

# 信仰の動態における歪曲とその克服 —ティリッヒ信仰論の解読の試み—

宮崎真矢\*

Distortion of Faith and Overcoming of its Danger in Paul Tillich's  
Dynamic Understanding of Faith as Ultimate Concern  
MIYAZAKI Shinya

Paul Tillich's understanding of faith as ultimate concern emphasizes its dynamic characters. This dynamic faith includes the danger that man's faith easily turns to a idolatrous faith which brings about the destruction of man's personality. Is there a possibility to overcome this danger? Can dynamic faith attain the situation of quiet certainty and serenity of life? In this paper these problems are examined according to Tillich's "Dynamics of Faith".

キーワード 動的な信仰, 究極的関わり, 偶像信仰, 秘蹟的要素と道徳的要素の統一, ポジティブな動態.

## 1. はじめに

宗教や信仰を、思想や教義の面のみからでなく、あるいは宗教の創唱者や聖者の思想や信仰内容のみからでなく、現実の人間の生きた関わりの中で理解しようとする研究志向は、今日の宗教研究において広く受け入れられるようになった観点と言える。そうした観点で信仰現象を見ると、そこに見出されるものは、信仰の持つ動態的性格、すなわち、人々の様々な願いや欲求に応じて揺れ動く信仰のありさまであり、またそのような関わりに応じて変化する信仰対象の意味でもある。小論で取り上げるパウル・ティリッヒの『信仰の動態』(1957年)は、彼の神学思想を背景としつつも、キリスト教信仰という枠を越えて、広く人間の宗教的・非宗教的な文化の営みの中に信仰を見出し、そのダイナミズムに注目した現象学的記述を行っている。そこに描かれるのは、言わば「生き甲斐」を心の底で激しく求めつつ、その希求を満たしうる究極的な関わりを見出しえず無関心やシニシズムに傾き、あるいはまた、究極のものに関わられたと思ってもたやすく偶像信仰の方にぶれてゆく、宗教的達人ならざる現代の庶民の姿であるとも言える。ティリッヒの信仰理解において、こうした信仰の揺れや歪曲は不可避のもののみなされているが、そのような動的な信仰 *dynamic faith* は、歪曲の危険を克服し、もはや揺れ動くことのない平穩に至

ることができるのか。この点についてティリッヒ自身はどのような解決の方向を示しているのか、それとも示していないのか。小論はこのような問いを掲げ、「生きた現実としての信仰の経験」(D.F. 277) に即した現象学的分析の書である『信仰の動態』から、彼の解答を読み解くことを試みる。<sup>(1)</sup>

## 2. 究極的関わりとしての信仰

1950年代のティリッヒの良く知られた信仰の定義は、究極的関わり・関心 *the ultimate concern* である。

日常的な言語慣用で「信仰」は、例えば「神々を信じる」、「来世を信じる」、「占いを信じる」などのように、宗教的あるいは呪術的な性質を帯びた教説や言説の内容を本当のことと考える、といった意味で用いられることが多い。しかしティリッヒはこうした用語法を信仰の誤解とみなし、これに断固反対する。ティリッヒの理解する信仰の本質は、そのような「低い程度の確証しか持たない認識の働き」(D.F.245)、ないし「証拠もなく事柄を信じること」(D.F.280)、すなわち *belief* (「と信じること」) にはない。『信仰の動態』の冒頭においてティリッヒは、人の心的・身体的・精神的な営みの中に次のような独特な状態があると見なし、これを「信仰」の中核部分として切り出して来る。

信仰とは、究極的に関わっている状態のことである。信仰の動態とは、人間の究極的な関わりの動態である。人は他のすべての動物と同じく、多くの物事を気づかう。特に食べ物や住みかのように

\* 一般教養科  
e-mail: smiya@nc-toyama.ac.jp

に、その人の生存に不可欠なものを気づかう。しかし他の生物とは対照的に、人は精神的な関心を—認識を求める関心、美的な関心、社会的な関心、政治的な関心を—持っている。そうした関心のいくつかはさし迫ったものである。しばしば極度にさし迫ったものである。そして命に関わる関心と同じくそうした精神的な関心のそれぞれが、一人の人間の生活や一つの社会集団の生活にとっての究極性を主張することがありうる。そうした関心が究極性を主張する場合、それはこの主張を受け入れる人の全面的な献身を要求する。そしてこの関心は、他のすべての要求がそれよりも下のものとみなされねばならなかったりその名において拒絶されねばならなかったりすることが起きようとも、全面的な充実を得ることを約束するものである。もしもある国民集団が国民の生存と発展を究極的な関心とするなら、そうした関心は、他の全ての関心が、つまり経済的な幸福も、健康や生活も、家族も、美的な真実も認識に関する真実も、正義や人間性も、みな犠牲にされねばならぬと要求する。……かつまた、もしその無制限の要求に従わなければこうした充実から排除されるという威嚇がそこにはある。(D.F.231-232)

