

パウル・ティリッヒの 宗教社会主義論をめぐる - 1920年代から30年代へ -

岩城 聡

1. 問題設定

パウル・ティリッヒの神学についてはわが国でもこれまで多くの研究がなされているが、主として組織神学を中心としたものが多く、初期あるいは中期(とくに1920~30年代のドイツ時代)に宗教社会主義運動の中心メンバーとして活動した経緯と思想については、詳らかにはされていないように思われる。そこで、本論では、ティリッヒの思想形成に大きな位置を占める宗教社会主義運動との関わりおよびティリッヒ自身の宗教社会主義論を取り上げ、その主要思想を検討し、さらに20年代から30年代への変化発展を跡付けることとしたい。なお、宗教社会主義の通時的研究、当時のドイツ社会の宗教社会学的分析、各国の比較研究、宗教社会主義をめぐるティリッヒの自伝的研究などの課題も残されているが、今後の研究課題とする。

なお、現代においてティリッヒの宗教社会主義を研究する現代的意義について、筆者は次のように考えている。

(1) 現代の新しい神学の理論的先駆として

ティリッヒの神学は、現代の解放の神学や黒人神学、フェミニスト神学、隠喩の神学などにも影響を与えている。キリスト教が社会に関わる上で生じる諸問題に神学的に正面から取り組んだ一つの先例として、ティリッヒの宗教社会主義論は、検討に値すると思われる。

(2) 現代社会の批判原理として

現代の資本グローバリゼーションの時代にあって、社会主義(そして宗教社会主義)の問いかけは果たして無意味なものになっているのか。現代のデモニッシュな力とは何か。歴史上の社会主義運動には何が欠けていたのか、いかなる評価が可能なのか、キリスト教はどのような方向を指し示すべきだったのか。このような多様な問題提起に、ティリッヒの宗教社会主義論は一定の示唆を与えていると思われる。

(3) 多元的社会における「起源神話」との批判的関わり

『社会主義的決断』に見られるティリッヒの社会主義論は、政治的ロマン主義の根底に横

たわっているいわゆる「起源神話」との批判的対決であった。バルトのように、そうした民族的・神話的伝統に対して全面的「否」を突きつけるのではなく、ヒルシュのようにその虜になるのでもなく、ティリッヒは弁証法的態度を貫いた。この態度は、宗教的多元社会の一つである日本での神道、天皇制、宗教的土壌との関わり方、あるいはアジアでの「文化内受肉」(inculturalization)の問題にも一つの手がかりを与えてくれるように思われる⁽¹⁾。

(4) ティリッヒ神学のより深い理解を求めて

すでに述べたように、ティリッヒ神学の研究は、これまでどちらかといえば主として組織神学領域で深められてきた。そうした研究を踏まえつつ、それと不可分な関係にあるティリッヒの社会思想を取り上げることによって、神学領域での理解も深まるのではないか。ただし、同時代のティリッヒ自身の神学思想、哲学思想との関連については、本論の範囲を超える課題として残されている。

2 . 1920 年代の宗教社会主義運動

ジョン・R・シュトゥメによれば、「ティリッヒは 1918-19 年の危機の時代に、宗教社会主義者としてのコースを描き始めた」(Stumme [1978], p.21)⁽²⁾という。第 1 次世界大戦に従軍牧師として参戦したティリッヒは、数知れぬ死に直面し、「最も恐ろしい破局、世界秩序の終わり」を体験した。それはティリッヒにとって「個人的なカイロス」であった。彼にとって伝統的な神の概念はもはや通用しないものとなり、パウクの記述によれば「4 年後にベルリンに戻ったときには、彼は全く一変していて、伝統的な帝政主義者から宗教社会主義者に、キリスト教の信仰者から文化的ペシミストに、抑制されたピューリタンの青年から野人になっていた。」(Wilhelm & Marion Pauck [1976], p.41)

シュトゥメによれば、ティリッヒらのキリスト教社会主義運動⁽³⁾は、ジークムント・シュルツェ (Siegmond Schulze) の Soziale Arbeitsgemeinschaft (SAG = 東部ベルリンの家の集会グループ) にヒントを得て始まったという。ここで論じられた問題は、教会と労働者の関係を中心とする多様な問題であった。やがてティリッヒらのグループは次第に独立した活動を始め、1920 年に *Blätter für religiösen Sozialismus* の創刊号が発行されたころには、ティリッヒとカール・メンニッケが主要な影響力をもつようになっていた。これが、「カイロス・サークル」と呼ばれるグループである。ティリッヒは 1924 年にマールブルクに行くまで、このグループで宗教社会主義の理論活動を行った。当時カイロス・サークルで論議されていた主な問題は、バルト神学、および永遠なるものと歴史的状況の関係、マルクス主義、とくに階級闘争の問題と、倫理的・宗教的問題との関連、プロレタリアートとの連帯、およびプロレタリアートの形成に対する教育的責任、社会主義の実現および来るべき社会主義社会の性質、であったという (Stumme

