

ティリッヒにおける「相関の方法」と宗教

澤井 治郎

キーワード 文化の神学、相関の方法、深みの次元

はじめに

ここで取りあげるのは20世紀に主にアメリカで活躍したキリスト教神学者・宗教哲学者であるパウル・ティリッヒ (Paul Tillich 1886-1965) の宗教理論である。その中でも、特に注目するのはティリッヒの名著『組織神学(全3巻)』(Systematic Theology I-III, 1951-1963) において提示されている「相関の方法」(method of correlation) であるが、それは「深み」という言葉で表される彼の宗教の捉え方にもとづいている。それは「宗教は文化の実体であり、文化は宗教の形式である」¹というティリッヒの言葉に端的に表されているものである。

ここでは、ティリッヒが「相関の方法」を提示した時代の神学状況とティリッヒの位置を確認し、さらにティリッヒの理論展開において、「相関の方法」と「深み」としての宗教の捉え方がどのように関わっているのかについて考察したい。

1. 神学の動向

ティリッヒが、神学の方法として「相関の方法」を提示したのは、1951年に出版された『組織神学』(第1巻)においてである。まず当時のキリスト教神学の状況を簡単に確認しておきたい。

その時代、神学界においてバルト (Karl Barth 1886-1968) に代表される弁証法神学が大きな影響力を持っていた。それはまた新正統神学とも呼ばれていた。栗林輝夫氏は、「第二次大戦の終結時、プロテスタンティズムの神学世

1 Paul Tillich, *Theology of Culture*, Ed. Robert C. Kimball, 1959, New York : Oxford UP, 1964, p. 42.

界を統御していたのが、新正統主義のキリスト教だったことはここにあらためて述べるまでもない。終戦から冷戦下の五〇年代、それから動乱の六〇年代と、神学を志す者の前に毅然と聳え立ったのは、戦前からの新正統神学の巨匠たちだった」²と述べている。さらには、当時の神学の状況を「要するにこの時代、神学するとは弁証法神学を継ぐこと、とりわけバルトを徹底的に勉強して、それを発展させることに他ならなかった」³と、まさにバルトの時代であったことを指摘している。

そのバルトに代表される新正統神学は60年代初頭から徐々に影響力を失っていくことになる。それは、

新正統神学において圧倒的な強調は、神の主権、神の自由にある。それに比べれば人間の役割や自由、経験といった概念はずっと後方に退けられる。

(中略) 人間とは何かを考えるとさえ、まずイエス・キリストから始まることで、はじめて人間の何ごとかも言いえるのだ——批判的な者の目からすれば、そうした言説は人間の積極的営みを挫き、文化と自然から神学上の尊厳をすべて剥奪する⁴。

という理由からであるという。バルトの視点に立てば、森羅万象はすべて神に根拠がある。神はキリストにおける啓示を受け入れることによってのみ、知ることができるのであり、それ以外のいかなる人間の営み（宗教でさえ）もそこでは意味を持たない。信仰の源泉を神の啓示のみに求めるという枠組みは、キリスト教教会内においては説得力を持つ。しかし、反面それは共同体内のみににおいて通用する閉じた枠組みとなり、人間の自由や文化、自然の意義を脇へ追いやってしまう側面を持っている。そうした側面に対して、「批判的な者」は新正統神学を論破し、越えていこうとしたというのである。

この弁証法神学に大きな打撃を与えた一つの大きな要因は、世俗神学の台頭である。それは、ボンヘッフアー（Dietrich Bonhoeffer 1906－1945）が提唱

2 栗林輝夫『現代神学の最前線——バルト以降の半世紀を読む』新教出版社、2004年、14頁。

3 前掲書、16頁。

4 前掲書、17頁。

したキリスト教の「非宗教的解釈」からインスピレーションを受けた神学である。ボンヘッファーはバルトのいう宗教を無意味な営みとする考えを受け継ぎながら、それを徹底化し、真にキリスト教的に生きるということは、神や宗教伝統に頼って生きることではなく、それに頼らず自立的に生きることだと考えた。こうした考えを受け継いで、60年代初期アメリカにおいて世俗化を積極的に捉える世俗神学が展開された。

