

問う哲学と答える神学

Philosophical Question and Theological Answer

岩村太郎

I

哲学は問い、神学は答える、この単純にして明確な立場こそ P. ティリッヒ¹⁾をして「相関の方法 (The method of correlation)」と呼ばしめるものであった。しかしながら、ティリッヒの知っている二十世紀の中ば過ぎまでの時代とは、現代は余りにもちがってしまっている。同じ「哲学的問い」と言っても、その前提となる世界の状況は、二十世紀後半に大きく変わってしまったのである。第一に、一九九一年の夏に起こった“ソ連邦解体”が挙げられる。弁証法唯物論を奉じ、差別なき平等社会を究極の理想として、そこに到っては神なき社会の中で、十分に人間が満足していただけるはずの、その理想を目指した大国が、一日にして滅んでしまったのである。ソ連崩壊だけで、マルクス主義が全て終わった訳では決してないが、一つの大失敗であった事実は歴史的事実として忘れることはできない。さらに第二として、いわゆる“実存主義思想”の衰退が挙げられる。特に第二次世界大戦以後の若者を強くひきつけて来たはずの、一連の実存哲学がかつてのカリスマ的勢いをもたなくなってしまった。自己の現実存在を、むやみやたらとさらけ出すという生き方、自己のもつ現実的窮乏を赤裸々に告白するという生々しい生き方を、二十世紀後半の若者は好まなくなってしまったのである。

マルクス主義のソ連での失敗と、実存思想の衰退を論じ分析するには、この小論ではいかにも足りない。しかしながら、ティリッヒの生きたその時代こそが、まさにこのマルクス主義と実存主義との緊張の上に立って、ティリッヒは必死になって

キリスト教を弁明しようとしている時代でもあったのである。この意味でやはり以上の指摘はなされるべきであろう。問う側の哲学がこれほど変化しているのであるならば、一方答える側の神学も当然ながら変化すべきであろう。それともキリスト教神学のもつ答えとは、どのような歴史的変化にもかかわらず、普遍妥当的正当性をもつのであろうか。もしそうならば、あえてその時代の中で問う必要などあるまい。正典たる聖書の言葉を武器にして、キリスト教は自己の絶対性を主張していれば良いことになってしまう。そもそも歴史的状況から独立して問いと答えを出したところで、それは余りにも偏狭な結論が待っているにすぎないであろう。

以上のような現代における思想状況の変化を踏まえた上で、本稿ではティリッヒによって立てられた問いの方法、すなわち「哲学は問い」「神学は答える」という相関の方法を分析検討し、合わせてその現代的意味と可能性について論じたいと思う。自らの神学的立場を明確に「答える神学 (Answering theology)」と位置づけ続けたティリッヒ思想は、ドイツのバルト神学とは鋭く対立しながらも、独自の方法論をもってキリスト教を弁証しようとしていたのである。

II

相関の方法という問いの立て方には、そもそも二つの極が前提とされている。問う側の極と、答える側の極であるが、これもいわゆる二元論 (Dualism) の一つと考えられよう。一般にティリッヒ思想は、古代ギリシア哲学に見られる露骨な二元論とは言わないまでも、かなり二元論的に出発する傾向があり、さらに存在論的 (ontological) 用語を使って説明するために、要らぬ誤解と批判を受けるのである²⁾。ヘブル思想という動的で歴史的思想をどちらかと言えば静的なギリシア思想を持ち込んで説明し直す時に起こる、当然と言えば当然の批判であろう。しかしながらティリッヒの言う相関の方法とは、そんなに単純な二元論の変形ではないのである。

この相関の方法を考える上で、ティリッヒは哲学と神学、理性と啓示、文化と宗教、本質と実存そして分離と再結合などと、数多くの対立する極を持ち出すのではあるが、以上の対立極を代表しているものこそ、哲学と神学であると言いたいので