この言葉からまず読み取られるのは、究極的関わりとして規定される信仰は、人間の通常の種類の様々な精神活動を基盤として発現するものだということである。それらは、知識を求め、美しさや面白さを求め、人と交わり、種々の社会集団に関与し、社会の中で自らの役割を果たし、やりがいや名声や金銭を求め、自身が属する集団のあり方を政治的・法的に自ら形成してゆく、人の諸々の関わりである。そしてティリッヒは、それらのいずれかが、その人にとって究極的という意味を帯びることがある、と主張する。そうした「究極的な関わりが人間の精神をとらえる経験」(D.F.267)<sup>(2)</sup>が生じ、人がその究極的な関わりに、無制約的に(制限なしに) **unconditionally**、限りない情熱 **infinite passion** を以て、他の一切の関わりを犠牲にすることも厭わず(その要求に背くなら究極的関わりの中で約束される充実から排除されるという威嚇を意識しつつ)、全面的に身を委ねていくこと **total surrender** によって、自らの存在の

全面的な充実 **total fulfillment** を得ている状態。このような経験が、ティリッヒが「信仰」の本義として際立てようとするものである。そして、この立論の出発点からして、ティリッヒが考える「究極的に関わっている状態」は、狭義における宗教のみの中で発現するにとどまらず、先の引用中に登場したナショナリズム、さらにティリッヒが『信仰の動態』で言及するところでは、社会的成功・地位・経済力の希求、リベラリズム、芸術・哲学・科学・政治・社会関係・個人倫理の中に現れるヒューマニズム、文化や政治における保守主義、啓蒙主義、社会主義や共産主義、科学絶対主義、懐疑主義、シニシズム、その他種々の世俗的信念においても、「信仰」とみなされる状態が発現する可能性があることになる。

こうした究極的関わりの特徴は、まずもって人間の関わり方の究極性、無制約性にあると言える。そのような関わり方の無制約性は、「人格の全体」ないし「人格の中心」(D.F.233)が関わることによる、その関わり方の全面性に関係している。「人格の中心」という幾分曖昧なイメージは、「人の自己、すなわち人の存在のすべての構成要素が一つに結合しているような自己関係性の中心」(D.F.234)とも言い換えられる。<sup>(3)</sup> ティリッヒによれば、究極的関わりは、意識や無意識といった人格の一部分や、理性や意志や感情といった人格のどれか一つの機能の働きに限局されない。究極的関わりにおいては、無意識的な衝動も意識的な欲望や願望も、理性的な思考や知や価値意識も、過ぎ去った愛憎の記憶や意志や感情もみな、ティリッヒが想定するところの「人格の中心」が動くことで、その関わりの中にひきずり込まれ、究極的関わり方の志向に浸透されつつそれぞれが働いている、といったイメージでとらえればよからうか。(D.F.234)

しかもそのような関わりは脱自的 **ecstatic** であると言われる。ティリッヒによれば、それは「自分自身の外に立つ」ことを意味し(D.F.234)、普段の主観—客観図式が消失する経験が生じている、とされる。(D.F.236)

信仰の働きの中では、この働きの源であるものが主観と客観の分裂を越えて現に現われている。それは主観でもあり客観でもあるものとして、またそのどちらをも越えて現に現われている。(D.F.236)

難解な表現であるが、ティリッヒがパウロの「祈りを捧げるにしても、もし霊としての神が私たちの中で祈っているのだから、祈りが成功するのは不可能である」(D.F.236)という言葉を引きいて言わんとするのは、次のようなことだと考えられる。つまり、究極的な関わりにおいてまさにその人の人格の根幹が究極的なものとの関わりの中にはまりこむ中で、人格は究極的なものただ中に自らがあり、また究極的なものがその人自身を貫いて働くのを経験すること、と言えようか。それが前頁の引用で触れた「全面的充実」の意味であり、究極的なものがもたらす究極的な成就ということになる。

さらにティリッヒは、このような究極的な関わりが何かと問う。これについて彼は、「人の中には無限性の要素がある」、すなわち「人は、直接的で、人格的で、中心に位置する働きの中で、究極的なもの、制約されぬもの、絶対的なもの、無限なものという意味を理解しよう」と答える(D.F.235)。これが人間に備わる「潜在能力」なのだ、と。この「意味を理解しよう」という表現から読み取られる限りでは、この「無限性の要素」とは、そのような「究極」「無制約」「絶対」「無限」という一種の意味範疇が人には備わっており、それが何らかの経験をきっかけとして発動すること、という意味で解釈すればよかろう。究極的関わりの中で現れる「究極的なもの」「無限なもの」も、究極的関わり志向的対象として意識に現れるノエマとしてひとまず理解しておこう。「人は、自分がそのもとに属していながら自分の所有物のように意のままにできない無限なものに気づくことで、信仰へと駆り立てられる」。(D.F.235) 人の中には自身をそうした関わりに駆り立てる「潜在能力」がある。

このように言われる場合、そのような関わりが生じる際の能動性が究極的なものの側にあるのか、人間の側にあるのか、言い換えれば信仰の源は神の側にあるのか、人間の側にあるのか、という問題がしばしば持ち上がるだろう。キリスト教神学者ティリッヒとしてはもちろん主体は神の側にあるということになるだろうが、『信仰の動態』ではその点についての明言は避けられているように見える。彼はそうした関わりを「とらえられている」being grasped と表現するが、同時にその表現をメタファーとし、とらえられている人と、その人がとらえられているそのものが、いわば同じ場所にある

ことを意味するのだ、と説明する(D.F.277)。そしてティリッヒは、一方では「ある人の究極的な関わり対象に対する何らかの関与」(D.F.277)は不可欠であり、そうした関与、気づきの経験が先行しなければ究極的なものへの信仰などありえない、と言うと共に、他方では、人間の中への神の顕現がなければ神についての問いも神への信仰もありえないとも述べる(D.F.277)。これらの表現は、現象学が説く、いわゆるノエシス—ノエマの本質連関を言い表したものと理解できるであろうし、そこには信仰の主體的側面と客體的側面をあくまで信仰の経験の場面に即して分析しようとする本書の姿勢を見ることができよう。