ティリッヒが「相関の方法」を提示したのは、バルトの神学が大きな影響力を持ち、またボンヘッファーの流れを汲む世俗神学が大きな議論的となろうとしている時期であった。そうした時代状況において、ティリッヒが「相関の方法」において語ろうとしたことは何であったのだろうか。

2. ティリッヒ神学における二つの極

ティリッヒ神学は、新たなキリスト教の解釈を探究しようとする試みであった。彼のこうした神学的な試みを明らかにするためには、ティリッヒ神学の方法論とその特徴を理解する必要がある。まずそうした意図にもとづいて、『組織神学』（第1巻）の中で論じられるティリッヒ神学の方法論とその特徴を、神の「メッセージ」(message)と「状況」(situation)の相互連関に注目しながら明らかにしたい。

ティリッヒは『組織神学』（第1巻）の序論において、彼自身の神学の方法論について論じているが、その序論の「A. 観点 (the point of view)」は、「1. メッセージと状況」ではじまっている。その冒頭において、彼は次のように言っている。すなわち、

神学体系は、キリスト教におけるメッセージの真理の叙述と、新時代に対する真理の解釈、という二つの基本的要求を満たすべきものと考えられている。神学は二つの極、すなわち、神学の基礎である永遠の真理と、その永遠の真理を受けとる時代的な状況とのあいだを往復する⁵。

5 Paul Tillich, *Systematic Theology* I, U of Chicago P, 1951, p. 3.

「メッセージの真理」を叙述し、それを今という時代的な状況の中で解釈するために、彼の神学的な営みは、「永遠の真理」という極と、「時代的な状況」という極のあいだを往復するものであるという。つまり、ティリッヒにとって神学の本質的特徴とは、「メッセージ」を「状況」の中に位置づけて表現することである。この「メッセージ」と「状況」は、彼のいう神学的な営みにおいて、どちらも軽視することのできない要素である。この「メッセージ」と「状況」との二つの「あいだ」は、バランスがうまく保たれていなければならない。

これら二つの要素のバランスが保たれないで、「メッセージ」ばかりに重心をおいている神学を、ティリッヒは「宣教」神学と呼ぶ。この神学を代表するのは、ルター（Martin Luther）の「宗教改革の神学」や、バルトの「新宗教改革の神学」であるという。このような神学を、ティリッヒは永遠の「メッセージ」を叙述するという点において評価しているが、彼みずからの神学の営みとは区別している。それらは「状況」を軽視して、「永遠の真理を失うことを恐れて、永遠の真理を、それ以前のある神学的な労作や伝統的な概念や解決と同一視し、さらに、それを新しい他の状況に押しつけようとする」傾向をもち、ヨーロッパの神学的正統主義やアメリカのファンダメンタリズムに陥る危険性を孕んでいるという。ティリッヒの視点からみれば、正統主義やファンダメンタリズムは本来的な神学の営みではない。それに対して、「メッセージ」と「状況」のうち、もしも「状況」ばかりが重視されるとすれば、永遠の真理を軽視し、かつ「状況」の中に埋没してしまうことになり、それではもはや神学ではなくなってしまう。そうした弊害を避けるために、ティリッヒは、いわゆる「相関の方法」を強調する。この点がティリッヒの神学の方法論的な基盤をなしている。この「相関の方法」にもとづいて、彼は「メッセージ」をその「状況」との関わり、すなわち、二つの要素の相互連関において捉えようとした。

6 Ibid., p. 3.

3. 「メッセージ」と「状況」の意味

ティリッヒは神学的な営みにおいて、二つの極のうち、「状況」について、すべての神学的な営みの一つの極である「状況」は、個人や集団がその中において生きている心理学的あるいは社会学的な状態を意味しない。(中略) 神学が考慮しなければならない「状況」とは実存の創造的な解釈であり、それはあらゆる歴史的時代の様々な心理学的また社会学的な条件下においてなされる解釈である。その「状況」は、確かにこの諸条件から独立しているわけではない。しかしながら、神学はそれらが理論や実践において見出した文化的表現を扱うのであって、条件的な要素それ自体を扱うわけではない⁷。