あろう。つまり哲学と神学の相関によって、ティリッヒは単なる対立以上のことを言わんとしているのである。

相関の方法を、弁証法 (Dialectic) と比較してみると互いの特徴がよく分かるであろう。弁証法とはソクラテス以来、問答法として対話の技術を意味するものであった。すなわち互いの見解の相異や対立を媒介として、事物の本質を究めようとするための思考方法と考えてよい。この弁証法は、古代ギリシアに端を発してドイツ観念論哲学へ、そしてさらにマルクス・エンゲルスの経済哲学へと受け継がれたのであるが、そのどれ一つを取ってみても、ティリッヒの言う相関の方法とは根本的に質的に異なっているのである。つまり弁証法とは、相矛盾するテーゼから出発してこの矛盾対立を前提として、より次の高い段階へと上昇する、という特徴がある。止揚する (aufheben) というドイツ語の本来の意味から明らかなように、さらに高い上の段階への移行、より矛盾のない正合性のある状況への進展が弁証法のもつ共通の特徴であると言える。

しかしながらティリッヒの言う相関の方法とは、必ずしも弁証法のもつ上昇性はない。上昇性と言うよりも、むしろ対立する二つの極や要素のもつ共通の地平、共通の基盤のようなものを探究するものこそ相関の方法の特徴と言える。相関の方法によって明らかにされるべきこととは、一見矛盾対立しているように思われ考えられがちな二つのものが、実は究極的には同一の根をもっている、同一の究極的実体に根ざすものであるという点を指摘し明らかにすること、とまとめられるであろう。それゆえにティリッヒは、この点がティリッヒの独特な用語法ではあるが、深み (Depth)、深淵 (Abyss) そして存在の極底 (The ground of being) などという表現を好むのであろう。弁証法的思考回路からは、以上のような表現は決して生まれないのではないだろうか。なぜならば弁証法を用いる限り、以前の段階はどちらかと言えば切り捨てられるという意味合いをもち、次の高い段階に移行した後は、余り積極的意味をもたなくなるからである。そこであえて両者の意味の根底を問うという、この問いそのものが弁証法からは消えて行く危険性があると考えられよう。

これまでの考察からティリッヒの用いる相関の方法とは、いわゆる弁証法と似てはいても、決して同じものではなく、むしろ質的には全く異なるものであることが明らかにされたと思う。ティリッヒをして「偉大な総合³⁾」と呼ばしめるヘーゲル

哲学、とりわけヘーゲルの弁証法を高く評価しながらも、ティリッヒは相関の方法という武器を用いて、ティリッヒ独自の歴史観と神学を築き上げて行った。そしてこの相関の方法なるものが、果たして現代においてもどこまで有効かという根本的な問いをもって、本稿を進めてみたいと思う。

III

『神と人間の関係は、相関である』(The divine-human relation is a correlation) このテーゼこそティリッヒの出発点である。そもそもティリッヒは、実存的問い、すなわち人間存在の根本的問いに対して、この問いに神学的に答える、より厳密に言うならば、宗教的象徴概念をもって答える。つまり相互依存関係が、ここに示されているのである。次にティリッヒによってこの相関の語が、実に分かり易く定義づけられているので以下に引用してみたい⁴⁾。

- 1) 宗教的象徴と、それによって象徴されるものとの対応の意味における相関。
- 2) 人間的なものを示す概念と、神的なものを示す概念との論理的意味における相関。
- 3) 人間の究極的関心と、人間が究極的に関心をもつものとの、事実的意味における相関。

相関の語が神学に用いられると以上のようなのであるが、さらにティリッヒは上記の¹⁾²⁾³⁾に各々対応して、

- 1) 宗教的知識の中心問題に言及するもの。
- 2) 神と世界についての言明、例えば無限者と有限者の相関を決定するもの。
- 3) 宗教経験内の、神と人間との関係を制限するもの。

と極めて明確な定義づけを試みている。ここでもやはり典型的なバルト神学者たちからは、ティリッヒの思想はキリスト教神学を、単なる宗教哲学に変化させたもの

であり、従ってティリッヒの主張する神は、やがて時が経つ内に一つの存在者に過ぎないものとして解消されるであろう、と批判されるであろう。しかしティリッヒの真の意図は、果たしてそんなに安易に批判を受けてしまうのであろうか。そうではなくむしろ、「神在り」を大前提にして人間と絶対他者なる神との間に、何らの連続性を認めないバルト神学の方が、よほど独断的ではあるまいか。宗教哲学的思考に陥ると言うよりも、ティリッヒの意図とは先づ人間のもつ根本的な問いから出発しようという試みなのである。この出発点を欠いているとするならば、キリスト教信仰をもつ者以外の第三者に対しては、全くもって通用しないものになるのではないかと思われる。初めから犯人の分かっている推理小説を、すなわち答えが先づ初めに見えているものに、一体どれほどの人が本気で興味を示すであろうか。