ただし、この連関を保持しながら、なお人間の側に眼を向けるならば、このような関与、気づきを促すようなさらなる要素を指摘することも可能であろう。それは、ティリッヒが信仰に内在せねばならぬ勇氣について触れる部分で、自らの『生きる勇氣』(1952)を引き合いに出しながら一言するところの(『信仰の動態』中に以下の語は一箇所しか出て来ないが)、「あらゆる有限なもの運命たる非存在の力」(D.F.239)の現象、すなわち有限な人間が置かれた実存的状況である。

『生きる勇氣』第二章「存在と無と不安」で詳論される、人間を無化してくる非存在の力とは、次のようなものである。まず存在の面においては、ままたらぬ偶然に左右される運命であり、その極限は死である。また精神活動の面では、精神的な創造活動を時折襲う空虚さであり、その極限は一切の無意味性である。そして倫理的行動の面では、あるべきようにあることができない自己の罪責であり、その極限は自己の断罪である。(同書 56-100 頁。特に 68-92 頁) これら三様の非存在の脅威が人間の不安の原因であり、その極限において人間は絶望にさらされる。それは人間に避けられない有限性であり、『信仰の動態』では次のように表現される。

人の理性は有限である。宇宙を取り扱うに際しても人間自身を取り扱うに際しても、理性は有限な諸関係の内部で活動する。人が自分の世界を知覚する文化的活動も、人が自分の世界を形作る文化的活動も、みなこの有限性の性格を持っている。だからそれらの活動は究極的な関わり的事

柄ではない。(D.F.266)

しかし理性は自分自身の有限性に縛られていない。理性はこの有限性に気づき、そしてその気づきの中で自らの有限性の上に進み出る。人は無限なものに属している何かを経験する。けれどもそれは、自分自身の一部分でもなく、自分が思いのままにできるものでもない。それは人をわしづかみにするにちがいない。そしてもしそのようなことがあると、それが無限な関わり的事柄になる。

(D.F.266)

人は有限であり、人の理性はかりそめの関わりの中で生きている。しかし人は自らの潜在的な無限性に気づきもする。そしてこの気づきが、その人の究極的な関わりとして、信仰として、現れる。

(D.F.266)

理性が満たされうるのは、それが自らの有限性の限界を超えた方へ駆り立てられ、究極的なものの臨在、つまり聖なるものを経験する場合だけである。もしもこのような経験がないならば、理性は自分自身や自らの有限な内容を使い果たして空っぽにしてしまう。(D.F.266)

これらと合わせて「信仰の源」を考えるなら、人を無化する非存在の力が脅威として迫るのを実感するとき、無限なもの、究極のものへの希求が人の意識の中で発動する、と解釈することができよう。先に述べられた、人間の中の「無限性の要素」もこのように理解することができるだろう。そしてそれは『信仰の動態』で主題的に詳論されない論点、すなわち「非存在の力に抗して自らの存在を思い切って自己肯定すること」(D.F. 239)と、筆者なりの言い方をすれば、「それでもなお人間が意味ある生を満たされて生きたいと願う欲」の問題と密接に関連している。ティリッヒが、人は信仰へと「駆り立てられている」、それを得ぬ限り「心は安らがない」と言い(D.F.235)、「私たちは究極的な関わりなしに生きることができない」(D.F.238)と言うのは、この点を考え合わせると理解しやすい。先に述べた脱自において、主客の分裂が消失し、究極的なものが自らと共に、自らを貫いて働くような経験こそが、偶然、死、空虚、無意味、罪責、断罪の脅威にさらされて生きる人間を「究極的な」意味で満たしてくれるのである。

人の心は無限なものを求める。なぜなら無限なものには有限なものが安らぎを求める場所だからである。人の心は無限なものの中に自分自身の充実を見つける。(D.F.237)

それゆえに、究極的な関わりにおいて究極的なものは創造的なものとして、脱自的な魅力や魅惑を持つものとして経験される。

だが、ティリッヒの理解において、そのような究極的なものは、破壊的でもあり、人間を食らいつくす恐ろしいものという面も現わしてくる。

しかしその一方で、究極性が明白に現れ、その魅惑する吸引力を行使するとしても、同時に人は、有限なものと無限なものとの限りない距離を実感する。そしてその結果、無限なものに至ろうとする有限な試みのどれに対しても、否定的な判断を下す。神的なものの現前の前で喰らい尽くされてしまうという感じは、人と聖なるものとの関係についての深い表現である。(D.F.237)

ルードルフ・オットーの『聖なるもの』(1917)において提案された、聖なるものの非合理的契機たるヌミノーズの特質としての魅惑する、かつ戦慄させる神秘という概念を、ティリッヒも踏襲する。彼の用語では、聖なるものの両極的な現れとして、創造的要素が破壊的要素にまさっている神的なものと、破壊的要素が創造的要素にまさっている魔的なものが用いられる。究極的関わりの対象は、聖なるものとして、いつもこのような神的・魔的な両面を持つものとして経験されるのである。

