の初期象徴論文においてはなお「自力性」<sup>118</sup>について語るが、彼において後には関与あるいは分与という概念が中心的になる<sup>119</sup>。そこではしかし、関与は「同一性」を意味しない。しかしながら関与の思考は根本的には類似性の思考であり、ヨハネス・ヒルシュベルガーが示したように<sup>120</sup>類比の思考はその本質上同様に類似性の思考である。その連関をティリッヒ自身もはっきりと指摘する。<sup>121</sup>

しかしティリッヒにとって「超人格的なもの」は「それ (Es)」ではない。「より正確に言えば超人格的なものは『彼 (Er)』でもあり『それ』でもある。

そして超人格的なものは同時に両者を越えている。しかし『彼』という要素が省略されるならば、『それ』という要素は想定された人格以上のものを人格以下のものに変える。[…]そしてそのような中性の『人格以下のもの』は私たちの人格存在の中心を捉えることができない。」<sup>122</sup> ティリッヒはこのコンテクストにおいてシェリングを指摘する。「人格だけが人格を救うる。」それによって明らかになるのは、「人格的な神の象徴がなぜ生きた宗教にとって不可欠であるのか」<sup>123</sup>、ということである。

それに対してヤスパースにおいては、「類比によって神性を思考することは常にその世界化である」<sup>124</sup>と、簡潔に述べられている。しかし私にはまったく分からないのだが、正しく理解された類比の思想がどのように神自体をつねに世界化しそれによって有限化するのか。一義的な存在概念が神を有限化するのには疑いの余地ないが、類比的な存在概念はあらゆる世界の存在に対して神が他の存在であるということこそを強調しようとする。そこではしかし神は決して「完全に他のもの」としては把握されえない。たとえ創造者と被造物の類似性が、既に1215年のラテラン公会議が定式化したように、「それらのより大きな非類似性を含みながら言明されうる」<sup>125</sup>としてもである。

ここで反論として挙げられるのは、ヤスパースがその問いにおいてカントにつながるということである。なるほどカントは神認識に関する類比について語るが、しかしそれによって「対象それ自体」について何か言明されうると考えられるならば、それを「神人同形論」と解釈する。<sup>126</sup> ティリッヒは彼自身が強調するように、カントにおいても「人間的な精神は[…]私たちの有限性の限界」を突破しえないということを学んだが<sup>127</sup>、しかし既に示したように、存在の類比についての問いに関してヤスパースとは別の立場を主張する。私の考えによれば、ティリッヒが存在の類比を本質的に分与の思想という意味で解釈するというに、その理由がある。なるほど関与概念と因果概念は必然的に密接に関係している。しかし諸原因の原因は本質的に範型的な原因と解釈されなければならない。それが意味するのは、そこでは因果性が、カントがおそらく第一に考えるような作用因的あるいは目的因的な因果性という意味においてではなく<sup>128</sup>、第一に形相因として理解されなければならない、というこ

とである。すなわち「神的な存在根拠と本質根拠は […] 創造にさいして自らの『類似性』を」措定するが、それには「関与の機能」が反映され、「神的な超越性と内在性や、原像と写像が相互に関係づけられる」<sup>129</sup>。その関係はティリッヒにおいては相当にバランスのとれた性格を持っているが、それは彼が「神を超える神」<sup>130</sup>という概念を用いるのと並んで「存在の深み」<sup>131</sup>としての神についても常に語りうるということに表れている。それに対してヤスパースにおいては、その関係は、「超越者が関与不可能なものに高められること」によって、「神と世界の間の排他的な比例の欠如を」<sup>132</sup>伴うように思われる。ヤスパースが実際ははっきりと述べているのは、「有限なものと無限なものの間にはいかなる類似性や関係も」<sup>133</sup>存在しない、ということである。たとえヤスパースが自らの議論において比例性の類比と比例の類比あるいは帰属の類比との間をいつもはっきりと十分には区別しないとしても<sup>134</sup>、(神についての語りに関して決定的な意義を持っているのは、アリストテレス的な一なるものへという言明に遡る後者であり<sup>135</sup>、元々は数学の領域に由来する前者ではない<sup>136</sup>)、やはりヤスパースによれば「その類似性は何か」<sup>137</sup>という問いは答えられないままである。それが明らかにするのは、ヤスパースが関与の思想によって、彼をクザーヌス以来の大部分の思想家に結びつける何ものも、もはや始めることができない、ということである。<sup>138</sup> ティリッヒの思考はここでは絶対的な例外である。