このようにティリッヒは、問いと答えの相関論に立つために、人間も神も共に神学を構成する上での対等の要素なのである。この点はさらに次の分析をすることで、より一層明らかとなろう。『組織神学 第二巻』において、「実存的問いと神学的答えとの、相互独立性および相互依存性」についてティリッヒは、一步踏み込んだ説明を加えている。すなわち『組織神学 第一巻』における相関の方法とは、両極間および二つの要素の依存性を強調するものであったが、第二巻においては『二つの独立した要素の相互依存性 (Interdependence of two independent factors⁵⁾)』となっており、さらに『二つの要素の依存性と独立性の統一 (A unity of the dependence and independence of two factors⁶⁾)』を意味すると少々ニュアンスが変わってきている。第二巻に到って、哲学的実存的問いと神学的答えとの独立性が前面に出ていること、この一点が非常に重要なところだと思う。と同時に、この一点がティリッヒ神学が、単なる護教的な神学と鋭く区別されるところなのである。問いと答えが、互いに向き合った状態、と言えるであろう。

IV

ティリッヒの主張する哲学的問いとは、その方法論として一体何を採用するのであろうか。ただ漠然と哲学的問いと言っても、それは余りにもつかみ所のないものとなってしまふ。ここでもやはりティリッヒも「時代の子」であり、その哲学的方

法として「実存主義」が用いられているのである。しかしながらティリッヒの言う「実存主義」そして「実存」という言葉には、少なからぬ注意が必要である。

『実存主義的哲学者の諸体系は、実存主義体系ではない⁷⁾』というティリッヒの言葉の意味こそ、ティリッヒの実存主義理解を一層明確なものにしている。すなわちティリッヒは、実存主義を「本質主義 (Essentialism)」というものの裏返しの意味で使っているのである。この本質主義というあまり一般化されていない言葉は、ティリッヒ自身、自らの造語であると語っているが、本質主義とは先に人間の本質を先取りして哲学することなのである。そもそも実存 (Existence) という言葉は、ラテン語の *existentia* から由来するもので、同じラテン語の *essentia* に対応するものである。この場合の *essentia* とは、いわゆる客観的に見られる一つの本質、つまり古代ギリシア哲学以来のアイデアに近い意味と考えられる。

よく知られている通り、デンマークの哲学者 S. キルケゴールはこの実存という言葉、人間存在を表わす時にのみ使った⁸⁾。つまり人間存在が他の事物や動植物とちがって、人間だけに見られる特殊な情況を示す語として、人間存在に限って用いたのである。もともとこの実存という言葉は、「外に立つ」「外に歩み出る」「現れ出る」そして「生成する」という意味があった。すなわち本質的在り方、本来あるべき姿から離れて、個々人が一つの特殊な存在者として生きる事実を表わすものとして、初めから特殊な意味を帯びていたのではあるが、キルケゴールによってさらにそのことが明確化され、そのこと自体が一つの哲学的テーマとなってきたのであった。すなわちヘーゲル流の理性的思惟によっては、決して把握できない人間の疎外された存在情況、特殊事情を分析する時に、この実存という言葉は最も有力な手がかりになるのである。本来在るべき自己の存在との、激しい緊張関係の上に立って、初めて実存主義は理解されるべきなのであろう。そしてティリッヒ神学の場合、この実存主義は人間が自力によっては決して神に到達することができないということの、現実的な証拠とさえなっていると考えられる。

ティリッヒの実存主義理解を知る上で、次に見ておかなければならない点は、非存在 (Non-Being, Nothingness) の脅かし、無に脅かされている人間の問題が挙げられよう。この点でティリッヒ思想は、単なる神学思想とちがって社会学や心理学、そして近代の精神分析学とも共通の問題意識をもつのである。ここで非存在と無ということについて、これは決して軽々に論ぜられることではないが、ヨーロッ