ティリッヒが理解する信仰、すなわち究極的関わりへのスケッチはここまでしよう。彼が信じるころでは、究極的な関わりは、非存在の力に抗して人間の生を充たすものである。究極的関わりが現象するとき、それは「他のすべての関わりに深みを与え方向を与え統一を与え」、「人格の全体に対してもそれら深みと方向と統一を与える」(D.F.280)、人格を統合する力となる。

### 3. 信仰に内在する危険

#### 3.1 世俗化と信仰の喪失

それでは、今述べたように、究極的関わりが、非存在の脅威に抗して人間の生に「深みと方向と統一」を与

えるものであるなら、世俗化が進み、伝統的宗教が単なる慣習的「信仰」と化したかに見える社会の中で、狭い意味での宗教への帰属意識を持たずに生きる人間は、自らを統一する中心を失って、日々持ち上がる問題に振り回され、生きることの根本的な意味も目標も見出せず空疎化した現実をさまよばかりなのだろうか。ティリッヒはこの点についてはさほど心配していないようにも見受けられる。例えば彼は次のように述べる。

しばしば人々は、自分たちは世俗的だ、自分たちは神殿の戸の外にいるのだ、だから自分たちは信仰を持っていないのだ、と言う。しかしその人たちに、あなた方は究極的な関心を持っていないのですか、あなた方が無条件に大事に思うものはないのですか、と尋ねたらどうだろう。その人たちはこれを強く否定するだろう。そしてこの人たちが究極的な関心を持たずにいることを否定する時には、この人たちは自分が信仰の状態の中にあることを肯定するのである。ヒューマンズ的信仰そのものは様々な種類に富んだものではあるが、この人たちはこうした信仰を典型的に示している。(D.F.260)

ティリッヒの言う究極的関わりとしての信仰は、狭義の宗教のみならず人間の文化的営みのいたるところに見て取られるものである。人が自らの生に真剣な関心を抱き、真剣な問いを発しながら生きていくところには究極的な関わりがある、とティリッヒなら答えるだろう。

多くのキリスト教徒たちは、いわゆる「信仰の喪失」なるものを心配したり、自責の念を感じたり、絶望を感じたりしている。しかし真剣な疑いは信仰の確証である。それは関わりの実感のしるしであり、その関わりが無制約的性格のしるしである。将来のまたは今現在教会の聖職者としてありながら、教義上の所説に対する科学的な疑いを経験している人たち—神学が絶えず必要とされるものであるように、こうした疑いも必要でありいつでもあり続けるものだが—、そればかりでなく、自分達の教会が与える教え、例えばイエスはキリストと呼ばれうという教えに対して実存的な疑いを感じている人たちにとっても、上のことが当てはまる。こうした人たちが自ら判断を下す際に基づくべき基

準は、自分たちが信じもすれば疑いもする内容に対する自らの関心が、真剣さや究極性を持っているかどうかということである。(D.F.241)

従って、自らが属する共同体の信仰に懐疑的な人であっても、その疑いが真剣なものであれば、究極的関わりは存在する。そればかりか、狭義の宗教的信仰を持たない人であっても、例えばヒューマンズという形での世俗的信仰を持つことはありうる。ティリッヒの分類に従えば、例えばロマン的・保守的なヒューマンズ的信仰は、既存の形の自然や歴史の中に究極的なものの現在を経験する。咲き誇るがままの花の中に、動くがままの動物の中に、独自の個性を示す人の中に、特別な民族、文化、社会組織の中に聖なるものを見るならば、なおそこでは究極的関わりが力を持っている。(D.F.260-261)あるいは、近代市民社会の形成期のように市民社会の自由と正義を目指した戦いの中に、またマルクス主義におけるプロレタリア大衆の解放の戦いの中には、進歩的・ユートピア的なヒューマンズ的信仰が見て取られる、とティリッヒは言う(D.F.263)。ヒューマンズ的信仰は人間を有限な現実の中にある究極的なものと見、人間の尊厳や個人の充実に対する究極的関心を抱いているのである(D.F.286-287)。そしてその信仰は、目下のところは力を持ち、ヒューマンズ的道徳を下支えしている、とティリッヒは見る。

だがティリッヒは、このような世俗的ヒューマンズ的信仰が世代を越えて受け継がれ刷新されてゆく可能性については悲観的であり、その内容は次の世代の中で使い果たされ空疎化してゆく、と見ている(D.F.287)。なぜならこうした世俗的信仰は、人間という究極的なならざるものを究極的なものとみなす点で、初めから偶像信仰 *idolatrous faith* 的であるからである。ヒューマンズ的信仰は、信仰の歴史的動態の中では、カトリック教会の信仰とプロテスタントの信仰の双方が、究極的関わりに必須の構成要素を見失ってしまったところに生まれたものだ、とティリッヒはみなしている。(D.F.286-287)

信仰の偶像信仰化、これこそがティリッヒの信仰論における重大問題である。平穏さなど望むべくもない緊張と破壊の危険に満ちた動態的性格がティリッヒの描く信仰に帰属するのは、世俗化と信仰の喪失の問題も

