

Title	パウル・ティリッヒと実存主義
Author(s)	菊地, 順
Citation	聖学院大学論叢, 13(1): 91-112
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=505
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

パウル・ティリッヒと実存主義

菊 地 順

Paul Tillich and Existentialism

Jun KIKUCHI

Paul Tillich is sometimes called an existential theologian. This is easily understood when we see that there are numerous existential discussions that have a very important role in Tillich's theology. But this does not mean that he is an existential theologian. The reason is that the term "existential" is very ambiguous and Tillich himself says, "I am not an existential theologian." Therefore the relationship between Tillich's theology and existentialism is an interesting and important theme. In this paper, I would like to consider Tillich's ideas of existentialism and clarify the relationship between his theology and existentialism.

We can distinguish three ideas of existentialism in Tillich's theology: (1) existentialism in the narrow sense as the main thought of modern times, which is rooted in Kierkegaard's thought; (2) existentialism in the broad sense as one of the universal currents of thought in European philosophy; (3) and existentialism as the style of expression in modern times which is seen in many cultural fields outside of philosophy, for example literature and art. The first idea is the most important one because the other ideas are dependent on it. However, we will treat first the idea of existentialism as the modern style of expression, secondly the idea of existentialism in the broad sense, and finally the idea in the narrow sense. Then we will clarify the relationship of existentialism to Tillich's theology and its significance in his thought.

はじめに

パウル・ティリッヒの神学は、しばしば実存主義的神学と呼ばれる⁽¹⁾。このことは、ティリッヒの神学が多分に実存的考察を含んだものであることからして、容易に見て取れることである。しか

Key words; Existence, Existentialism, Essence, Essentialism, Estrangement, Schelling, Kierkegaard

し反面、この表現はかなり曖昧なものでもある。というのも、実存主義という表現は、それ自体多義的であるからである。また確かにティリッヒは実存的考察をその神学の基本的要素として用いているが、しかしそのことは直ちにティリッヒを実存主義者にするものではないからである。そのことはティリッヒ自身の次の言葉からも明らかである。すなわち、「しばしば私は、自分が実存主義神学者であるかどうかたずねられた。私の答えは常に短い。私は半々だという。これは私にとって本質主義と実存主義が連帯関係にあることを意味する」⁽²⁾。従って、この表現だけからでもティリッヒを単純に実存主義神学者と呼ぶことはできないのである。それでは、ティリッヒが自らの神学に取り入れた実存主義とはどのような思想であり、それはまたティリッヒの神学においてどのような意味を持つものであったのか。ティリッヒの神学を論じるとき、こうした点の究明が不可欠である。そこで本論では、以下において、実存主義に関するティリッヒ自身の全体的な理解を概観することにより、ティリッヒの神学における実存主義の意義を明らかにしたい。

I 実存主義の三分

ティリッヒが人間の実存をめぐる議論を展開するとき、そこで論じられている内容は、必ずしも一定したものではない。というのも、ティリッヒはいくつかの視点から実存についての思想を扱っているからである。そこで本論では、ティリッヒが語る実存に関する思想を、まず全体として「実存思想」として捉え、それをティリッヒのいくつかの視点に沿って個別的に扱って行くことにしたい。

ティリッヒは、さまざまところで実存思想を論じているが、そこには基本的に三つの視点、あるいは関心があると言える。一つは、最も狭い意味での実存思想で、これは一般に十九世紀のキルケゴールに淵源をもつと見なされ、二十世紀に隆盛となった哲学思想である。本論では、これを「狭義の実存主義」と呼ぶことにする。次にこの狭義の実存主義に対して、広義の実存主義とも呼ばれるべきものがある。それは、プラトン以前のギリシャ哲学にまで遡り、西洋思想全体にわたって見られる哲学の一潮流である。本論ではこれを「広義の実存主義」と呼びたい。また、これら二つの実存主義に対して、ティリッヒが論じる第三のものは、二十世紀において、哲学思想という枠を越え、文化全体にまで波及した一つの時代的運動、あるいは表現様式としての実存思想である。本論では、これを「現代の表現様式としての実存主義」と呼びたいと思う。

以上のように、ティリッヒの実存思想についての議論には、大別して三つの視点が認められる。そこで、本論では、この三つの視点から論じられるティリッヒの実存思想について、その論じることを検討して行きたい。しかしながら、その中心はやはり狭義の実存主義にあると言わざるを得ない。というのも、現代の表現様式としての実存主義は、この狭義の実存主義に深く根差したものであり、また広義の実存主義も、いわば狭義の実存主義からの捉え直しとして語り得ることであっ

て、その意味では狭義の実存主義に依存しているとも言えるからである。しかし、取り扱う順序としては、初めに現代の表現様式としての実存主義を概観し、次いで広義の実存主義を扱い、そして最後に狭義の実存主義に向かいたいと思う。

Ⅱ 現代の表現様式としての実存主義

ティリッヒは、キリスト教思想史の講義の締め括りを、実存主義についての言及でもって終わっている。しかし、そのことは決して偶然なことではないであろう。なぜなら、現代を実存主義の時代として捉え、その実存主義の時代に対して全力をもって神学的に語りかけたのが、取りも直さずティリッヒ自身に他ならなかったからである。それでは、ティリッヒはどのような意味で現代を実存主義の時代と捉えたのか。

ティリッヒは、上述のキリスト教思想史の講義の中で、実存主義哲学を代表するキルケゴールの書物との感動的な出会いについて語っている。それはティリッヒの個人的体験ではあるが、しかし同時に、それは当時の精神的状況を反映したものでもある。そこで初めに、その内容に耳を傾けることによって、その時代の雰囲気に触れてみたいと思う。ティリッヒは以下のように述懐している。

「私は、ハレ大学の神学生として、ヴェルテンベルクの孤独な人間による翻訳を通じてキルケゴールの思想と接触するにいたった過程を、誇りをもって思い起こす。1905年から7年まで、われわれはキルケゴールにとらえられていた。それはきわめて偉大な経験であった。われわれは、復古的な神学的正統主義を受け入れることはできなかった。われわれは、特に歴史的批評学を提唱する学派を無視した実証主義的——「保守的」という特殊な意味における——神学者を受け入れることはできなかった。「しかし、他方、われわれは、全リッチェル学派におけるような道徳主義的歪曲と無神秘主義的 (amystical) 空虚さに悩んでいた。後者は神的なものの神秘的現在というあたかさが欠けているという空しさであった。われわれは、この道徳主義によって捉えられなかった。われわれは、そのなかに古典的神学が常にもっていた罪責意識の深みを見出さなかった。かくてわれわれは、キルケゴールに会ったとき非常にうれしかった。人間実存の深みにはいつて行く深い敬虔と、彼がヘーゲルとの対決を通じて得た哲学的偉大さとのこの結合こそ、彼をわれわれにとって重要な人物とした。真の批判点は、ヘーゲルの和解の思想こそ真の和解であるという主張の否定であろう。人間は哲学者の頭のなかでの和解によっては和解されない。」⁽³⁾

いささか長い引用になったが、この述懐の中に当時の時代的空気と精神的状況を垣間見ることができるのではないだろうか。ティリッヒにとって、1905年から7年までの時期とは、ベルリン大学で学びを開始し、次いでチュービンゲン大学、ハレ大学、そして再びベルリン大学で学んだ学生時代 (1904-1909) のほぼ前半に位置する。「それはまだ社会が安定し、前例のない平和と繁栄との時代であった。自動車や電気をふくめ、技術というものが、一般にその領域を発揮するに至っていない

かったが、ティリッヒの大学での修学は、そうした全般的な環境の中で行われたのである」⁽⁴⁾。しかし、そうした稀に見る平和と安定の中で、時代は十九世紀から二十世紀へと大きく移り変わりつつあったのである⁽⁵⁾。そして、精神的状況も、それまでの精神的遺産の歪が大きな亀裂となって口を開き始めていたのである。ティリッヒの言葉でいえば、一方では実証主義的神学が行き詰まりを呈する中で、他方では宗教を道徳へと還元するリッチェル神学に代表される十九世紀の自由主義神学がもはやその力を失い、大きな空洞を覚える時代を迎えていたのである。そして、いわばそうした精神的間隙を満たす形で意識ある人々に歓迎されることになったのが、キルケゴールの思想であったのである。