パ思想の中で果たしてどのような意味で考えられてきたかを、少し振り返ってみたい。

古代ギリシアのエレア学派を代表するパルメニデスを思い起こしてみよう。パルメニデスは紀元前六世紀の哲学者であるが、パルメニデスによって初めて、存在(有)と非存在(無)というものが、哲学上のテーマとして明確に意識化されてきたと言われている。しかしながら「存在するものは、存在する」「存在しないものは、存在しない」という単純な命題によって、非存在、無というものは、全く初めから存在しなかったものとして否定されてしまった。これ以来ヨーロッパ思想の中において、無には悪い暗いイメージが定着してしまっただのである。非存在たる無は、さらに空虚な空間と同一視され、それによって空間を移動し、空間の中を通過して移動する「運動」という事実が説明不能となったのである。ここから有名な、「矢は、飛ばず」、空虚な空間は存在しないのだから、その空間を通過して移動することもありえない。こんなパラドックスが言われ始めた。

しかしティリッヒは、端的に言って無の存在を認めてはいる。『不安とは無を実存的に自覚することである⁹⁾。』そしてこの漠然とした無によって脅かされている不安な状況を、われわれ現代人の特徴であると考えたのであった。それに対して古代を運命と死の不安の時代として、主に古代においては自らの運命と死の予想というものが不安の源泉であったと考え、中世の時代においては、その圧倒的な中世カトリシズムの影響の下で、罪と後ろめたさの意識が不安の源泉である、とティリッヒは考えた。そしてわれわれの生きる現代を、古代中世とはちがって、空虚と無意味性の不安の時代として特徴づけるのであった。すなわち精神的不安の時代、まさに無意味性というものを、自己が自らの問題として実存的に自覚しつつ不安に陥っている時代としてティリッヒは位置づけるのである。今まで意味があると思って見つめていた一つの事物や一つの事柄が、今を境にして急にそこから意味が滑り落ちて行く瞬間を、われわれは日常経験しないであろうか。ある対象が突然に意味を失って行く時、その対象と自己とが、従来のような創造的関係でいられなくなる瞬間、このような不安にティリッヒは最も注目しているのであった。

無を実存的に自覚することによって引き起こされる現代人の不安とは、言い換えるならば究極的な意味の根源に触れずに生きていることから生じるのではないだろうか。それゆえに本質からの自己疎外の意識が生まれてくるのである。この状態は

放って置けば、必然的にニヒリズムに到るであろう。さもなければ自己の生を肯定することなく、絶望するかのどちらかの道しか残されてはいない。この段階に到って、以上のように単に人間の現実存在を分析するだけで終わらず、伝統の上に立ちながらも積極的に自ら答えようとするところこそ、ティリッヒの試みであると言えよう。

V

『実存主義者たちが答えを与えようとする時、いつもその答えは、実存主義者としてのかれらの分析からは導出されない宗教的ないし疑似宗教的伝統によるものである¹⁰⁾』。さらに以前にも述べた通り、ティリッヒは実存主義的哲学者の諸体系は、実存主義体系ではないという強い意識をもっていた。すなわち実存主義とは、一見するところ一つの哲学の流派のように考えられがちではあるが、厳密な意味から言って、それは問いを立てる際の一つの形式にすぎない、とティリッヒは確信しているのである。ここからこの問いに答えるべく答えが必然的に要求される。答えを伴わない問いならば、それもやはりニヒリズムと絶望の危機にさらされるのではないだろうか。この危機を回避することこそ、ティリッヒ神学の課題、永遠の課題であり続けたと言えるであろう。

それでは実存主義思想に立つ哲学者たちは、その答えを一体どこから導き出そうとしていたか、少なくともティリッヒはどう見ていたのであろうか¹¹⁾。パスカルはアウグスティヌスの神学思想から、キルケゴールはルター派の神学から、マルセルは中世トミズムから、そしてドストエフスキーはギリシア正教会の伝統から、彼らは各々答えを導き出している事実ティリッヒは着眼しているのである。さらに一見無宗教の体裁は装ってはいても、マルクス、サルトル、ニーチェ、ハイデッガー、そしてヤスパースらも、その答えはヒューマニズムの伝統に求めている点をティリッヒは指摘するのであった。そしてそのヒューマニズムの伝統というものも、「隠された宗教的根源 (hidden religious sources)」に由来して形を変えて出て来たものにすぎない、とティリッヒは断定する。今日においても、決して宗教的体裁をもたないけれども、地球環境の保護を訴える思想の中にも、単なるヒューマニズムの

