

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題⁽¹⁾

——『組織神学』第二巻の「疎外」概念を中心に——

近 藤 剛

はじめに

自らが欲しない悪をなしてしまった時、自らの意思を何ものかに支配されていると感じた時、自分自身の主体性を見失ってしまう瞬間に戦慄を覚えた時、人は、内面の奥底まで侵蝕し己が魂を分裂させる力の存在に気づき、罪の現実・に恐怖するようになる。罪は実体として捉えられず、それ故に恐ろしさと不気味さを増し、突如として人を襲い、絶望の淵へと追い落とす。罪の鎖に繋がれた人間は、その呪縛からの解放を求めて、救いを望まずにはおれなくなる。パウル・ティリッヒの境涯においても、罪の問題は様々な形をとって重く申し掛かり (cf., [1936:9, 22-23] [1952:13-14])⁽²⁾、彼の思想的営為において少なからず影響を及ぼしたと思われる⁽³⁾。

本稿の目的は、ティリッヒによる罪 (the Sin) の解釈を『組織神学』第二巻の議論に沿って理解し、彼の解釈的意図を指摘することにある。

ティリッヒによれば、伝統的なキリスト教用語の大半が既に死語になっているか、あるいは直解主義によって誤解されているかであり、その本質が理解不能に陥っているとされる。従って、ティリッヒは本来の意味内実を保持させつつ、旧来の用語に代わる新たな表現形式を解釈によって導き出し、死に瀕した概念を救済しようと試みる。こうした問題意識は、様々なキリスト教用語の概念分析へと向かうが、罪もその例外ではない。キリスト教の伝統的な罪の教理は、現代人にとって理解され難いと言われることがあるが⁽⁴⁾、ティリッヒもそのことを痛感していた (cf., [1957:29])。例えば、『創世記』の墮罪物語を文字通

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

り受けとめ、歴史的事実と読み込んでしまうことによって、殊更にもその非合理性が強調され、罪の教理が単なる迷信と化してしまう場合がある (cf., [1957:38])。現代人が墮罪物語を文字通り読むとすれば忽ち認識上の時代錯誤を招き、無理に受け入れようとするれば知性を犠牲にすることになり、罪に含まれている本来の意味を見失ってしまうことになる。又、罪の教理は人間の悲惨や過誤、あるいは愚かさや空しさといった人間の負の部分の根底から露見させるために、「進歩の理念」を掲げた近代社会において、人間を消極的・否定的に評価するものとして排斥されることが多くなり (cf., [1957:38])、その傾向は現代にも及んでいる。このような場合、人間が本来担っている苦悩や内的葛藤、即ち実存的窮境 (existential predicament) は、社会構造の変革や技術開発、あるいは教育効果によって解決されると思い込まれているので、人間実存に潜在する根源的な問題性が隠蔽されてしまうことになる。ティリッヒはそのような状況を憂慮し、狭量な罪のイメージを払拭すべく、罪の解釈に取り組んだのである。

ティリッヒは初期に志したシェリング研究から一貫して罪の概念分析を試みているが (cf., [1912:87-92])、その思索は『組織神学』第二巻における罪の再解釈へと結実する。罪の解釈は「相関の方法」に基づく「実存的問い」の分析に相当し、「神学的答え」を要望せざるを得ない時代状況の問題性に肉薄するものであるが、ラインホルド・ニーバーによって晦渋な方法論を批判され、「存在論的思弁」であると非難されてきた⁽⁵⁾。果たしてそのような批判は妥当であり、ティリッヒの罪解釈は思弁的なものにすぎないと評価されてよいものだろうか。本稿では、そのような批判も踏まえながら、キリスト教的罪概念に関する近年の問題状況に鑑み、改めてティリッヒの罪解釈を取り上げ、それが彼の思想展開においてどのような位置を占めているのか、明らかにしていきたい。

1. 本質から実存への移行の結果としての疎外

我々はティリッヒによる罪の再解釈を考察する前に、その議論の前提となっている彼の人間存在論について取り上げてみたい (cf., [1951:186-204, 252-261])。ティリッヒの理解によると、人間存在は創造における本質的善性を持ち

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

ながらも実存的に歪曲されている。つまり、人間存在は、その本質である被造的善性の故に自由（人間的創造性）を持ち、自己の存在を中心に据えて主体的に決断することができるが、同時にその本質でもある有限性によって制約を受けるため、選択に際して迷いが生じてしまう。人間の実存状況を取り巻く様々な矛盾、対立、葛藤、苦悩の原因は、既に人間の本質的要素（被造的善性と有限的自由）の中に潜在していると言える。要するに人間存在に備わっている本質的要素と現実化された実存的要素とが、どのように関係しているのかを分析しない限り、人間の実存的窮境、及びその淵源としての罪を解明することはできないのである。それ故に、ティリッヒは「本質から実存への移行 (transition from essence to existence)」という概念でそれらの関係を表現し、この概念を分析することによって、罪を生じさせる発端となった『創世記』の「誘惑」の象徴を解釈し、これらのプロセスを通して、現実生きる人間の非本来的な在り方を説明しようとする。