「私たちが自由に決断し、意味によって充実されて、自らの生を掴むとき、私たちが自覚するのは、自らを自ら自身に負っているのではない、ということである。 […] 人間が本来的に自由であればあるほど、それだけますます私には神が確信される」<sup>139</sup>と、ヤスパースは書いている。ローベルト・シュペーマンは、その引用についてもヤスパースの立場が矛盾していることを、次の考察によって指摘しようとする。「自由が自らをある根拠に負っているならば、その根拠それ自体は自由として考えられなければならない。つまりその根拠は人格的なものとして考えられなければならない。ヤスパースはその超越的で神的な根拠に、意志と、善への原理的な傾向性とを帰する。しかし彼はその根拠を同時に非人格的なものとして思考しようとする。なぜならば人格という概念は

彼にとっては有限化されたもののように思われるからである。」<sup>140</sup>

さらに私がティリッヒとともに、極めて問題であると見なすのは、ヤスパースは、一方では神が「存在すること」を固守しようとするが、他方では神が「何であるか」についていかなる言明もしようとしない、ということである。というのも、絶対的に隠れた、つまり知られざる神についての語りは、常に形容矛盾を伴うからである。すなわち、神 (Gott) という概念が前提されるならば、それが絶対的に知られざるものであることはできない。というのも、その場合、ティリッヒによると、「神」 („G-o-t“) という四文字を用いることは無意味であろうからである。しかしながら、その文字が意味を持つならば、その神に関して常に何らかの知も存在する。<sup>141</sup> たとえひよっとすると前合理的な形式をとるだけであるとしてもである。

ヤスパースは次のように書くとき、彼が自ら課した像ないしは言葉の禁止にも、完全には耐え抜いていない。「一なるものは、無限に遠く、把握不可能で、認識不可能で、あらゆる存在者の根拠であり、他方で、私が自らの自由の点で贈り与えられ、自らと同一になる道に行き着くとき、完全に近い。同じことをもういちど別様に言えば、非歴史的で不可変的で永遠的な一なるものに関係しながら、私たちの実存的な実現は、歴史性や可変性、時間性に孕まれている。なぜならば、その可変的なものから一なるものの訴えかけが聞かれ、一なるものへ実存がいわば突きすすみ、自己自身に至るからである。」<sup>142</sup>

この引用文が明らかにするように、どんな任意の暗号もが自己になることに導くわけではなく、究極的には真なる絶対的なものという暗号のみが自己になることに導く。ヤスパースはそこでは、その真なる絶対的なものに、ギリシャ哲学から知られている属性を含意させる。しかしそれによってつねに——たとえ意図的ではないとしても——規範的な要素が加わり、純粹に記述的あるいは現象学的な平面は放棄されている。疑いなく暗号も様々に重みを計られる。それをヤスパース自身も他のコンテクストで指摘している。<sup>143</sup>

宗教的な象徴の真理基準を立てることによってティリッヒが成功したのは、私の考えによると、ヤスパースによって何度も注意され不可避ように見える神の客観化の危険に対処することでもある。宗教的な象徴の正統性という「実

際的な基準」と並んで<sup>144</sup>、ティリッヒはさらに別の基準を知っている。それは決定的な基準でもある。ここで問題であるのは、象徴は実際に究極的である (really ultimate) 究極的なもの (the ultimate) を表現する、ということである。<sup>145</sup> すなわち宗教的な象徴は、有限なものであるにもかかわらず無制約性を自らのために要求することによって、偶像崇拜的なものになってはならない。それゆえティリッヒにとっては、宗教的な象徴の真理の決定的な基準は、宗教的な象徴が常に「自己否定という要素」を伴うということにある。その意味で、「単に究極的なものを表現するのみならず、同時に究極性の欠如も表現する」<sup>146</sup>象徴が、最も適切である。すなわち、宗教的な象徴の妥当性は、究極的には、宗教的な象徴の次のような力によって測られる。宗教的な象徴にその力が可能にするのは、自ら自身を有限的なものとして否定し、自らが主張する無限なものに対して完全に透明になることである。『マルコによる福音書』1章12節以下と特に8章27-33節を見ながら、ティリッヒはその基準をそれどころかどんなキリスト論にとっても決定的なものを見なす。<sup>147</sup>

## 結論

「パスカルはデカルトにおいて出会った学的な哲学を拒否した。しかし、どんな思考にとっても不可避であるのは、伝達されたもののある種の一義性と理解可能性を初めて可能にするような概念装置を用いることである。それゆえ、パスカルの思考も、取り出され『学説』として固定化されうるような幾つかの性格を持っている。学的な哲学の拒否はやはりそれへのある種の関与を強いる。」<sup>148</sup>

