

# 西谷啓治とパウル・ティリツヒの歴史理解

——「空」と「カイロス」——

鬼 頭 葉 子

## はじめに

ニヒリズムにおける虚無の克服を「空」の立場によって提唱した西谷啓治の思索は、存在に対する非存在の脅かしを「存在自体としての神」によって回復されると捉えたパウル・ティリツヒの思索と、しばしば比較して論じられてきた。さらに西谷とティリツヒの思索について、筆者が近似点を見出すのは、両者ともその存在論に注目される一方、歴史や時間に関する論考は重要視されてこなかった点である。しかし西谷とティリツヒはともに歴史哲学を考察する取り組みを行っており、特に彼らが歴史におけるニヒリズムに対してどのような答えを打ち出したかに着目すべきであろう。以下、本序文の論拠となる西谷とティリツヒの比較に関する研究史を概観したい。

## 一、西谷とティリツヒに関する比較研究の概観

京都学派の一人として著名な阿部正雄は、京都学派とキリスト教神学との対話的研究の中で、ティリツヒ思想に言及している。またキリスト教神学者・宗教哲学者のL・ギルキー、R・シャルマンは特に西谷とティリツヒの比較を通じて研究を行っている。いずれも中心となるテーマは西谷における「無」とティリツヒの「非存在」概念の分析である。ギルキー、シャルマンは、西谷とティリツヒは、「無」ないし「非存在」の克服という点で共通する試みを行っているつも、その克服の仕方に大きな差異があることを明らかにしている。阿部は、西谷も含めた仏教における「空」の概念を究極のリアリティーと捉え、「有」と「無」の「極性 (polarity)」を超えるものとみなしている。<sup>(1)</sup>さらに阿部はティリツヒの「神の上の神 (God above God)」について、「神の上の神」が別の「神」をいまだ示唆している以上、それは真に above (の上) となっていない、と批判している。すなわち真に「の上」を「超えた」ものであるならば、それは「神」ではなく「絶対無」とよばれるべきだとしている。<sup>(3)</sup>

これらの先行研究は、西谷とティリツヒにおける有／無あるいは存在／非存在といった存在論的概念の差異について扱っているものの、時間論的概念は取り上げていない。本稿は、西谷とティリツヒの思索について論じるが、先行研究では中心テーマとなっていなかった、両者の歴史理解に焦点を当てる。西谷は「空と時」「空と歴史」など、歴史解釈に関する論考を著している。『近代の超克』や『世界史的立場の日本』といった諸作への注目度が高いのに比して、『空と時』などの西谷の歴史哲学論考については、研究者の間でも忘却されていた。<sup>(2)</sup>よって本研究のこの論点は、西谷啓治の思想研究においても重要な意味を持つだろう。というのも西谷は自身の歴史哲学論考において、「空」概念に歴

史性や時間性を見出し、「歴史性としての空」と位置づけている。またティリツヒの神学も、「存在論」に依拠するのみではない。ティリツヒのカイロス論を想起すれば明白であるように、ティリツヒ神学において存在論と歴史論とは両輪として機能すると考えられる。したがって、西谷とティリツヒの「有／無」「存在／非存在」理解を比較考量するのみにとどまらず、西谷とティリツヒの「歴史理解」について考察しなければ、両者の思想を正しく把握することに至らないだろう。

そこで本稿では以下のように論述を行う。はじめに時間概念についておよび西谷、ティリツヒ両者の特徴を把握する。ここでは西谷とティリツヒが様々な思想・宗教の中で形成されてきた時間および歴史観をどのように解釈しているかを捉える。次いで時間概念と並び、自己と世界認識のカテゴリーとなる空間概念について、両者の議論を精査する。そしてこれら時間・空間概念を基盤として成立する歴史認識について、西谷とティリツヒが彼ら自身の理論をどのように展開しているか、それぞれの特徴を明らかにする。最後に、彼らの歴史哲学から、どのような社会的・倫理的アプローチが生じるのかを論ずる。

## 二、西谷の「時」概念

はじめに、西谷の「時」概念について概観しておこう。「時」および「歴史」概念は、『宗教とは何か』所収の「空と時」および「空と歴史」において中心的に展開されている。西谷は、仏教思想において歴史性が中心的な問題となつてこなかったことを認めつつ、大乘仏教におけるような生死即涅槃や菩薩道では、歴史が問題になつてしかるべきで

あつたと述べている。<sup>(5)</sup>そして西谷は、歴史家A・トインビーの歴史解釈を西洋における歴史観の代表的な事例として挙げる。すなわちトインビーによれば、仏教思想では、自然と宇宙の運行が円環的である。さらに宇宙と人間を支配するものは、非人格的な概念であるという観点が仏教の歴史観を形成する。<sup>(6)</sup>他方、西洋的・ユダヤ教的な考えでは、歴史的時間は直線的に進行し、その歴史全体は人格的存在によって支配される（歴史は人間の知性や意志によって規定され、意味を与えられる）。<sup>(7)</sup>西谷自身は、トインビーが仏教的歴史観を円環的とみなす点には批判的である。西谷は、エリアーデが記述するようなミユトスの古代宗教の時間観は、回帰的で非歴史的とみなすものの、仏教的時間観はそのようなものとは異なり、単なる円環・回帰ではなくまた歴史的なものであると主張する。

それではなぜ、西谷は仏教的歴史観を円環的と捉えないのであろうか。円環的な時間概念は、「始めも終わりもない」という意味において無限性を含む。<sup>(8)</sup>しかし円環的時間は、円の「始め」に戻った時は「終わり」に至るため、その回帰が無限に繰り返されない限り、真に無限なものとはならない。そして、等しいものが限りなく回帰することは、無意味な限りなさであり、「徒労」にすぎない。一方、仏教的な時間観という「無始爾来」は、このような一見した無限の時間体系のなかで、「一々の今」において同時的な時間運動が生じる事態を指している。<sup>(9)</sup>「一々の今」が限りなく連続することにおいて、時は直線的である。それとともに時間の運動が多層的・同時に生じていることにおいて、時は円環的となる。したがって西谷にとって、仏教的時間をトインビーが言うように単に円環的と捉えたのでは、時の性質の一面面を理解したにすぎず誤りである。西谷は仏教的時間を「円環的かつ直線的」と理解することによって、時間の「底」に「無限の開け」あるいは「時間のもと」というあらたな次元を見出している。<sup>(10)</sup>これによって時間は単に「始めも終わりもない」だけでなく、一々においてあらたな瞬間となる無限性をも獲得することになる。