底に隠された宗教的信念のようなものが横たわっていると考えられないであろうか。このようにティリッヒは、それが明らかにされたものであろうと隠された次元のものであろうと、その根底にある宗教的深みの次元を追求するのである。

しかしながらこのティリッヒの神学思想は、時に誤解を生み易いのも事実であろう。例えば、上述の通りの宗教的次元を指摘する試みも、それは汎神論者の手法である、とすぐに批判されるかもしれない。自らは堅くプロテスタント神学の伝統に立つと明言しながらも、ティリッヒのスタンスは確かにやや広いのも事実である。この広さが逆に難いして、いわゆる狭義の教義学的伝統とはその基本的スタンスを異にしている。強さは逆に弱味と化するとよく言われるけれども、そのことがティリッヒ思想にはよく当てはまってしまうことは認めざるをえない。しかし本稿においては、ティリッヒのもつ強さ、すなわち他の諸思想との関係づけの中で自らの思想を位置づける、そして決して排他的でなく、同時に妙に超自然的でもない独特の神学思想の一つとして積極的に評価して行きたい。

VI

「無の不安」「無の脅かしによる不安」と言われても、それは余りにも漠然としている表現である。そもそも最も単純に考えて、われわれ人間が最初に感じる不安とは、自分の身の危険の不安であろう。すなわち自己存在の、つまり生命の危険性を感じる時に引き起こされる不安がやはり一番分かり易い。「人間とは何か」それは、身体そのものである。この答えは案外と説得力をもつ、特に人の生き死に際する時などは、ともかく人間とは体をもつものであることを改めて覚らされてしまう。幼児的と言われようと、古代的と言われようと、身の存在の不安とはやはり第一に挙げられなければならない。人間存在にとっての最も原初的不安なのである。

次にやや成長して来ると、われわれ人間は単なる存在的不安から、倫理的不安のようなものを自然とを感じるようになる。倫理的と同時に、その宗教の宗旨が何であろうとも、ある種の宗教的な不安のようなものを感じてくるのではないだろうか。つまり道徳的な良心の呵責というように、あえて一般的な意味でとらえてもかまわない。それよりも何よりも、われわれ人間が一つの事実や現実を、何か絶対的なも

のと較べて、その事実を判断しようとしているということ、つまりその現実を絶対的基準から見て、相対化すること、これが存在的に次いで起こる倫理的の意味である。しかしながらこの倫理的意識や倫理的不安というものは、その人が置かれている時代や状況や立場によって、かなりの違いが見られよう。例えば戦争中に戦闘の現場に見られる状況判断などは、平時の時からは全く予想もつかないものであろうし、その逆もまた真なのである。けれどもこの倫理意識というものは、自己の存在そのものにしか目が行かない時よりも、やはり一歩先へ踏み出た意識と言わざるをえない。なぜならばこの意識の中には、少なくとも「反省」というものが含まれているからである。この反省という作業を通して、われわれ人間は不安を対象化し始めるであろう。と同時に、「罪」の意識が出て来て、ここで何らかの答えが必要となってくる。しかしこの時点は非常に重要な時点である、それはこの時こそが道徳的生き方に答えを見いだすのか、それとも宗教的次元に答えを見つけるかの、重要な分水嶺だからである。単に禁欲的生活をするか、それとも神という究極的存在者の前で敬虔な生活を選ぶか、この二つに分けられてしまう。ティリッヒはこの倫理的不安というものを、特にヨーロッパ中世において最も有力であり支配的であったとする独自の歴史観をもっているが、私はあえてこの歴史観についてはここではこれ以上論ずることは避けようと思う。