ヤスパースがここで正当にもパスカルの思考に関して述べていることは、彼自身にもまた当てはまる。その意味で彼の哲学的信仰はいわゆる包括者存在論 (Periechontologie) というひとつの存在論に基づいている。それにもかかわらずその概念は、「包括者 - 存在論 (Periech-ontologie)」としてではなく、「包括者の学説」という意味で「包括者存在 - 論 (Preiechonto-logie)」と読まなければならない。ヤスパースはそれによって彼が古典的な実体論的存在論と同一視する存在論からも決定的に遠ざかろうとする。<sup>149</sup> それにもかかわらず言う

までもなく、包括者の学説は当然、存在論の——たとえ新しいとしても——ひとつの形式でもある。いずれにせよ「唯一の」存在論は存在せず、ヤスパースがそれについて問いながら詳論したことも、それゆえ、客観的には助けにならない。ヤスパース自身も次のように書くときそれを感じているように思われる。「この根本知は信仰ではない。[...] それは、自らをいまだ最終的なものとは見なさず、[...] そのつど基礎づけさらに維持しながら、自らを学それ自体の類比物と見なす。」<sup>150</sup> それによって当然、哲学的信仰と宗教的信仰の関係も、もういちどあらたに複雑化する。というのはいまや、単に信仰が信仰に対するのみならず、同様に存在論が存在論に対するからである。そして、ティリッヒの思考が基づいており、特に両極的なものをもって働く実存論的存在論も、古典的な実体論的存在論とは違って、簡単には取り除かれえない。

「神が存在するだけで十分である」というヤスパースの命題に関しても、同様の問題が立てられる。というのは、私には自由の意識において常に超越者が輝くというヤスパースの思想は、自然神学の——たとえ新しいとしても——ひとつの形式だからである。ヤスパースがはげしく古典的な神の存在証明に反対するということは、私にとってこのコンテキストにおいて反論にはならない。なぜならば自然神学は古典的な神の存在証明には限定されないからである。そうでなければそれはヤスパースにおいていったい何であると——たとえば超自然主義神学だなどと——いうのか。

包括者存在論に関して指摘されるような「学説的性格」に、私がヤスパースにおいて同様に数え入れるのは、次の五つの「哲学的な信仰内容」である。1. 神が存在する。2. 無制約的な要求が存在する。3. 世界は神と実存の間で消失しながら現存在する。4. 人間は有限で完成不可能である。5. 人間は神に導かれて生きる。<sup>151</sup> つまりヤスパースでさえ、常に「究極的」でもある「真理」というような形式を固守し、その背後に遡ろうとしないように思われる。<sup>152</sup> それらは「自然宗教」という啓蒙主義的な概念とのある種の近さを示すかもしれない。しかし哲学的信仰に関してはそれは当てはまらないと私は考える。<sup>153</sup>

ヤスパースが哲学的信仰によって主張する彼の関心は明らかである。すなわち、ヤスパースがその現前を心の底から確信しているところの神性を、彼がど

んな世界化や客観化からも守ろうとする努力<sup>154</sup>は、強調されすぎることはない。それは神について語ろうとするあらゆる思想的試みの不可欠な矯正策である。しかしやはり神の超越性の強調は究極的には空虚に至る。

それがもういちど明らかになるのは、啓示をわずかに暗号としてのみ妥当させるというヤスパースの要求がはっきりと分かるときである。そうであるならば啓示はヤスパースが表現するような暗号であるということになる。「暗号は神自身が実在的に現前的になるという人間の限界のない憧憬を瞬間的には充実したものと見なさせるが、その憧憬はすぐに人間の創造された自由の厳しさと偉大さに引き込まれ、その憧憬にとって神は容赦なく隠れたままになる。」<sup>155</sup>

つまり、どんな弊害も回避するために、ヤスパースは、宗教的な「対象」に関して絶えまない「非-具体化」を要求する。しかしそれによって究極的にはどんな具体的な内容も取り除かれる。「人間の条件」に関して私はそれを遂行可能ではないと見なす。ティリッヒによると、宗教は、預言者的批判やプロテスタント原理と並んで、常に聖なるものの現前という意味での sacramental 的な基礎も必要とする。なぜならばこの基礎の上でどんな批判も初めてなされるからである。つまり司祭が消えるならば同時に預言者も消えるのである。<sup>156</sup>