しかし「劫」としての時間は、無始無終な時を場として「有る」ためには、不斷に何かを為し続けなければならぬという「負課性」や「負い目」から離れることができない。<sup>11)</sup>西谷は「劫」について、「アイオーン」と同様の概念と捉えている。西谷にとつての「アイオーン」は、「世界と世界時間」の両方を含み、「今」の瞬間に「同時的」かつ「体系的」な時間がある、すなわち「時間の底に無限の開けを認めた」ことにその意義がある。<sup>12)</sup>「アイオーン」はキリスト教神学における重要概念であり、有限あるいは無限の継続した時代について、その社会支配体制および時間的な連続を指す。キリスト教神学における「アイオーン」とは「来るべき世」すなわち「神の国」とその支配を意味する概念だからである。<sup>13)</sup>「劫」および「アイオーン」を「世界と世界時間」と捉え、単なる一瞬間でも時間的連続でもなく、「無限の開け」を持った永遠の相において理解する西谷の仕方は、ニヒリズムを超えようとする宗教哲学的要素が色濃く表れている。しかし、「劫」を「アイオーン」として捉え、そこに負課性を見出す西谷の理解は、きわめて実存的な時間の性格をもっている。その点で、時の世の「悪」や現状の支配体制における労苦から解放されるよう、来るべき時代を期待するキリスト教神学の理解とは異なることを指摘しておきたい。詳細については後述するが、西谷の「アイオーン」理解には、西谷とティリツヒにおける差異、すなわち「内在的に超越する」あるいは「超越が内在する」仕方の違いについて、また「個人の自覚」あるいは「共同体の救済」か、といった違いが明確に示されている。

「円環的かつ直線的」な「時」は、無限・自由・新しさと同時に重荷・必然・刹那的といった二義的な無常性をもつ。西谷は自らの「時」観を、他の思想・宗教と比較することによって明確にしていく。例えば、西谷はニーチェのニヒリズムの批判精神を高く評価しつつも、そのニヒリズムが永遠回帰や、力への意志といった、全く内在的な「超人」へと克服された不徹底さを批判する。<sup>14)</sup>西谷の「時」理解からすれば、ニーチェの言う永遠回帰の時間は、無限に回帰

するものの、時間を内在的に超越する「底」は有していない。すなわち「永劫回帰に裏づけられたその『瞬間』は、真の瞬間としての無底性」を持つていないため、瞬間の無底性がなく、よって新たなものの生起もみることはできない。<sup>15)</sup> 永遠回帰では、時間の内在性以外の異なる次元は想定されない。またハイデガーのニヒリズムに関しても、西谷は「ハイデガーがニヒリズムを問題にするのは、そのいわゆる『有の歴史』の地平においてである」と指摘する。<sup>16)</sup> それゆえ西谷から見れば、存在論の内にとどまってニヒリズムを超えようとするハイデガーの歴史・時間概念も真の無底性には至っていない。

他方、歴史を直線的に捉え、目標や方向性を指定する時間観、すなわち、歴史の中に神の摂理や経緯を見出すキリスト教的歴史観と、その世俗型として十八世紀の啓蒙主義に代表される進歩史観についても西谷は批判的な記述を行っている。キリスト教的歴史観と進歩史観は、神中心であるか人間中心であるかの違いはあるものの、歴史の内に肯定的な目標を定める点で共通すると西谷は言う。<sup>17)</sup> 進歩史観では、歴史内在的な次元での目標や方向、なかでも人間性の無限の向上が期待される。それでは西谷はキリスト教的歴史観についても、歴史内在的であると理解したのだろうか。以下、ティリツヒとの比較の際重要となるキリスト教的歴史観について、西谷による解釈の特徴を明らかにしてゆきたい。

### 三、西谷とキリスト教的歴史観

西谷は、キリスト教的歴史観の「問題点」として、「自己中心性 (self-centeredness)」および歴史内在的な終末論を

挙げている。西谷はキリスト教について以下のように位置づける。「神話的宗教における回帰性の立場では出て来なかったような自由の意識が、個としての自己存在の自覚と一つに出て来たといえる。また、そこで始めて『時』が回帰的でなくなり、人間の生の一步一步がドラマ的となり、一つ一つの瞬間が新しいもの、創造的なもの、そこから何か新しいものが出て来るようなものになって来たといえる」<sup>18</sup>。よって西谷は、新しいものの出現や一瞬の意味性といった観点から、古代宗教とは異なる「歴史性」の展開を見て取っている。西谷にとつての「歴史」とは、回帰性を突破し新しいものの、一回的なものを獲得することと理解できよう。

しかし西谷はキリスト教的歴史観の「自己中心性」を「問題性」と捉えている<sup>19</sup>。西谷にとつて「問題である」とは、「自己中心性」が真にニヒリズムを克服する妨げになる点、そして歴史内在的な目標や終末は、合理的科学的思考に相容れないと西谷が捉えているためである。西谷はキリスト教に関して、「ルサンチマンが、神を経由したセルフ・センタードネスという形をとつて、出てくるところがある」と鋭く批判を加えている<sup>20</sup>。キリスト教とルサンチマンとの親和性は、ニーチェやフョイエルバッハも指摘するところであると述べつつも、西谷はキリスト教が「自己中心性の根を『無意識』の力として残して」おり、「自己返照の未透徹」と解している<sup>21</sup>。その論拠は西谷によれば、歴史そのものが自己中心性の確立によって歴史としての意味を持ちうるため、歴史は本質的に「無明」であり「業の場」となること、そしてキリスト教はそのような歴史意識と切り離せないからである<sup>22</sup>。西谷自身はルサンチマンを否定する徹底したニヒリズムの立場を遂行しようとする。この点西谷は、宗教においては自己否定が徹底されない限り、ルサンチマンに結びつくという鋭敏な感覚を備えている。西谷はトインビーを引きつつ、仏教思想と西洋思想の比較における「仏教的思考の長所」として、人間および「あらゆる生きとし生けるもの」が持つ「自己中心性」を超える可能

性を挙げている。<sup>(23)</sup> トインビーが指摘する、仏教史的思考における自己中心性を脱した状況については、西谷も「空の立場」や「無我」あるいは「心身脱落」といった言葉で類比している。<sup>(24)</sup>