という。つまり、ティリッヒの神学における「状況」とは、現代において人間がいかなる状態にあるかということを示しているのではない。そうではなく、そうした状態の中で人間が自身をどのように解釈しているかに関わっている。もちろん、その解釈が様々な歴史的時代の実に多種多様な条件下においてなされることを考えれば、「状況」は人間がいかなる状態にあるかということと切り離すことはできず、それは人間が自身の現実にある存在を如何に解釈するかについての大きな要素となる。しかし、ティリッヒによれば、そうした条件的要素それ自体ではなく、人間がそうした状態にどのような意味づけをして、どのように自己を解釈しているかを表現する科学的、芸術的、経済的表現、つまり「文化的表現」を神学は扱うのである。

また、「それはあらゆる歴史的時代の様々な心理学的また社会学的な条件下においてなされる解釈である」というように、「状況」は絶え間なく変化するものである。したがって、神学はある一定の「状況」に留まることは許されず、過去の神学においてなされた「メッセージ」の解釈を繰り返すことは出来ない。したがって、「状況」の極は、常に新しく「状況」を理解し直して、その「状況」から「メッセージ」を解釈し直し、新たに神学を展開していくことが要求

7 Ibid., p. 3 - 4.

される。

もう一つの極である「メッセージ」については、「メッセージ」と「状況」のバランスを失っている正統主義、ファンダメンタリズムの説明を通して、「メッセージ」の特徴を読み取ることができる。ティリッヒはそれらについてそれらの神学は永遠の真理を失うことを恐れて、永遠の真理を、それ以前のある神学的な営みや伝統的な概念や解決と同一視し、さらに、それを新しい他の状況に押しつけようとする。このような神学は永遠の真理とその真理の時代的な表現とを混同する⁸。

と述べ、「それ以前のある神学的な営みや伝統的な概念や解決」を新しい「状況」にも適用しようとして押しつけることが、正統主義やファンダメンタリズムの特徴であるという。しかしそれは、「永遠の真理とその真理の時代的な表現とを混同」していると指摘し、ある神学的な仕事や伝統的な概念理解を「永遠の真理」（「メッセージ」）として取り違えているという。このことは、これまでの神学において行われてきた永遠の真理に関する叙述はそれ自体、有限なものであって、現在や未来の神学における一つの極としての「メッセージ」とはなりえないことを意味する。

さらにこの点と連関して、「この [=キリスト教の] メッセージは聖書の中に含まれているが、聖書と同一のものではない。それはキリスト教神学の古典的伝統において表現されているが、その伝統のいかなる特定の形態とも同一ではない」⁹とティリッヒはいう。キリスト教の一番の基礎ともなるべき聖書でさえ、神学のひとつの極である「メッセージ」と同一ではないというのである。それは、「メッセージ」が「その伝統のいかなる特定の形態とも同一ではない」からである。ティリッヒは「メッセージ」を固定的には捉えることの出来ないものとみなしていたのである。けれども、聖書も伝統的な古典も、ともにキリスト教の「メッセージ」を叙述したものであるという視点から捉え直すとき、

8 Ibid., p. 3.

9 Ibid., p. 4. [] 内は引用者付加。

当然、それらの文献の中に「メッセージ」が表現されていることになる。したがって、ティリッヒの言葉を援用すれば、「聖書や伝統の中に、永遠のメッセージを再発見」¹⁰していくことによって、神学の一つの極である「メッセージ」が見いだされていくことになる。

4. 神学の方法としての「相関の方法」

ティリッヒは、「メッセージ」と「状況」という神学における二つの極を結びつける方法として「相関の方法」を提示した。彼の神学において重要な点は、「メッセージと状況が、どちらも抹殺されることがないように互いに関係づけられる神学的方法を探究すること」¹¹である。つまり、「メッセージ」と「状況」という二つの極の意味を十分に認識し、二つの極が互いに有機的に連関し合う方法を探究することが必要だというのである。その方法について、ティリッヒは、