ティリッヒによれば、「誘惑」を引き起こす直接の原因は「善悪の知識の木からは、決して食べてはならない」(Gen. 2:17)という言葉で示される「神の禁令」にあると考えられる (cf., [1957:35])。この禁令には創造主である神と被造物である人間との絶対的差異性が前提されている。つまり、人間はエデンの園によって象徴される「夢見心地の無垢 (dreaming innocence)」⁽⁶⁾において、既に神から隔たった状態にあり、存在論的に言えば、本質から離れているのである。本質からの分離という人間存在の根本的な在り方は、「神の禁令」に触発されて初めて認識され得る。さらに「夢見心地の無垢」にある人間は、可能的な状態に安らいでいるため、実現可能な可能性に溢れていることを認識できずにいるが、その認識を促すのが、この「神の禁令」なのである。つまり、神から食べることを禁じられたので、初めて食べることができるのだという可能性に気づくのである。「神の禁令」によって人間は、成し得るという自由を喚起させられた。事を成し得る自由が意識化すれば、可能性は即座に実現されるものである。そういった意味で、人間は必然的に可能性の現実化へと、即ち実存へと移行してしまうのである。何故なら、人間存在は絶えず生成されていくのであり、そ

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

れは所与の本質的善性（人間的創造性）に適っているからである。「誘惑」の象徴は、神から付与された禁止と自由という矛盾に直面しながらも、人間存在が実存へと生成していかざるを得ないような、必然的なプロセスを表現していると解釈できるのである。人間が「本質から実存への移行」によって現実に存在している限り、このプロセスは構造的に回避され得ず、存在論的には普遍的であると言える⁽⁷⁾。このことをティリッヒの言葉でまとめると「実存への移行の可能性は誘惑として経験される。誘惑は不可避である」([1957:34])となり、「本質から実存への移行」に伴う普遍性は、罪過に含まれる「悲劇的要素」として同定されることになる。

「本質から実存への移行」のプロセスにおいて、その転機となる自由が覚醒した瞬間、人間はあらゆることが可能になったと思ひ込む。しかし、その自由は可能性を無制限に実現できる無限的自由ではなく、有限性に束縛された有限的自由である。それ故、人間は二者択一するにあたって、片方の可能性を放棄しなければならない状況に陥る。自由に決断できるとはいえ、選択行為には可能性の除去が含まれているから、人間は判断に際して苦悩せざるを得なくなる。即ち、可能性を実現させようとする瞬間、「人間は、自らの自由を実現させたいという欲望と、自らの夢見心地の無垢を保持すべきという要求との間に捕えられている」([1957:35])のである。潜勢する可能性を自由に現実化して自己変容を遂げるのか、あるいは「夢見心地の無垢」に留まって自己同一性を守り抜くのか、と煩悶する。さらに選択後に襲われるであろう喪失感に苛まれ、不安に怯えるようになる。この不安は、キェルケゴールが『不安の概念』で語っているように、二重の仕方で人間存在を脅かす⁽⁸⁾。つまり、選択肢を前にどちらを選んでいいのか分からず不安となり、自由に選んだ結果どうなるのか分からないから再び不安になる。ティリッヒの言葉で換言すれば、「人間は自分自身と自己の諸可能性を現実化しないことによって自己自身を喪失する不安と、自分自身と諸可能性を現実化することによって自己自身を喪失する不安を体験する」([1957:35])ことになる。このようにして「有限性の不安は、人間を行動へと駆り立て、同時に彼の本質的存在からの疎外へと追い遣り、罪過と絶望という