カール・ヤスパースの哲学的信仰というコンセプトとともに、限界のない交わりにおいて<sup>157</sup>世界に平和がもたらされうると考える者は、私にはやはり相当に素朴であるように思われる。そこでは高い目標が表現されているということは明らかである。しかし、暗号が常に必然的に具体化され、そうして常に現存在的関心にも結びつけられるということは、(たとえ必然的にはそうではないとしても、しかし確実に事実はそうである)、回避されえないであろう。あらゆる(高度)宗教がそれに屈しない場合でさえ、諸々の象徴世界の戦争は色々な形で続行されるであろう。<sup>158</sup> というのもその戦争はいわゆる疑似宗教の領域でもなされるからである。<sup>159</sup> 人間が互いに「愛しながらの闘い」においてのみ出会うということは、善意から出た非現実的で、疎外という条件下にある「ユートピア的な」願望である。加えてそれは究極的には、例えば争いという限界状況のような、ヤスパースの思考の他の学説とも調和しない。

私はもちろん、ツァールントがヤスパースとの対話において、以下のように



明確に述べたことに、全面的に同意することができる。「私が認めなければならないのは、私はあなたの著作『啓示に直面する哲学的信仰』との関わりを通じてそのような真剣さを持たされたが、それは哲学的信仰の真剣さではなく啓示信仰の新たな真剣さであった、ということです。」<sup>160</sup>

私たちはもちろん、それを（例えば私がここで支持した主張を）、実際に形作られたものとして、ティリッヒにおいても学ぶことができる。それをもういちど別様に言えば、ヤスパースがバルトやブルトマンにではなくティリッヒに徹底的に取り組んでいたならば、啓示信仰に対する彼の議論は通用しなかったであろう。なぜならばティリッヒは、自らへの批判を——絶対的に隠れた神についての、しかし自己矛盾する主張を除いて——常に自らの宗教哲学的な思考と神学的な思考に取り入れるからである。

<sup>1</sup> 最近の例として挙げられるのは、H. Saner: Karl Jaspers und das Christentum, in: Glaube und Wissen / Croire et Savoir, red. A. Hügli/C. Chiesa/S. Wagner (= Studia Philosophica, Bd. 67/2008, 221-233 (231)). なお本論文は2012年11月20日のバーゼル大学神学部および哲学部における招待講演に由来する。

<sup>2</sup> 典型例としてはここでカール・バルトを挙げたい。カール・バルトについては後述する。

<sup>3</sup> Ph I, 294. カール・ヤスパースの著作は以下の略号で示す。Aut = Philosophische Autobiographie. Erw. Neuauflage (erstmalig mit dem Kapitel über Martin Heidegger), München 1977 (2. Aufl. 1984); Ch = Chiffren der Transzendenz, hg.v. H. Saner, München 1970 (4. Aufl. 1984); Ent = Die Frage der Entmythologisierung (zus. mit R. Bultmann), München 1954 (Neuauflage mit einem Vorwort von H. Ott 1981); Ex = Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, Berlin 1938 (4. Aufl. 1974); Einf = Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, Zürich 1950 (29. Aufl. München 1991); Gl = Der Philosophische Glaube. Gastvorlesungen, München 1948 (9. Aufl. 1988); GPN = Die großen Philosophen. Nachlaß, 2. Bde., hg.v. H. Saner, München 1981; NPL = Nachlaß zur Philosophischen Logik, hg.v. H. Saner u. M. Hänngi, München 1991; PGC = Der Philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung, in: Philosophie und christliche Existenz. FS Heinrich Barth, Basel 1960, 1-92; PGO = Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962 (3. Aufl. 1984); Ph = Philosophie, 3. Bde., Berlin 1932 (5. Aufl. München 1991); UZG = Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949 (9. Aufl. 1991); VE = Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, Groningen 1935 (4. Aufl. München 1987).

<sup>4</sup> カール・バルトについては、特に PGO 174-179, 228-230 u. 485-488 を参照。

<sup>5</sup> ルドルフ・ブルトマンについては、特に Ent を参照。

<sup>6</sup> J. Ringleben: Sprache und Transzendenz, in: Glaube und Wissen (Anm. 1), 69-94 (69).

<sup>7</sup> Vgl. Saner: Karl Jaspers und das Christentum (Anm. 1), 222.

<sup>8</sup> Vgl. dazu GW VII, 216-262. パウル・ティリッヒの著作は以下の略号で示す。EW = Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, hg.v. I. Henel u.a., bisher 17 Bde., Stuttgart, dann Berlin 1971ff.; GW = Gesammelte Werke, hg.v. R. Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959ff.; MW = Main Works / Hauptwerke, hg.v. C.H. Ratschow, 6 Bde., Berlin 1987ff.; ST = Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955ff. - Vgl. Auch P. Tillich: Dialektische Theologie (1925), hg.v. K. Ukolov, in: Religion und Politik (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 4/2008), hg.v. C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm, Wien 2009, 149-174 [russ. Text mit dt. Übers.]; dazu W. Schüßler: «Was uns unbedingt angeht.» Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (= Tillich-Studien, hg. v. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd. 1), Berlin 3. erw. u. veränderte Aufl. 2009, 119-129.