さることながら、偶像信仰がもたらす人格の破壊という危険が、いつも信仰に備わっているからである。

### 3.2 信仰の歪曲の可能性—偶像信仰

究極的関わりは、非存在の脅威に背中を押され自らの中に究極的なもの、無限なものへの希求が芽生えた人間が、「無限なものによってとらえられそれへ向き直り」、「有限な働きが持ち合わせるあらゆる限界を伴った有限な働き」であり、かつまた「有限な働きの限界を超えて無限なものが関与するような働きである」。(D.F.239) だが、「究極」「無限」といった言葉だけで言い表される抽象的観念は究極的関わりの対象にはなりえない。究極的な聖なるものは、何よりも現にあるものとして、或る物の中で、或る人の中で、或る出来事の中で経験されざるをえない。ティリッヒはこのような仕方て成立する究極的関わりを「存在論的」タイプ、ないし「秘蹟的」タイプの信仰と呼び、これは「信仰の日々の糧であって、もしそれがなければ信仰は空疎で抽象的になり、個人や集団の生活にとっては意味のないものになる」とみなす(D.F.258)。そのような秘蹟的要素は究極的関わりにおいて欠くことはできないが、究極的なものそのものではなく、究極的なものそのものを指し示すシンボルとしてとらえられねばならない。だが、究極的関わりの中でこれらのシンボルは、それ自体が究極的なものと取り違えられ、有限なものの限界を備えたまま、究極的な要求や威嚇を発するようになる。ティリッヒは、このような取り違えを引き起こすのは、その人の願望に基づく思考であったり、すたれた伝統に私たちが縛り付ける社会集団の関心であったり、自分自身の目的のために究極的なものを利用しようとする呪術的な企図であったりすると言う(D.F.279)。こうして信仰は、たやすく偶像信仰へと歪曲され、人間を他律的に支配するようになる。しかし偶像の有限性は遅かれ早かれ露呈して、それに全存在をあげて関わった人格の崩壊をもたらさう、とティリッヒは言う(D.F.239-240)。秘蹟的要素が信仰に不可欠だとすれば、信仰の偶像信仰化の危険も不可避である。それゆえ究極的関わりは、疑いを不可欠の構成要素として含まねばならず、そしてこの疑いと不確かさを勇気をもって引き受けねばならない、とティリッヒは主張する(D.F.240-241)。こうしてティリッヒの説く究極的関わりとして

の信仰は、自らの信仰に対する疑いや不安を含み持ち、絶望の可能性をはらむ緊張に満ちたものになる。

しかし、信仰をこう理解するとき、そうした動的な信仰は「安らぎに満ちた断言的な確信が現れる余地を与えないかのように見える」(D.F.241)のではないか。私たちは「信仰と疑いの戦いを妨げたその先の信仰の中で生活の平穩」(D.F.277)を望むのではないだろうか。ティリッヒは、「このような状態を獲得することは、どんな人間も持つ自然で正当な欲求である」ことを認めるが(D.F.277)、信仰から疑いを取り除くことは不可能であり、信仰における勇気を強調する。

疑いは抑圧によってではなく勇気によって克服される。勇気は疑いがあることを否定しない。しかし勇気は疑いを自らの有限性の表現として自分自身の中に取り込み、究極的な関わりの内容を肯定する。勇気は疑問の余地のない確信という安全さを必要としない。勇気は、それなしではどんな創造的な生もありえない冒険というものを含む。(D.F.278)

勇気を以て動揺に耐えよ。それがティリッヒの答えなのだろう。だがそのような信仰に人間は果たして耐えられるのだろうか。結局はいかなる信仰も偶像信仰への転落が避けられないのではないか。ティリッヒの説く「究極的関わり」は勇気と冒険とによって可能になる生の充実の瞬間を与えることはあっても、その安らぎや平穩や慰めの持続は決して望むべくもないのだろうか。

実はしかし、ティリッヒの『信仰の動態』の中で、このような偶像信仰的歪曲を取り除き、人を安らがせ充実する働きを発揮させる可能性についての言及は皆無ではない。それらは断片的に述べられるにすぎないが、ティリッヒが思い描く信仰の歪曲の克服へと通じる細い道筋を追うことは可能であるように思われる。

## 4. 偶像信仰的歪曲の克服の可能性

### 4.1 神秘主義的信仰

ティリッヒは、信仰に内在する構成要素を信仰の諸タイプとして論じる部分で、秘蹟的信仰の危険を克服しようとする神秘主義的信仰について触れる。それは、秘蹟的なやり方を拒絶せず、それを超えて、一者、名

状しがたいもの、存在を超えた存在などと言われる、一切のものの根底または実体と出会うとする。そのために神秘主義的信仰は、自分自身から日常経験の有限な内容を取り出して空っぽにし、自らのかりそめの関わりをすべて放棄することをめざす。それは瞑想や観照や脱魂において、存在の区分を超え、主観と客観の区分も超え、魂の深みにおいて究極的なものに到達しようとする。(D.F.259) だが、そのような道筋は容易に辿ることができるものではなく、神秘主義的信仰もまた揺れ動きを免れない。ティリッヒによれば、神秘主義的信仰は、一切の具体的表現を越えた究極的なものに関わるが、その関わりの中で顕現する真に究極的なものの内容を持ったり持たなかったりする揺れの中にある。それは様々な程度に接近し、しかし後戻りし、そして突然に充たされるというような動きをする。そして神秘家自身が、最後の脱魂が訪れるまでのこの人生においては無限なものとの合一が妨害を受けてまれにしか起こらず、おそらくは決して起こらず、その合一のための準備段階として生きるほかないというような人生を受け入れている、とティリッヒは言う。(D.F.259-260) それは究極的なものから分離された疎外の中にある人間にはやむをえないことであり、信仰は「にもかかわらず」自らの関わりを勇気をもって肯定しなければならない。それが、疎外された人間に可能な信仰なのである。しかし神秘主義はこうした人間の苦境や究極的なものからの分離を見過ごす、とティリッヒは評する。(D.F.277)