より深い不安へと至らせる」([1944a:369]) ののである。

上述のティリッヒの議論に関して、我々は以下のような解釈を付け加えることができよう。全ての選択行為には、多様な諸可能性の破棄が含まれているので、人間は喪失を避けられないことへの苦悩を抱いている。選択に伴う葛藤、可能性の犠牲、喪失に対する恐怖、こうしたことから解放されたい、あるいは<自由>という名の呪縛から逃れたいという願望が、人間を「夢見心地の無垢」へと強く引き戻そうとする。というのも「夢見心地の無垢」に安住していれば、精神は精神として目覚めることがないので、自由は覚醒せず、このような責苦も自覚せずに済むからである。可能性を現実化するにしても、それは無数にある可能性の一つを体現したにすぎない。今ここで我々が営んでいる人生は、多くの可能的人生の一過的な様相にすぎない。この現実にある存在論的な事実(存在の可変的性質に由来する有限的存在の一過性)が、我々を絶望へと落とし、可能性の現実化における虚無を露呈させる。人間は不断に自己形成を果たそうと努めるが、それは未だに実現されていない<無>の幻影を追うことであり、個人の主体的責任性によって、絶えず決断し続けねばならない可能性の飽くなき連続である。絶えざる選択と自己変容を前にして、人間は自由の可能性に目眩を覚え、不安となる。不安は、人間が根源的に自由であることを証しすると同時に、絶えざる変容の可能性——非存在の脅威——に晒されていることを示すのである。しかし、このような不安にもかかわらず、人間は主体的・人格的に決断し、自己実現に向けて可能性を現実化するよう試みる。かくて不安の中にある自由が、「本質から実存への移行」を可能とし、このプロセスにおいて人間は、主体的な責任性を自覚することになり、人格を形成するようになると言える。そしてティリッヒにおいて、「本質から実存への移行」に伴う自己決定性(自己責任性)は、罪過に含まれる「倫理的要素」として同定されるのである。

普遍性(悲劇的要素)と人格性(倫理的要素)を帯びながら本質から実存へと移行した結果、人間存在は「疎外」へと頹落することになる。これまでのことをリュディガー・ザフランスキーの言葉でまとめるとすれば、「楽園に意識の急速な進歩が始まり、それに伴って自由の冒険が始まる。しかし得たものもあ

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

ったが、自己自身との統一、また生けるものすべてとの何の疑いもない統一が失われた]⁽⁹⁾ということになるだろう。まさにこの事態が、疎外の状況へと結果することになる。ティリッヒは、このように本質から分離されて現実中存在している非本来的な在り方を人間の「実存」と定義し、本質からの分離を「疎外」という概念で表現する。そしてこれを「実存の状態は疎外の状態である」([1957:44])と規定するのである。ティリッヒによると、実存という人間の非本来的な在り方が、キリスト教において伝統的に語られてきた罪の状態と関係し、疎外の概念が、罪の意味内実に対応すると考えられる。では、具体的にそれらの対応関係は、ティリッヒの思想においてどのように理解されているのであろうか。

2. 疎外の概念分析

我々は罪と疎外⁽¹⁰⁾の関係を探る上で、先ず疎外に関するティリッヒの概念規定から検討することにしたい。ティリッヒは「近代的思惟における疎外と和解」において、初期ヘーゲル、W. ジェームス、初期マルクス、C. G. ユングらの疎外概念を扱っているが (cf., [1944b])、ここでは『組織神学』第二巻で論及された範囲に限定して、ヘーゲルとマルクスの疎外概念について考察を試みる。

ティリッヒの解釈に依拠すると、ヘーゲル哲学の原理は「疎外され、そして和解された生」([1944b:259])であると言える。前期ヘーゲルは、「近代的工業社会における生の自己疎外、自然管理による自然の生からの人間の分離、優勢な社会システムへの自己の引き渡しによる人間の自己自身からの分離」([1944b:259])という現実や、アブラハムによって象徴される「宗教的超越主義」([1944b:259])において、疎外された生を見る⁽¹¹⁾。しかしヘーゲルによると、生(定立)と疎外(反定立)は、愛(総合)によって弁証法的に和解され得ると考えられる。さらに、疎外された生の自己自身との和解のプロセスは、精神の現象学として展開されていくが⁽¹²⁾、ティリッヒはとりわけこの点を批判的に論じている (cf., [1972:414-419])。つまりティリッヒの理解によると、ヘーゲルにおいて全ての生は絶対精神の自己実現の現象であると見なされ、人間実存の窮境も不幸なる意識も本質へ至るプロセスでの否定的媒介と見なされ、弁証法的体系の

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

中に組み込まれるのである。絶対精神が人間の自己意識へともたらされ、人間本性が自然とともに可能性としての神（絶対精神）の内的生命の中に含まれる限り、神と人間の間には一致点があり、神的なもの与人間的なものは総合され、自然の中にも絶対精神が現に存在していると考えられる。この意味において自然は、精神の外化としての疎外形態であり、未だに本性を達成していない「疎外された精神」である。ティリッヒの解釈によれば、ヘーゲルが疎外という概念を用いる時、それは自然に適応され、世界の発展のプロセスが絶対精神の自己疎外（精神の他者化、精神の自己異化）のプロセスとして見られるということの意味する。即ち、ヘーゲルは生起する全ての出来事の中に絶対精神である神の自己実現を見て取り、現実の様々な矛盾にもかかわらず、また個人の恣意と非合理性にもかかわらず、歴史の究極的な結果は肯定されるべきものであり（理性の狡知）、全て神の目的と一致すると考え、一切包括的な体系において帰結される「存在するものはすべて理性的である」との信念によって、現実が論理的に和解され得ると信じたのである。ティリッヒは、ヘーゲルにおいて疎外が弁証法的体系の中に組み込まれ、人間の窮境も歴史のプロセス（精神の自己外化と自己回復の螺旋的過程）において解消されるものとされたことで、和解は「義認なき和解」（[1944b:261]）になったと批判する。そして、人間を取り巻く現実の非合理性にもかかわらず、絶対精神としての神の自己顕現があるということに、ヘーゲルの問題点を指摘したのである（cf., [1957:24]）。