存在的不安、倫理的不安そして第三番目に来るものが精神的不安と言われるものである。この精神的という意味は、極めてつかみどころのないもののようではあるが、近代現代の中で最も論じられなければならないものであろう。精神的に空虚になり、物事を無意味にしか感じられない時、かつて有意味だと思っていたことが、ある時を境にして何の前触れもなく、まさにそこから意味が滑り落ちて行くかのように思われる時、現代社会に生きるわれわれは、誰でも何度となくこのような不安に襲われたことがあるに違いない。神であれ何であれ、宗教的束縛から一見したところ自由になったはずの近代社会の中から、まさにその解放されたはずの社会の中から、この精神的不安は台頭して来たと考えられよう。果たして人間は、自己の内なる理性のみを頼って、その理性のみを判断の基準にして生きることができるのであろうか。ティリッヒ流に言うならば、人間は究極的次元の深みに触れることなく、自律理性によってのみ生きることが果たして可能か、という問いの形をとるであろう。

精神的不安の根源とは、やはり自己疎外であると言える。しかし疎外という場合、果たしてそれが何から疎外されているのかという点を明らかにしなければならない。少なくとも、疎外する側と疎外される側の区別が第三者にもつかなければ、それは単なるノイローゼにすぎないものであろう。自己と他者との関係のチグハグさ、絶対的基準を喪失することによって必然的に生じる自己存在の曖昧さ、自己をそれによって写し出すための反響板の欠如、これらが精神的不安の根源にあると考えられるが、逆にもし自己自身が絶対的基準になったり、あるいは呼応すべき反響板となってしまうとするならば、恐ろしい自己義認であり、要するに自己正当化にすぎないのである。神的領域への自己栄光化であり、こちらの方こそ予想できないほどの恐ろしい結果が待っているのではないだろうか。人間の精神が無限であり、かつ実体としては把握できないものであるのと同様に、疎外の意識は質的に無限であると言えよう。

第三番目に当たるこの精神的不安は、存在的不安や倫理的不安と違って、放って置くとそのままニヒリズムに陥る危険性が強い。すなわち、一つの存在に意味を感じなくなることに要約できる。近代から現代にかけての一つの特徴的出来事とは、まさにこの精神的不安がクローズアップされてきたことと言えるであろう。そしてこの不安の問題を単なる精神分析学の一つとしてとりあげるのではなく、まさにティリッヒによって、精神分析とキリスト教神学との関連性の道が開かれて行ったのである。この点でティリッヒ神学は二十世紀において、一つの大きな貢献をしたと言えるであろう。神学と哲学と、そして精神分析学という三つの要素を加味しながら、ティリッヒは自らの思想を偏狭さから、すなわちキリスト教神学にしばしば見られる、妙な偏狭性から自らを救うことを可能としたと結論づけられると私は考える。もっともこの点で、いわゆるキリスト教教義学者からは、常にティリッヒ思想は批判にさらされてしまうのであった。

VII

不安ということをテーマに前項より述べてみたが、不安は恐怖と根本的に質的に違うものであることを、ここで再び確認してみたい。不安 (Anxiety) と恐怖

(Fear) は一見したところ、大変に似ており日常においてはほとんど区別されないのが普通であろう。しかしながら特に実存思想系の学者たちの間にあっては、この不安と恐怖の区別は非常に重要なものなのである。不安も恐怖も共に何かを恐れるものであり、ニュアンスの違いこそあれ基本的には同じであると思われるかもしれない。けれども恐怖とは、予め何が恐いのか、すなわち恐怖の対象となるものが分かっているのである。特定の物とか人物とか、その対象が前もってそして恐怖心をもっているその時に、すでにもう本人が自覚しているはずのものが恐怖であろう。見方を少し変えるならば、恐怖する対象がその時点で分かっているのだから、その対象に対してどのように挑めば良いかの手立ても分かるはずである。

一方で不安について考えてみると、不安とは実はその本人も、自分で何が恐ろしく恐いのか分からない状態と言えよう。つまり無なる非存在による脅かしが不安の正体である、と特徴づけられよう。不安の概念とは同時に人間を動物から、鋭く区別するものでもある。現在までのところ、動物は不安はもたず、ただ恐怖感のみをもつと言われている。即物的で現実的な意味での恐いものをのみ恐がる、それが動物の習性であり本能であると言われるが、残念ながらこの結論は人間の側からの一方的見方なのかもしれない。確かに動物の側に反論をする場は与えられていないので、少なくともここでは人間の側から見た結論だけを採用することにする。いずれにせよわれわれ人間は、実体として対象化できるもの以外のもの、すなわちその具体的イメージを伴わないものに対してすら、そしてこちらの方に対してこそ恐ろしい不安感をいただくのである。不安とはその相手が分からない分、恐怖よりもその根が深いと言える。つまり恐怖ならばそれに対する身の処し方が分かるのであるが、不安の場合には対応の仕方そのものが未知なのである。不安を目前にしての何らかの建設的な解答が導き出せるのであろうか、実はこの問いに答えようとするところこそ、ティリッヒ神学の神髄であると言われているが、果たしてそのような根本的企てがどこまで可能であろうか。この点に到って、問う哲学から答える神学への道が再び示されるのである。

