

Title	社会の癒しは可能か？ : P・ティリッヒの E・フロム批判
Author(s)	相澤, 一
Citation	聖学院大学論叢, 24(2), 2012. 3 : 79-90
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3675
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

〈原著論文〉

社会の癒しは可能か？ ——P・ティリッヒのE・フロム批判——

相 澤 一

Is the Healing of Society Possible?
Paul Tillich's Criticism of Erich Fromm

Hajime AIZAWA

Paul Tillich did not mention Erich Fromm many times, but these few mentions are helpful in understanding Tillich himself. According to Fromm, in the modern age, people were freed from blood relationships and from tilling the soil. However, people today have still not achieved a positive use of freedom; instead, they have become slaves with new ties, e.g., to national or financial interests. Fromm says that adjustment to a “sane” society such as communitarian socialism can make those who become its members sane.

Tillich criticizes Fromm's idea that estrangement is essentially ontological and therefore cannot be overcome by social changes. All healing is a part of universal healing; therefore, all social healing is fragmentary. However, fragmentary but unambiguous healings can occur in history, and the mark of the unambiguous is that it reunites that which is separated. This is the only healing that we who live in history must pursue.

Key words; Tillich, Fromm, Sane Society, Systematic Theology, healing

Key words; ティリッヒ, フロム, 正気の社会, 組織神学, 癒し

序

パウル・ティリッヒは生前、著名な心理学者であるエーリッヒ・フロムと親交があり、また、フロムの学説にも親しんでいたようであるが、ティリッヒがその著作の中でフロムに触れている箇所は、symbiotic な愛に関する言及以外はほとんどない⁽¹⁾。

しかし、先に拙訳が出版された『宗教と心理学の対話』（原題 *The Meaning of Health*）⁽²⁾ の中に

は、フロムの著作の書評が二編収録されており、また、フロムへの言及も多く含まれている。それらは決して長いものではないが、ティリッヒ研究において非常に重要なものであると言える。なぜなら、それらを通して、ティリッヒ自身の特徴が浮かび上がって来るのであり、さらに、ティリッヒが社会また歴史の病やその癒しについてどのように考えていたのかもはっきりして来るからである。

暫定的な結論を先に述べると、ティリッヒにおいて、『組織神学』は、その中で「歴史と神の国」という主題が一部を構成しているにも関わらず、社会の問題や歴史の問題は、宇宙的癒しの一部分あるいは一局面として位置づけられているのではないかと思えるのである。そして、第四部「生と霊」そして第五部「歴史と神の国」は全体が「宇宙的な癒しの神学」と呼ぶべきものを構成している、と解釈するのが、ティリッヒ神学の全体像の理解としては妥当なのではないかと思われるのである。こうしたことが、ティリッヒのフロムに関する言及から浮かび上がって来るのである。

1 フロムの社会的癒しのビジョン——「自由からの逃走」「正気の社会」から

フロムの社会理論は広範な広がりを持つものであるが、本論はフロム研究が主な主題ではないので、ティリッヒが書評を寄せている『正気の社会』に主たる焦点を当てて、フロムが社会の病理、そしてその癒しの可能性についてどのようなアイデアを持っていたのかを概観することから始めたいと思う（ただし、フロム自身が「本書は……『自由からの逃走』の続編である」⁽³⁾と語っているので、『自由からの逃走』も必要に応じて参照する）。

●自由からの逃走——積極的自由の達成の失敗

フロムによると、人類の歴史は「個性化の成長の歴史であり、また自由の増大していく歴史である。……自由の追求は……個性化の過程と文化の成長の必然的結果である」⁽⁴⁾。しかし、人間は「この消極的自由に耐えることができず、すでに放棄した第一次的絆（＝地縁・血縁的絆）のかわりとなる新しい束縛に逃避しようとする……。しかしこれらの新しい絆は世界との真の結合を構成しない。彼は自我の完全性を放棄することによって、新しい安定性の代価を払う」⁽⁵⁾。

この「消極的自由」とは、よく知られた「～からの自由」(freedom from～)という自由を指し、それに対する積極的自由は「～への自由」(freedom to～)を指すのであるが、フロムは、近代史の問題点を、「～からの自由」という消極的自由は達成したが、しかし「～への自由」という積極的自由を達成することに失敗し、その結果、自身の自由の放棄を結果しているということに見ている。