しかし、こうしたキルケゴールの思想や実存主義思想一般が、時代的精神として受け入れられるようになり、文化的領域の全体に及ぶようになるのは、第一次世界大戦を経てからであった⁽⁶⁾。ティリッヒは、その状況について次のように語っている。すなわち、「実存主義は一つの反乱であるのみならず、一つの様式でもある。実存主義はあらゆる偉大な文学、芸術、われわれの自己表現の他の媒体の様式である。それは詩、小説、戯曲、視覚芸術のなかに見出される」⁽⁷⁾。ティリッヒは、後で改めて検討するように、実存主義を元々はヘーゲルの思弁的・体系的思想に対する個人や経験を重んじる思想の反乱として捉えるが、それは第一次世界大戦を経て、哲学的領域を越えた一つの文化運動として、ティリッヒの言葉で言えば、現代の自己表現の一つの「様式」(style)として、展開されていったのである。従ってティリッヒは、「われわれの世界は、歴史的に回顧されるとき実存主義の時代として特徴づけられるであろう」⁽⁸⁾と断言するのである⁽⁹⁾。

ところで、以上の観点は、思想史的に捉えられたものであるが、この実存主義思想が現代の時代的様式となった背景には、単に思想的に変遷したということだけではなく、時代そのものが実存主義思想をその様式とすべく変化したということでもある。従って、実存主義の問題は、思想的問題であるだけではなく、同時に時代的問題でもあるのである。そこで、もう一つの側面であるこの時代的問題について、ティリッヒが現代をどのように理解していたかを以下で簡単に検討しておきたい。ティリッヒは、彼の生きた時代に対して深い関心をもちながら思索した神学者である。そして、いくつかの重要な時代的考察を行っているが⁽¹⁰⁾、その中で、現代についての次のような言及がある。すなわち、「すべての実存の哲学者たちが反対するのは、西欧の工業的社會とその哲学的代表者たちによって發展させられた思惟と生との『合理的』体系である。(中略) [合理的秩序の諸結果とは] 個的自由や人格の決断や有機的共同体を破壊すると思われるような論理のあるいは自然主義的機械組織であり、また、生の活力を危うくしすべてのものを、したがって人間自身をも、計量と支配の一客体へと変えてしまうような分析的合理主義であり、そしてまた、人間と世界とを創造的根源から切り離し実存の究極的秘儀から切り離すような世俗的ヒューマニズムである。実存的哲学者たちは、ヨーロッパのあらゆる国々で作家や芸術家に支えられて、意識的あるいは無意識的に、このような自己疎外された生の形式の出現に目をとめたのである」⁽¹¹⁾。この指摘からも明らかなよ

うに、ティリッヒが捉えた現代とは、一言でいえば「自己疎外」という概念によって総括される時代なのである。その詳細な考察は次節に譲るが、ここで重要なのは、こうした自己疎外の問題は啓蒙主義以降の近代世界がもたらした一つの不可避的な帰結であるということである。そして、その帰結は、宗教の領域と深く関わっているのである。というのも、それは、啓蒙主義以降、いわゆる近代化の嵐の中で、宗教的伝統が崩壊していったことと深く連動しているからである。ティリッヒは、特にドイツの事情に触れながら、「1830年以降に出現したすべてのグループは共通した問題、すなわち啓蒙主義や社会的革命やブルジョワ的自由主義の衝撃がひきおこした宗教的伝統の崩壊によって生み出された問題に直面しなければならなかった」⁽¹²⁾と語っている。宗教的伝統の崩壊とは、宗教のもつ「直接性」の喪失を意味するが、それは同時に人間の寄って立つ根源の喪失でもあり、それはまたその根源からの疎外を意味している。そして、この根源からの疎外、またそれに基づく自己自身からの疎外こそが、現代という時代を特徴づけるものであり、そうした喪失感の中から、またそれに立ち向かうべく現れたのが実存主義思想なのである。従って、実存主義思想は、宗教的伝統の崩壊の中で、その危機を告知し、可能ならばその問題に自ら答えようとする運動であったとも言えるのである。そして、その意味では、実存主義運動は宗教の働きに深く連動するものであったのであり、またその限りでキリスト教と無縁のものではなく、むしろそれと深い協力関係を持ち得るものでもあったのである⁽¹³⁾。

Ⅲ 広義の実存主義

そこで、ティリッヒの語る現代の思潮としての実存主義思想とは何かということが問題となる。しかし、この点を考察する前に、ティリッヒの実存主義思想を理解する上でもう一つ重要なことは、ティリッヒが実存主義思想を現代に特有な思想であると見なしながらも、決してそこに限定してはいないということである。むしろティリッヒは、実存主義思想を西欧思想史の全体において捉えており、そうした普遍性をもつものとして理解しているのである。というのも、ティリッヒが考える実存主義思想とは、基本的には人間についての一つの普遍的考え方であり、それはもう一つの普遍的な考え方である本質主義思想に対抗するものだからである。この二つの考え方について、ティリッヒは次のように語っている。「人間を見るには二つの可能な仕方がある。一つは、人間の本質とその宇宙における位置に注目して人間論を展開する本質主義的な仕方である。もう一つは、時間と空間における窮境のなかにある人間を見、時間と空間のなかに現実に存在するものと本質的に与えられているものとのあいだの矛盾を見る仕方である」⁽¹⁴⁾。ティリッヒは、これを宗教的に表現して、前者を「人間の本質的善」に注目するものとして語り、また後者を「実存的疎外の状態への人間の墮落」に注目するものとして語るが、この二つの見方、つまり本質主義思想と実存主義思想を、人間についての二つの普遍的見方であるとし、西欧思想史をこの二つの見方の相克として捉えるので

ある。具体的には、この観点から、ティリッヒは西欧思想史を次のように概観している。「実存主義哲学は、西洋哲学史の大部分に見出される本質主義的要素の優位に対する反乱である。それは、プラトン、聖書、アウグスティヌス、ドゥンス・スコトゥス、ヤーコプ・ベーム、その他における昔の思想の実存主義的要素の復活を示している。過去の偉大な哲学者において、われわれは通常本質主義的なアプローチの優位を見出すのであるが、しかしそれらの内部には常に実存主義的要素がふくまれている。この点でプラトンは古典的な姿を呈している。彼のアイデアないし本質の国は本質主義、本質主義的記述と分析の国である。しかし、プラトンの実存主義は、牢獄における人間の魂が本質の世界から牢獄である肉体へと下り、次にこのほら穴から解放されるという神話のなかにあらわになった。しかし、ヘーゲルのなかに実存主義的な要素もかくされていた。彼の弟子たちは、ついにそれをあかすにもち出して彼に対置させ、かくして反乱としての実存主義の世代がはじまった。そして最後に、われわれの世紀において実存主義は一つの様式となった。それゆえ、繰り返すなら、最初の実存主義は一つの要素として現われ、次に反乱として、最後には様式として現われる。それこそわれわれがいる場所である」¹⁵⁾。従ってティリッヒは、実存主義思想を、その広義のものから狭義のものまでを含めて、西欧思想の全体に見て取るのであり、その流れを「一つの要素」としての出現から近代におけるヘーゲルに対する「反乱」としての展開、そしてⅡ節でも見たように現代の時代的「様式」としての定着として捉えるのである。

Ⅳ シェリングに対する評価と批判

以上のように、ティリッヒは、広義の実存主義思想を広く西洋思想全体にわたって存在する一つの普遍的思想として観取している。しかし、それが明確な一つの哲学的思潮となるのは、ヘーゲルに対する「反乱」としてのいわゆる狭義の実存主義からである。そこで、改めてこの狭義の実存主義について検討されなければならない。ティリッヒは、後で見るように、この狭義の実存主義にも歴史の変遷を見ている。しかし初めに、われわれはその淵源ともなった二人の思想家に注目しなければならない。それは、シェリングとキルケゴールである。というのも、一般に実存主義はキルケゴールから始まると見られているが¹⁶⁾、ティリッヒはそれに先立つ思想家としてシェリングを見、そのシェリングからキルケゴールを経て現代の実存主義思想が展開されたと見なすからである¹⁷⁾。それでは、ティリッヒはシェリングのどのような思想に実存主義としての淵源を見ているのであろうか。まずその点から検討したい。

ティリッヒは、シェリングの思想を、一般的見解とほぼ同様に、『自由論』を境として前期と後期に分けて捉えている。すなわち、前期は同一性の原理が全面的に打ち出された時代で、それは物事の本質 (Was) に注目する哲学である。それに対して、後期は物事の在り様 (Daß) に注目する哲学で、シェリング自身によって積極哲学と呼ばれているものである。シェリングは、この積極哲