西谷は自己中心性の問題を、ルサンチマンに関してだけでなく、キリスト教の時間意識についても指摘している。すなわち創造から終末に至る時間の流れである。西谷は、キリストの受肉、最後の審判とキリストの再臨といった事柄は、「超歴史的なもの」であるにもかかわらず、それが一回的な次元として、つまり歴史の中の事柄として表象される点に疑義を呈している。<sup>(25)</sup> 「キリスト教は（中略）、神話的な『時』の回帰性を破り、『時』に歴史性を与えたが、同時に神話的な『終末』にも歴史性を与えることになり、その結果、終末は超歴史の次元から、キリスト再臨や最後の審判という一回的な歴史的事件として歴史の次元に現れ、歴史に切りをつけるものということになった。終末観の歴史性によって歴史の歴史性というものが貫徹されたともいえるが、然もそれは現実的な歴史そのものに終止符を打つような仕方においてであった」<sup>(26)</sup>。このような歴史観は、確かに彼が批判するように、その他の思想・宗教における歴史観との共有可能性を妨げるだろう。西谷は、超歴史的なものが実際の歴史の中に出現し、そこに人類の救済を見出すような救済史は、「他宗教との間の如何なる通約性も許さない性格」や「排他的絶対性」を帯びるため、その歴史観においてキリスト教は不寛容であり、自己中心性を免れないと批判するのである。このような西谷のキリスト教歴史観には、「創造と終末の出来事」を歴史内的出来事（歴史的事実）として理解する点に大きな特徴がみられる。また「キリストの受肉」を「自己中心的」な歴史意識として挙げており、そこに「永遠が歴史の内に内在する」といった理解をとらない点も特徴的である。西谷は、以下に自身の歴史観についての主張ならびに他の思想・宗教への批判を述べている。「『時』のうちに『時』と『有』の始めや終わりを求めても得られない（中略）。『時』自体の始めも終わりも



現在のもとに直下にある。無始無終なる『時』の始めも終わりも、本来そこに求めらるべきである。それ故にまた、『時』を果てしなく溯り或いは果てしなく追いつつ、『時』の（また有の）もとを求めるとすれば、そこにはいわば或る optisch な（光学的ないしは視覚的な）錯覚、次元に關しての錯乱が支配していることになる<sup>27</sup>。したがって西谷は、『無始無終』の時のもとに開ける次元以外に、時の「始め」や「終わり」を歴史内に置くならば、そのような「歴史」は自己中心性を免れないと主張しているのである。しかし、西谷のキリスト教の歴史意識についての理解は、キリストが「アルファでありオメガ」であること、また内在（人）にして超越（神）であるというキリスト教の伝統的神学理解を誤解しているのではないだろうか。それでは次に、このような批判的観点を踏まえ、西谷自身はどのような歴史観を提唱するのかを確認したい。

#### 四、西谷の歴史観——空としての歴史——

西谷自身の歴史観は、ニヒリズムの克服としての性格が特徴的である。ニヒリズムを徹底することによってそれを克服しようとする西谷においては、歴史における彼岸や背後世界は想定されない。「歴史といわれるものが、最後の超歴史的な根底までその歴史性を貫徹し得ながら、然もその貫徹において超歴史的なところから歴史としての終末を受けずに済むということが、いかにして可能なのか、むしろ超歴史的な根底までその歴史性を貫徹することによって、かえって歴史が歴史的であり得るということが、如何にして可能であるかということである<sup>28</sup>」。したがって西谷の歴史哲学では、救済史的な歴史プロセスや歴史の終末のような立場は相容れない。また西谷にとっては歴史内在的な終末

も考え難いものであり、武藤一雄によれば、西谷のこのような終末論に対する批判的姿勢は、ブルトマンのような非神話化の立場と共通しつつも、ブルトマンよりも「はるかに徹底した『空』の立場において遂行されるべきもの」と捉えられている。<sup>29)</sup>

トインビーに代表されるように従来、仏教的な「空」の立場は超歴史的存在といは非歴史的と考えられてきたが、西谷の言う「空としての歴史」は、歴史性そのものを捨象することではない。西谷の提唱する「空の立場」は歴史の見方をどのように変えうるかという問いに答えることにある。<sup>30)</sup>二節冒頭で、西谷が「生死即涅槃の立場」からは当然歴史ということが問題になるはずであつたと述べていることを示した。西谷にとって、空は「絶対的な超越の場」であるものの、そこは西谷の言うキリスト教的歴史観で想定されるような彼岸ではなく、日々の生のいとなみの場である。此岸に開かれる「場」であり、しかも「空」は存在するものではなく、「絶対に対象化され得ない立場」である。<sup>31)</sup>そして「空」の場が開かれることは、「絶対的な死即生とも言うべき転換」を意味しているのである。<sup>32)</sup>松丸壽雄は、この転換について「『生即死』として自己中心的人格に死し、『死即生』として目的論的人格を此岸へと超越した『非人格』として『死して甦る』ところに、死として自らを告知してきている虚無を突破して『生きる』が成立」するとし、ニヒリズムはこの場において克服されると捉えている。<sup>33)</sup>空の立場においては、自己もまた空となる、すなわち自己中心性が否定され、自己は無となる。そしてこの無は単なる虚無では終わらない。「自己の根底に虚無が開かれ、然もその虚無が単なる虚無として、恰も自己の外にあるかのように観られるだけでなく、自己が空であるとして主体的に自身へ引き受けられ、主体の脱自的な超越の場となり、さらにそこから、空が自己であるという絶対此岸的な空の立場へ転ずるということである」<sup>34)</sup>。

このように、西谷のいう「空の立場」は、一度自己に死して、再び自己に成ることによって自己超越するはたらかが生じる場を指している。したがって西谷にとって「空としての歴史」は、まさに「超歴史的な根底までその歴史性を貫徹することによって、かえって歴史が歴史的であり得る」ように、歴史においても歴史の「超越的内在」を志向するものである。しかし既に述べたように、西谷のいう「空としての歴史」は、「アイオーン」を「劫」とする理解とアナロジカルであり、共同体性を欠いている。続いて、ティリツヒの歴史観を提示して比較しつつ、西谷の「空としての歴史」の特徴がより明らかになるよう、議論をすすめる。

## 五、ティリツヒの歴史観

ティリツヒの時間論においては、「カイロス」概念が重要な位置を占める。カイロスは、計測可能な形式的時間である「クロノス」と分けられる。ティリツヒのカイロス概念は、一九二六年以降、歴史哲学として本格的に構成されるようになっていく。<sup>(37)</sup>一九二六年の「カイロス—現代の精神状況に対する思索」においては、カイロスは「時間の中への永遠的なものの侵入」<sup>(38)</sup>と捉えられている。クロノスは前から後へと進む一連の時間の継続であり、クロノスそのものは意味を持たない。しかしカイロスは特定の瞬間における人間の自由な決断によって、単に連続する時間から「歴史」となる。このようなティリツヒのカイロス概念は、一九二七年「終末論と歴史」、一九三〇年「キリスト論と歴史解釈」といった論文で明確化されている。これらの議論によれば、「存在するもの」は自己の同一性に帰還する円環（発展から発展の限界を経て、自己に還る）を有し、発展という点では動的であるものの、円環の中では何か新しいもの