フロムによると、「人間の個性化やあらゆる『第一次的絆』の破壊という事実は逆転させることができない」⁽⁶⁾。第一次的絆（＝地縁・血縁関係）は、中世社会においては支配的であり社会の構成原理となっていたが、今やそれが中世に持っていたような拘束力は完全に消失しつつある、とフロム

は考える⁽⁷⁾。「しかし、……ヨーロッパの発展では……中世社会の伝統的な束縛から自由になりはしたが、新しい自由が彼を孤立分子に変えてしまうことを恐れて、人間は、血統と土地の新しい偶像に逃げ込んだ。そのうちで国家主義と民族主義は、最もはっきりした二つのあらわれである」⁽⁸⁾。これは、言葉を換えて繰り返される、フロムの主要な分析の一つである。「17世紀と18世紀のヨーロッパの大革命が『からの自由』を『への自由』に変えることに失敗してから、国家主義と国家崇拜は、近親愛的な固着への退行の症状となった」⁽⁹⁾。「人間はかつて、宗教的権威と非宗教的な権威からの自由を獲得した。人間は自分の唯一の判断としての、理性と良心だけで独立しているが、彼は新たに獲得した自由を恐れた。人間は『からの自由』に達したが、まだ『への自由』、すなわち自分らしくあること、生産的たること、完全に意識していること、には達しないでいる」⁽¹⁰⁾。

このような観察から、フロムは「近代デモクラシーは真の個人主義を完成したという通念」⁽¹¹⁾を批判し、こう言う、「我々は個別化の状態に達しているので、完全に発達し成熟したパーソナリティーのみが、自由を有効に利用できる。もし個人が十分な理性と愛情のための能力を持っていないと、自由や個別性の重荷に耐え切れなくなって、帰属と結び付きの感じを与えてくれる人工的な絆に逃げ込もうと試みる」⁽¹²⁾。

フロムは、「我々はどのような外的権威にも従属していないことや、我々の思想や感情を自由に表現できることを誇りとしている。……しかし思想を表現する権利は、我々が自分の思想を持つことができる場合においてだけ意味がある。外的権威からの自由は、我々が自分の個性を確立することができる内的な心理的条件があってはじめて、恒久的な成果となる。我々はその目標を達成したであろうか」⁽¹³⁾と問い、そして否定的な答えを出す。フロムは、「現代において、個人の孤独と無力を増大させている経済的条件を指摘」する。その詳細についてここで言及することはできないが、例えば「市場的な構えでは……人間は、自分を、市場で上手く雇われたものとして経験する」⁽¹⁴⁾などのことが指摘される。そして、「この無力は権威主義的性格に見られる一種の逃避を導くか、あるいは孤独となった個人が自動人形となり、自我を失い、しかも同時に自分は自由であり、自分にのみ従属していると考えようような脅迫的な画一性に導く」⁽¹⁵⁾。

しかし、市場経済社会でうまくいかないなら、社会主義社会ならうまくいくのか（フロムはしばしば、マルクス主義とフロイトの精神分析を社会的性格論で結び付けたと評される）ということに關してもフロムは否定的である。「マルクスは人間の熱情の複雑さを過小評価した。彼は、人間性がそれ自身の欲求と法則を持ち、これらは史的発展を形作る経済的条件と絶えず相互作用の關係にあることを十分に認識していなかった」⁽¹⁶⁾。「彼は人間に自由を恐れさせ、権力欲と破壊欲を生み出すような人間の内部にある非合理的な力を認識しなかった」⁽¹⁷⁾。

さて、フロムは問題の分析に続いて、解決も「社会的」な視点から捉えようとする。「個人が健康であるかどうかは……その社会構造に依存している。健康な社会は、仲間の人間を愛し、創造的に働き、理性と客観性を発達させ、自分の生産力の経験に基づく自我の感覚を持つように、人間の能

力を助成させる。不健康な社会とは、相互に敵意と不信を生じさせ、人間が他人を利用し、搾取する道具に変え、他人に服従するか、自動人形にならない限り、人間から自我の感覚を奪ってしまう社会である⁽¹⁸⁾。さらにフロムは「健康とは人間が社会的機能を果たすことができ、生産を続け、生殖できると言う意味なら、^{エイリアネーション}疎外（フロムは疎外を指す語として alienation を用いている）された人間はまったく明らかに健康なのである⁽¹⁹⁾、「疎外された世界の只中では健康だと考えられている人間自体が、人間主義の立場から見れば重病人だと思われるのだ⁽²⁰⁾」と、「社会適応」を主眼に置く精神療法の立場に立つ者をドキッとさせることを言っている。