学に対し、本質を扱う哲学を消極哲学と呼び、それまでの自分自身の哲学をも含めた彼に先立つ多くの哲学をそれに該当するものとした。ただし、ティリッヒによれば、その呼称には価値的評価は含まれておらず、「消極」哲学とは具体的状況を捨象し、抽象化するというその方法を意味しているのである。いずれにしても、シェリングは、この『自由論』を境として、消極哲学から積極哲学へと移行するのである。そして、ティリッヒは、ごく大雑把に、前期の同一性の原理に基づく哲学を本質主義哲学として捉え、後期の積極哲学を実存主義哲学として捉えている。しかし、この内容の区別は大筋の話であって、実際にはもう少し細かい議論をしている。それは、たとえば、前期シェリングの自由についての理解にすでに実存主義的要素が見られるといったものである。しかしここでは、われわれの関心である後期シェリングについてのティリッヒの見解に注目したいと思う。

ところで、その思想を検討するに先立ち、なぜシェリングは本質主義思想から実存主義思想へと移行して行ったのかという点についてのティリッヒの興味深い見解から見て行きたいと思う。というのも、そうした思想家自身の生き方に、実存主義思想そのものが深く根差しているからである。ティリッヒはやや伝記的に次のように語っている。「シェリングにおいて『自由論』への転換、したがって明確な意識を持った実存主義的思惟への転換を呼び起こしたものは、カロリーネの死であった。また、彼に実存は分裂しているということを認めさせたのは、彼の外的運命のたどった絶頂やどん底のめまぐるしい変転であった。そしてまた、彼が実存の悪魔的深底を絶えず指し示すことができたということ、しかも一見きわめて抽象的に構成されているともいえる彼のポテンツ論においてそれが可能であったということは、彼の固有なほとんど制しがたいデモーニッシュな性質によるものであった」¹⁰⁸。ここでティリッヒは二つの点を指摘している。一つは、シェリングの個人的苦悩である。ここでシェリングの生涯を振り返る余裕はないが、それは愛する妻カロリーネの死であり¹⁰⁹、またその人生において経験したさまざまな浮き沈みであった。すなわち、ティリッヒのよく用いる言葉で言えば、いわゆる実存的窮境 (predicament) に遭遇し、そこに人間実存の深い分裂を経験したということである。そしてそれは、後で見ると、ヘーゲルの思弁的体系とそこにある和解によっては解決され得るものではなかったのである。それに加え、ティリッヒが指摘する第二の点は、デモーニッシュなものを捉えるシェリングの精神的鋭さである。デモーニッシュなものについては、別に改めて論考される必要があるが、ヘーゲルとの関連で言えば、シェリングが「非存在」を弁証法の中に解消することができないということを認めたということである。そして、それもおそらくはシェリング自身の深い個人的体験に基づいたものであると思われる。いずれにしても、そうしたシェリング自身の個人的な実存に根差す要因が、前期シェリングの中に潜在的にあった実存主義的要素を明確なものとし、それがヘーゲルに対する抗議となって現われたとティリッヒは見るのである。

それでは、そうした抗議において、シェリングはどのような思想を展開したとティリッヒは理解しているのか。ティリッヒは、それを特に1840年代のシェリングの講義に見ている。この年代は、

ティリッヒが狭義の実存主義思想の胚胎した第一期と見なす時期であるが、このシェリングの講義はそうした動きを生み出す一つの重要な要因となったのである。そうした動きを含めて、この講義についてティリッヒは次のように語っている。「この『実存』への訴えは、ちょうど百年前、すなわち1840年から1850年の10年間に起こった。1841年から42年の冬、シェリングはベルリン大学において「神話学と啓示の哲学」(Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung)に関する講義をえり抜き聴衆の前で行ったが、そのなかにはエンゲルス、キルケゴール、バクーニンそしてブルクハルトがいた」²⁰⁾。この「神話学と啓示の哲学」の講義において、「消極哲学と積極哲学の区別を論じる諸節において、彼の実存論的態度を最も鮮明に示す諸定式がなされた」²¹⁾のである。そしてまた、ティリッヒによれば、この諸定式は、この講義を聞いたキルケゴールが²²⁾ヘーゲルを攻撃するときに用いた諸定式でもあり、その意味でもこの諸定式は「実存主義的哲学の原文書」(Urdokument existenzialer Philosophie)と見なされるべきものなのである。

それでは、その諸定式とは、どのような内容をもつものであったのか。それは、一言でいえば、ヘーゲルの「体系的形式に対する抗議」であった。そもそもティリッヒによれば、ヘーゲルもその初期から取り組んだ問題は、実存主義者たちと同じ疎外の問題であった。すなわち、「近代的工業的社會における生の自己疎外、自然を支配することによる自然的生からの人間の分離、そして人間が競争の体制に引き渡されている限りこの体制内でおこるところの人間の間からの分離および人間の自己自身からの分離」を問題としたのである。そして、この問題に対して、ヘーゲルは「愛による生の和解」を語ったのである。ティリッヒの言葉で言えば、「彼は、愛が他者を新たに創造しそしてそれを再び自己と統一する限り、生は愛においてどれほど倍化されるかということ述べている。根源的統一から自己疎外を経て和解にいたる道は、愛の道である。(中略)この意味において愛とは存在を構成するものなのである。存在とは愛である、すなわち愛の総合なのである」。しかし、ティリッヒによれば、ヘーゲルの後期の体系は、「生の自己自身との和解というこの初期断片の継続的かつ包括的な解釈」なのであるが、それは「自ら目指した和解にすでに達している」体系であり、それゆえにそれは「『義認』なき和解」とも見なされるべきものなのである。ティリッヒの別の表現で言えば、それは「現実全体をその本質においてもその実存と歴史性においても『純粹思惟』の弁証法的運動のなかに組み入れようとする」試みであったのである。すなわち、ヘーゲルの本質主義的試みにおいては、「本質自体が実存へと変化する」のである。そして実存が本質となり、本質は実存から区別されないものとなる。その結果、有限な存在における本質と実存の分離は和解されることになるが、しかしそれは哲学者の思弁の中にある和解であって、現実の和解となるものではなかったのである。従って、「彼は、永遠的和解の玉座への階段を一段一段登っていき、その玉座から和解された世界の調和を眺めているのである」。しかし、これは人間の実際の状況ではないのである。ティリッヒによれば、「人間にとって和解は常に逆説である。つまり信仰の冒険と予期せざる恵みの受領とのあいだに揺れ動くものである。この実存における疎外は、和解をうち

に含むものではない。生の分析によって、和解を取り出すことは不可能なのである。従って、ヘーゲルの体系的思惟においては、「実存そのものは『和解されずに』置き去りにされた」のである。その結果、こうした哲学者の思惟の中での和解に対して、シェリングを初めとする実存主義者たちは、激しく攻撃したのである²³。

ところで、シェリング自身は、先に述べたように、それを Was ではなく Daß に注目する彼の積極哲学において展開したのであるが、その議論において重要な要素となったものは、積極哲学の最初の著書『自由論』において展開された自由の概念である。そして、この自由の概念こそシェリングをして前期の同一性の原理に基づく哲学から後期の積極哲学へと駆り出すことになったものなのである。というのも、ティリッヒによれば、Wasの解明を目指す同一性の原理に基づく哲学においては、「永遠の根拠」とそこに根差す「永遠の安息」が成就したものとなるが、Daßに注目する見方においては、人間の「不断の活動」が問題となり、そこに両者の関係を巡って「多様性と変化を説明する必然性」が生じたからなのである。すなわち、この必然性を、シェリングは自由の観点から説明したのである。ここではシェリングに立ち返ってそのことを検討することはできないが、ティリッヒの結論的な要約によれば、その自由は、神的根拠と被造物との同一性を破って現われ出るものであり、またそれゆえにこの自由はその神的根拠に対して反逆し、その根拠からの墮落を引き起こすのである。従ってまた、そこから悪の問題も生じるのであるが、そこから帰結するところは、同一性の原理に見られるような神的根拠に根差す永遠の安息ではなく、疎外として語られるいわゆる人間の実存的状況なのである。