が生み出されることはない。<sup>(39)</sup> すなわち、存在するものが自己の固定性を突破し新しいものを生み出すというはたらくは、時間が一義的な方向性を持つという性質によつてはじめて可能となる。特に人間という存在者は、所与の状況における自由の行使によつて、新しいものを獲得しうる存在である。このような所与の状況と人間の自由の結合として指定されたカイロス<sup>(40)</sup>は、単なる存在物の発展過程で生じたものではないという点で、「新しさ」を持つのである。このような新しさは、一回的な特定の瞬間において生じる。<sup>(41)</sup> このようにティリツヒの時間論（歴史論）は、歴史において新しいものが生起すると捉える点で、西谷と共通する思想背景を持つ。しかし時間が一義的な方向性を持つという位置づけは、西谷と異なっている。西谷はキリスト教的歴史観および進歩史観について、これらは歴史の内に肯定的な目標や方向性を定めることにとどまるため、ニヒリズムを克服するような「超越的内在」とはなり得ないと捉えられている。

他方、ティリツヒは晩年の『組織神学』や「キリスト教と諸宗教との出会い」などの諸作では、仏教について「非歴史型歴史観」<sup>(42)</sup>であると指摘している。すなわち仏教的な歴史観では、歴史の内にも上にも何ら目指すべき目標はなく、歴史とは、個々の存在が自らの人格的生の目標を知らずに生きる「場」である、ということを前提としているとティリツヒは捉えている。<sup>(43)</sup> 同様の「非歴史型」の例としては、歴史的存在の超歴史的な目標に向かうことなく、円環を描いて回帰する「ギリシャ的歴史観」、歴史を単なる出来事の一連として、そこに人間の生に対する意味を見出さない「機械的歴史観」が挙げられている。

また「非歴史型」歴史観とは異なり、歴史を積極的に意味あるものと捉える歴史観の事例も挙げられる。<sup>(44)</sup> そのうちの一つである進歩史観は、現実には頓挫した無限の進歩を歴史の意味と目的とみなしている。またユートピアニズム

も進歩史観の一種であるが、現状肯定ゆえに歴史に新しいものは生み出されない。したがってティリツヒにとって、これらの歴史観は歴史に意味を見出すものの適切な事例ではない。

ティリツヒの歴史哲学と西谷のそれで、最も大きな共通点は、「ニヒリズムを克服するもの」として歴史を捉えなおそうと試みる点である。西谷におけるニヒリズムとその克服となる「空としての歴史」については前述したとおりである。ティリツヒのカイロス論も、歴史相対主義や歴史の無意味性を克服する試みであったことは明らかである。二十世紀初頭にかけての「思考の歴史化」は価値規範や理念の相対化を招いた。ティリツヒはトレルチの歴史に対する取り組みについて、次のように述べている。「トレルチの歴史主義の克服は、克服されている場を示していない。重要なのは、いつかある時代に行われる何ごとかではなく、あらゆる時代にすでに行われており、あらゆる時代が見出すことができ、見出さなければならぬ何ごとかである」<sup>43</sup>。そこでティリツヒは、進歩史観やユートピアを待望する立場のように、先の時代に無意味性の克服を求めるのではなく、現在の歴史状況との関わりの中で、カイロスという視点から要請される当為を見出すことによつて、あえて歴史性を引き受け、無意味性を克服しようとするのである。

さらにティリツヒは、「西谷が厳しく批判した終末論的歴史観に依拠してニヒリズムを克服しようと試みる。一九二七年の「歴史と終末論」でティリツヒは、終末とは存在の円環を突破する新しいものの生起をになう「超越」であることを指摘している<sup>44</sup>。この論文では終末の超越的性格と新しいものの生起との連関が示されるにとどまっているが、後のティリツヒは「神の国」というキリスト教のシンボルを頻繁に用いるようになる。この「神の国」のシンボルの特性は、時間的な目標というだけでなく、政治的・社会的な空間をも意味する点にある。特にティリツヒは、一九三八年の「神の国と歴史」では、「神の国」というシンボルを歴史内在的な「歴史の内における神の国」と、歴史超越的

な「歴史を超えた神の国」との統合として提示する姿勢を明確にしている。これはやがて到来する「歴史を超えた神の国」としての終末と、歴史内の時間の中で、終末の先取りあるいは断片的成就としての「歴史の内における神の国」を共在させるもので、いわば現在の終末論と将来的終末論の両方の性質を有している。そしてこの「神の国」は、時間の内とそれを超えた地点という意味だけでなく、現実化した政治的・社会的共同体およびそれらの究極目標としての神の支配といった、空間的意味をも含有している。

さらにティリッヒにとつて、時間を歴史的なものとするカイロスとしての時間は、単なる人間の側の決断によるものではなく、カイロスは「時間の中への永遠的なものの侵入」<sup>(46)</sup>とみなしている。後に有名な概念となったティリッヒの「永遠の今 (eternal now)」は、カイロス論に由来しているのである。「時間は『永遠の今』、すなわち存在そのものの顕れを通して経験されるのでなければ、実体的に現前しない、単にはかない暫時的無常性として経験される」<sup>(47)</sup>とあるように、常に過ぎ去り続ける「今」における永遠の現在の次元が強調されている。同時にティリッヒは、終末は未来的次元を失うことなく、現在の経験の事柄でもあることを述べている。「我々は、今、永遠に直面している。しかし我々は前方へ向かう歴史の終わりを見ており、あらゆる時間的なものの終わりを<sup>(48)</sup>見ている」。このようにティリッヒ自身は、終末論（永遠と時間のかかわり）における現在の次元と未来的次元の並立を主張している。

一方西谷もまた「時は一々の今において恒に新たなものとなる」<sup>(49)</sup>と捉えている。しかし、ここで西谷が言う「一々の今において恒に新たな」時は、創造的であると同時に移ろいゆく無常性を伴う「新しさ」である。そしてこのような「今」は、「無限な開けのうちで無始無終であるもの」であつてはじめて成立する。西谷は、「無始無終なるものとしての『時』の開示は、現存の根底における無限な開けの開示と切り離せない。その無限な開けのうちでのみ『時』

は無限に溯り且つ無限に開けゆくものとして、すなわち無始無終なるものとして、現われてくるのである」と述べる。<sup>(80)</sup>さらに西谷によれば、時間の始めと終わりとは、時の内ではなく現存在そのもののうちに求められる。このような探求は、「時の本質への根源的な求め」であり、西谷の言によれば根源的な「もと」への探求である。すなわち西谷にとつて、時間とは何か、時間の起源と行方はどこにあるのかといった問いは、時間そのものについて考えても答えられない。始めと終わりをもつ時間が探求されうるのは、「現存（現存在）」における無限の開け、いわばひたすら自己に内在的に沈潜していくことによつて開かれる境地なのである。