[1978], p.34)。

この時期、ティリッヒに影響を与えた他の分野の研究者としては、エドアルト・ハイマンとアドルフ・レーヴェ（いずれもカイロス・サークルのメンバー）がおり、彼らは経済学者としてティリッヒの宗教社会主義に「下部構造」を提供した（*ibid.*, p.35）。また、ティリッヒの *MainWorks Vol.3* を編集したエルドマン・シュトゥルム（Erdmann Sturm）は、その序文の中で、1919年当時、ティリッヒが「社会主義」という言葉で意味していたのは、マルクスの社会主義ではなく、ブルードンやバクーニン、とりわけグスタフ・ランダウアー（Gustav Landauer）のロマン主義的・アナキズム的社会主義であったと指摘している（Sturm [1998], pp.17-18）⁽⁴⁾。

3. 教会的問いとしての社会主義

では、ティリッヒは、なぜキリスト者（あるいは教会）が社会主義の問題を自らの課題として取り上げなければならないと考えたのか。その解明の手がかりとして、1919年の著作『教会的問いとしての社会主義』を取り上げてみよう。

まず、ティリッヒは、「今日まで教会を動かしてきたものは、教義学的な問題提起であったが、今後は倫理的な問題となるだろう。」と述べ、当時の教会が直面していた問題を正面から取り上げる必要性に力点を置く。その上で、「社会主義や社会民主主義に対する教会および教会の代表者の積極的立場への要請を基礎づける」（Tillich [1919a], p.32）ために、30のテーゼを提起している。ティリッヒ自身の分類によると、それらは次の3つの観点によって分類される。社会体制一般、とりわけ社会主義体制に対するキリスト教の関係（テーゼ1～15）、キリスト教と教会に対する社会主義および社会主義政党の立場（テーゼ16～23）、社会主義および社会主義政党に対する教会の課題（テーゼ24～30）。

この中で、キリスト教が社会主義に関わらなければならない必然性を説いているのは、特に最初の2つのテーゼである。その中では、宗教的原理は無制約的であり、「どんな特定の文化形態や文化の精神的、社会的、経済的表現からも独立している」（*ibid.*, p.32）ゆえに、キリスト教そのものをある特定の社会体制と同一視したり、キリスト教原理の超文化的性格を奪い取ろうとしたりすることはできないと指摘すると同時に、「宗教的原理は、文化の特定形態の内に表現を見出して初めて、具体的になる。」（*ibid.*, p.33）と述べ、キリスト教をある一定の領域に限ろうとする試みをもまた斥けている。この2つのテーゼは互いに緊張関係にあり、キリスト教の原理と社会制度との関わりが、弁証法的に捉えられている。これは、「文化は宗教の形式であり、宗教は文化の内実である」という有名な定式に通じる。

キリスト教と社会主義の結合の基礎になるのが、親和性（Affinität）という概念である。いかなる時代でもいかなる状況においても、キリスト教が共同生活の規範としてきたのはイエスの

愛の倫理 (Lebensethik) であり、「この規範に照らしてみても、キリスト教は社会制度のある種の形態に対しては、他に対するよりも大きい親和性を持っている。」(ibid., p.33) とテーゼは指摘する。したがってキリスト教は、後期ローマ社会よりも中世の方に親和性を見出し、現時点では資本主義と軍国主義体制に断固として反対しなければならないというのである。「キリスト教的愛の倫理は、経済的、政治的エゴイズムに意識的かつ根本的に立脚する社会体制を告発し、共同体の意識が社会構造の基本であるような新しい体制を要請する。」(ibid., p.33)。そして、キリスト教的愛の倫理は、経済的搾取を否定し、労働における自己疎外を克服し、階級闘争を克服し、さらに公正な国際関係を求めるという点で、社会主義と必然的に結びつくというのがティリッヒの主張である。