●正気の間人——正気の間社会

フロムは、精神的に健康な人間の持つ性質を以下のように要約する、「人を愛する能力、創造する能力、家族や自然に対する近親相姦的な絆から逃れること、自分をその能力の主体および行為者として経験することに基づく同一感、自分の内心および外界の現実を把握すること、つまり、客観性と理性と発達等である⁽²¹⁾」。

このような人間性が実現される社会を、フロムは「正気の間社会」と規定し、それを以下のように述べる、「まず第一に、誰も他人の目的のための手段とならず、常にしかも例外なしに、自分自身が目的であるような社会である。……正気の間社会とは、貪欲、搾取、所有、ナルシズムといったものが、より大きな物質的機會や、個人的な威光を増大するために用いられる機會のない社会である⁽²²⁾。そのような社会をフロムは「共同体的社会主義 (communitarian socialism)⁽²³⁾」と呼ぶ。それは、簡単に言えば、お互いが顔と顔を突き合わせて付き合える（フロムは「せいぜい 50 人程度」と述べている）、「顔なじみ」の共同体を基本単位とし、個人がマスや国家といった匿名の権威に飲み込まれ、自身の個人としての存在を喪失することなく、自身の労働や存在の意義を全体の中で確認できるような社会である。

そしてフロムは、そのような社会の中で人間は「人間が知と愛を今までに発展させた以上にうまく発展させ、人間的な結束と正義に基づく社会を作り、万人が同胞だという経験を身近に感じ……初めて、新しい人間的な結び付きの型を見出し、世界を真に人間的な住処に変えることになるだろう⁽²⁴⁾」と言い、以下のように締め括る、「今日、人間は最も根本的な選択、すなわち資本主義か社会主義かではなくて、ロボット化（資本主義的と社会主義的の違いはあるが）か、それとも人間的な共同体的な社会主義かの選択に直面している⁽²⁵⁾」。

さて、ティリッヒの批判を待つまでもなく、フロムのビジョンを批判することは簡単であろう。例えば、フロムは共同体的社会主義と言うが、そこで各共同体間の疎外や孤立、より大きな共同体への依存などはどう回避できるのであろうか？ H・R・ニーバーの類型による「一神教」の問題は起こらないのであろうか？ そういう事態が起こったなら、フロムによれば社会の正気と社会の構

成員の正気は相関するのであるから、再び新しい形の狂気が生まれるだけではないだろうか？

しかしここではこうした議論はさておいて、ティリッヒの議論へと目を移すことにする。

2 ティリッヒのフロム批判

ティリッヒによるフロム批判は、主として二つの点、(1)「疎外」の理解と(2)正気の社会の実現可能性に向けられる。

ティリッヒは、フロムが疎外を克服可能なものとして捉えていることを指摘し、それに対してこう言う、「フロムの言う疎^{エイリアネーション}外は、人間の発展のために必要なものであり、それゆえ発展のプロセスによって克服され得るものである。『正気の社会』において、疎^{エイリアネーション}外は克服される。神学は、歴史の中にそのような社会を期待する者を、ユートピア主義者と呼ぶであろう。そして、フロムの『正気の社会』の記述も、そのように裁くであろう」⁽²⁶⁾。ティリッヒにとって疎^{エイリアネーション}外（ティリッヒは疎外について alienation ではなく estrangement という単語を用いる）とは「時間と空間の中にある人間の窮境の特質である。その克服はすべて断片的であり曖昧である」⁽²⁷⁾。

この点に関してティリッヒは非常にセンシティブであり、すべての不安は病的であり適切な治療によって治癒可能な病理的現象であると考える心理学の学説を批判し、基本的不安——死ななければならない不安を含む、人間の存在が有限であるという事実に基づく不安——は、医療的な癒しの対象ではないと繰り返し語る。「私は分析によって不安を取り除き得るとは信じません。なぜなら、私は死を分析によって取り除くことができるとは信じないからです。それは私たちの有限性を意味します。それは分析によって取り除く対象ではありません」⁽²⁸⁾。「神経症的な不安は誤って置かれた強迫的な不安であり、全てのものが有限であることに由来する基本的な不安ではない」⁽²⁹⁾。