## 六、西谷とティリツヒ、ニヒリズムの克服としての歴史観とその行方

### (一) 空間と存在

ここまで西谷とティリツヒの時間および歴史概念について、その特徴を確認してきた。両者の時間論は、当然ながら彼らの空間論と結びつけて評価しなくてはならない。カントの言うように、時間と空間はともにアприオリな認識形式を形成しており、自己と世界を認識するにあたつて両者の連携は不可欠だからである。それでは西谷の空間概念について、彼の自己理解あるいは世界理解がどのようなものかを概観していく。一つには、西谷の考えるキリスト教における時間と存在者との関係性の理解では、西谷の宗教哲学の大きな特徴が示されている。「プラトニズムによつて代表される形而上学やキリスト教は、『時』を超えて永遠不変に有るものを、時間的なものの『もと』として考える。キリスト教の神は『時』そのものの『もと』ですらある。そこでは、この世界のものはその存在の根拠を自らのうち

にもち得ず、その有はすべて彼岸の世界の超越的な有にもとづけられる。時間的なものはすべてそれ自身としては意味も価値もち得ず、超時間的なものから初めて意味や価値を与えられてくる」<sup>(51)</sup>。このように西谷は、キリスト教の時間概念について、「神」を存在の根拠とみなした上で、この世のすべての有（存在および存在者）は彼岸に成立根拠を持つと捉えている。あくまで西谷にとつては、キリスト教も新プラトン主義も、超時間的・彼岸的な時間として存在者にかかわるという特徴を持つものとして理解されている。

それでは西谷自身は、存在者が存在しうる根拠をどこにおくのだろうか。西谷が考える「自己」は、対象的なものとして認識されるにとどまらず、単に「在る」ものでもない。むしろ生成原理である。しかし、そのような「自己」を支える根拠としての神は想定されない。西谷の「自己」理解では、むしろ「身心脱落」自己ならざる自己<sup>(52)</sup>が生成したときに「空」の境地が出現し、自己のニヒリズムが克服される。同時に身心脱落の状態では、「自己」が束縛されている「苦と死の世界と同時にそのうちにある我々自身」から解放される。西谷の「空」は「空間性を欠いている」ということを意味するのではなく、「空」もまた「空間的概念」と切り離すことはできないのではないかと考えられる。なぜなら「空」とは、「無」を徹底したときに身心脱落した自己<sup>(53)</sup>がいる、「場所」であり、「開けの場所」であるからである。

存在の根拠を「自己」の内の「自己ならぬ自己」という空の場におく一方、西谷はデカルトのような「我考えるゆえに我在り」といった独我論的立場は、自己自身のうちに閉じこもった自己の在り方であるとの批判を加える<sup>(54)</sup>。西谷は「自己ならぬ自己」から自己ならぬ自己<sup>(55)</sup>へといった徹底した自己への転換によって、真の自己となると捉える。「自己ならぬ自己」への転換は、「脱自」のはたらきである。脱自では自己意識の場が一層根源的な自己の場へ突破され、



はじめてその真理性を確保することができる。西谷にとってこのような脱自は、単なる「自己意識」を突破しつつも、徹底的に自己そのものとなり、自己は徹底的に、今この場所、すなわち此岸のものとなるのである。

他方、ティリッヒにおける空間概念および存在概念はいかなるものであろうか。ティリッヒのいう「空間」とは、特定の場所の広がりにおいて特定の存在者が占める領域のことを指す<sup>55</sup>。人間としての存在者もまた、個体としてある一定空間を占めるが、人間は完全な単独者として存在することがないため、「空間」は共同体や集団が支配する領域をも示す。ティリッヒは「空間」の概念に「土壌(soil)」の語を連関させ、「空間としての土壌」に相互隣接性や、血族および民族的集団、国家などの意味内容を付与している<sup>56</sup>。ティリッヒによれば、空間は時間と優位性をめぐって抗争するが、人間においては最終的に時間の勝利が可能であること、そして空間支配下にある実存が悲劇的である(歴史内での実存の救済は生じない)ことが示されている<sup>57</sup>。

ティリッヒの存在概念については、先行研究も含め長大な内容となるため、本研究では西谷との比較において有効な内容のみ取り上げる。ティリッヒの存在概念について注目したいのは「自己」という存在者に関する部分にとどめたい。一九五一年の『組織神学』(第一巻)では、「自己」と「世界」に関して、自己がどのようなものであり世界をいかに認識するかといった観点において存在論が用いられる。また著作成立年代として近接し内容的にも近似する、一九五二年の『存在への勇氣』では、自己は存在と非存在の混合であり、「非存在の脅かしにもかかわらず、自己が肯定される」ことにおいて存在しようという勇氣を持つことが述べられている。この場合、「存在の根拠」となるのは神であり、神は「存在それ自体」でもある。自己は存在の根拠によって肯定されることを通して、非存在の脅威から回復された自己を獲得するのである。

R・シャルマンは、ティリッヒのこのような自己のあり方について、「無を超えて回復された自己」(restored self beyond nothingness)」であると述べ、その点で西谷の言う「無における無我 (no self in nothingness)」と対比的と指摘している。<sup>(88)</sup> 筆者自身は、シャルマンのこの見解は、ティリッヒの「非存在の脅威から回復された自己」概念については適切であるが、西谷の「無における無―自己」概念については不正確であると考える。というのも西谷は二リズムを「無」ではなく、無の徹底において内在的に超越する「空」への飛躍において克服しようと試みているからである。筆者のこの立場は、阿部正雄のシャルマン批判<sup>(89)</sup>と共通するが、阿部はシャルマンの表現にある「<sup>(90)</sup>」と「beyond」の適切さについては指摘しきれていない。しかしシャルマンが西谷のいう「空」について、「無」を「上方へ超える (beyond)」はたらくではなく、「無の内にある (in)」(ないしは「場である」)と表現した点は的確であろう。西谷の「空」は徹底的に此岸の事柄であり、無の内へと内在しつつ超越するはたらくと捉えるべきだからである。さらに、ティリッヒと西谷の違いについて、シャルマンや阿部が指摘していないポイントを強調しておきたい。西谷はキリスト教的歴史観における「終末」とは「超歴史の次元から、キリスト再臨や最後の審判という一回的な歴史的事件として歴史の次元に現れ、歴史に切りをつけるもの」と捉えている。<sup>(91)</sup> 前述のとおり西谷は、キリスト教のこのような歴史観は、他の思想や宗教と相容れない不寛容な内容として批判する。しかしティリッヒの想定する終末論では、西谷のこのような批判はあたらない。というのもティリッヒは、創造や終末といったモチーフに関しては存在論を用いて記述し、歴史内のある特定の時間と場所で生じた出来事としては捉えていないからである。<sup>(92)</sup> 例えば創造の出来事であれば、時間的要素は捨象され、「本質存在から実存存在への移行」といった存在論的事柄として記述されている。つまり「創造された善性 (＝本質)」が現実化して実存するにいたった時間空間上の一点があるわけではない以