恐怖と不安の区別は上述したけれども、これと全く逆のことが欲望と希望についても言えるので、あえてここで付言しておきたいと思う。欲望 (Desire) とは、予め何が欲しいのかが分かっているものである。その意味で恐怖の逆であろう。しかし希望 (Hope) とは、現在から見た将来に対するある漠然とした状態を指してい

ると考えられよう。その状態がはっきりとどのようなものであるかの具体的イメージは、希望の場合には必ずしも伴ってはいないのである。この点で希望とは不安の全く逆の状態であると言える。恐怖と欲望は対象が分かっている点で、そして不安と希望は必ずしもその対象が明確でない点で、各々は同一であり、また対極に置かれると考えられるのである。

しかしながらティリッヒが最も注目したものは、やはり不安の概念についてであった。中でも人間にまわりつく精神的不安の問題を、実存思想に結びつけて考え、そしてそれを独自の神学へと発展させ延長して行ったところにティリッヒの独自性が見られる。不安の問題の意味、現代における精神的不安の問題は、ティリッヒ思想に決定的な方向づけを与えたと言ってかまわないであろう。

以前にも述べた通り、人間のもつ不安の意味をいくら分析してみても、ティリッヒに従うならばそこにはニヒリズムと絶望の二つしか出て来ない。深く哲学的分析を加えた後に、結局ニヒリズムと絶望の二つしか見い出せないとするならば、その試みは単なる否定の精神となるであろう。生きる勇気ではなく、単なる否定性の暴露となってしまう¹²⁾。残念ながら、いわゆる実存思想家の中には最後の結論部分に来て、一切の価値否定の立場、すなわちニヒリズムに到達してしまう場合がしばしば見られる。けれどもこの点においてもティリッヒ思想は一味違っており、それゆえキリスト教の福音を現代に伝えるものとしての意味をもつと考えられる。『なるほど、哲学を少しばかりかじると、人間の心は無神論に傾くが、しかし、哲学を深く究めると、再び宗教に戻る¹³⁾』。今から四百年近くも前のイギリスの哲学者、フランシス・ベーコンの言葉を私はここで思い出してしまう。その意図するところは、ティリッヒもベーコンも実は全く同じだったのではないだろうか。すなわち哲学するだけでは解決しえない、さらにその次に来るべき宗教的救済の意味を知っていたという点。つまり哲学することの限界をきちんと分きまえ知っていた、と考えられるのである。

VIII

問う哲学から、答える神学へ。ティリッヒの目指しているこの方向は、ある意味では無神論哲学に対する大きな挑戦とも言えるであろう。すなわちティリッヒにおいて考えられていることは、哲学的問いに対する単なる解答ではなく、哲学的問いに対する宗教的答え、つまり解決 (Lösung) から救済 (Erlösung) を目指したものであることがここで明らかとなってきたはずである。『〈信仰〉とは、〈存在それ自体〉 (being-itself) の力によってとらえられている状態である。生きる勇気とは〈信仰〉の一つの表現であって、〈信仰〉が何を意味しているかは、生きる勇気を通して解明されねばならないのである。われわれは勇気をこう定義した、勇気とは、存在が無にあらがって自己自身を肯定することである、と。』『信仰は「それにもかかわらず」受け容れる。そしてこの信仰の「それにもかかわらず」から生きる勇気の「それにもかかわらず」が生まれるのである。信仰とは、何か不確かなものを承任するという一種の理論的肯定ではない。信仰とは、日常的経験を越えている何ものかを実存的に受け容れることなのである¹⁴⁾。』これらのティリッヒの言葉は、われわれ一人一人に重くのしかかっている。ティリッヒがここで勇気 (Courage) という一語で表現していることの意味は、非常に重い。なぜならばこの勇気という言葉の意味こそ、有限の時間を生きる人間に与えられた最後の切り札だからである。