しかしながら、以上の議論においても明らかなように、シェリングの積極哲学は実存主義的思惟を前面に打ち出したとはいえ、それは同一性の原理を放棄するものではなかったのである。そして、シェリングの実存主義を考察するとき、この点が非常に重要になってくる。というのも、そこにキルケゴールとの相違点も、またシェリング自身の問題点もあるからである。前者に関しては、次節に譲ることにして、ここでは後者の点に触れておきたい。ティリッヒは、その講演「シェリングの実存主義的反抗の起源」を終えるに当たり、シェリングが長い間忘れられた存在であったことの決定的理由に触れて、次のように語っている。「それはすなわち実存主義的 (existential) 分析から実存的 (existentiell) 答えを導き出すことは不可能であるということである。シェリングはそれを試みて一つの哲学的神学を創出したが、それは真正な神学でもなければ真正な哲学でもなかった。神学者の課題とは、人間実存の問題、また人間実存と本質的人間との相克の問題に答えることである。しかし神学者はそれをただ啓示に基づいてのみなす——。シェリングはそのことを知っていた。しかし彼はこのような帰結を引き出すためにはあまりにも観念論的伝統の相続人でありすぎた。彼は、自分が要求していた啓示のもつ出会いの性格を忘れてしまったのである」²⁴。ティリッヒはまた、次のようにも語っている。すなわち、シェリングも経験主義を高く評価するが、しかし啓示の神を彼の第三の経験主義の概念（「形而上学的経験主義」）によって把握しようとしたとき、

「彼自身が要求していた実存的制限と謙虚さとをうち破った」のである。そしてその点において、ベルリンでの講義を聞いた者たちは「期待を裏切られた」のである⁶⁵。すなわち、ティリッヒは、哲学者シェリングが、その哲学的立場から実存の問題に答えようとした点を批判するのである。というのも、それは哲学のなし得ることではなく、神学にこそ委ねられるべき事柄であったからである。しかし、ティリッヒは、そうした点を批判しながらも、シェリングが「その晩年においてわれわれの時代の問題を先取りしていた、つまり人間の実存を最も激しく脅かしているような世界における人間の実存の問題を先取りしていた」⁶⁶として、シェリングを高く評価するのである。

V キルケゴールに対する評価と批判

先に触れたように、一般の定説に反し、現代の実存主義思想の出発点をキルケゴールにではなくシェリングに見るティリッヒは、キルケゴールを思想的に次のように位置付けている。「彼は、実存主義哲学と、偉大な総合に対する敬虔主義的信仰復興主義的な神学的批判との結合に基づく新しい出発をした。もっと厳密に言えば、彼は、信仰復興主義型のルター派的敬虔主義——信仰復興運動の正統的信仰内容を含む——と、シェリングの実存主義の諸範疇とを結合した」。しかしまた、ティリッヒは次のようにも付言している。「彼はシェリングの解決を否定したけれども、彼は範疇をうけついだ」⁶⁷。すなわち、ティリッヒによれば、キルケゴールはその実存分析においてはシェリングに大いに倣っているとはいえ、実存が持つ問題の解決においては、前節でも見たように、否定的であったのである。従って、この共通点と相違点とを確認する形で、キルケゴールについてのティリッヒの見解を概観する必要がある。

まず、シェリングとの共通点を少し立ち入って検討すれば、それは一つにはヘーゲルに対する批判として見るができる。これは、基本的には、シェリングのヘーゲル批判において見られたのと同様の内容で、それはヘーゲルの和解に向けられたものである。ティリッヒはまず、先ほどの内容と少し重複するが、ヘーゲルの和解について次のように要約している。「ヘーゲルにとって、世界は宗教哲学者の精神のなかで和解される。宗教哲学者は、人間の精神的生の異なる諸形態を通過する。すなわち、主観的精神（心理学的側面）、客観的側面（社会—倫理的そして政治的側面）、絶対的精神（芸術、宗教、哲学）という諸形態である。（中略）このようにして彼は、世界過程全体が正・反・合を通過したのちの、究極的综合を彼の精神のなかに映し出す。神的精神、絶対的精神は、哲学者の精神の内部で宗教に基づく休息に達する。（中略）これがヘーゲルにとっての和解である」。しかし、これはシェリングにおける場合と同様、キルケゴールにとっても真実の和解ではなかったのである。すなわち、ティリッヒによれば、キルケゴールにとって、「本質の体系においては、和解は可能かもしれないが、本質の体系はわれわれが生きている現実ではない。われわれは実存の領域において生きている」のである。従って、ヘーゲルにとっては、「自然は疎外された精

神である。物質的現実には自己疎外における精神である」としても、キルケゴールは、「疎外こそわれわれの生である」と強調しなければならなかったのである²⁸⁾。このヘーゲルの本質主義的体系における和解に対する批判において、キルケゴールはシェリングと立場を同じくするのであり、それはまたその後の実存主義者に共通に見られる重要な点なのである。

しかし、キルケゴールは、和解の仕方においてはシェリングと袂を分かつことになった。そこで、その点の検討が必要であるが、しかしその前に、以上のようなヘーゲル批判に対応して、キルケゴールは実存をどのように理解したのかを確認しておく必要がある。この点に関して、ティリッヒはいくつかの点を指摘しているが、その中心は「個人」の重視にあると言ってよい。すなわち、ティリッヒは、「最後の現実、決断する個人、自由において善悪の決断をしなければならない個人だ、と彼は繰り返した」と指摘している。そして、この決断する個人は、それゆえにまた孤独に立つ個人でもあるが、この孤独の経験の根拠は「疎外における人間の有限性」にあるのである。というのも、キルケゴールにおいて考えられている個人は、「それは無限者と一致する有限者ではない。それは分離された有限者、個人において自分だけで立つ有限者である」からなのである²⁹⁾。ところで、このような有限者の個人にとって決定的な特徴となるのが、不安と絶望である。これは、キルケゴールの二つの著書『不安の概念』と『死に至る病』において詳しく展開されているが、これが人間の実存的状況の特徴づけるものなのである。ティリッヒは、それを次のようにまとめている。「キルケゴールは二種類の不安について書いた。(中略) 自己を実現せず、制約され、真の実存にいたらない不安と、自己を実現し、自己の同一性を失う可能性を知る不安とである。(中略) [それは] 自己を実現する不安と実現することを懸念する不安 [である]」。しかし、人間は自己を実現すべく決断しなければならないのである。そして、それは、同時に絶望に至る道でもあるのである。すなわち、「最後に自己を実現するための決断がなされる。そしてこれが同時に墮落である。しかし墮落後もう一つの不安がある。なぜなら墮落は、境界線を踏み越えるすべての行為と同様に罪責を生み出す。罪責の不安は、それが極端化すると絶望となる」。そして、この絶望こそ死に至る病なのである³⁰⁾。

それでは、こうした実存的状況に対して、救済はどのように考えられているのか。まず、確認しておかなければならないことは、ティリッヒが、「同一性の原理が決定的である限り、有限性の不安、死なねばならないという不安を無限者と一体であるという経験によって克服することが可能であった。しかし、この答えはキルケゴールにとって可能ではなかった」³¹⁾と語っているように、キルケゴールにはシェリングに見られたような同一性の原理がなかったという点である。それでは、キルケゴールにおいて救済をもたらすものは何であったのか。キルケゴールにとって、その直接の内容はキリストである。しかし、そのキリストに至る救済の道は何であったのか。ティリッヒは、それを「飛躍」(leap) という概念に見ている。その場合、この概念には二つの意味が認められる。一つは、実存に内在する消極的な意味での飛躍である。すなわち、「不安は人間を、自己を実現す