以下の体系は、メッセージと状況を結びつける一つの方法として「相関の方法」を用いる試みである。それは状況に含まれる問いをメッセージに含まれる答えと相関させようと試みる。それは自惚れた弁証神学がするように問いから答えを導き出そうとはしない。また自惚れた宣教神学がするように問いに関連させないで答えを作り上げようとししない。それは問いと答え、状況とメッセージ、人間の実存と神の顕現とを相関させるのである¹²。と述べて、「相関の方法」を提示する。それは、「状況に含まれる問いをメッセージに含まれる答えと相関」させようとする。すなわち、「状況」と「メッセージ」を、「問いと答え」として相互連関させるのである。ここで「自惚れた弁証神学」と呼んでいるものは「状況」のみに終始し、問題状況の分析から神学的答えを導き出そうとし、また、「自惚れた宣教神学」と呼んでいるものは神の啓示のみ、すなわち「メッセージ」のみに終始し、現代の「状況」における

10 Ibid., p. 4.

11 Ibid., p. 8.

12 Ibid., p. 8.

問いを無視した形で答えを投げかけようとするというのである¹³。そうした、「状況」か「メッセージ」かのどちらかに偏った仕方ではなく、それら両者の長所を総合して、ティリッヒは人間存在の自己解釈である「状況」の分析と、神の啓示に含まれる「メッセージ」とを、問いと答えとして相互に関連づけようとするのである。

その問いと答えの関係について、ティリッヒは、

その答えの内容は、問いから、すなわち人間実存の分析からは得られない。それは人間の実存へそれを越えたところから「語られ」る。そうでなければ、それは答えとならないであろう、というのも、問いとは人間の実存そのものであるからである。しかし、それは相関であるので、その関係はもっと深く関わり合っている。問いと答えとの間には相互依存がある。内容に関しては、キリスト教の答えは、それが現われる啓示の出来事に依存し、形式に関しては、それが答える問いの構造に依存している¹⁴。

という。つまり、ティリッヒの考える「相関の方法」において、問いからは答えを導き出すことは出来ない。「問い」は「状況」の分析から形成し、「答え」はあらゆる「状況」を越えた「メッセージ」の極から導き出されなければならない。そうでなければ、「状況」と「メッセージ」を相互に関連づけることはできず、「問い」から「答え」を導き出したのでは結局「状況」のみに終始することになってしまう。

ともあれ、ティリッヒの神学における「相関の方法」は、形式的には、答えが問いに依存している。しかし、その内容的には、問いに依存するのではなく、答えは啓示の出来事に含まれる「メッセージ」に依存するのである。つまり、ティリッヒは「問い」（「状況」）と「答え」（「メッセージ」）の間には相互依存の関係があるとみているのである。このようにティリッヒは、絶えずキリスト

13 ここで、ティリッヒは「自惚れた弁証神学」において18世紀中頃からアメリカの神学界の一つの潮流であったヒューマニズムの色彩の濃い自由主義神学を、「自惚れた宣教神学」においてはバルトに代表される弁証法神学を想定している。彼自身の立場は両者から一線を画している。

14 Ibid., p. 64.

教神学を「メッセージ」と「状況」の相互に依存する関係として捉えたうえで、神学的な探究を行ったのである。

5. キリスト教神学と文化

ティリッヒは、神学がその対象とするものについて、第一の神学の形式的基準として、「神学の対象はわれわれに究極に関わるものである。われわれの究極的関心 (ultimate concern) の事柄となり得る限りにおいてその対象を取り扱うという命題のみが神学的である」¹⁵という。つまり、その対象が何かというよりは、究極的関心の事柄となるかどうかによって、それが神学の対象になるかどうかが決まるとティリッヒは言うのである。それではその究極的関心がどのようなものであるのかについて、ティリッヒは、

われわれの究極的関心は存在か非存在かを規定するものである。われわれの存在か非存在かの事柄となり得る限りにおいてその対象を取り扱うという声明のみが神学的である。これが第二の神学の形式的基準である¹⁶。

といい、さらにまた、

「存在」という用語は、人間実在の全体、すなわち実存の構造、意味、目的を意味する。このすべては脅かされており、それは失われ、あるいは救われ得る。人間はその存在と意味について究極に関わっている。この意味における「存在か非存在か」(to be or not to be) が究極的、無制約的、全体的、無限的な関心の事柄である¹⁷。

と述べている。つまり、究極的関心とは、「存在か非存在か」に関わる事柄であり、それは、単に生物学的な生きるか死ぬかというレベルの問題ではない。

「存在」とは、人間が現実¹⁸に在るということの構造、意味、目的を指している。そして、ティリッヒによれば、人間は、自分が現実¹⁹に在るということ、またその意味や目的に究極的関心を持っているのであり、その自分の存在と、その意