ところがドイツの教会の現状は、それとは程遠いものであった。ティリッヒは「キリスト教的社会改革への意志はまだない。」(ibid., p.37) と述べ、キリスト教社会主義運動の教会の關係の未来について、2 つの対立する可能性を提起する。一つは、社会主義とキリスト教が現にある教会的基礎の上に調停され、同盟関係に入るという展望であり、もう一つは双方が敵対する可能性である。そして、「教会は、キリスト教と社会主義の同盟を拒絶するならば、すでに国民の過半数が社会主義に賛成の決断をしている中で、国民教会 (Volkskirche) と自称する権利を失うだろう。」(ibid., p.38) と警告した。歴史が示しているのは、残念ながら後者の可能性が現実化したということであった。

4 . 宗教社会主義要綱の中心思想

『教會的問いとしての社会主義』に基づいて、神学思想的に宗教社会主義を深めたのが、1923年の『宗教社会主義要綱』である⁽⁵⁾。以下にその内容と中心思想について検討することにする。

[預言者的姿勢]

まず、ティリッヒは、現在 (jeweilige Gegenwart) に対する根本姿勢を、 sacramental・歴史無自覚的姿勢と、合理的・歴史批判的姿勢に二分する (Tillich [1923], pp.106-107)。

sacramentalな姿勢

sacramentalな姿勢は、神的なものの現在に関わる意識によって規定されている。聖なるシンボルとか聖なる形式、聖なる法や共同体の結びつきの根拠がここに存在する。人と大地、今の世代と昔の世代、支配者と被支配者、血縁の共同体と民族共同体、種族共同体の不可侵の結びつきは、すべて sacramentalに基礎づけられる。 sacramentalな姿勢では、歴史は常に神話として考えられる。このような歴史に対する無自覚は、今日でもなお、広範な生活圏、

たとえば特に農村において見られる。 sacramentalな精神状態は、たとえ批判的精神が活発に影響を及ぼしても、地縁の拘束性によって、そのつど新しく強化されるようになる。

批判的・合理的精神

整合性や形式と矛盾する聖なるものは否定される。合理的精神は絶対純粹形式を活用して永遠に至ろうとするが、この目標を達成することはできない。この精神は、本来人間の持つ遍歴的衝動 (Wandertrieb) の申し子であり、主として地縁の關係を持たない社会環境、たとえば植民地や都市に起こる。

それらに対して、宗教社会主義は預言者的姿勢を採用する。預言者的姿勢とは、 sacramentalな姿勢と合理的姿勢の統一であり、より高次の形式である。既存の聖なるものを基礎として、その上に当為的な聖なるものへの要請が起こる。預言は、未来を前提とした占いでなければ、未来を要請する倫理でもない。預言は、現在的なるもの、つまり所与と生との關係から、将来するもの、つまり当為を理解する。「宗教社会主義にとっては、預言者的姿勢のみが存在し得る。たとえ反省や合理主義、戦術などによって何重にも歪められているにしても、預言者的姿勢は社会主義の中に巖としてある。」(*ibid.*, p.108) とティリッヒは言い、この契機が社会主義のうちで純粹な預言者的力を発揮することが最も重要であり、社会主義の運命はそれにかかっていると切り切る。

[カイロス]

ここでティリッヒは、預言者的歴史觀の内容として、「カイロス」という語を使用する。ティリッヒによると、カイロスとは、無制約的な内容と無制約的な要請に満ちた時機を意味する。それは、何か近い未来あるいは遠い未来についての予想を含むわけではない。それでは単なる占いである。「カイロスは、現在と未来、所与の聖なるものと当為の聖なるものが互いに触れ合い、その具体的緊張の内から新たな創造がなされる、満ちた時機である。」(*ibid.*, p.108)

sacramentalな姿勢と合理的批判的姿勢は、カイロスの意識の中で、つまり預言者の精神の内ですべて結合する。つまり、過去の要素と未来的要素が1つの瞬間において、結びつくとも言える。しかし、このカイロスは時間の中に固定した永遠ではない。1926年の『カイロス - 現代の精神的状況にむけての理念』では、「カイロスは、「成就された時」、具体的、歴史的瞬間、また預言者の意味における「時熟」、時間の中への永遠なるものの侵入を意味する。」(Tillich [1926c], p.33) と説明されており、同時にユートピア主義との対決が強調されている。カイロスの理念は同時に、「時間の中には決して永遠の状態が存在しえないという意識、すなわち、永遠なるものは本質的に時間の中に侵入するものであるが、決して時間の中に固定されうるものではないという意識を含んでいる。」(*ibid.*, p.35) というのが、ティリッヒの立場である。