るかしないかの決断の前にもたす。この決断は飛躍である。それは論理的には引き出しえない。罪はいかなる仕方でも引き出しえない。もし引き出しうるならば、それはもはや罪ではなくて、必然性である」⁶²。それに対して、より積極的な飛躍が見られるのである。それは、単独者の観点から語られる「信仰の飛躍」である。そして、それには三つの段階、すなわち美的、倫理的、宗教的段階が考えられている。ティリッヒによれば、最初の美的段階とは、「深く関わらないこと、実存から離れていること」である。この態度はヘーゲルに典型的に見られるものであるが、それはまた多くのロマン主義者たちの態度でもあったのである⁶³。第二の段階である倫理的段階は、美的段階とは対照的に、対象に深く関わる態度である。ティリッヒは、これを「デモーニクなもの」と「愛」との対比において、以下のように述べている。「キルケゴールは、自己閉塞を意味するデモーニクなものという概念をもっていた。これは美的段階に属し、自己から外に行かず、自己の美的満足のためにすべての人や物を使う態度である。このデモーニクな自己閉塞の反対が愛である。(中略) 倫理的段階においては愛は孤独を克服し、責任を生み出す。誘惑者は、他者に関する無責任の象徴である。なぜなら、他者はただ美的に操作されるだけだから。責任を通じてのみ倫理的段階に到達しうる」⁶⁴。この二つの段階に対して、第三の宗教的段階は、他者に対する距離を取った態度でもなく、また他者に対する愛の関わりでもなく、それを越えた絶対者に対する関わりとして捉えられている。すなわち、「宗教的段階は、美的・倫理的両段階を越え、無限にわれわれにかかわらせ、無限の情熱を生み出すものとの関係において表現される」⁶⁵。この宗教的段階にキルケゴールの見る単独者の姿がある。それは、主体的な「関心」と「情熱」において真理を捉える姿勢である。そして、これこそ実存主義的存在のあり方の真理を語るものなのである。すなわち、「個人的な実存には情熱的な内的運動があり、この情熱の力においてわれわれはわれわれにとって本質的に重要である唯一の真理をもつ。これはこの世における最も有意義な問い、『あるべきか、あるべきでないか』(to be or not to be) という問いである。それは人間の永遠の運命に関する究極的関心、生の意味の問題である」⁶⁶。そして、それは、キリストへの飛躍においてのみ、初めて充足される究極的問いなのである。

ところで、こうした点に、ティリッヒはキルケゴールの主張する実存を見るのであるが、しかしそれは、ティリッヒに言わせれば、積極的な内容のないものなのである。むしろ、それは実存の分析であり、その理解を深めたものではあっても、それを越えた積極的な内容にははなはだ乏しい思想であったのである。そして、この点に、ティリッヒはキルケゴールの実存主義思想の特色と限界を見るのである。すなわち、「内容に関してわれわれは、キルケゴールのなかにあまり多くは見出されない、といわねばならない。彼は組織神学者ではなかった。またそうでありえなかった。なぜなら、人は実存的な興味をもち情熱をもつことだけではなく、現実の構造の本質主義的洞察をもつ場合にのみ、組織神学者たりうるからである。これなしには組織神学は不可能である。かくてわれわれはキルケゴールの神学的ないし宗教的著作のなかにほとんど内容を見出さない」⁶⁷。そしてま

た、その点が、シェリングとキルケゴールとの相違でもあるのである。確かに、キルケゴールにとって、シェリングの本質主義的視点における和解は満足の行くものではなかったであろうし、またそもそもそうした本質主義的視点を保持すること自体、批判の対象であった。しかしまた、本質主義的視点なくして、実存的問題の解決はあり得ないのである。というのも、後で改めて言及するように、そもそも実存はそれ自体では成り立ち得るものではないからである。本質が実存に先立つのであり、その本質なくして真の解決はないのである。そして、ティリッヒによれば、それはあくまでも神学に課せられた課題なのであり、その限りでは、それは実存主義哲学に立つキルケゴールの関わるべき領域ではないとも言える。しかし、その論議の妥当性は別としても、その点がシェリングとキルケゴールを根本的に区別する点であり、またティリッヒをキルケゴールから区別し、ティリッヒ自身を実存主義者に留め置かなかった点なのである。

VI 狭義の実存主義

そこで、改めて、現代の狭義の実存主義に目を向けなければならないが、すでに指摘したように、ティリッヒはこの狭義の実存主義にも歴史の変遷を見ている。そこでまず、その点を簡単に概観しておく必要がある。ティリッヒはそれを三つの時期に区分している。まず第一期であるが、それはティリッヒが狭義の実存主義思想の淵源として考える後期シェリングの時代で、年代的には1840年から1850年の間である。この点についてはすでに触れたので、ここでは省略するが、ただそれは後期シェリングに限定した見方ではなく、この時代に現われたキルケゴールを初めとする他の実存主義思想の持ち主たちも含めて言われているという点は付言されて置かれなければならないであろう。しかし、この時期は長続きしなかった。ティリッヒの言葉で言えば、「十九世紀の50年代における実存哲学のこのようなめざましい出現ののち、運動の衝撃は静まり、それは新カント派の理想主義や自然主義的経験主義によって取って代わられた」⁸⁹⁾。その結果、後期シェリングもキルケゴールもほとんど忘れ去られた存在となってしまったのである。しかし、1880年代になって、再び実存主義思想の躍進が見られることになった。そして、その躍進をもたらしたのがニーチェに代表される「生の哲学」であったのである。もちろん、この生の哲学と実存主義思想は同じものではない。しかしティリッヒは、生の哲学は人間の見方において実存主義思想を内包するものであると考えるのである⁸⁹⁾。さらに第三期についてであるが、ティリッヒはそれをハイデガーやヤスパース、サルトル等に担われる、いわゆる現代の実存主義に見ている。しかし、ここで興味深いことは、この実存主義の担い手たちに宗教社会主義者たちも含まれていることである。ティリッヒによれば、彼らも歴史を実存主義的に解釈しており、現代の実存主義の一端を担う存在なのである。

以上のように、歴史的に見ると、いわゆる狭義の実存主義思想にも歴史の変遷があり、またその内容も決して一様ではないのである。しかし、本論での関心は、そうした相違にもかかわらず、全

体としてティリッヒがどのようにこの実存主義思想を理解したかという点にある。そのため、その点に限って、以下において検討しておきたい。まず実存主義思想についての基本的理解についてであるが、次のティリッヒの言及は、今までの内容と重複するが、その点を端的に語るものであると言える。すなわち、「これらのドイツの思想家たち [実存主義的思想家たち] が人びとを『実存』へと呼びもどすとき、彼らは現実あるいは存在と、認識された現実、すなわち理性や思惟の対象との同一視を批判しているのである。『本質』と『実存』との伝統的な区別から出発して、彼らはその具体性と充満の中にある現実あるいは存在が、『本質』でもなければ認識的経験の対象でもなく、むしろ『実存』である、すなわち直接経験されるような現実であると主張して、人間の直接的経験の内的かつ人格的性格を強調するのである」。さらにまた、「『実存』の哲学とは、近代的思惟のきわだった特徴とされるあの広範な直接的経験に訴えるという運動の一形態なのである」⁴⁰。従って、ティリッヒの理解する実存主義思想は、非常に主体的なものであると言える。しかし、この主体性は決して恣意性を意味するものではない。実存主義思想のもつこの主体性について、ティリッヒが以下のように指摘している点は重要であると思われる。すなわち、「彼ら [実存主義思想家] は人間の直接的経験、つまり『主体性』に向ったが、この主体性とは『客観性』に対立するものではなく、そのなかに客観性と主観性とがともに根差している生きた経験である。彼らは、人間がその現実的生において直接的に経験する現実、つまり内的経験という『内面性』に向かった。彼らは、主観性と客観性の区別以前に存在し、またその区別を超越するあの存在の創造的領域を見出そうと試みたのである」⁴¹。いずれにしても、ティリッヒが実存主義思想の特色として「経験の直接性と内面性」を強調している点は、重要であると言える。というのも、この点にティリッヒの実存思想の重要な側面を見ることができるところである。そこで、この点について、いましばらくティリッヒの主張を概観しておくことにする。

先に見たように、実存主義者は存在と思惟との同一視を否定し、直接的経験へと訴えることによって実存へ至ろうとする思想家である。従って、実存主義者には、それぞれ独自の仕方でのこの経験が打ち出されることになる。ティリッヒの具体的な指摘によれば、たとえば上で論じられたシェリングにおいては、それは「伝統的なキリスト教信仰の直接的経験」であり、またキルケゴールにおいては「永遠と直面した単独者の直接的経験、すなわち彼の人格的信仰」といったものであった。このように、実存主義思想はそれを担う実存主義者の生に深く根差すものであり、その実存的生なくしては成り立ち得ない思想なのである。そして、この思想と思想家との全面的な一致こそ、実存主義思想の根本的特性を成すものなのである。すなわちティリッヒは、その点について、「実存的態度」という観点から次のように語っている。「実存的態度とは、単なる理論的な態度、あるいは距離をおいた客観的な態度とは対照的であって、自己がそのなかにまき込まれていくという態度である。その意味で、『実存的』とは、その人の実存全体をもって、ある状況とくに認識的状況へと参与していることである、と定義することが可能である」⁴²。さらにティリッヒは、この点を、「実存