#### 4.2 道徳的・預言者のタイプの信仰

信仰に内在し秘蹟的信仰の危険に対抗するもう一つの型は、旧約聖書の預言者たちに見られるような道徳的タイプの信仰である。預言者たちは、律法に備わる秘蹟的な要素に頼ろうとしたり道徳的な要素をおろそかにしようとする民衆や指導者の欲望をつみとり、個人や社会が正義および愛という意味で聖くなることを要求した。正義と愛の律法に従って日々の生を送る営みそのものが究極的なものになるのである。(D.F.257,262) これは、歪曲の危険に満ちた秘蹟的な要素を克服しようとする、ティリッヒのいわゆるプロテスタント原理を含むと共に、究極的な関わりを正義と愛という理性的行動として実現しようとする志向を含み持

つ信仰である。だがこのタイプといえどもパリサイ主義のような律法の偶像信仰化の危険を免れない(D.F.278)。また、先述したように、秘蹟的要素は「信仰の日々の糧」なのだから、それを全くなしですますという訳にはいかない。かつてプロテスタントがカトリック教会の秘蹟的要素を批判し取り除こうとしたのは正当だが、その結果、カトリック教会の秘蹟主義は失われ、秘蹟的要素に基づきながら人間の宗教的・文化的生活を統一するはずの権威も失われた、とティリッヒは見る。この喪失の結果、プロテスタントの信仰は、ますます道徳的なタイプの究極的な関わりを表すようになるが、それと共に、プロテスタントの信仰は、カトリック諸教会の中にあつたおびただしい数の儀礼伝統を失ったばかりでなく、秘蹟的経験や神秘主義的経験における聖なるものの臨在について十分に理解することもできなくなった、とティリッヒは言う。(D.F.264-265) その結果、プロテスタンティズムの道徳化はますます進む。啓蒙主義の宗教批判によって不信仰への道が開かれたことで、今度はプロテスタンティズムに代わって世俗的なヒューマニズム信仰が優位となる。しかし技術的理性が優勢になるにつれ、こうした世俗的信仰もまた失われつつあり、現代の信仰喪失と生の深みの喪失がもたらされている。だがそれは過渡的な段階にすぎず、不信仰はいずれ、例えばナショナリズムのような魔的な偶像信仰に取って代わられる。(D.F.266,286-287) これがティリッヒの歴史認識であった。

望むべくは、信仰を構成する秘蹟的要素を保存しつつ、それと道徳的要素を統一することである。それが歪曲の危険を克服した究極的関わりに道を開く。断片的にはあるが、『信仰の動態』の様々な箇所、ティリッヒはこの方向性について言及している。

#### 4.3 適切なシンボルを生み出す

究極的な関わりは、真に究極的なものを指し示す数多くの具体的な物・人・制度や具体的な行動や道徳やおきてなどのシンボルに満ちている。つまるところティリッヒが示す道筋は、これらのシンボルをいかに取り扱うか、それらの偶像信仰化をいかに回避するか、ということにある。彼はその点を次のように言い表す。

どんなタイプの信仰も、自らの具体的なシンボルを絶対の確実さにまで持ち上げようとする傾向を

持っている。それゆえ信仰の真理の基準は、その信仰が自己否定の要素を持つということである。究極的なものを表現するだけでなく、自分自身が究極性を欠いていることを表現するようなシンボルこそが最も適切である。(D.F.276)

この観点からティリッヒは、シンボルを根こぎに解体してしまう非神話化論を警戒しつつも、神話的シンボルを壊された神話として取り扱うことを説き、シンボルを自らの願望や関心や企図に基づいて偶像化する傾向に警鐘を鳴らすとともに、聖書の直解主義 *literalism* を厳しく非難する。そしてティリッヒが控えめに述べるころでは、キリストの十字架こそが、自己否定の契機を含んだシンボルのモデルである(D.F.276,279,289)。また秘蹟的要素と道徳的要素の統一としてティリッヒが遠望しているのは、パウロの聖霊論である。

新約聖書において、信仰とは神的な聖霊によってとらえられている状態のことである。霊というところに注目すると、聖霊とは人間の心における神的な力の臨在である。また聖なるというところに注目すると、聖霊は愛と正義と真理の霊ということになる。このような聖霊に関する記述を、問いに対する答、信仰の歴史を動かす動態の終了と呼ぶことを私はためらわない。(D.F.264)

#### 4. 4 遠望される目標地点——キリスト教徒としての答え

そのような究極的なものの臨在と、究極的なものならざるものの偶像化を批判し人間生活を道徳化・理性化することとの調和が、信仰の動態の涯にティリッヒが思い描いていた目標地点と言えるであろう。

本書で行っている信仰の記述の試みは、脱自的なものと人格的なもの、秘蹟的なものと道徳的なもの、神秘主義的なものと合理的なものとの統一であるところのパウロの聖霊理解に示された真実の状態を、現代的な用語法で指し示そうとする試みなのである。キリスト教は、分岐した信仰の諸タイプの統一を現実の経験の中で取り戻すことができるだろうか。(D.F.265)