生の疎外は論理的に克服されて、人間は真の存在と弁証法的に和解されるというヘーゲルに対するティリッヒの糾弾は、実存主義のヘーゲル批判と軌を一にしていると思われる。何故ならティリッヒの批判は、ヘーゲルが彼自身の理性体系の中で本質と共に実存までも把握し得ると主張したのは欺瞞であり、そこで説かれる疎外や和解は現実的なプロセスではなく単なる論理的展開にすぎないと批判したシェリング（cf., [1955a:395-398] [1972:437-448]）や、ヘーゲルが哲学体系の中に現実を組み込んだことで、実存は単なる概念として抽象化され、却って人間の精神が疎外されてしまったと批判したケルケゴール（cf., [1972:460-461]）の見解に依拠していると考えられるからである。ティリッヒ

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

は、疎外の概念に実存主義的な意味合いを持たせるため、『組織神学』第二巻では、差し当たって初期マルクスの疎外概念を取り上げている。マルクスは彼の時代状況、即ち資本主義社会の構造の中で現実に置かれた人間の疎外を指摘した。マルクスによれば、疎外とは資本主義社会が非人間化の様相を帯びた時、その結果として生じる人間の実存状況そのものであるとされる (cf., [1953:251-254] [1972:480])。非人間化とは、人間が生産と消費のプロセスにおいて一つの歯車、一つの物、一つの道具になること、市場で売買される対象、即ち一個の商品になることを意味する。つまり、貨幣価値に換算される人間の労働のみが重視され、人間の精神の働きは全く評価されなくなる (cf., [1944a:370] [1953:256])。やがて人間は、人間として扱われなくなり、ついに自己自身から人格や本質的な性格が失われて、ティリッヒの表現で言う「本質的統合の破綻」 (cf., [1944b:257]) が引き起こされるようになる。かくして人間は、社会からも自己自身からも疎外されていき、疎外の主体と客体が同一になるという耐え難い自己疎外へと落ち込んでいくのである。ティリッヒにおいて、歴史的現実とは自己疎外そのものであるという初期マルクスの規定について承認されるものの、政治的革命による和解の可能性、即ち人為的可能性としての和解は、強く否定されている。

以上のことをまとめると、ティリッヒは疎外の概念を、ヘーゲルのように本質へと至るプロセスでの単なる否定的媒介と見なさず、実存主義の見解に即して、実存状況全般を指示するものと捉えたと言える。人間が現実に存在しているということは、本来あるべき存在を疎んじて、彼の本質を外へ追い遣っているということであり、それが人間の窮境を生む要因になっているということである。これが、ティリッヒの言う実存的疎外の意味内実であると言えよう。従来まで、罪の内容として象徴的に語られてきた神への背反は、実存論的にはこういった疎外の状態を表現していると解釈できるのである。さらに言えば、この実存的疎外を生んでいる本質と実存との亀裂が人間存在の基本的な在り方であり、全ての存在者の現実を構成しているのである。つまり、我々の日常の基本的な在り方は、存在論的に言えば非本来的であり、人間実存の状況は、実存

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

論的に言えば疎外された状態なのであり、そこでは本来あるべきものが排除され疎んじられているのである。このことを敷衍すると「近代的人間は、自己の真の本来的な存在からの疎遠、自己自身と自己の属する世界との敵対関係、存在と意味の究極的根拠からの分離、これらによる深い疎外感を抱いている」(cf., [1944b:256]) ということになるであろう。つまり、人間実存は存在の根底から、他の諸存在から、自己自身から疎外されているのである。そして、その淵源である本質と実存との分裂は、現実の中での様々な矛盾相剋や実存的窮境を通して、経験的に自覚されると言えよう。このようにして現実の実存状況は、疎外という概念で表現され得るのである。故に、ティリッヒが「実存主義的思惟の本質と意味」で述べているように、疎外は不安や有限性の概念と同様に「実存疇 (existentialia)」の一つであり、実存する主体性のメルクマールとなるのである (cf., [1956b:405])。我々は、ティリッヒの疎外概念を「実存疇」の一つであると確認し、それを罪の再解釈に援用した彼の意図について、さらに考察を進めたい。