上、創造と墮落は一致する<sup>(62)</sup>。また終末はすなわち「時間の終わり」であるから、「時間の中の出来事」としてとらえることはそもそも不可能である。ティリツヒにおいては創造も終末もまた、歴史・時間を超えた事柄、永遠の時間への突入として理解されている。歴史の終わりは、確かに西谷のいうように超歴史的な次元から一回的に突入するようにもみえるが、カイロスにおいて永遠は常に時間へと流入しており、「歴史の終わり」という出来事はすでに歴史の内の事柄ではないのである。ティリツヒは創造や墮罪、終末といった事柄を存在論的に記述することによって、それらを直線的な時間的連続から超越しつつも、特定の瞬間に垂直的に内在するものとして捉えなおしたのである。このようなティリツヒの姿勢には、ブルトマンのような創造論や終末論の非神話化、現在的終末論を踏まえつつも、待望される終末という観点をも確保しようという試みであったと考えることができる<sup>(63)</sup>。ティリツヒにとつては、西谷の「空」のような徹底した此岸的救済だけでなく、此岸を超えたところから突入する救済がきわめて重要であったのである<sup>(64)</sup>。

## (二) 歴史観と社会倫理

それでは最後に、西谷とティリツヒの歴史観の違いによって、社会に対するアプローチや倫理的な行為の意味づけがどのように異なってくるか確認しておきたい。西谷自身は、「空」の立場は「徹底して歴史的」であると捉え、ニヒリズムを克服すると位置づけている。一方「劫」としての時間は、無始無終な時を場として「有る」ためには不斷に何かを為し続けなければならないという「負課性」や「負い目」から離れることができない<sup>(65)</sup>。このような「空」の立場によって克服されなければならないと西谷は捉え、「空としての歴史」という時間概念を提唱するのである。すなわち人間にとって脅威となるニヒリズムを克服するためには、「劫」の立場から「無我」あるいは「空」の立場への

轉換、換言すれば「自己中心的な意思の立場」から「無我的な三昧の立場」への轉換が必要となる。<sup>(66)</sup> そのような轉換において、人間の行為は、すべて真に「負い目の償却」となり、かつ真に「負い目の負荷」となる、と西谷はいう。<sup>(67)</sup>

さらに西谷にとつて空の立場は、自己を無にして空へと飛躍する点で宗教的なものと考えられる。西谷は論文「空と歴史」の後半において、「人間であるそのままで、然も人間性を脱した有り方の場に立つ」という「無我の実存」あるいは「自他不二的な実存」へと至る。<sup>(68)</sup> 無我の実存は、「自我がない」ので、自己中心性から脱している。この脱自己中心性は、「自己中心性は他者中心性と一つにのみ成立する。他者中心性は自己中心性と一つにのみ成立し得る」といわれるように、「自利即利他」の境地を意味する。<sup>(69)</sup> このように無にされ、自己中心性を脱した自己においては、他者に対して為すべき行為を理性的に意思するものではなく、むしろ意思しないことによつて倫理的行為が可能となる。すなわち、絶対的に無とされた自己はもはや他者とは異なる個を持たない。そこで西谷にとつて他者に対する態度は以下のように表現される。「あらゆるもののうちに、生けるもののうちにも、山河大地のうちにも、自己自身を見、それらを己のごとく愛する立場でなければならぬ。その時の自己とは、絶対的に無にされた自己である」。<sup>(70)</sup>

西谷のこのような倫理観は、実際、彼の社会に対する態度にいかにもその思想的背景が影響しているのかという観点から捉えなおす必要があるだろう。西谷は、京都学派と国家主義とのつながりという問題で核となる思想家の一人である。国家主義および大東亜共栄圏構想を容認する態となつた座談会「近代の超克」の目的は、藤田正勝によれば「総力戦」を支える「思想戦」を試みるために開催されたのではなく、「自分たちの言葉で戦争を位置づけようとした試み」であるという。藤田によれば、「座談会『近代の超克』は戦争を支える思想の形成を意図しながら、『思想喪失』をし

かもたらしえなかったと言うことができる」<sup>(71)</sup>が、「思想喪失」に終わりつつも「近代の超克」は「マジナイ語」にはな

りえたと捉える。すなわち「戦争を正当化する鍵がそこにあるという印象を、この『近代の超克』という言葉が作り出したと言ふことができるであろう。それ自体は、その内容の充実に失敗した単なる形骸であつたと言へるかもしれない。しかし逆にその抽象性の故に、アジアへの帝国主義的な侵略に起因する屈折と、帝国主義列強間の争覇という実体とを覆い隠すものとして機能しえた」と捉えている。したがって西谷にとつて「近代の超克」の意義は、当時の歴史的・社会的状況に立ちつつもそれを批判的に捉え、なすべき行為を導き出すということではなく、自身がどのように社会状況を認識し自覺的に捉えるかという点に主眼があつたと思われる。

またJ・W・ハイジックは、「より政治的・社会的な視点からみれば自覺の問題は、日本の近代において目を引く主体性、文化的特性、倫理性、国家的性格、民主主義的正義といった問題の端女にすぎなくなるかもしれない。しかし、西谷の宗教的世界觀に立てば、自覺を端女の地位にとどめおくことは彼の思想の全体像を歪めてしまうことになるであろう」と述べ、西谷にとつて社会的・倫理的問題よりも自覺の方が重要であつたことを指摘している。さらにハイジックによれば、西谷は「天賦人權」のような絶対的個人主義を非難すると同時に、民族主義に訴えて個人の人権を飲み込む国家形成を目論むドイツの国家社会主義をも拒絶する。ハイジックは、西谷にとつて「国民共同体乃至民族との関係は、根本に於いて、同一と差別の結びつきという矛盾的統一の関係」、「つまり国家は自分の絶対性を否定してはじめて真の国家となる。彼のことばで言えば国の中心は『超越的にして内在的』であるが、自己否定を含む『超越の面に国家の最も深い中心が存在する』のである」と指摘している。すなわち、西谷においては個人と国家の関係は緊張・対立関係ではなく、また個人における空の立場と同様の事態を国家においても想定していることが明らかである。

このように西谷における個人と集團の關係は、「近代の超克」のような政治的な事柄に関しても「空」の自覺に収集される。西谷は、自己が自己自身になることは、「自己中心性」のような他との別ではなく、むしろ「自己が自己になることによつて他者になる」道を開くという。「すべての他者が救われる場、むしろそこにおいて他者が自らは知らずにもともと既に救われてあり、そしてそれに気付くことによつて現に救われるような場が、現存在の上に開かれる」。ここには自己と他者との区別はなく、したがつて自己と他者が形成する「共同体」も想定されないことになるだろう。「その場におけるまたその場としてのあり方に自らを信かす」態度こそが、「共同体」のあり方となる。西谷が「近代の超克」をめぐつて示した「共栄圏」への消極的支持は、西谷にとつては思想的な必然性であつたように思われる。