このことを、別の方向から言い表してみるとしたら、このようになるであろう——もし我々が「正気の社会」に対して「狂気社会」を対置させるとしたら、狂気社会にアジャストすることは本質的な人間性という見地からすると「狂気」を結果するのであり、逆に、その社会にアジャストすることによって本質的な人間性、フロムの言葉によれば「愛と理性」が現実化されるような社会が実現するなら、その社会、そしてその社会にアジャストしている人間は「正気」であり、もはや疎外は克服される、というのがフロムの主張の概略である。しかしティリッヒはそれについてはこう言う、「フロムの共同主義的な人間主義はユートピア主義的に聞こえ……ゴールは示すがそこに至る道は示していない」⁽³⁰⁾。

確かに、フロムはどのようにして社会改善が可能であるか、フロムの言う「共同体的社会主義」実現の具体的プログラムについては論じていない——革命か、進歩か、あるいは最近はやりの言葉で言えばアセンションか？ フロムの『ユダヤ教の人間観』の原題は *You Shall be As Gods* だが、とにかく、そういうポテンシャルティが人間にはあるのだ、とフロムは確信しているようであり⁽³¹⁾、

それを前提して彼の理論は構築されているのである。

しかしこの点に関して、ティリッヒはフロムより「悲観的」である。「『正気の社会を作り出すことによって』というのは不適切な答えである。なぜなら、第一にそれは断片的にしか克服され得ない歴史的事存の曖昧性を看過している。第二にそれは指導的な集団の人格的健康なしにはいかなる社会的健康も可能ではないという事実を見過ごしている」⁽³²⁾。端的に言うと、フロムが言うような正気の社会を歴史の中に作り出すことは不可能である、とティリッヒは考えているのである。

しかし、では、ティリッヒはどうなのか？ というのが、ただちに気になるであろう。ティリッヒは、あたかも学生のレポートを評価するような、一般論的な評価を下しているだけなのか？ それとも、ティリッヒにはティリッヒなりのビジョンがあって、そこからフロムを批判しているのか？ 換言すれば、ティリッヒがフロムに対して「ゴールは示すがそこに至る道は示していない」と言うのなら、では、ティリッヒはゴールを、そしてそこに至る道を示しているのか？

3 ティリッヒの癒し論——ティリッヒの体系における、癒しの位置づけ

拙訳『宗教と心理学の対話』の中で、訳者は、読後の感想を「推理小説を読み直してみても、改めて伏線や手がかりに気がつくような」という表現をした。推理小説に限らず、哲学思想系の読書でもしばしば起こる、いわゆる「ネタバレ」、結末や全体像が分かってから改めて読み直してみると、「ああ、この描写にはこういう意味があったのか」、「最初読んだ時には意味不明だったが、実はこう全体とつながっていたのか」と改めて気がつく、というのはしばしば起こるものである。このことは、ティリッヒの『組織神学』についても言えるであろう。

●歴史の問いへの答え

ティリッヒの『組織神学』第五部「歴史と神の国」は、問いと答えが相関していない、と批判されることがある。「歴史と神の国」は、他の四つの部門と同様、問いと答えの二部構成となっているが、歴史論ということでしばしば取り上げられる「ティリッヒのデモクラシー論」は、決して歴史の問題に対する答えとして位置づけられているとは言えない。

ティリッヒが「歴史と神の国」で答えとして取り上げるのは、神の国、永遠の生命といった、いわゆる終末論的な事柄である。一応ティリッヒは「歴史の内なる神の国」と「歴史の目標なる（＝超歴史的）神の国」とを区別し、「歴史の内なる神の国」においてデモクラシーを取り上げているが、しかしそれがファイナルな解決策であるとは言わない。実際ティリッヒは、こうも言っている、「民主主義は……それがあべき姿においてある時……時間と空間の中における神の国の映像、象徴となり得るのであります。しかし、それは決して神の国と混同されてはなりません」⁽³³⁾。このように、ティリッヒがデモクラシーを取り上げる際は、全肯定的な扱い方では決してなく、批判を交えつつ