3. 疎外概念による罪の再解釈

ティリッヒは疎外によって罪を再解釈する時、実存的な疎外状態が描写されている様々な場面を聖書の中に読み取ることで、疎外概念の有効性を確認しようとする (cf., [1957:45])⁽¹³⁾。例えば、樂園追放の象徴には神と人間との絶対的差異性、自然と人間との敵対関係が含まれており、実存的疎外の根深さが見られる。人間同士の疎外は、カインとアベルをめぐる兄弟間の憎悪、敵対、殺害を通して尖鋭化される。バベルの塔の物語では、言葉の混乱による民族の拡散を経て、その後の国家同士の対立関係が示される。これらはいずれも人間世界の分裂、断絶を含意しており、実存的疎外の外的な様相を叙述している。実存的疎外の内的な様相は、神の像を偶像に歪めてしまった人間の悲惨、倒錯した欲望、人間自身の内的矛盾といったパウロの記述に見られる (cf., Rom. 1:18-31, 7:15, 19-20)。このようにティリッヒは、聖書の記事において実存的疎外の具体的叙述を確認し、人間の実存状況に関係する罪の概念を疎外で表現する

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

のは非聖書的ではないと強調している (cf., [1957:46])。

ティリッヒによれば、キリスト教界において罪は、伝統的に複数形で語られてきた。その時、「罪」は罪と見なされる個々の不道德な悪行であり、単なる道徳違反の事柄でしかなかった (cf., [1955b:313-314])。そのような罪の理解には、これまで示されてきたような実存的疎外の要素が欠落しており、神・世界・自己自身からの疎外状態という人間存在の根本問題が隠蔽されてしまっている。それ故にティリッヒは、複数形でもって表わされる罪を「罪の諸表現」([1957:46]) であると捉え、「罪」自体と区別する。ティリッヒの理解において「罪」自体は、個別の不道德な悪行を指示するものではなく、人間一般における実存的疎外の状況を意味しているのである。この視点に立脚した場合、罪は普遍的事実であり、「事実としての疎外」([1957:56]) として説明される。しかし疎外は、「本質から実存への移行」の結果としての行為でもあり、全ての人間の経験における実存的窮境として刻印されている。故に、疎外は普遍的な行為でもあり、罪は「行為としての疎外」([1957:56]) として説明される。厳密に言うならば、罪は個人の行為である以前に普遍的な行為であり、罪が個人的な行為になるということは、罪の根源的事実性を証徴することになる。換言すれば、「行為としての疎外」は「事実としての疎外」の現実態であると言える。このように罪を個人の行為としても捉えるならば、自由、責任、人格性の問題へと展開させることができ、罪過における人間の罪責性を問えるようになる。「事実としての疎外」と「行為としての疎外」という二つの概念を用いることによって、キリスト教の特殊用語である「罪」は、十全に再解釈され得ると言えるだろう。

但し、ティリッヒは疎外を「罪」の代替語と見なしておらず、むしろ「罪」という言葉の使用に積極的な役割を見い出そうとしている (cf., [1957:46])。ティリッヒによれば、罪という言葉には、本来属していたところからの背反という意味が含まれており、人間の罪責意識を糾弾するような鋭利な響きがあるとされ、キリスト教の礼拝の中で伝統的に使用され続けたため、人々の意識に深く浸透していると考えられる。それ故に、罪過に対する人間の責任性を率直に問うためには、罪の言葉を使用せざるを得ないとするのである。その限りにお

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

いて、罪という言葉自体にはキリスト教界において今なお有効性が保持されていると考えられ、それは疎外の概念とともに再解釈されることで、今後も使用されていくものとなる。つまり、疎外は罪と入れ換わる用語ではなく、再解釈する時に援用される補完概念であると言えよう。

一方、罪はアダムの不従順という一回的な行為によって全人類にもたらされたと説明される「原罪 (original sin)」と、性交を媒介として伝えられ始祖より代々相続されてきたと説明される「遺伝的罪 (hereditary sin)」といった伝統的な神学概念は、罪の悲劇的普遍性の意味を含んでいるとはいえ、罪を遺伝因子と見なし罪過を生物学的プロセスに還元したとの誤解を招くので、今日に通用する概念としてはもはや救い出されない、とティリッヒは述べている (cf., [1956a:394] [1957:56])。実存的疎外の状況を表わす罪は人間一般の実存的窮境を示しているのもあって、それがアダムによる一回的な自由の行為の結果もたらされたと説明するのは余りにも不合理であると言える。それ故にティリッヒは、「原罪」と「遺伝的罪」という言葉の使用を断念し、余りにも直解主義的な不合理性を負わされていることから、それらの語を廃棄するよう求めている (cf., [1957:56])。