的思索者」という観点から次のようにも語っている。「直接的な個人的経験をを通して実存あるいは現実へと接近することは、『実存的思索者』の理念へと至る。これはキルケゴールによって形づくられた概念であるが、すべての実存の哲学者たちにも当てはまるものである」⁽⁴³⁾。すなわち、こうした実存的思索者は、先に触れたように、「関心」と「情熱」をもって、いわば自分の生命を賭して思索する者なのである。

ところで、ティリッヒは、この「直接的経験」「関心」「情熱」という実存的思索者のもつ根本的特性から、さらにいくつかの重要な特性を指摘しているが、その一つに「表現」がある。というのも、そうした自分の実存を賭けた思想は客観的概念によっては表現できないものであったからである。そこで実存的思索者は、それぞれ独自の表現形式を持つことになる。たとえば、シェリングにおいては、それは「伝統的な宗教的象徴」であり、キルケゴールにおいては「逆説、皮肉、匿名」といったものであった。そして、こうした独特な表現において、それぞれの実存の深みが表現されたのであるが、しかしそれは正にそれぞれの実存的思索者の格闘の跡でもあったのである。「彼らはみな人格的つまり『非客観的』思惟とその表現とに関する問題と格闘している。これが実存的思索者のもつ内的相克 (calamity) なのである」⁽⁴⁴⁾。客観的概念化を拒否し、思索する者を絶えず表現への格闘へと強いるのが、実存主義的思想の避けて通ることのできない重荷なのである。

また、以上の点に関連して、こうした表現には一種独特な性格が伴ってくる。それは、「神秘主義的」とも呼ぶことのできる要素である。というのも、この思想は、客観主義的な手段によっては表現することも伝達することもできず、いわばそれを経験的に共有するという仕方においてのみ、理解可能なものとなるからである。こうした性格に関連して、ティリッヒは次のような指摘をしている。「この生のレベルの経験が『神秘主義的』であるとすれば、われわれは実存哲学を次のような試みであるということができる。つまりそれは、生の意味が教会的概念においても実証主義的概念においても喪失してしまったのち、『神秘主義的』概念を用いて生の意味を再獲得しようとする試みである、と」⁽⁴⁵⁾。もちろん、この神秘主義という概念は非常に幅の広いものである。そのため、それには一定の限定が必要であるが、この文脈においては、ティリッヒはそれを次のように理解している。「この関連において、この概念は、超越的絶対者との神秘的合一を指すものではなく、むしろ、個人としてなされるにせよ集団としてなされるにせよ、生の深みとの合一へと向う『信仰』の冒険を意味している。この種の『神秘主義』には、カトリック的遺産よりもむしろプロテスタント的遺産が存在する。しかし、われわれが現代の疎外された『客観性』と空虚にされた『主観性』のいずれをも超越しようとするならば、その超越こそ神秘主義なのである」⁽⁴⁶⁾。神的存在との神秘的合一を狭義の神秘主義と呼ぶならば、ティリッヒが言う「生の深みとの合一へと向う『信仰』の冒険」は、広義の神秘主義とも言えるであろう。そして、その根本的な相違は、前者が合一を強く意識するのに対して、後者は乗り越えられるべき実存的状況 (本質と実存との対立) を強く意識している点にあると言える。なぜなら、冒険というのは、それが克服すべく立ち向かっているものを

強く意識していない限り、冒険とは言えないからである。しかし、その冒険も、その対立の意識にもかかわらず、その対立を超えた生の深みに至ろうとする限り、神秘主義的質をもつのである。従って、そうした意味において、実存主義は神秘主義的質をもつのであり、その限りで（広義の）神秘主義と見なすこともできるのである。

ところで、こうした特性をもつ実存主義思想は、その特性のゆえに、他者への伝達が困難であるという必然的帰結を伴うことになる。これは、実存主義思想の内容とは異なるが、しかしそれのもつ重要な側面であると言える。この点についてティリッヒは、その伝達の方法を含め、次のように指摘している。「実存的思索者は、ふつう用いられる意味で弟子をもつことはできない。彼は理念を伝達することができない。なぜなら、理念は正に彼が教えたいと思う真理ではないからである。（中略）教育の唯一の可能性は、直接的方法によって弟子に彼自身の実存を人格的に経験させることである」⁴⁷。このことは、実存主義思想の問題だけではなく、少なくとも上述した広義の神秘主義をその質とする神学にも当てはまる問題である。従って、その限り、この問題も実存主義思想の重要な特性と言わなければならない。

以上、ティリッヒが指摘する実存主義思想についての一般的特色を概観したが⁴⁸、これらの特色はそのままティリッヒ自身の思想にも当てはまるものである。従って、ティリッヒ自身をこれらの実存主義思想家の一人と見なすことも不可能ではない。しかし、一部すでに触れたように、もう少し立ち入って検討するならば、ティリッヒはこうした実存主義の一般的な特性を持つとは言え、また同時にこれらの実存主義思想家とは明確な一線を画する点があるのも事実である。そして、その限り、ティリッヒは実存主義的思想家・哲学者ではなく、あくまでも神学者として思索した思想家であると言える。そこで最後に、この点を確認して、本論の締め括りとしたい。

Ⅶ ティリッヒと実存主義

二十世紀の神学の始まりをカール・バルトの『ロマ書』に見ることは、すでに定着した見方であろう。また、その著書がキルケゴールの影響の下にあったことも周知の事実である。従って、二十世紀の神学が、その出発点において、実存主義思想とある親密な関わりをもっていたと見ることはごく自然のことであろう。しかし、その後の経過に目を向けるならば、一概に両者を関連づけることはできず、むしろ実存主義思想とどのような距離をもつかによって、その神学的立場が異なって行ったとも言える。従って、二十世紀神学を分類する一つの基準を、この実存主義に見ることができる⁴⁹。それでは、ティリッヒ自身は、この実存主義に対してどのような距離・立場を取ったのか。この点について、ティリッヒは危機神学（弁証法神学）との関連において、次のように語っている。「『危機神学』は、ある部分実存主義的哲学——特にキルケゴール——と平行し、またある部分にはそれに依存するが、今日それは伝統主義的方向と批判的方向とに分かれている。前者

はカール・バルトと彼の多くの弟子たちに代表されるものであり、後者はルードルフ・ブルトマンに代表されるものである。ブルトマンは、彼の大胆な聖書批判によって、またハイデガーの実存解釈に基づいて、この数年間に大きな印象を与えた。私自身は、自分がこのグループに属するものであると考えている⁵⁰⁾。これは、ティリッヒ自身の自己認識を知る上で、重要な発言である。すなわち、ティリッヒは、大局的には自分を二十世紀神学を創出した危機神学に属する者と見なす反面、その主流となったバルトを中心とするグループとは自らを区別し、ブルトマンに代表される、伝統に批判的な、実存主義的立場に立つグループに属する者と見なしているのである。ただし、ブルトマンのグループに属するといっても、それは基本的には実存主義的解釈において言えることであって、神学的内容に関しては必ずしもそうは言えないのである。特にブルトマンの「非神話化」については、ティリッヒは根本的な点で批判的である。というのも、ティリッヒによれば、ブルトマンは神話のもつ意味を全然理解しておらず、彼が「非神話化」という呼称において行おうとしていることは、実際には「非直解化」ということだからである。しかし、いずれにしても、実存主義的解釈という大筋から言えば、ティリッヒはブルトマンの線に沿う者であり、その限りで彼のグループに属するという事は間違いのないことなのである。