の扱いである（宗教社会主義も、一応言及はされているが、そこに何らかの解決や答えがある、という含蓄での言及では全くない⁽³⁴⁾）。

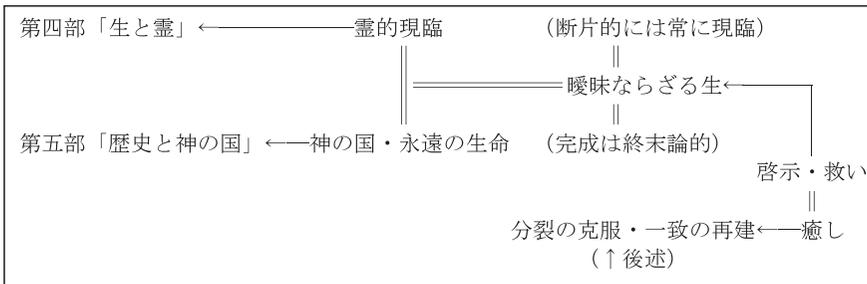
実は、『組織神学』全体の中で、歴史を一つの部門として別個に扱う理由は必ずしもはっきりしないのであるが、ティリッヒ自身は「生命の歴史的側面を取り扱う素材を、生命一般を取り扱う部分から分離することは有益（helpful）である」⁽³⁵⁾、「まず歴史をその完全な固有な意味で、すなわち、人類史を取り扱い、しかる後に生のすべての領域における歴史的次元を理解しようと努め、そして最後に人類史を『宇宙の歴史』（history of the universe）に関係づけることは当を得ている（adequate）」⁽³⁶⁾と言っている。しかし、何がどう「有益」で「当を得ている」のであろうか？

●終末論と歴史——断片的癒しと宇宙的癒し

『組織神学』の第四部「生と霊」では、「霊的現臨」が生のもろさに対する答えである「曖昧ならざる生」である、とされ、しかしそれは常に断片的であり、それゆえ第五部「歴史と神の国」では、「神の国」と「永遠の生命」が歴史のもろさに対する答えである、すなわち、断片的でない「曖昧ならざる生」である、とされる⁽³⁷⁾。

しかし、霊的現臨と神の国そして永遠の生命は、区別されるものではなく、ティリッヒによると、「霊的現臨のあるところには、神の国と永遠の生命があり、神の国のあるところには、永遠の生命と霊的現臨があり、永遠の生命のあるところには、霊的現臨があり、神の国がある。強調点は違っているが、実体は同じ、すなわち、曖昧ならざる生である」⁽³⁸⁾。つまり、ティリッヒは、[霊的現臨＝神の国＝永遠の生命]と考えていたようなのであるが、さらに、ティリッヒは「曖昧ならざる生」について、「精神の次元においては、それは曖昧ならざる道徳性、曖昧ならざる文化であり、それは曖昧ならざる宗教と結び付いている。この探求に対する答えは啓示と救いの体験である」⁽³⁹⁾とも言う。

つまり、[霊的現臨＝神の国＝永遠の生命] ← [啓示・救い] となるのであるが、さらにティリッヒは「救い主は癒し主である」⁽⁴⁰⁾と明言しているので、[啓示・救い＝癒し]がこれに加わる。



さらに、この、救い=癒しは、社会、そして全宇宙にまで拡大される。

社会については、こう言われる。「社会の領域においては、国家の癒し手は *soteres* すなわち救い主と呼ばれる」⁽⁴¹⁾。全宇宙についてはこう言われる、「救いが宇宙的な意味を持つ場合、癒しはその中に含まれるだけでなく、救いは『宇宙的な癒し』の行為として記述され得る」⁽⁴²⁾。そして、これらはまとめてこのように言われる、「自然、社会、そして魂^{ソウル}は同じ分裂の原則に服する」⁽⁴³⁾、「全きものとする、あるいは癒しという意味での救いという理念が宇宙的崩壊と同様に人間の社会的分裂に適用されるということについて、多くの引用は必要ではない」⁽⁴⁴⁾。

この場合、社会というのは、「歴史」とイコールであると思えることができるであろう。

さて、ここまでで、ティリッヒにおいて、癒し=救いは個人の魂、社会・歴史、そして全宇宙にまで拡大・適用されることが確認されたわけであるが、ティリッヒは、これらの諸領域は癒しを必要としており、それぞれに癒しの専門家がおり、それらは混同されてはならないがしかし切り離されてもならない、と繰り返し強調している⁽⁴⁵⁾。切り離されてはならないゆえには、それら諸領域が究極的には相互に属し合っているからなのであるが、このことについては、こんな風に解釈することができるのではないだろうか？