かくて神話的表象に彩られた罪は、疎外という実存疇によって再解釈されるという条件付きで、現代に通じる概念として救い出されたとと言える。「罪」は、罪という行為になる以前の事実であり、また人間の行為としての罪は、罪の根源的事実性の現実化を意味する。故に、罪は「事実としての罪」であり、且つ「行為としての罪」であり、両者は一体を成して人間の現実の基礎となる。即ち、ティリッヒの表現では「事実としての罪と行為としての罪の一体性は、自己を罪あるものと意識する全ての人間の直接体験である」([1957:56])ということになる。

上述したように、キリスト教界は、恰も裁判官が法律上の犯罪を裁き、責任と刑罰の重さを計り、罪の度合を考量するかのよう、罪を様々な種類に分類し、さらにそれに応じた救済の方法を用意してきた (cf., [1957:57])。しかし、キリスト教が本来、主張すべき罪の意味内実は、計量可能な大小の事柄でも、

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

道徳的な価値判断を含む罪悪の事柄でもなく、実存的疎外の普遍的事実性でなければならない。ティリッヒは、罪を量的・相対的に扱ってきたキリスト教界を批判し、罪の質的・絶対的な意味を今日に復権させようとする。と同時に、罪の数量化、恩寵の数量化を否定し、現実在即した教理の理解を求める。即ち「本質から実存への移行」が墮罪であり、「移行の結果としての疎外」が罪であり、「実存の本質化」（本質との再結合）が和解であると捉え直し、キリスト教の教理を現代に通用するものとして、再解釈しようとするのである。故に、ティリッヒは「キリスト教は疎外の悲劇的普遍性と、それに対する人間の個人的責任性の事実を認めなければならない」（[1957:39]）と主張し、疎外（罪）の「悲劇的要素」と「倫理的要素」の相互浸透性をもって、人間の実存状況を把握しようとするのである。その結果、人間窮境をめぐる「実存的問い」が定式化され、人間の実存状況の改善を模索するための第一歩が踏まれるのである。以上のことを要約すると、次の引用が妥当であろう。即ち「人間の疎外は自然法則のように事柄の状態ではなく、人格的自由と普遍的運命の両方の問題である」（[1957:46]）。A. ホルストマン—シュナイダーは、罪を解釈する時に論じられる自由と運命の統一性（罪の倫理的要素と悲劇的要素の相互浸透性）こそ、「ティリッヒの人間論の出発点」⁽¹⁴⁾であると主張している。つまり、自由と運命の両極性の動的な連関によって罪が説明される時、人間の存在構造も同時に措定されるというわけである。我々は、「事実としての罪」（人間の運命的制約）と「行為としての罪」（人間の有限的自由）の相互連関性の中で人間実存の現実が生起するというティリッヒの思想において、人間論の核心に罪過論が位置していることを確認し得るであろう。

以上のことをまとめておこう。ティリッヒにおいて「罪」とは、我々が現に今こうして生きていること自体であって、特定の道徳的な罪責感情に還元されるものではなく、罪悪といった価値判断を未だ含んでいない状態であると言える。そのような「罪」を意識するとは、＜実存的疎外状態＞という人間実存の存在論的—実存論的な特質を認識することであり、それを絶対的脅威として実存的に捉えることである。故に、この脅威から絶対的要求としての「和解」が

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

必然的に求められるわけである。我々は、疎外の概念によって罪を再解釈した結果、「実存的問い」を定式化したことになり、さらに和解という「神学的答え」を要請するまでに至った。この論理的帰結は、『組織神学』におけるティリッヒの「相関の方法」が、適切に遂行されたことを意味していると考えてよいだろう。

結び

ティリッヒの理解によれば、罪とは道徳的な感情や意識の事柄ではなく、人間存在の普遍的・人格的な＜実存的疎外状態＞を意味する。従って、「罪」自体は量的概念ではなく質的概念であって、聖書や教会において列挙される複数の罪と等価ではなく、第一義的には個別的な罪悪感といった価値判断を含んでおらず、意識するしないにかかわらず、我々は存在構造として罪の状態（実存的疎外状態）にあると言える。故に、従来まで解釈されてきたように、罪は神に対する人間の反逆行為（意志的背反）であるとか、自己絶対化、自己神化であるといった主意的な事柄に還元し得るものではなく、それらの具体的意識が罪悪感として発現される以前の存在構造上の疎外状態として理解されるべきである。従って正確に述べるならば、神への意志的な背反は、実存的疎外のさらなる帰結としての「悪」を誘発する破壊的要素と言うべきであって、罪の意味内実とは言えないのである。これをもって、ティリッヒは罪を主意的な罪悪のレベルで捉えておらず、実存を脅かす罪の深刻さについて認知していないと断じるならば、この解釈は確かに「存在論的思弁」であると批判され得るかもしれないが、彼は罪に存在論的な構造分析を施すことによって普遍妥当性を付与したのみならず、さらに人間実存の実存論的分析によって罪に倫理的責任性を付与し、疎外状態に置かれた現実を直視させ、各人に主体的反省を促したのである。故に、議論の比重は同等であると見なされるべきであり、存在論に偏向しているとは言えず、「存在論的思弁」との批判は、一方的な偏見にすぎないと反論できるように思われる。