しかしティリッヒは、この直前に次のような言葉も記す。

しかしこのような答はその上に安らぐことのできる場所ではない。答は新たな経験に基づいて、変

化した条件のもとで、繰り返し与えられなければならない。こうしたことがなされる場合にのみ、それは答であり続け、ありべき成就であり続ける。

(D.F.264)

私たちはここで、最初の問題に立ち戻ってしまったかのようなのである。ティリッヒの信仰理解においては、このような目標が見通せたからといって、信仰の動態が終結するわけではない。動態は絶えず刷新され、動態のただ中において新たな成就が生み出されていかなければならない。それは私たちが望んだ平穏とはほど遠いものであろう。しかしこの動態は、いつ偶像信仰の魔的な破壊を被るかわからぬまま揺れ動くのみのネガティブな動態ではない。それはむしろ、ありべき到達点をめざして歩む創造的でポジティブな動態であり、人の信仰はその道を進むこともできるのである。人間と究極的なものの分裂は埋まらない。「にもかかわらず」、ティリッヒは、この遠望される目標地点と自身のキリスト教徒としての信仰の勇気と冒険とを組み合わせ、次のような希望を手にしえたようである。

この十字架の試金石から、まさにキリスト教の心髄にして、キリストへの信仰を肯定する勇気を可能にするあの使信が出て来る。すなわち、神と人との間を分離するあらゆる力があるにもかかわらず、その分離は神の側から克服されるのだ、というものである。これらの分離の力の一つが、ある人の信仰を肯定する勇気を妨げようと試みる疑いである。この状況にあっても、信仰の冒険の失敗といえども人の勇敢なる信仰の関わりを究極的なものから引き離すことはできないのだという確実さが与えられているならば、信仰はなお肯定されることができる。まさにこれこそが唯一絶対的な信仰の確実さである。……私たちは決して、無限なものとの有限なものとの間に存する無限の隔たりに、有限なものとの側から橋を架けることはできない。唯一このことが信仰の勇気を可能にする。失敗や間違いや偶像信仰的な歪曲の危険を冒してもよいのである。なぜなら、失敗は、私たちの究極的な関わりであるものから私たちに分離することができないのだから。(D.F.279)



## 引用文献

Paul Tillich, 'Dynamics of Faith' (1957), in: *Paul Tillich Main Works, Vol. 5*, de Gruyter-Evangelisches Verlagswerk, 1988.

頻出する本書からの引用は本文中括弧内に D.F. と略記し、*Main Works Vol.5* の通ページ数を付した。

パウル・ティリッヒ 『生きる勇気』(“The Courage to Be”, 1952) 大木英夫訳、平凡社、1995 年。

## 注

- (1) 『信仰の動態』のみを主な考察材料とすることについては、方法論上の問題がないわけではない。本書が収められた *Main Works* 第五巻の編者である Robert P. Scharlemann は、'Tillich's Religious Writings' という巻頭文で本巻「宗教的著作」集の編集方針を述べる際に、特に『信仰の動態』を名指して、「発展した哲学体系の概念に頼るのは最小限に、非専門的な言葉を媒体にして、宗教現象を反省する志向または性質を持つ著作」、「何よりも、日常の会話の言葉にできる限り近い言葉で信仰ないし宗教とは何かを説明することに関わっている」著作と評している (ibid. 2-3)。またヴィルヘルム&マリオン・パウクによるティリッヒの伝記では、『信仰の動態』は、ティリッヒの主著『組織神学第二巻』(1957)と同時期に刊行されたが、「ティリッヒがすでに発表した作品の中で繰返し述べた神学上の考えを一般向けに要約したもの」として、さほど重要視されていない。(ヴィルヘルム&マリオン・パウク 『パウル・ティリッヒ 1 生涯』(1976)、田丸徳善訳、ヨルダン社、1979、292-293 頁) 従って、本書で示される信仰の現象学的記述の背後には、1950 年代のティリッヒの「神学上の考え」、すなわち彼の組織神学や人間の基礎的存在論が当然ながら予想され、筆者がここで掲げた問いはそれらとの関連において答えられるべきなのであろう。しかしまた、それら主要な著作(『組織神学第一巻』(1951)、『組織神学第二巻』(1957)、『存在への勇気』(1952)など)の記述に直截の答えが

求められるかと言えば、事情はそう単純ではない。すでに芦名定道が『ティリッヒと現代宗教論』(創文社、1994)において、シャーレマンの構成的分析の方法やリストニエーニによるティリッヒの言語使用レベルの区分を引証しながら指摘するように、「ティリッヒの諸著作の表層レベルに、厳密な体系化を妨げる飛躍や矛盾や欠落が存在する」(同書、30 頁)のは確かである。従って、その難点を乗り越えてティリッヒ思想の体系的な理解を行うにはティリッヒの祖述という表層レベルの作業では不十分であり、彼のドイツ時代の思想、若き日の教授資格論文や未公開の講義録等も含め、ティリッヒの全思索を通観して構造的・概念的な思考形式群を取り出し、それらの中から体系理解を可能にする思考形式を再構成した上で、個々の著述の解釈に当たらねばならない、と芦名らは言う。(同書、30-33 頁) だが、小論が問うているのは、「一般向けに要約」した、ないし「日常の会話の言葉にできる限り近い言葉で」書かれた本書を読む中で生じた、「動揺する信仰は平穩の境地に至りうるか」という「宗教的達人ならざる現代の庶民」が発した問いである。それへの答えを上に掲げた同時期の諸著に求めても、答えの位相がどこかずれてしまうことは否めない。例えば近年出版されたティリッヒ思想の入門書“*The Cambridge Companion to Paul Tillich*” (Russell Re Manning(ed.), Cambridge Univ. Pr. 2009)中、Mary Ann Steiger による第六章「信仰(と宗教)」は、『信仰の動態』における疑いや偶像信仰といった重大問題の解決が、『存在への勇気』の末尾で説かれる「絶対的信仰」において「存在それ自体の力によって受け入れられていることを受け入れる」ことで図られる、と説明している観がある (ibid. 94-97)。現象学的記述を存在論的考察によって根拠付けることは宗教哲学においては珍しくない思考方式であり、小論も『存在への勇気』の立論を利用するのを全く回避する訳ではない。ティリッヒの思索の神学的循環の中では人間の実存に関する現象学的記述と、存在論的考察と、キリスト教的・神学的な象徴解釈による解決の提示が相補い合うものになるのは自然なこと