<sup>9</sup> Vgl. bes. EW XVI u. XVII.

<sup>10</sup> GW XII, 37.

<sup>11</sup> K. Barth: KD II/1, § 28, 341.

<sup>12</sup> GW VII, 231.

<sup>13</sup> GW XII, 31.

<sup>14</sup> GW XII, 37.

<sup>15</sup> Vgl. PGO, 183-185.

<sup>16</sup> Vgl. ST I, 15-18.

<sup>17</sup> Vgl. EW XII, 530.

<sup>18</sup> Vgl. K. Jaspers: The Individual and Mass Society, in: W. Leibrecht (Hg.): Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich, New York 1959, 37-43.

<sup>19</sup> Vgl. z.B. ST I, 31; ST II, 32; GW IV, 182; GW VIII, 16 u. 174; GW XI, 113; EW XVII 115 u. 131.

<sup>20</sup> Vgl. GW IV, 145-173, hier bes. 155-159.

<sup>21</sup> Vgl. P. Tillich: Heidegger and Jaspers [Typoskript], 7,5 S. Vortragstext u. 2,5 S. Diskussion. ヤスパースについてティリッヒは7頁以下で言及している。[邦訳として以下のものがある。パウル・ティリヒ「ハイデガーとヤスパース 上」、深井智朗/河野克也訳、『みすず』第55巻第7号、みすず書房、2013年、6-17頁；パウル・ティリヒ「ハイデガーとヤスパース 下」、深井智朗/河野克也訳、『みすず』第55巻第8号、みすず書房、2013年、12-28頁。]

<sup>22</sup> Vgl. Aut, 112.

<sup>23</sup> Aut, 114.

<sup>24</sup> Vgl. Ph I, 297 u. 301.

<sup>25</sup> Vgl. GI; この著作は1947年のパーゼルにおける六つの講義に由来する。

<sup>26</sup> Vgl. PGO.

脚注<sup>1</sup>「有体性 (Leibhaftigkeit)」は、何ものかが物体や客体にされていることを意味する。ヤスパースは特にイエスにおける神の「受肉」を批判する意図でこの語を用いる。

<sup>27</sup> VdW, 797.

<sup>28</sup> Vgl. ebd.

<sup>29</sup> Vgl. VdW, 798.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Vgl. VdW, 782.

<sup>32</sup> Ph, II 275; vgl. VdW, 837.

<sup>33</sup> Vgl. GW VIII, 74.

<sup>34</sup> VdW, 787.

訳注<sup>2</sup> 「公同性」と訳したドイツ語は„Katholizität“である。「カトリック」は「普遍」を意味するが、他の語と区別するため、ここでは「公同性」と訳す。これは「使徒信条」に見られる「聖なる公同の教会 (die heilige katholische Kirche)」による。

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Vgl. VdW, 832-868.

<sup>37</sup> ここからまた、なぜヤスパースが「軸の時代」(vgl. VdW 836f.; UZG 19-42) という概念によって、そのようにはげしく「歴史の中心」(vgl. EW XV, 281-289) と闘ったか、ということが理解されうる。

<sup>38</sup> Vgl. Ph, I 308f.

<sup>39</sup> GW VIII, 60.

<sup>40</sup> GW VIII, 63.

<sup>41</sup> Vgl. GW. VIII, 64.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Vgl. dazu Schüßler: Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie. Paul Tillich zum Problem der sog. «Galilei-Konflikte», in: Theology and Natural Science, hg.v. C. Danz/M. Dumas/W. Schüßler/M.A. Stenger/ E. Sturm (= International Yearbook for Tillich Reserch, Vol. 7/2012) Berlin/New York 2012, 45-78.

<sup>46</sup> Vgl. GW VIII, 65.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Vgl. dazu W. Schüßler/E. Sturm: Paul Tillich: Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2008, 128-150.

<sup>49</sup> GW VIII, 69.

<sup>50</sup> GW VIII, 65.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Vgl. ST I, 73-80.

<sup>53</sup> ST I, 76.

<sup>54</sup> ST I, 79.

<sup>55</sup> Vgl. GW VII, 254-262.

<sup>56</sup> Vgl. z.B. EW XIV, 19 u.ö.

<sup>57</sup> Vgl. Ch, 48.