万人に共通する普遍性と個々人に問われる責任性の緊張関係において「罪」

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

を捉え、さらにその内実を〈実存的疎外状態〉として説明した限り、ティリッヒは現代に対するキリスト教的罪概念の弁証に成功したと言えるのではないだろうか。さらに、ティリッヒの罪の解釈を人間存在論と人間実存論の異なるレベルにおける総合として再構成するならば、人間窮境をめぐる診断書ともなり、現代思想に対して実効的な問題を提起することができると思われる。

ティリッヒの罪解釈は彼の人間論の核心にあり、それはキリスト論への接合点となる。『組織神学』第二巻の範囲において、ティリッヒの罪解釈は「悪」（実存的自己破壊構造）の問題へと進み、そこで人間実存全般の「実存的問い」が普遍的に定式化され、それに呼応した「神学的答え」がキリスト論において論述されることになる。故に、議論の継続としては、普遍的悲劇や実存的疎外によって示された「実存的問い」が切望する「神学的答え」、即ちキリスト論における和解の可能性（「新しい存在」における本質との再結合）を探ることが求められるだろう。しかし、禁止と自由を同時に与えて人間を困惑させ、結果的に墮罪への道を開いてしまった神の意図に関して、換言すれば「神の禁令」に象徴される神の創造と人間の墮落をめぐる神義論的アポリアに関して、初期のシェリング研究に関連させて言えば、神との同一性（神秘主義の原理）と対立性（罪責意識の原理）の関係について、考察を進めることも可能であるように思われる。人間存在の原初の問い、即ち「何故、神は全き善なる創造において、罪と悪へ誘う墮落の道を用意したのか」との問いに着目するならば、神論への展開こそ要請されるであろう。故に、我々は人間の罪の問題を存在論的—実存論的人間論として論じるのみならず、さらに神論との関係においても考察を進めていくことになろう。人間存在のさらなる暗がり、深淵を覗き込むために。

【注】

- (1) 本稿は1999年3月に関西学院大学大学院神学研究科に提出され、修士論文（神学）として受理された「パウル・ティリッヒにおける「墮罪」解釈に関する一考察——『組織神学』第二巻の「本質から実存への移行」を中心に——」の第2章と第3章を部分的に再構成し、修正加筆したものである。個々の煩瑣な議論に関しては、修士論文を参照。
- (2) ティリッヒの著作からの引用に限り、この略記号を用いる。[]内は、初出年と頁数を表わす。なお、Paul Tillich Gesammelte Werke, Evangelisches Verlagswerk: Stuttgart 1959-1975（以下、GWと略し巻数を併記）所収の論稿はGWの頁数を、Paul Tillich Main Works/Hauptwerke, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk: Berlin/New York 1987-1999（以下、MWと略し巻数を併記）所収の論稿はMWの頁数を示した。
- 1912 : *Mystik und Schuldbewußtsein in Schelling's philosophischer Entwicklung*, in: MW1.
- 1936 : *On the Boundary*, in: The Interpretation of History, New York 1936.
- 1944a : *Existential Philosophy*, in: MW1.
- 1944b : *Estrangement and Reconciliation in Modern Thought*, in: MW6.
- 1951 : Systematic Theology Vol.1, The University of Chicago Press.
- 1952 : *Autobiographical Reflections*, in: The Theology of Paul Tillich, Kegley, C. W./Bretall, R. W., eds., New York 1959.
- 1953 : *Der Mensch in Christentum und in Marxismus*, in: MW2.
- 1955a : *Schelling und die Anfänge des Existentialistischen Protestes*, in: MW1.
- 1955b : *Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus*, in: GW8.
- 1956a : *Existential Analyses and Religious Symbols*, in: MW6.
- 1956b : *The Nature and the Significance of Existentialist Thought*, in:

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

MW1.

1957 : Systematic Theology Vol.2, The University of Chicago Press.1972 : A History of Christian Thought, Braaten, Carl E., ed., New York.