他方、ティリッヒの歴史觀において「カイロス」は、「歴史の内における神の国」の断片的成就および「歴史を超えた神の国」の最終的完成といった目標から見ても、「今」何を為すべきかを判断する、決断の瞬間である。特に一九二〇年代におけるティリッヒの歴史哲学は、国家社会主義に対抗し、宗教社会主義を時代の要請として提唱する内容であつた。ティリッヒの歴史哲学において、西谷と最も大きく異なる点は、自己と國家の關係性ではないかと考えられる。西谷の場合は、自己と國家は「矛盾の同一」にあり、共に絶対性を脱することで眞の自己や國家へと超越する。「空としての歴史」において、自己は理性的人格を超えた「自己ならぬ自己」から「自己ならぬ自己」へと轉換する。さらに「空としての歴史」において、「國家ならぬ國家」から「國家ならぬ國家」へ、という轉換や内在的超越も生じると理解すべきなのではないだろうか。『「自利利他」とか「自覺覺他」とかの精神が、國家の立場に現れたもの』と西谷自身、「近代の超克」私論において述べるのとおりである。

ティリッヒの歴史哲学の場合は、自己と國家の異質性は明白である。國家のような集團は、中心化する力の構造を

有し、為政者はその集団の意思決定を行い、集団を体現する。個人もまた中心化する力を有するものとして存在し、人格が個人の意思決定を行い、個人を体現する。しかしティリツヒにとつてこれらの構造はアナロジーに過ぎない。個人の人格の中心はその人の中心であるが、集団における支配集団は、集団の共通利害を実現するものの、支配集団は集団の一握りの部分にとどまるからである。権力集団が中心そのものと拡大解釈されてしまう時、集団のメンバーとしての個人は、その決定に抵抗できる余地がない。集団の決断を行う為政者を、個人における人格的中心同様に、集団を体現する「中心」とみなすことは錯誤である。なぜなら個人と人格の中心は切り離して存在することはできないが、支配者集団の意思と集団の構成員の意思が一致しないことはあり得る事態だからである。またティリツヒにとつての自己は「回復された自己」として、それまでの自己とは異なる自己への生成が想定され、そこで何をなすべきかが課題となる。しかし「回復された自己」はあくまで自己であり、「自己ならぬ自己」や「無我」ではない。「生のすべての次元の多次元的統一に従えば、空間を持たない時間はないし、結果的に歴史的空間を持たない歴史的時間は<sup>(83)</sup>ない」。共同体における動態や歴史の動態についての記述は、政治的行為についての記述である。また『組織神学』第三巻において、歴史の内における神の国は、政治的・社会的シンボルとしての神の国と捉えられ、歴史を超えた神の国は、永遠の生や世の終わりのシンボルとして想定されている。ティリツヒにとつて「神の国」とは、歴史の終わりとしての終末に待望される共同体というだけではなく、歴史内で実現される政治・社会的共同体としての側面をも有するのである。<sup>(84)</sup>

## むすび

西谷啓治とパウル・ティリツヒの歴史哲学は、ニヒリズムの克服という共通の課題を有する一方で、両者の結論は大きく異なることが明らかとなった。西谷の「空としての歴史」は、人格神に依らない宗教哲学としての普遍性を有すると同時に、彼岸へ解決を求めずにニヒリズムを自己へと引き受けるという点に顕著な特徴を持つ。しかしこれらの特徴は、宗教的な抽象性や、「近代の超克」に見て取れるように、特定の国家のような此岸的・歴史内存在の全面的肯定へとつながる問題点も抱えている。西谷は「劫」としての時、つまり時が課す負い目を引き受けることから始める倫理的行為を模索するのではなく、時の底へと内在的に超越しようと試みたのである。この超越において、他者との関係性や社会のあり方といった問題は一旦エポケーされ、転換する。西谷は転換した自己こそが真に自己であり他者である<sup>(85)</sup>とみなすことによって、他への倫理的問題を捨象しているのである。

他方、ティリツヒの言う「カイロス」においても、そこで何を為すべきか明確ではない。実際、ティリツヒと宗教社会主義によって連帯したE・ヒルシュのように、ヒトラー政権による第三帝国の出現を「カイロス」として意識するケースもあつた<sup>(86)</sup>。そこでティリツヒは諸カイロスの基準となる「唯一のカイロス」として、歴史内におけるキリストの出現を位置づけ、キリストの啓示を規範原理とするようカイロス論を変容させていったのである<sup>(87)</sup>。このように規範原理や基準を求めるならば、宗教哲学としての普遍性の度合いは減少することになるだろう。西谷とティリツヒは、歴史哲学において、特殊と普遍、内在と超越、此岸と彼岸といった両極を行き来しつつ、その統合を体現しようとした点において、ニヒリズムの克服だけでなく、このような知的格闘も共有していたと考えられるのである。



文献表

代の超克』富山房百科文庫

Tillich, Paul

MW: *Main Works/Hauptwerke*. Walter de Gruyter 1987-

(一九二六年) *Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart*

(in: MW. 4)

(一九二七年) *Eschatologie und Geschichte* (in: MW. 6)

(一九三〇年) *Christologie und Geschichtsdeutung* (in: MW. 6)

(一九三八年) *The Kingdom of God and History* (in: *The Kingdom of God and History*. Oxford Conference Books, Willett Clark & Company)

(一九四五年) *The World Situation* (in: *Theology of Peace*, Westminster/John Knox Press, 1990)

(一九五二年) *The Courage to Be* (in: MW. 5)

(一九五四年) *Love, Power, and Justice* (in: MW. 3)

(一九五七年) *Systematic Theology*, vol. 2

(一九五九年) *Theology of Culture*

(一九六三年A) *Systematic Theology*, vol. 3

(一九六三年B) *The Eternal Now*. Charles Scribner's Sons

西谷 啓治

(一九六六年) 『ニヒリズム』創文社

(一九六一年) 『宗教とは何か』創文社

(一九七一年) 『神と絶対無』創文社

(一九七九年) 『近代の超克』私論 川上徹太郎・竹内好他『近

註

(1) Masao Abe, Steven Heine (ed.), *Buddhism and Interfaith Dialogue*, 1995, University of Hawaii Press, p. 106.

(2) Tillich, 1952, pp. 228-230.

(3) *ibid.*, p. 118. しかるに阿部の「絶対無とよばれる神」の概念は、ハンス・キェンクも指摘するようだが、キリスト教における成立困難である。 *Ibid.*, p. 216.