15 Ibid., p. 12.

16 Ibid., p. 14.

17 Ibid., p. 14.

味や目的を規定するものが究極的関心であるというのである。

そして、「究極的関心の内容」とそれ以外の「予備的な関心」との関係について、

予備的な関心とわれわれに究極的に関わるものには三つの関係が可能である。第一は相互の無関心であり、第二は予備的な関心が究極の位置へと高められる関係であり、第三は予備的な関心がみずからの究極性を主張することなく、究極的関心の媒介となる関係である¹⁸。

と述べている。第一は、相互にまったく別のものとして関わりを持たない関係である。この関係においては、有限な存在である人間の「状況」と、究極的関心の内容である「メッセージ」は何ら関係を有しない。第二は、予備的な関心それ自身が、究極的なものとして受け取られるという関係である。ティリッヒはこの関係を偶像崇拜と呼ぶ。彼は「偶像崇拜とは予備的な関心を究極性へと高めること」だと述べ、その最も良い例として、「宗教的ナショナリズム」(religious nationalism)をあげている¹⁹。ティリッヒはこれら二つの関係ではなく、第三の関係において究極的関心と予備的な関心を捉えることによって神学を展開しようとする。その第三の関係は、予備的関心が、それ自身は究極性を主張せずに、究極的関心の媒介となる関係である。むしろティリッヒは「それ [=有限な関心] において、またそれを通して無限なものは現実化する」²⁰と述べており、究極的なものは予備的関心を通してはじめて現実化し、それによって究極的関心が可能になると考えられる。したがって、究極的なものを指し示しその媒介となるという観点から、神学は予備的な関心を扱うとティリッヒは言うのである。

それについて、具体的にティリッヒは、

絵画、詩歌、音楽は、その審美的な形態の観点からではなく、その審美的形態において、またそれを通してわれわれに究極的に関わるもののある面

18 Ibid., p. 13.

19 Ibid., p. 13.

20 Ibid., p. 13. [] 内は引用者付加。

を表現するそれらの力の観点から、神学の対象となり得る²¹。

と述べて、神学において絵画や音楽などを積極的に取りあげようとするが、それは「われわれに究極的に関わるもののある面を表現するそれらの力の観点から」であるという。彼はその他、物理学的、歴史学的また心理学的洞察、社会的理念や実践、法律的企画や施行、また政治的計画や決断は、「われわれに究極的に関わるもののある面を実現する力の観点から」²²、個人的な問題や発展、教育的目的や方法、身体や精神の癒しは、「われわれに究極的に関わるもののある面を媒介する力の観点から」²³神学の対象となり得ると述べている。彼の視点からみれば、以上にあげた事柄以外にも様々な領域の事柄が、それ自身に究極的な意味があるわけではないが、それが究極的なものを指し示す媒介物となり得るという観点から、神学の対象になり得るのである。彼の「メッセージ」と「状況」の「相関の方法」によれば、神学は実に様々な広い範囲を対象とすることになる。それは、「メッセージ」と「状況」の相互依存によって、「状況」の極に属する様々な領域の事柄が究極的なもの、すなわち「メッセージ」の媒介物となり得ると捉えるからである。

6. 「相関の方法」と「深みの次元」

ティリッヒは「キリスト教のメッセージは、その本質的で独自の性格を失うことなく、近代精神と適合するか」という問題が、絶えず問われてきたことを指摘し、さらに、「状況」と「メッセージ」が互いに関係づけられる方法について、「もしそのような方法が発見されるならば、二世紀間にわたる『キリスト教と近代精神』という古い問題はより一層効果的に追求されうるであろう」と述べている²⁴。ティリッヒのこうした言葉から考えれば、この「キリスト教と近代精神」という問題を解決するために、彼はその方法として「相関の方法」

21 Ibid., p. 13.

22 Ibid., p. 14.

23 Ibid., p. 14.

24 Ibid., p. 7 - 8.

を提示し、「状況」と「メッセージ」を結びつけることに腐心したとみられるかもしれない。

しかしまた、ティリッヒは「どんな方法も、それが適用される対象に関して予め有する知識なしには展開されることが出来ない。組織神学にとって、このことはその方法がそれによって構成される体系に関して予め有する知識に由来するということを意味する」²⁵と述べている。彼の「相関の方法」という組織神学の方法はその体系に関して持っている知識から導き出されているというのである。それでは、その知識とは一体どういった事柄であろうか。