- (3) ヴィルヘルム・パウク／マリオン・パウク共著、田丸徳善訳『パウル・ティリッヒ 1 生涯』、ヨルダン社 1979年、104-120頁を参照。
- (4) 罪に関する従来までの概念規定に対し、特に第二バチカン公会議以降、活発な議論が展開されている。例えば、Kraus, G.: *Universale Sündenverfallenheit, Ein Aquivalent für den Erbsündenbegriff*, in: Stimmen der Zeit (215-4), 1997, S.261-268 を参照。
- (5) Niebuhr, Reinhold: *Biblical Thought and Ontological Speculation*, in: Kegley, C. W./Bretall, R. W., eds.: The Theology of Paul Tillich, New York 1959, p.220ff.
- (6) 「夢見心地の無垢」とは、現実的な実存に先立つ潜在的な可能性の状態を指示するメタファーである。睡眠状態において夢は、覚醒時の現前世界と同じようなりアリティーをもって見られることがあるので、現実になり得る可能性を含む状態に類比される。無垢は、現実での体験が十分でなく、責任性を自覚するまでに人格が成熟しておらず、道徳的な意味での罪意識に対して無関心である状態を意味し、実存への移行以前の状態に類比される。
- (7) 「本質から実存への移行」のプロセスに関する存在論的分析については、拙論「創造と墮落の問題——P. ティリッヒの自由理解を手掛かりに——」『ティリッヒ研究』（京都大学現代キリスト教思想研究会）創刊号、2000年3月掲載予定を参照されたい。
- (8) ティリッヒ自身も述べているように不安に関する見解は、その多くをキェルケゴールの『不安の概念』に依拠している (cf., [1944a:369-370] [1957:34-35] [1972:462-464])。例えば、不安を神経症的(精神病的)不安のような異常精神状態ではなく存在論的不安として捉えた点、不安を「有限とし

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

での有限的自己の自己意識」([1951:192])として説明した点、不安を罪に先行する状態として規定した点など、キェルケゴールの影響が見受けられる。このようなティリッヒとキェルケゴールの比較研究は、Martin, Bernard: Paul Tillich's Doctrine of Man, Digsweil Place:London 1966, p.94, p.110ff.; Thatcher, Adrian: The Ontology of Paul Tillich, Oxford University Press 1979, p.129.; Slater, P.: *Tillich on the Fall and the Temptation of Goodness*, in: The Journal of Religion, Vol.65 No.2, 1985, p.201ff.; Ristiniemi, Jari : Experiential Dialectics, An Inquiry into the Epistemological Status and the Methodological Role of the Experiential Core in Paul Tillich's Systematic Thought, Almquist and Wiksell International: Stockholm, Sweden 1987, p.74-76 を参照。尚、ティリッヒの存在論的不安理解をシェリングのポテンツ論と比較した研究として、芦名定道「深みの次元の喪失」、村上陽一郎・細谷昌志編『宗教——その原初とあらわれ——』（叢書／転換期のフィロソフィー第4巻）、ミネルヴァ書房 1999年、75-92頁所収を参照。

- (9) リュディガー・ザフランスキー著、山本允訳『悪——あるいは自由のドラマ——』（叢書・ユニベルシタス642）、法政大学出版局 1999年、12頁。
- (10) 疎外の概念史に関しては、Ottmann, H.: *Entfremdung*, in: TRE (Theologische Realenzyklopädie) Band9, Berlin/New York 1982, S. 657-666、あるいは永野基綱「実存主義の疎外論——その方法論的検討——」『理想』434号、1969年、67-80頁所収を参照。
- (11) この点に関しては、芦名定道「前期ティリッヒとヘーゲル」、組織神学研究所編『パウル・ティリッヒ研究』、聖学院大学出版会 1999年、166-198頁所収を参照、特にアブラハムの「宗教的超越主義」に関しては、172-178頁を参照。ティリッヒのヘーゲル理解をめぐる本格的な論究は、1931-32年のフランクフルト大学における「ヘーゲル講義」(Tillich, P.: *Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32)*), in: Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Band VIII, Berlin/New York:

P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題

Walter de Gruyter 1995) に遡って考察される必要があるが、今回は紙幅の制限のために断念し、他日に期したいと思う。

- (12) Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, in: hrsg., Hoffmeister, Johannes: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Sämtliche Werk, Kritische Ausgabe Band 2, Verlag von Felix: Leipzig 1937, S.347-350, S.351ff.
- (13) 神学における疎外概念の使用に関しては、アーネスト・テューヴソン著、泉治典訳「疎外（キリスト教神学における）」、『西洋思想大事典 3 巻』、平凡社 1990年、229-232頁を参照。
- (14) Horstmann-Schneider, A.: Sein und menschliche Existenz, Zu Paul Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften, Königshausen & Neumann: Würzburg 1995, S. 114-115. ティリッヒの疎外概念に関して、S.112-124で集中的な議論がある。