ティリッヒによると、歴史の内なる神の国（断片的な霊的現臨、断片的な神の国、永遠の生命の成就）は、曖昧ならざる、断片的でない成就である超歴史的神の国を指向する⁽⁴⁶⁾。そして、歴史は歴史的次元として生の次元の一つである⁽⁴⁷⁾。ということは、歴史の問いに対する答えである神の国は、宇宙的（universal すなわち普遍的とも解し得る）な広がりにおける、生全般に対する答えが与えられて初めて実現する、ということになってくるのではないだろうか。つまり、宇宙的・普遍的な全存在の救い・癒しが達成されない限り歴史の問題も解決されない、歴史という生の特定の次元だけを取り出して、それに対する答えを云々しても答えは与えられない、ということの意味している、ということではないだろうか。つまり、ティリッヒは、癒しのプロセス全体を「宇宙の癒し」とみなし、その一部として「歴史の癒し」を位置づけていたのではないだろうか。

ティリッヒは、すべての癒しは断片的であると言うが、「断片的」とは、「すべての健康あるいは救いの特定の状態は、一つの存在における宇宙的な全体性を代表しているという事実を、そして、一つの存在は全体の断片であり、それゆえその全体性は常に制約されており、脅かされ、不完全であり、自身を越えたものを指し示しているという事実を指し示している」⁽⁴⁸⁾。ティリッヒは歴史（ティリッヒの言い方で言えば人類史）を、生全体の普遍史・宇宙史の中に位置づけ、その答え（=救い・癒し）を、普遍的癒し、宇宙的癒しの中に、その一部として位置づけており、すべての断片的な癒しは全体的な癒しを代表し指し示していると捉えている、と解釈するのが、ティリッヒの「歴史における救い・癒し」の解釈としては妥当なのではないかと思うのである⁽⁴⁹⁾。そしてこのことが、歴史つまり社会の改善が疎外を克服するというフロムの主張にティリッヒが賛同できない理由の根本にあるのであろう——ちょうど、個人的な人間において、肉体的な癒しや精神療法的な癒しは確

かに癒しではあるが、しかしそれらは決して全人的な癒しとイコールになるわけではないのと同じように。

暫定的結論——ティリッヒにおいて、何が、どのように癒されるのか？

しかし、ティリッヒに全く具体的な歴史における癒しや救いのビジョンがなかったとは言い切れない。それは「救いの……決定的なしるしは、和解、すなわち失われ敵対と化した一体性の再建である」⁽⁵⁰⁾ という言葉に表れている。

一体性の再建、すなわち、分裂したものが結合され、一つになることが、癒しのしるしであるなら、それは歴史においても言えることなのではないだろうか。

例えば、ティリッヒは東洋の宗教と西洋の宗教との対話に「カイロス」を見ていたが、それに先行して、よく知られた、世界情勢を展望してのカイロスの喪失の感覚が彼にはある。「1948年には、ドイツが二つの『植民地』に分割されて、東西両勢力の間に置かれているという戦後の世界の状況から……彼は創造的な時である『カイロス』はすでに過ぎ去り、その代わりに『聖なる空虚』が現出したのであって、人類はしばしば期待をもって待つことで満足しなければならない、との考えを述べた」⁽⁵¹⁾。

筆者は数年前、ドイツを訪問してティリッヒゆかりの地を訪ね歩く機会に恵まれたが、ティリッヒが生まれた村であるシュタールツェデルは今はポーランド領であるし、彼が生まれ育った教会の建物はナチスドイツの侵攻で破壊されたことを知った。また、少年時代を過ごしたシェーンフリースや、青年時代を過ごしたベルリン東部の教区はかつて東ドイツ領であったことに新鮮な驚きを覚えた。思うに、第一次世界大戦後のドイツにティリッヒはカイロスを見ていたのに、実際に到来したのは分裂だったのであり、その、癒しの力に逆行する力の支配という歴史的現実が、ティリッヒを、歴史の次元における癒しの力の顕現について悲観的にしたのではないだろうか。