(4) 西田幾多郎、西谷啓治他、森哲郎(解説)『京都哲学撰書 第十一巻 世界史の理論』燈影社、二〇〇〇年、三九六頁。

(5) 西谷、一九六一年、二二二頁。

(6) 前掲書、二二二頁。

(7) 前掲書、二二二頁。

(8) 前掲書、二二九頁。

(9) 前掲書、二二九—二四〇頁。

(10) 前掲書、二六八頁。

(11) 前掲書、二六二頁。

(12) 前掲書、二四〇頁。

(13) ドナルド・K・マッキム著、高柳俊一・熊澤義宣・古屋英雄監修『キリスト教神学辞典』日本キリスト教団出版局、二〇〇二年、一三頁。「アイオーン」の聖書中の使用例としては、「ガラテヤ人への手紙」一章四節、「ヘブライ人への

手紙」六章五節が挙げられる。『NTD新約聖書註解8 パウロ書簡』NTD新約聖書註解刊行会編、一九七九年、一二頁、『NTD新約聖書註解9 テモテへの手紙 テトスへの手紙 ヘブライ人への手紙』NTD新約聖書註解刊行会編、一九七五年、二三〇頁。

- (14) 西谷、一九六一年、二三三頁。
- (15) 前掲書、二三六頁。
- (16) 前掲書、一八九頁。
- (17) 前掲書、二二二頁。
- (18) 前掲書、二二六―二二七頁。
- (19) 前掲書、二二二―二二四頁。
- (20) 前掲書、二二四頁。
- (21) 前掲書、二二四頁。
- (22) 前掲書、二二四頁。
- (23) 前掲書、二二二頁。
- (24) 前掲書、二七五頁。
- (25) 前掲書、二二三―二三四頁。
- (26) 前掲書、二二三頁。
- (27) 前掲書、二四六頁。
- (28) 前掲書、二二三―二三四頁。
- (29) 武藤一雄「西谷宗教哲学とキリスト教」『神学的・宗教哲學的論集Ⅲ』創文社、一九九三年、一八二頁。
- (30) 西谷、一九六一年、二二二頁。

- (31) 前掲書、二二二頁。
- (32) 前掲書、一〇六頁、一〇七頁。
- (33) 前掲書、一〇九頁。傍点筆者。
- (34) 前掲書、一〇六頁、一〇七頁。
- (35) 松丸壽雄「空の立場について」『理想』第六八九号、二〇一二年、七五―七六頁。
- (36) 西谷、一九六一年、一七〇頁。
- (37) テイリツヒ研究においては、芦名定道、R・ブライボーなどがこのような立場をとっている。芦名定道『テイリツヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四年、六二―六三頁。Breipohl, Renate: *Religiöser Sozialismus und bürgerliche Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik*. Theologischer Verlag, 1971, SS. 161-172.
- (38) Tillich, 1926, p. 175.
- (39) Tillich, 1930, pp. 190-191.
- (40) Tillich, 1927, p. 113.
- (41) Tillich, 1963a, pp. 350-352.
- (42) *ibid.*, p. 350.
- (43) *ibid.*, pp. 352-356.
- (44) Tillich, 1926, p. 172.
- (45) Tillich, 1927, pp. 111-112.
- (46) Tillich, 1926, p. 175.
- (47) Tillich, 1957, pp. 68-69.

- (48) Tillich, 1963b, p. 396.
- (49) 西谷、一九六一年、二四一頁。
- (50) 前掲書、二四五頁。
- (51) 前掲書、二四九—二五〇頁。
- (52) 前掲書、二〇七頁。
- (53) 前掲書、二五頁。
- (54) 前掲書、二三七頁。
- (55) Tillich, 1969, pp. 32-33.
- (56) *ibid.*, p. 32.
- (57) *ibid.*, pp. 30-39.
- (58) Scharlemann, R. (ed.) *Negation and Theology*, University Press of Virginia, 1992, p. 115.
- (59) Masao Abe, *Negation in Buddhism and in Tillich*, in: *Negation and Theology*, University Press of Virginia, 1992, pp. 90-91.
- (60) 西谷、一九六一年、二三三頁。
- (61) また一九九九年にギルキーが日本で予定していた講演原稿によれば、ティリッヒはニーバーとの対話において、「もし創造と墮落の間にかかる時間もないとすれば、それらを何らかの仕方で同一視するしかないのです。(中略)原初的な神話がそこではもはや意味を為さない、空間と時間と世界についての一つの理解として存在論が必要なのです」と述べたという。ラングドン・ギルキー「パウル・ティリッヒと新正統主義」(講演原稿)、西谷幸介訳『パウル・ティリッヒ2』組織神学研究所編、二〇〇〇年、一四—一五頁。
- (62) Tillich, 1957, p. 44.
- (63) 西谷の終末論批判は、ブルトマンのような実存論的な終末論解釈を知りつつも継続している。武藤一雄「西谷宗教哲学とキリスト教」『神学的・宗教哲学的論集Ⅲ』創文社、一九九三年、一七二—一七三、一九七頁。
- (64) これらの議論の詳細については、以下の拙論を参照されたい。鬼頭葉子「ティリッヒにおける時間と空間の問題」『基督教研究』第三十号、二〇一〇年、一〇四—一二頁。
- (65) 西谷、一九六一年、二六二頁。
- (66) 前掲書、二八〇頁、二九〇頁。
- (67) 前掲書、二八〇頁。
- (68) 「空と歴史」原文では、(一)~(十)に分割されて論述がなされているが、『京都哲学撰書 第十一卷 世界史の理論』に掲載された「空と歴史」論文では、原文(四)以降は掲載されていない。
- (69) 西谷、一九六一年、三〇九頁。
- (70) 「空と歴史」二九一頁。
- (71) 「空と歴史」三一〇頁。
- (72) 藤田正勝「座談会『近代の超克』の思想喪失——近代とその超克をめぐる対立」酒井直樹・磯前順一編、『近代の超克』と京都学派 近代性・帝国・普遍性、二〇一〇年、

以文社。

(73) 西谷、一九六一年、七八頁。

(74) 前掲書、九一頁。

(75) 前掲書、九一頁。

(76) J・W・ハイジック「西谷啓治と近代の超克（一九四〇

—一九九〇年）」酒井直樹、磯前順一編『近代の超克』と  
京都学派 近代性・帝国・普遍性』以文社、二〇一〇年。

(77) 西谷、一九六一年、一〇四頁。

(78) 前掲書、二九〇頁。

(79) 前掲書、二九〇頁。

(80) 西谷啓治『近代の超克』私論「川上徹太郎・竹内好他『近  
代の超克』富山房百科文庫、一九七九年、三四頁。

(81) Tillich, 1945 (1990), p. 177.

(82) Tillich, 1954, pp. 625-626.

(83) Tillich, 1963a, p. 322.

(84) *ibid.*, pp. 358-359.

(85) Ericksen, Robert, P. *Theologians under Hitler: Ger-  
hard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, Yale  
University Press, 1985.

(86) 芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九  
四年、四五—四六頁。