<sup>58</sup> Ph I, 247.

<sup>59</sup> Vgl. Ph II, 281.

<sup>60</sup> しかしキリスト教の実存哲学者のペーター・ブースト (1884-1940) によると、それは宗教的信仰に関しても別様でない。Vgl. ders.: Ungewißheit und Wagnis, hg.v. W. Schüßler u. F.W. Veauthier (= Edition Peter Wust. Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft, hg.v. H. Hoffmann u. W. Schüßler, Bd. 1), <sup>3</sup>München 2009.

<sup>61</sup> Vgl. GW VIII, 132-139.

<sup>62</sup> GW VIII, 124.

<sup>63</sup> MW V, 278 / GW VIII, 180 ( 著者訳 ).

<sup>64</sup> MW V, 239 / GW VIII, 122 ( 著者訳 ).

<sup>65</sup> Ebd. ( 著者訳 ).

<sup>66</sup> Vgl. GW VIII, 144-148.

<sup>67</sup> PGO, 175; vgl. PGcO, 64.

訳注<sup>3</sup> 「实在」と訳したドイツ語は„Realität“であるが、著者の言いたいことは、ヤスパースが信仰的な「リアリティー (Realität)」と客観的な「事実 (Realität)」を区別していない、ということである。

<sup>68</sup> 根本的には、トマスを導入することによって、「感覚的な証明を通じた信仰」と「聞くことや見ないことに基づく信仰」の対立が示唆されている。それどころか『ヨハネによる福音書』それ自体も読者をそれに導こうとする(『ヨハネによる福音書』20章30節以下を参照)。J・グニルカはそれについて述べている。「触れることは实在の最も確実な確認と見なされた。トマスが申し入れを受け入れるかは不確かである。むしろ、彼が聖痕に触れるのを断念したということが、考えられているであろう。」(ders., *Johannesevangelium* [NEB.NT 4], Würzburg<sup>3</sup>1993, 155) それとともに、もちろん、『ヨハネによる福音書』20章においては、呼びかけもまた信仰に導くのであって、感覚的な証明が初めてそうするのではない。すなわちトマスは感覚的な証明を求めることを信仰の絶対的に確かな基礎だと主張するが、しかしまさしくそれによって信仰に行き着かない。なぜならば信仰はヨハネにとっては常に人格的な呼びかけと出会いから結果するからである。(墓前のマリアや、『ヨハネによる福音書』21章におけるティベリアス湖畔のシーンを参照。) 信仰は——ヨハネならば言うであろうが——聞くことに由来し証言に基づく。この新約聖書についての指摘は同僚のハンス・ゲオルグ・グラドルに負っている。

<sup>69</sup> Vgl. Gl, 69.

<sup>70</sup> Gl, 70.

<sup>71</sup> VdW, 832; vgl. 837.

<sup>72</sup> PGcO, 47.

<sup>73</sup> PGO, 507f.

<sup>74</sup> GW V, 65.

<sup>75</sup> Vgl. ebd.

<sup>76</sup> Vgl. Schüßler/Sturm: Paul Tillich (Anm. 48), 157.

<sup>77</sup> GW V, 65.

<sup>78</sup> GW V, 94.

<sup>79</sup> GW IX, 346.

<sup>80</sup> K. Jaspers/H. Zahrt: *Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch*, Hamburg 1963, 36.

<sup>81</sup> Vgl. PGO, 124.

<sup>82</sup> Ph III, 36-67; vgl. dazu W. Schüßler: *Jaspers zur Einführung*, Hamburg 1995, 85-88.

<sup>83</sup> VdW, 1031.

<sup>84</sup> Vgl. Einf, 63.

<sup>85</sup> PGO, 137.

<sup>86</sup> PGO, 154.

<sup>87</sup> Ph III, 136.

<sup>88</sup> Vgl. Ph III, 129. 詳しくは以下を参照。W. Schüßler: Chiffer als Sprache der Transzendenz. Ist Karl Jaspers ein «Negativer Theologe»? in: ders. (Hg.): Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, Darmstadt 2008, 235-255; ders.: Karl Jaspers und Chiffren der Transzendenz, in: H. Reza Yousefi/W. Schüßler/R. Schulz/ U. Diehl (Hg.): Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens, Reinbek 2011, 113-126.

<sup>89</sup> Vgl. PGO, 193.

<sup>90</sup> Vgl. PGO, 174; VdW. 1031f.

<sup>91</sup> Ph III, 18.

<sup>92</sup> Ph III, 39.

<sup>93</sup> Vgl. VE, 120.

<sup>94</sup> Ph III, 123.