ティリッヒの「相関の方法」は「状況」と「メッセージ」を相関、つまりは相互依存の関係において捉えている。この相互依存の関係は、彼の宗教の捉え方に見て取れる。ティリッヒは宗教を文化との相互依存において捉えているのである。そのことを裏付けるようにティリッヒは、

神学的な文化史は連続的な歴史報告ではない（これは神学的な宗教史についても言えることである）。それは私が「文化の神学」と呼ぶもの以外ではありえず、それはすべての文化的表現の背後にある神学を分析し、そしてある哲学、ある政治システム、ある芸術様式、一連の倫理的あるいは社会的諸原理の基礎に究極的関心を見出そうとする試みである。（中略）これは組織神学者の仕事への準備である²⁶。

と述べている。この言葉に先だってティリッヒは聖書や教会史よりも「一層広範な組織神学の源泉は宗教と文化の歴史が提供する素材である」²⁷というのであるが、その「宗教と文化の歴史」というものは、単に「歴史報告」ではなく、彼がいうところの「文化の神学」であるという。その「文化の神学」が、「組織神学者の仕事への準備」であるというのであり、それはすなわち彼の「相関の方法」を導き出すところの組織神学の体系に関する知識である。文化の神学とは、「ある哲学、ある政治システム、ある芸術様式、一連の倫理的あるいは

25 Ibid., p. 60.

26 Ibid., p. 39.

27 Ibid., p. 38.

社会的諸原理の基礎に究極的関心を見出そうとする試みである」とティリッヒはいうが、それはどのようにしてなされるのか。

ティリッヒの思想活動は長く、広範囲にわたっているが、とりわけ、彼にとっては宗教と文化の関わりが、1919年に「文化の神学の理念について」(Über die Idee einer Theologie der Kultur)という講演を行って以来、彼の神学の中心的な関心事の一つであった。彼は『文化の神学』において端的に、「宗教は文化の実体であり、文化は宗教の形式である」という有名なテーゼを提示している。文化的活動のある分野が一見、狭い意味での宗教とは何の関係もない、全く世俗的なようなものであったとしても、その根底には宗教的な次元が存在していると考えていた。そうした視座が、彼の「文化の神学」(theology of culture)の基調をなしていた。

ティリッヒは、「宗教とは、それら [= 人の精神生活の機能] のすべてにおける深みの次元 (the dimension of depth) である。宗教は、人間精神の全体における深みの側面である」²⁸と述べ、宗教を「人間精神全体における深みの側面」と規定する。彼は、宗教が人間精神における特定の機能と同一のレベルで考えられるようなものではないと言い、人間精神の機能の例として、道徳機能、認識機能、審美的機能、感情機能をあげている。ティリッヒによれば、宗教はそれぞれの機能に関わるものの、特定の機能の働きではなく、どの機能によっても根本的に基礎づけられることはできない。人間の精神生活の全体に関わるものの、終局的な根拠となる機能がないということから、宗教をすべての人間精神の機能の根底をなしている「深みの次元」と捉えたのである。

ティリッヒは「深み」というメタファーが意味するものについて、

それは、宗教的側面が、人間の精神生活における究極的なもの、無限なもの、無制約的なものを指し示しているということを意味する。宗教とは、その語の最も広い、また最も根本的な意味において、究極的関心である²⁹。

28 Paul Tillich, *Theology of Culture*, p. 7. [] 内は引用者付加。

29 Ibid., p. 7 - 8.

と説明する。このように、ティリッヒは、広義において宗教とは究極的関心であると規定し、その広義における宗教こそが、宗教の「最も根本的な意味」であるという。究極的関心とは、人間が、究極的に関わっているという状態である。したがって、あらゆるものや事柄への関わりが「深みの次元」を有している限りにおいて、すなわち、その人にとってそれが究極的なものを指し示し、それに対して究極的に関わっているならば、それは広い意味において宗教であると捉えられることになる。つまり、科学やスポーツやイデオロギーなどあらゆる文化的領域には、それが究極的関心でもってなされるとするならば、宗教的次元が含まれていることになる。宗教は、文化における「内容、根拠、深みなのである」³⁰。このあらゆる文化的領域に含まれている宗教的次元こそが「最も根本的な意味」での宗教であり、この宗教の「根本的な意味」を明らかにすることが「文化の神学」においてティリッヒが目指したものであった。このように、文化と宗教とは別物として分けて考えることが出来ず、彼は両者に相互依存の関係をみていたのである。