他方、晩年のティリッヒが、宗教間対話に新たなカイロスを見出し、それに没頭していったことは、『組織神学』第三巻の序文などに明らかであるが⁽⁵²⁾、ティリッヒがそこまで宗教間対話にのめり込んだのは、政治的局面にはもはや期待できない、一致あるいは分裂の克服の可能性を宗教間対話に見たのであり、だからこそ、そこに癒しと救いの力が現れる（かもしれない）カイロスを見たのではないであろうか。政治的な東西対立という分裂が克服されそうにない当時、宗教的な東西分裂が宗教間対話によって克服されるなら、それは癒しであり、救いの力の表れであり、宇宙的な癒しのプロセスの表れとして捉えることができるのであり、それはカイロスに他ならない——ティリッヒの目にはそう映ったのではないだろうか。

まとめて言うと、フロムとティリッヒの違いは、以下のように言い表すことができるのではないかと思える。

フロムにおいて、^{エイリアネーション}疎外された人間は「相互に敵意と不信とを生じ」、「人間が他人を利用し、搾取する道具に変え、他人に服従するか、自動人形になり、「人間から自我の感覚」が奪われていく状態である。逆に、「正気」の人間は「人を愛する能力、創造する能力、家族や自然に対する近親相姦的な絆から逃れ」、「自分をその能力の主体および行為者として経験することに基づく同一感、自分の内心および外界の現実を把握」している、「客観性と理性」が発達した人間である。そして、そのような人間は「共同体的社会主義」という「正気の社会」が達成された時に実現される。ただし、どのようにその共同体的社会主義が達成されるかの議論はフロムにはないのであり、その点をティリッヒは批判するのである。

ティリッヒは、フロムには「具体的なゴールはあるが具体的なプロセスはない」と批判しているが、しかし逆にティリッヒには具体的なゴールや具体的なプロセスはあるのか、と言うと、中長期的なものはない、と言わざるを得ない。ティリッヒによると、^{エストレンジメント}疎外は精神療法や社会改善によって克服可能なものではなく、生に普遍的・宇宙的な事柄であり、従って「歴史における疎外の克服」はあり得ない、もしあるとしたらそれは宇宙的な救い・癒しが達成された時であろうが、しかしそれは終末論的な事柄である。宇宙的な癒しが実現しない限り歴史的な答え＝歴史の救い＝歴史の完全な癒しもあり得ないのである。

しかし歴史の中にも断片的な疎外の克服（それは救いであり癒しですが）はあり得るのであり、それは分裂の克服と一体性の再建という形で現れる、そしてそれが現れる時がカイロスなので、それに対応した短期的ゴールとプロセス、例えばゴール＝東西宗教の一致、プロセス＝対話、はあり得る。それは、聖書的に言えば「今の時（原文は「カイロス」）を生かして用いなさい」（エペソ五・16、口語訳）という聖句にかなっている、とは言えるが、「永遠の相の下に目の前のことしか見えないのか」という批判もあり得るであろう。ただ言えるのは、ティリッヒには宇宙的な癒しのビジョンがあり、それは個人の癒しのスケールから始まり、国内情勢や国際情勢にも及ぶ、そしてその中核は「分裂したものの再結合、再一致」であり、そこから歴史を含めたいろいろなものを、つまり「カイロス」を見極める視点が出てくる、ということであろう。とはいえ、これで終わりではエヴァンゲリオン最終回を見終わった後のようなムズムズ感が残るのであるが、ティリッヒとしては、完全な健康というのは達成され得ない、あるのは病気の絶えざる克服だけである、という論理で、歴史というのは歴史の只中におけるいろいろな分裂の力をモグラ叩きのように地道に叩いて行く作業しかできない、という結論になってくるように思える。

それは希望か、それとも絶望か？ 恐らく人によりどちらと取るかは異なるであろう。そして、どちらと取るかが、ティリッヒの結論をどう取るかのリトマス紙となるように思えるのである。

『宗教と心理学の対話』に収録されている「社会福祉の哲学」という論文の中に、社会福祉の原理は「状況に聞き、スポンテニアスに反応する」ことであり⁽⁵³⁾、その究極の目標は「その人（福祉を受ける人）とその人の世界の究極の目標を成就するのを助けること」とある⁽⁵⁴⁾。そして、「私たちが、

私たちのささやかな行いでも存在そのものの究極の目標に貢献すると考えるのは、私たちへの
インスピレーション
 霊感のなせるわざである」⁽⁵⁵⁾ と言う。そこには大きな希望がある、とティリッヒなら言うの
 ではないだろうか。