その切り札たる勇気が、キリスト教の信仰によって支えられている点はもう繰り返す必要はないであろう。ティリッヒ思想とは、単なる存在論哲学ではなく、いわゆる実存哲学でもなく、むしろどちらかと言えば主意主義 (Voluntarism) に近いものであろう。なぜならば哲学的問いに対して、一番最後のところで信仰による決断としての意志を問うからである。この意志こそ神学的解答であり、救済の成就と考えられている。「受け容れられないはずの者が、それにもかかわらず受け容れられる。」この実に単純な答えこそ、ティリッヒの名を後世に残されるほどのものにしたのであった。しかしこの結論部分だけを見るならば、これは決して目新しいものではない。ティリッヒのもつ独自性とは、この結論に到達するまでのプロセスに

あるのである。このプロセスを抜きにしては、ティリッヒ思想そのものを理解することなど断じて不可能であろう。なぜならばこのプロセスの中からこそ人間が独自の力だけによっては救われないこと、そして哲学的問いだけでは救済されないことが少しずつ明らかにされて来るのであり、同時にまたわれわれ人間には初めから答えが与えられているわけではないことも明らかになるのであった。絶対他者としての神を知るにも、そこには人間が独自に発する問いが出発的になっていることをティリッヒは主張したいのではないだろうか。

IX

マルクス主義が世界のあちこちで崩壊し、実存主義思想もかつての勢いを失ってしまった。しかしながらキリスト教は、時に時代に押し流されながらも今日においてなおしっかりと踏みとどまっている。ティリッヒ自身も、マルクス主義と実存思想に多大の影響を受けながらも、その二つの思想の枠内にとどまるのではなく、さらに一步踏み出すことによって正統的キリスト教に立ち帰って来たと言えるであろう。受容と感化を繰り返しながら、ティリッヒは哲学と神学の質的違いに充分に気がついていた思想家である、と結論して良いだろう。

もちろん有限性を生きる一人の思想家にとって、予想もつかなかった新たな諸問題が起きているのも事実である。環境破壊の問題やひどくなる一方の民族宗教の対立など、ティリッヒが生きていた時代以上に深酷な問題がとりざたされている。そこでティリッヒ神学として決して全知全能ではない。決して唯一のキリスト教神学でもない。しかしながら、それにもかかわらず「問う哲学と答える神学」という両者の質的差異を踏まえたことの歴史的意義は、計り知れないものがあつたと私は考える。

註

- 1) Paul Tillich (1886~1965) ドイツ人だが、1933年以降アメリカに亡命。

- 2) キリスト教の教義を新プラトン主義の立場から擁護したアレクサンドリアの学者オリゲネスと、ティリッヒはしばしば同一視されている。
- 3) 『ティリッヒ著作集』別巻三、佐藤敏夫訳（白水社）p. 154 以下に詳しい説明がある。
- 4) P. Tillich “Systematic Theology,” vol. I, SCM Press 1951。 p. 60～p. 61
- 5) “Systematic Theology” vol. II, p. 13
- 6) *ibid.* p. 13
- 7) 『ティリッヒ博士講演集』「文化と宗教」高木八尺編訳（岩波書店）1962。 p. 97 以下に詳しい説明がある。
- 8) 『現代倫理学の諸問題』大谷愛人、（慶応通信）1978、 p. 183 以下にその歴史的経緯が述べられている。
- 9) 『ティリッヒ著作集』第九巻 大木英夫訳（白水社） p. 50 以下に不安の類型が示されている。
- 10) “Systematic Theology” vol. II, p. 25
- 11) *ibid.* p. 25～p. 26
- 12) 『ティリッヒ著作集』第九巻「生きる勇気」と題される通り、ニヒリズムの克服への道がこの著に示されている。
- 13) 『ベーコン随想集』渡辺義雄訳（岩波クラシックス） p. 78

14) 『ティリッヒ著作集』第九巻 p. 186～p. 187