<sup>95</sup> PGO, 360.

<sup>96</sup> PGO, 224.

<sup>97</sup> Vgl. PGO, 236.

<sup>98</sup> PGO, 220.

<sup>99</sup> Vgl. PGcO, 75.

<sup>100</sup> PGO, 249; vgl. 230: 「どのような神を人間が信仰しながら目の当たりにするか、それに応じて人間は自己自身になる。」

<sup>101</sup> C.U. Hommel: Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Theologie bei Karl Jaspers, Zürich 1968, 95.

<sup>102</sup> Vgl. PGO, 213.

<sup>103</sup> その典拠としては、Schüßler: Chiffer als Sprache der Transzendenz, in: ders. (Hg.): Wie lässt sich über Gott sprechen (Anm. 88), 238 Anm. 17 を参照。

<sup>104</sup> Vgl. dazu K. Kremer: Plotins negative Theologie. «Wir sagen, was Es nicht ist. Was Es aber ist, das sagen wir nicht», in: Schüßler: Wie lässt sich über Gott sprechen (Anm. 88), 9-27.

<sup>105</sup> Vgl. Bild. II. Biblisch (Chr. Dohmen), LThK II, Freiburg u.a. <sup>3</sup>1994, 441-443 (441f.).

<sup>106</sup> E. Spranger: Gesammelte Schriften, Bd. 9, hg.v. H. W. Bähr, Tübingen 1974, 374 ( 著者強調 ) .

<sup>107</sup> その典拠としては、W. Schüßler: Chiffer, Symbol und «analogia entis». Karl Jaspers und Paul Tillich im Vergleich, Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 20 (2007) 75-108 (101 Anm. 2)を参照。

<sup>108</sup> 注 21 を見よ。

<sup>109</sup> 詳しくは、Schüßler: Chiffer, Symbol und «analogia entis» (Anm. 107)、ders.: Das Symbol als Sprache der Religion. Paul Tillichs Programm einer «Deliteralisierung» religiöser Sprache, in: ders. (Hg.): Wie lässt sich über Gott sprechen (Anm. 88), 169-186 を参照。

<sup>110</sup> Vgl. EW XVI, 44.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> Vgl. K. Barth: KD I/1, VIIIff.; dazu D.-M. Grube: Analogia fidei. Zum «Analogiegeschehen» bei Karl Barth, in: Schüßler: Wie lässt sich über Gott sprechen (Anm. 88), 117-131.

- <sup>113</sup> Vgl. VdW, 158-161.
- <sup>114</sup> Vgl. Einf, 34.
- <sup>115</sup> GW V, 184.
- <sup>116</sup> GW V, 182.
- <sup>117</sup> ST II, 18.
- <sup>118</sup> GW V, 196.
- <sup>119</sup> Vgl. GW V, 214f.
- <sup>120</sup> GW V, 217.
- <sup>121</sup> Vgl. J. Hirschberger: Paronymie und Analogie bei Aristoteles, PhJ 68 (1960) 191-203.
- <sup>122</sup> Vgl. ST I, 278.
- <sup>123</sup> GW XII, 303f.
- <sup>124</sup> PGcO, 75.
- <sup>125</sup> DH, 806.
- <sup>126</sup> I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 81 Anm. \*; vgl. dazu R.M. White: Talking about God. The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language, Farnham/ Burlington 2010, 105-136.
- <sup>127</sup> GW XIII, 482.
- <sup>128</sup> Vgl. M. Thomas: Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430-1450) (BCG 12), Münster 1996, 131.
- <sup>129</sup> Ebd.
- <sup>130</sup> Vgl. Schüßler: «Was uns unbedingt angeht.» (Anm. 8), 133-141.
- <sup>131</sup> Vgl. Schüßler: Gott als «Tiefe des Seins». Zum Verhältnis von Immanenz und Transzendenz im Denken Paul Tillich, TThZ 120/2 (2011) 201-221.
- <sup>132</sup> Thomas: Der Teilhabegedanke (Anm. 128), 131 ( 著者による強調 ).
- <sup>133</sup> NPL, 164.
- <sup>134</sup> Vgl. NPL, 26 u. 164.
- <sup>135</sup> Vgl. Aristoteles: Met. IV, 2; 1003 a 34; VII, 1; 1028 b 1-7.
- <sup>136</sup> Vgl. dazu White: Talking about God (Anm. 126) 11-25.
- <sup>137</sup> NPL, 26.
- <sup>138</sup> Vgl. Teilhabe (R. Schönberger), HWP X, Basel 1971-2010, 961-969 (967).
- <sup>139</sup> Einf, 51.
- <sup>140</sup> R. Spaemann: Die Idee eines philosophischen Glaubens, in: «Wahrheit ist, was uns verbindet.» Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren, hg.v. R. Schulz, G. Bonnai u. M. Bormuth, Göttingen 2009, 147-163 (154). カントが『人倫の形而上学』において生殖について語っているように、ヤスパースはここで自覚的に「の原因となる (verursacht)」ではなく「負っている (verdankt)」について語っている。(vgl. ebd., 153; カント的な立場はシュペーマンによって正しいとは見なされない。)
- <sup>141</sup> Vgl. P. Tillich: Vorlesung «Religion and Culture», lect. VII (Harvard Univ., 20.10.1995), Tonbandaufzeichnung: Dt. Paul-Tillich-Archiv, UB Marburg.
- <sup>142</sup> Ch, 52 ( 著者強調 ). ; vgl. PGO, 214.
- <sup>143</sup> Vgl. PGcO, 72.
- <sup>144</sup> Vgl. MW V, 275 / GW VIII, 176.
- <sup>145</sup> MW V, 276 / GW VIII, 176 ( 著者訳 ).