注

- (1) P・ティリッヒ『組織神学』（以下STと略す）第一巻357頁、『近代プロテスタント思想史』272頁
 など。
- (2) 相澤一訳、教文館、2009年。
- (3) E・フロム『正気の社会』（加藤正明・佐藤隆夫訳、社会思想社、1958年）5頁。
- (4) E・フロム『自由からの逃走』260頁。
- (5) 同259頁。
- (6) 同。
- (7) 「中世世界の破壊過程は400年を要して現代において完結されつつある」（同）。
- (8) フロム『正気の社会』77頁。
- (9) 同78頁。
- (10) 同396頁。
- (11) フロム『自由からの逃走』266頁。
- (12) フロム『正気の社会』92頁。
- (13) フロム『自由からの逃走』267頁。
- (14) フロム『正気の社会』165頁。
- (15) フロム『自由からの逃走』267頁。
- (16) フロム『正気の社会』295頁。
- (17) 同296頁。
- (18) 同93頁。
- (19) 同219頁。
- (20) 同231頁。
- (21) 同231～232頁。
- (22) 同310頁。
- (23) 同318頁。
- (24) 同78頁。
- (25) 同403～404頁。
- (26) ティリッヒ『宗教と心理学の対話』210～211頁。
- (27) 同211頁。とはいえ、フロムも人間の生がティリッヒの言う実存的制約に服していることは認め
 ているが、それに関しては軽く流して、深入りは避けているように見える（E・フロム『精神分析と
 宗教』[谷口隆之介・早坂泰次郎訳、東京創元社、1953年]48頁）。
- (28) ティリッヒ『宗教と心理学の対話』260頁。
- (29) 同110頁。また、ティリッヒはカレン・ホーナの説について「基本的、あるいは実存的な罪責感^{ギルト}
 と不安、そして、神経症的な罪責感と不安……彼女はそのような区別をすることを望みませんでし
 した。……彼女は、すべての不安は神経症的であり、すべての罪責感^{ギルト}は神経症的であると感じていた
 のです」と紹介し、それを批判している。同314頁。
- (30) 同216頁。
- (31) E・フロム『ユダヤ教の人間観』（飯坂良明訳、河出書房新社、1980年）104頁以下。
- (32) ティリッヒ『宗教と心理学の対話』76頁。
- (33) 高木八尺編訳『ティリッヒ博士講演集 文化と宗教』（岩波書店、1962年）147頁。また、『文化の

神学』(茂洋訳, 新教新書, 1969年)では, デモクラシーは「中間的原理」(middle axiom)とされている(231頁)。中間的原理というのは, 過渡的目標として価値を積極的に主張しているとも, 究極的な価値は持たないという仕方でも価値を消極的に主張とも受け取れるが, ティリッヒの場合は, 後者のような態度が強いように思える。

- 34) ST III, 437頁以下。
- 35) ST I, 82頁。
- 36) ST III, 377頁。
- 37) 実は, 「神の国」や「永遠の生命」に関する議論も, 必ずしも超歴史的とは言えず, むしろ「歴史の内なる～」の議論にとどまっている, と考えることもできるのであるが, この問題についてはここでは深入りいたさない。
- 38) ST III, 138頁。
- 39) ST III, 138頁。
- 40) ティリッヒ『宗教と心理学の対話』16頁。
- 41) 同14頁。
- 42) 同9頁。
- 43) 同11頁。
- 44) 同11頁。
- 45) 同268頁など。
- 46) ST III, 496頁。
- 47) ST III, 20頁以下, 30頁以下。
- 48) ティリッヒ『宗教と心理学の対話』19頁。
- 49) 『組織神学』第三巻は, 第五部の方が先に書かれたそうである(ヴィルヘルム&マリオン・パウク『パウル・ティリッヒ 1 生涯』[田丸徳善訳, ヨルダン社, 1979年]285頁)。それは, 「歴史と神の国」を包含する部門として「生と霊」が書かれた, という解釈を傍証するように思える。
- 50) ティリッヒ『宗教と心理学の対話』15頁。
- 51) パウク『パウル・ティリッヒ 生涯』250頁。
- 52) ST III, 7頁。
- 53) ティリッヒ『宗教と心理学の対話』195頁。
- 54) 同199頁。
- 55) 同。