ティリッヒは彼自身の『組織神学』について、「世俗的なものに対する世俗的なものを用いての弁証的議論」³¹を行うとの意図をもって書いたと述べている。また、エリアーデは、ティリッヒの『組織神学』について、「急速に世俗化しつつある社会で生き延びている信仰者のために——そしてそれと同時に信仰者でない人のために——書かれたものであった」³²と記している。このようにティリッヒは、世俗化する社会状況において、宗教、とくにキリスト教が世俗化する社会あるいは文化とどのように関連しているか、あるいは、どのような意味があるかを提示しようとした。そのためにティリッヒが用いた方法が「相関の方法」であった。それは同時に、神の啓示にのみ信仰の土台を置くバルトの神学とも一線を画すものであった。バルトの神学も全く「状況」を無視しているわけではなく、むしろ、バルトも「状況」の極を強く意識していた。

30 Ibid., p. 8.

31 Paul Tillich, *The Future of Religions*, Ed. Jerald C. Brauer, New York: Harper, 1967, p. 91.

32 Mircea Eliade, "Paul Tillich and the History of Religions," *The Future of Religions*, p. 34.

バルトはナショナリズムであれ、民主主義であれ、政治的あるいは社会的思想と神のメッセージが同一視されることに対して戦ったのであり、そのために人間的な営みを信仰の土台から排除したのであった³³。

一方ティリッヒは、「状況」と「メッセージ」の「相関の方法」において、常に歴史的な「状況」（文化）とキリスト教の「メッセージ」（究極的なもの）との相互連関によって、積極的に文化の中に分け入って、世俗化する文化世界における宗教、とりわけ、現代においてキリスト教の「メッセージ」はどのように解釈されるべきかを追求し、伝統的な教義や、象徴的な出来事を新たに解釈しなおすことによって、現代におけるキリスト教を弁証し、人間の「存在の根拠と意味」を明らかにしようとした。そのために、ティリッヒの神学は、文化の広範囲にわたるさまざまな分野との関わりをもちながら発展した。

おわりに

ティリッヒにとっては、宗教と文化の関わりが、彼の神学の中心的関心事であった。現代社会における宗教あるいは信仰の意味を理解するために、彼は、一見宗教とは無関係のように思える世俗的なものの根底に、「深みの次元」を見いだそうとしたのである。彼の根本的なアプローチは、彼の有名なテーゼ、すなわち、「宗教は文化の実体であり、文化は宗教の形式である」の中に端的に語られている。つまり、彼は世俗的な文化の根底に、宗教的な次元の存在を捉えようとしたのである。そのための方法論というものが、「メッセージ」と「状況」の「相関の方法」であった。こうした脈絡からみれば、ティリッヒの神学思想は、世俗的な文化の根底において、宗教を捉え直そうとするものであり、その意味で、一つのキリスト教としての宗教や宗派を越えた、新たな宗教理解の可能性を孕むものであったと言えるであろう。

33 Cf. Paul Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, Ed. Carl E. Braaten, London: SCM Press, 1967, p. 239-243.

Tillich's "Method of Correlation" and Religion

Jiro SAWAI

This paper deals with Paul Tillich's religious theory. Needless to say, he was a Christian theologian as well as a philosopher of religion, who mainly played an active part in U.S. in the 20th Century. In this paper, we focus on his idea of "method of correlation," constructed in his primary works *Systematic Theology* I – III (1951 – 1963). It is based upon his way of looking at religion as constituting the "dimension of depth," and succinctly expressed in his words, "religion is the substance of culture ; culture is the form of religion." First, we would like to define the place of Tillich in the history of Christian Theology, and then consider how his "method of correlation" relates with his understanding of religion as constituting the "dimension of depth."