- <sup>146</sup> MW V, 276 / GW VIII, 176f. ( 著者訳 ); vgl. MW IV, 419 / GW V, 243.
- <sup>147</sup> Vgl. ST II, 107; dazu Schüßler: «Was uns unbedingt angeht.» (Anm. 8), 110.
- <sup>148</sup> GPNI, 314.
- <sup>149</sup> 注 113 を見よ。
- <sup>150</sup> Jaspers/Zahrnt: Philosophie und Offenbarungsglaube (Anm. 80), 45; vgl. PGcO, 37 u. 43.
- <sup>151</sup> Vgl. Gl, 29-33; Einf 66.
- <sup>152</sup> この理由から私が与しえないのは、哲学的信仰というヤスパースの構想において「哲学の主観化のプロセスが […] もはや凌駕されえない頂に達した」という A・チェザーナの判断である。(ders.: Philosophischer Glaube und Selbstvergewisserung, in: Glaube und Wissen [Anm. 1] 151-164 [153].)
- <sup>153</sup> 「自然宗教」という概念においては、それどころかつねに、宗教の一般概念が問題である。Vgl. dazu Gl, 86.
- <sup>154</sup> Vgl. Ph III, 39: 「超越者の世界化を追いだて、どんな隠れ家にも追いつめることは、決して完成されえず、常に繰り返される課題である。」
- <sup>155</sup> PGcO, 69.
- <sup>156</sup> Vgl. dazu W. Schüßler: Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werke Paul Tillichs, Frankfurt/M. 1989, 119-135.
- <sup>157</sup> A・ヒューグリは次のように言うとき、その方向に進むように思われる。「啓示信仰が哲学的信仰に変わらなければ、私たちすべてを結びつける真理は存在しえないであろう。ヤスパースの主張に私たちは、今日の状況において、ただ同意することができるだけである。」(Glaube, Unglaube und Wissen – ein Leitthema in Jaspers' Baseler Jahren, in: «Wahrheit ist, was uns verbindet» [Anm. 140], 164-182 [181].)
- <sup>158</sup> 「仏教徒は自らの知と実践を誰にも強制しない」(PGO, 403) とヤスパースは考えているが、しかしこの主張は、例えばチベット仏教を見た場合、決して歴史的諸事実に耐えない。
- <sup>159</sup> Vgl. EW IV, 65 u. 152; dazu Schüßler: Jenseits von Religion und Nicht-Religion (Anm. 156), 100-102. ヤスパースはここでティリッヒと同様の解釈を主張しているように思われる。ヤスパースは、「絶対的なものの場所」が「何かによって充たされる」ということが人間にとっては不可避である、と考えている。(ders.: Freiheit und Autorität, in: ders.: Philosophische Aufsätze, München 1967, 95-119 [103].)
- <sup>160</sup> Jaspers/Zahrnt: Philosophie und Offenbarungsglaube (Anm. 80), 52.

訳者注記：本稿は、Werner Schüßler, Philosophischer und religiöser Glauben. Karl Jaspers im Gespräch mit Paul Tillich, in: *Theologische Zeitschrift*. Jahrgang 69, Basel, 2013, S.24-52 の全訳である。なお本論文は、2012 年 11 月 20 日にスイス・バーゼル大学で行われた同名の講演に基づく。著者のヴェルナー・シュスラーは、ドイツ・トリーア大学神学部哲学講座正教授である。この場を借りて、本稿の邦訳をご許可くださったシュスラー教授にお礼申し上げる。