そこで改めて、この実存主義思想がティリッヒの神学においてどのような位置を占めているかを確認する必要がある。そのためには、われわれは序の中で言及したティリッヒ自身の言葉にもう一度立ち返らなければならない。それは、次の言葉である。「しばしば私は、自分が実存主義神学者であるかどうかとたずねられた。私の答えは常に短い。私は半々だという。これは私にとって本質主義と実存主義が連帯関係にあることを意味する」。すなわち、すでにシェリングとキルケゴールに対するティリッヒの批判において検討されたように、実存主義に対するティリッヒの根本的理解は、実存主義は本質主義なしには成り立ち得ないとする点にあるのである。すなわち、「実存主義は自分の足で立ちうる哲学ではない。実際にそれは足をもたない。それは、常に現実の本質的構造の洞察に基づいている。この意味において、それは本質主義に基づいており、本質主義なしに生きることはできない」のである。従ってまた、「単なる実存主義は存在しない。それは一つの哲学的著作の、あるいは一つの時代全体の中心的な強調点であるにすぎない」のである⁵¹⁾。すなわち、この両者の弁証法的関係を認めることが、実存主義を理解する上でのティリッヒの大前提なのである。というのも、本質は実存に先立つからなのである。ちょうど、肯定が否定に先立つように、本質は実存に先立つのである。それゆえに、実存主義だけの哲学というのはいり得ないのであり、またそれと同時に、今まで検討してきたように、実存を無視した本質主義だけの哲学もあり得ないのである。この両者の分離不可能な弁証法的関係について、ティリッヒは、言語の観点から、さらに次のようにも語っている。「もし人が個人として人間の状況のなかにあり、ヘーゲルのように神の王座にすわらないなら、純粋な本質主義者であることは不可能である。(中略) [しかし] これは純粋な本質主義の形而上学的高慢である。(中略) 他方、純粋な実存主義も不可能である。実存を記述

するために言語を使わねばならないからである。言語は普遍的概念を取り扱う。普遍概念を使うことによって、言語はその本性上本質主義者であり、それを逃れることはできない。(中略) それゆえ、人間の心には本質主義的な枠組みがある。実存主義はより大きな全体のなかの一要素として、善なる創造物として見られる存在構造のなかの一要素として、さらにあの枠組のなかの人間の実存の記述としてのみ可能である。人間の本質的善と実存的疎外との矛盾は、本質主義と実存主義を結合することなしにはけっしてありえない。神学は、楽園物語ですばらしく象徴的に表現される人間の本質と、罪、罪責、死の下にある人間の実存的状況という、両側面を見なければならない⁵²。このように、本質主義と実存主義との弁証法的関係の捉え方に、ティリッヒの実存主義に対する独自の見方があるのであるが、この両者の関係は、ティリッヒが実存的状況を示す中心概念である「疎外」において、典型的に語られている点でもある。すなわち、疎外とは、「人がそこから疎外されているところのものに本質的に属している」⁵³という点にその本来の意味をもつのであるが、この関係こそ本質主義と実存主義との関係を語るものなのである。すなわち、実存は本来属しているところの本質から離れているが、しかしそれとの関係を完全に失ったわけではないのである。実存は本質から離れているとはいえ、まだ本質に属しているのである。そして、そうした仕方において、実存は初めて存在可能なものなのである。従って、ティリッヒは、実存主義者でもなければ本質主義者でもなく、まさに「半々」(fifty-fifty)なのである。すなわち、そのどちらか一方に組するのではなく、両者を弁証法的関係において捉え、実存において本質の開示を見ようとする神学者なのである。

ところで、ティリッヒは、この実存主義を彼の神学に取り入れ、特に彼の存在論的視点に基づく『組織神学』において、それを担う一翼として用いている。すなわち、ティリッヒの用いる問いと答えとの「相関の方法」において、その問いが実存主義的視点から探求されているのである。そして、それは特に、「キリストと実存」という主題のもとに展開されるキリスト論において、明確な形をとって現われている。ここではその内容には立ち入らないが、実存主義との関連において重要なことは、人間の状況についての実存主義的分析が「新しい存在」として展開されるキリスト論の概念形成に根本的に関わっているということである。すなわち、それはティリッヒの神学の単なる手段ではなく、いわばその血ともなり肉ともなっているということである。というのも、この実存主義は、ティリッヒにとっては単なる表現のスタイルではなく、それは存在の全体的構造を開示するものとなっているからである。すなわち、先に見たように、ティリッヒは、広義の実存主義思想を、本質主義思想と共に、西洋思想全体に流れる一つの普遍の見方として捉えているが、それは、別の言葉で言えば、同一性の原理に対峙する対立の原理に根差す、人間の普遍的在り方である。そして、ティリッヒによれば、存在の構造全体は根本的にこの二つの原理によって規定されているのである。それゆえに、この認識に立つティリッヒは、その神学において、この二つの原理の総合を目指したのである。従って、実存主義との関連でティリッヒの神学を見る場合、そこにはある種の

必然的出会いがあったと言っても過言ではないのである。それは、ティリッヒの神学がシェリングの思想に深く根差すものであったからかもしれない。しかし、いずれにしても、キルケゴールの書物に出会ったときに感じた「偉大な経験」は、ティリッヒがその内面において深く抱いていた志向性とその時代の大きな流れとが、実存主義的思考という形において一つになったことを語っているのである。そして、その意味では、ティリッヒを実存主義神学者と呼ぶことはできないとしても、「実存主義時代の申し子」であるとは言えるであろう。

最後に、実存主義が神学に対してもつ意義について、ティリッヒの語るところを概観し、本論の締め括りとした。というのも、そのことは以上で述べたことを確認することになるであろうし、またティリッヒ神学の新たな発展の可能性を考察することにもなるからである。ティリッヒは、実存主義が神学に対してもつ意義について、次のように語っている。「実存主義のこの再発見は、神学にとって大きな意義をもつ。それは、人間の意識的な決断と善意を非常に強調する意識の哲学に対立するものとして、人間のなかの暗い要素を見た。実存主義は以前の意識の心理学に抗議してフロイトの無意識的なものの分析と連合した。実存主義と心理療法的心理学は自然な連合軍であり、常に共働してきた。人間における無意識的なものの再発見は、神学にとって最高に重要なものである。それは、これまでの道徳主義的、理想主義的な傾向を一変させた。それは、人間の状況の問題をあらゆる神学的思惟の中心に置き、かくして神学が与える答えを再び適切なものにした。この光に照らすとき、われわれは、実存主義とフロイトは彼の追従者や友人とともに二十世紀におけるキリスト教神学の摂理的連合軍となったというる」⁶⁴。ここでティリッヒは、実存主義が、フロイトに代表される深層心理学と共に神学にもたらし貢献について語っているが、それは何よりも、実存主義が人間の置かれている状況を深く捉え直すことによって、その問題を神学の中心にもたらし、それに答える神学をより適切なものにした、ということなのである。すなわち、現代におけるキリスト教の弁証論神学において、時代的状况とキリスト教の福音とを結び合わせる上で、実存主義は決定的な働きをしたというのが、ティリッヒの見解なのである。そして、その弁証論神学とは、取りも直さず存在論に基づいたティリッヒ自身の神学であり、両者はその弁証性において深く結びついているのである⁶⁵。従ってまた、逆に言えば、その弁証性において両者は規定され、限界づけられてもいる。しかし、それは同時に、神学を実存主義的質を持つ他の文化領域へと開放することにもなったのである。そして、その代表格とも言えるものが（実存主義哲学を別にすれば）、フロイトに代表される深層心理学であったのである。ティリッヒと深層心理学との関係については改めて論じられるべき問題であるが、ティリッヒの神学は、実存主義を深く取り入れることにおいて自らを限定することになった反面、実存主義的認識を共有する神学以外の分野に自己を開放するという可能性を生み出したのである。従って、実存主義は、ティリッヒの神学を形成する一翼となったというだけでなく、それを神学以外の他の文化領域に開かれたものとしたのであり、この二重の意味で、実存主義はティリッヒの神学にとって決定的意義を有するものなのである。