なのであろう。しかし、それらを接続する際には慎重を期す必要がある。自らの意識経験に照らし合わせ、他者の意識経験に共感的な眼差しを送りながら、直観による確証を認識の正当性の源泉として求めるのが筆者の拠り所とする現象学の思考であるとすれば、「絶対的信仰は一つの出来事でもなければ一瞬の経験でもない」(Steiger, *ibid.* 97)とされるものをどう扱えばよいのだろうか。リステニーミの区分では第一レベル、実存的—現象学的レベルすなわち直接的な経験の基礎領域に属するとされる、究極的関心、存在の力、存在の根拠、深み、勇気等、および絶対的信仰の概念においてすら、それらが取り扱われる文脈、観点、主題の間の乖離は存すると言わねばならない。リステニーミや芦名が言うような、そのような矛盾や飛躍を説明しう—そろいの構造的な思惟形式の諸可能性を吟味し体系理解のために有用なものを解釈枠組みとして採用する方法(芦名、前掲書、30-33頁)は至当であると考えるが、筆者にはティリッヒの思想展開を通観してそのような解釈枠組みを提示する用意がまだない。また、そうした解釈枠組みが、リステニーミの言うように、第二の存在論的概念のレベル、第三レベルのティリッヒ体系構成の全体的で包括的な思惟形式(芦名、同書、33頁)というように抽象度を高めていくとき、ティリッヒの信仰理解に付いていったら安心や救いは意識に現象するののかという庶民的な問いへの答えが、そうした抽象的な解釈枠組みのもとで出て来るかどうか、ティリッヒの言う「慣習的信仰(究極的関わりの経験の死せる残余物)」(D.F.278)の徒にして実際は恐らく多少のヒューマニズム信仰を有するだけであろう筆者には確信が持てない。小論が、「生きた現実としての信仰の経験」に即した現象学的記述として『信仰の動態』を解説することに拘泥し、動態的信仰のただ中に身を置きながら、信仰喪失の空虚さや絶望と、偶像信仰化がもたらす魔的自己破壊との間の細道を辿ってゆく人間の歩みについて、ティリッヒが「日常の会話の言葉にできる限り近い言葉で」示唆する答えのありやなしやを読み解こうとするのは、このような理由による。

- (2) この、究極的「関わり」が人間をとらえる経験をティリッヒは、これまた慣習的な言語使用に反対して、「啓示」と呼ぶ。ティリッヒは「我々は決して究極的関わりなしに生きることができない」(D.F.238)といった主張を『信仰の動態』の随所で行うが、その一方で、現象面では人間がこのような経験を意識しないでいる状態、「究極的な関わりが欠けている(より正確に言えば隠れている)状態」(D.F.288)もありうることも認めている。または、ある関わりが人にとって差し迫ったものとなっても究極性にまでは達しない場合があることも認められている。例えば市民宗教 *civil religion* の実例としてしばしば言及されるアメリカ合衆国憲法については、「時々には究極的関わりという無制約的な性格を持つ態度において支持される。しかしそれよりはむしろ、度合いは高いがかりそめでしかない関心という制約された性格を持つような態度が向けられる方が多いだろう」(D.F.244)と述べられる。
- (3) John P. Dourley は『ユングとティリッヒ』(“C.G.Jung and Paul Tillich” 1981,久保田圭伍、河東仁訳、大明堂、1985年)において、ティリッヒとユングの「自己」概念の類似性を指摘し、次のように説明する。「ティリッヒとユングは両者とも、対立物ないし対極性—これらの力動的な相互作用によって、生そのものが構成されている—を統合させるように、心 *psyche* の中で作用している力の中心を、自己 *self* とみなしている。ユングの見方からすれば、こうした対極性のなかでも最大のものは、意識と無意識である。この対極性は、相互に創造的な形で作用し合うと、人格の中心すなわち自己を生み出す性質をもっている。自己は、自我でも無意識でもなく、両者の結婚つまり融合の産物なのである。」(同書、25頁) ティリッヒやユングが想定した「人格の中心」ないし「自己」の概念は、ティリッヒの言う究極的関わりを人間の側に寄せて考察する上で、重要な論点の一つになる。この信仰という営為が目指すものは—同時にそれは、この営為の結果生み出されるようにも見えるが—、(人間の)自己である」(同書、25頁)とする Dourley の指摘は示唆的である。