注

- (1) ティリッヒの思想を存在論と並んで実存主義の観点から捉える見方は、割と一般的である。特にティリッヒを哲学的視点から理解するとき、それは顕著であると言える。たとえば、Sayegh, Nawal Sarraf. *Philosophy and Philosophers: from Thales to Tillich*, 1988. はその典型とも言える。これは、副題の示すようにタレスからティリッヒに至るまでのヨーロッパの思想史を扱ったものであるが、現代思想を実存主義に見、その最後に（ハイデガーやサルトルの後に）ティリッヒを置いていることは興味深い。ただし、この書物は入門書の域を出ないものであり、ティリッヒの思想もごく簡単に紹介されているだけで、十分に扱われているとは言えない。
- (2) Tillich, Paul. *A History of Christian Thought*. Edited by Carl E. Braaten, 1967 (以下、HCTと略記), p. 541. (『ティリッヒ著作集』[以下、著作集] 別巻三, 323頁) (翻訳があるものについては、できるだけそれを尊重したが、部分的に手直しをしたところもある。また基本的には原典を尊重し、特にドイツ語からの重訳になっているものは、原典から訳出した。)
- (3) HCT, 458-459. (著作集別巻三, 216-217頁)
- (4) Pauck, Wilhelm & Marion. *Paul Tillich: His Life and Thought*, p. 17. (ヴィルヘルム & マリオン・パウク著『パウル・ティリッヒ 1 生涯』33頁)
- (5) 時代区分に関連して、ティリッヒには次のような時代的意識についての言及が見られる。「私が1886年8月20日に生まれたという事実は、特に十九世紀の終わりを第一次世界大戦の始まり、すなわち1914年8月1日とみなすならば、私の人生の一部が十九世紀に属しているということを意味する。」(Tillich, Paul. *Autobiographical Reflections*, in: *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley & Robert W. Brettal, p. 3)
- (6) ティリッヒは、「1914年7月31日、その日十九世紀が終わったのだが、そのときから実存主義的反抗はもはや反抗ではなくなった。それは現実の反映となったのである」(Tillich, Paul. *The Courage to Be* (以下CBと略す), p. 137. 『生きる勇気』208頁)と述べている。以下で見るように、これに溯る実存主義は、ヘーゲルの体系に代表される本質主義に対する反抗という点にその特色があるが、第一次世界大戦を経て、それはもはや反抗ではなく時代の表現そのものとなったのである。
- (7) HCT, p. 539. (著作集別巻三, 321頁) ティリッヒは、具体的には、以下のような人々(とその作品)や運動について言及している。詩・小説ではT. S. エリオット(『荒地』[詩]), カフカ(『城』[審判]), オーデン(『不安の時代』), カミュ(『異邦人』), 演劇ではアーサー・ミラー(『セールスマンの死』), テネシー・ウィリアムズ(『欲望という名の電車』), また芸術では表現主義, シュールリアリズム, モダン・アートなどである。(CB, pp. 142-147. 『生きる勇気』217-224頁)
- (8) *ibid.* (同上)
- (9) 以下で扱う論文「実存主義的思惟の本質と意味」の冒頭においても同様の主張が見られ、そこでは実存主義を二十世紀を特徴づける「歴史的運動」として論じている。
- (10) その代表的なものは1926年に出版された『現代の宗教的状况』であろう。しかし、それ以外にも、ドイツ語版著作集第十巻に収められているいくつかの重要な文献がある。
- (11) Tillich, Paul. *Existential Philosophy*, in: *Main Works/Hauptwerke 1*, (以下MW 1と略記) p. 371.
- (12) *ibid.*, p. 372.
- (13) この点については、最終節を参照。
- (14) HCT, pp. 539-540. (著作集別巻三, 321頁)
- (15) *ibid.*, p. 540. (著作集別巻三, 322頁)
- (16) たとえば、ボルノウ(O. F. Bollnow)は次のように述べている。「それ自身のうちでさらにまた多種多様に分節したこの運動[実存哲学]は、近年ようやく真の発見をえて以前にもまさる大きな影響を及ぼすようになったデンマークの偉大な哲学者セレン・キルケゴールにまで溯るという点で一致している。かれによって造られた実存という概念は、それをとって自らの名としている実存哲学の共通

- の出発点を示しているのである。」(『実存哲学概論』15頁)
- (17) ティリッヒは、「ブレース・パスカル (1623-62) は、見方によってはあらゆる実存主義者の先駆者である」とは言いながらも、本質主義思想に対する批判としては、シェリングが最初であるとしている。(HCT, p. 437. 著作集別巻三, 190頁)
- (18) Tillich, Paul. Schelling und die Anfänge des existentialischen Protestes, in: MW 1, p. 395. (著作集第三巻, 190頁)
- (19) 藤田健治氏は、その著『シェリング』の中で、附録として「愛と実存——シェリングの生の基盤の一断面として——」という一文を記載している。そこにはシェリングとカロリーネとの出会い、またカロリーネの娘アウグステの死をめぐるシェリングの苦悩、そして二人の結婚に至る歩みとカロリーネの死、といったシェリングとカロリーネの「愛と実存」を巡る話が、手紙などの検証を積み重ねながらできるだけ客観的に、しかしまたそれぞれの心情に肉薄すべく展開されている。
- (20) MW 1, p. 355.
- (21) MW 1, p. 394. (著作集第三巻, 189-190頁)
- (22) ティリッヒによれば、このときキルケゴールが筆記したノートが、コペンハーゲンの図書館に保存されているとのことである。(MW 1, p. 394 著作集第三巻, 190頁)
- (23) 以上, 著作集第三巻, 264-267頁。
- (24) MW 1, p. 401. (著作集第三巻, 203頁)
- (25) MW 1, p. 360.
- (26) MW 1, p. 401. (著作集第三巻, 203頁)
- (27) 以上, HTC, p. 458. (著作集別巻三, 216頁)
- (28) 以上, ibid., pp. 460-461. (同上, 218-219頁)
- (29) 以上, ibid., p. 462. (同上, 221-222頁)
- (30) 以上, ibid., p. 463. (同上, 222頁)
- (31) ibid., p. 562. (同上, 221頁)
- (32) ibid., p. 464. (同上, 223頁)
- (33) ibid., p. 465. (同上, 224-225頁)
- (34) ibid., p. 466. (著作集別巻, 226頁)
- (35) ibid. (同上)
- (36) ibid., p. 470. (著作集別巻, 231頁)
- (37) ibid., pp. 470-471. (著作集別巻, 231-232頁)
- (38) MW 1, p. 356.
- (39) ティリッヒはまた、これとの関連で、プラグマティズムも広い意味では実存思想に加えられるとしている。その場合、特にウィリアム・ジェイムズのことが念頭に置かれている。
- (40) 以上, MW 1, p. 355.
- (41) ibid., p. 372.
- (42) CB, p. 137. (『生きる勇気』190頁)
- (43) MW1, p. 361.
- (44) ibid., p. 363.
- (45) ibid., p. 372.
- (46) ibid.
- (47) ibid., pp. 362-363.
- (48) 以上で扱ったティリッヒの実存思想についての議論は、主に1940年代に集中するものであり、その限りでは時代的制約のあるものであると言わなければならない。しかし、本論の主眼は、実存主義思想一般を総括的に扱うことではなく、あくまでもティリッヒ自身がどのように実存思想を理解していたかを検証することであるため、ここではそうした限界は直接の問題とはならないと考えられる。
- (49) バルトはキルケゴール生誕150周年に当る1963年、フランスのプロテスタント新聞『レフォルム』に

寄稿した「キルケゴールと神学者たち」という一文において、キルケゴールと二十世紀の神学者たちとの関係を3つのタイプに分けて論じている。第一のタイプは、キルケゴールの学校には入らず、いわばキルケゴールを素通りした神学者たちである。第二のタイプは、それとは反対に、キルケゴールの学校にどっぷりと浸かってしまって、そこから脱出できなくなった神学者たちである。そして、第三のタイプは、キルケゴールの学校に入り、それを深く学び、しかもそこを卒業した神学者たちである。バルトは、この第三のタイプの人たちについて、次のように語っている。「彼らもまた、キリスト教の高度の異質性とその使信の新しさとその要求の厳格さにたいする驚きと感動、そこにおいて暴露された人間の実存の問題性にたいする驚きに出会う。彼らもまた——福音において宣言されているこの世の教会にたいするをもはや聞きのがすことも、それについて沈黙することもできなかった。しかしながら、彼らはそれを——しっかりと聞きとめて、神によって包まれた否として、——証しすることができたのである。——彼らの絶望は、信頼に満ちた絶望（ルター）となった」（『カール・バルト著作集4. 神学史論文集』286頁）。もちろん、バルト自身は、自らをこの第三のタイプに属する者として位置づけていることは明らかである。ちなみに、この分類に従ってティリッヒを見るならば、ティリッヒは第二のタイプと第三のタイプの間位置するといつてよいのではなかろうか。

50) Tillich, Paul. *The Nature and the Significance of Existentialist Thought*, in: MW 1, p. 409.

51) 以上, HCT, pp. 438-439. (著作集別巻三, 191-192頁)

52) HCT, p. 541. (著作集別巻三, 323頁)

53) Tillich, Paul. *Systematic Theology*, volume 3, p. 45.

54) HCT, pp. 540-541. (著作集別巻三, 322頁)

55) ティリッヒは、「ドイツにおけるいわゆる『実存哲学』の登場によって、私は哲学と神学との関係を新たに理解するようになった」（GW XII, p. 36.）と述懐している。