また、1922年の『カイロス』では、「最も強くカイロスを認識した運動は、われわれには今のところ社会主義であるように思われる。「宗教社会主義」とは、無制約者の観点から、すなわ

ちカイロスから社会主義を解釈し形成する試みである。実際の社会主義の中に、カイロスの理念に反し、時代に合わず、自律的・創造的な諸理念が根源的にその中で滅びてしまうような一連の要素が含まれているという前提から、宗教社会主義は出発する。それゆえに、宗教社会主義は社会主義に対して精力的に文化批判を行い、社会主義を究極的な深みへと導き、無制約者に基づいて社会主義そのものに対しても批判を向ける。」(Tillich [1922c], p.69)と強調し、さらに「宗教社会主義は社会主義よりも急進的・革命的であろうとする。なぜなら、それは無制約者に基づいて危機を示そうとするからである。」(ibid., p.71)と述べている。「社会主義はカイロスを見た、しかしカイロスの深みを見なかった。」(ibid., p.70)という言葉も、含蓄ある指摘である⁽⁶⁾。

【神律】

このようなカイロスの特質として、ティリッヒは「神律」という概念を導入する。神律とは「預言者的な歴史観の内容である。(…)神律は、精神や社会の諸形式が、形式を生み支える根拠としての無制約者の内容で満たされた状態である。」(Tillich [1923], p.109)

ティリッヒの神律とは、自律および他律と対比的に用いられる概念である。1922年の『カイロス』においては、この三者の関係が次のように説明されている。「自律は事物と社会の理論的形態にも実践的形態にも作用する。自律は神秘的自然を合理的自然に置き換え、神話的出来事を史実的出来事に置き換え、魔術的共同体を技術的支配に置き換える。(…)それは宗教を個人的な決断の事柄にし、個人の内的生活を自立させる。」(Tillich [1922c], pp.64-65) 他方、神律については、「歴史の止揚、神律の復活が歴史の課題であり、歴史的生成の意味である。」(ibid., p.65)とされる。常に求められるべきは神律なのである。しかし、「自律は宿命であって、安定した神律の精神状況の中に運動をもたらず。それによって神律の反撃が呼び覚まされるが、それはもはや神律とはいえない。神律とは直接的で意志されざるもの、内実と結びついているからである。この反撃は他律である。他律は、ロゴスと倫理の固有の妥当性に打ち勝とうとする象徴的形態の試みである。」(ibid., p.66)そしてこのような他律は、創造の自由と人間の尊厳に敵対するものと考えられているのである。

『要綱』では、さらに、ユートピア思想との関係で、神律は次のように説明されている。「神律は、彼岸的ユートピアからも此岸的ユートピアからも区別される。彼岸的ユートピアは、絶対的な神支配を具体的な理想として、 sacramentalな姿勢と結びつきやすく、他方、完全な理性の王国を理想とする此岸的ユートピアは、批判的姿勢と結びつきやすい。」(Tillich [1923], p.109)そして、宗教社会主義は神律を目指すのであって、彼岸的ユートピアを目指すわけでも、合理的此岸的ユートピアを目指すでもない、と指摘する。

【デモーニッシュなもの】

では、この宗教社会主義は何に対して闘うのであろうか。ティリッヒは端的に、宗教社会主

義が闘う対象は「デモーニッシュなもの」であると言う。「神律はデモーニッシュなものの支配に抗する。宗教運動の闘いは、決して世俗とか無宗教の現実に向けられるものではない。(…) 宗教の闘いはむしろ、反神的宗教、デモーニッシュなものにこそ向けられる。」(ibid., p.112)

デモーニッシュなものとは何か。『要綱』では、次のように説明されている。「無制約的な形式に反抗し、それゆえに破壊的で、自らを破壊するような形式の総体を、無制約者に服する形式の統一体、すなわち神的なものに対立するものとして、デモーニッシュなものと呼ぶ。」(ibid., p.110)「デモーニッシュなものは、無制約的形式に抗して、いかなる創造的形式の発展過程においても、その非合理的根拠を増大させる。(…)デモーニッシュなものは神的なものと同様、陶酔的(脱自的)(Ekstatisch)で、圧倒的で、恐ろしげなものの内に見られる。だが、神的なるものの陶酔(脱自)は、無制約的形式を肯定し、それゆえに形式を創造するのに対して、デモーニッシュなものの陶酔(脱自)は形式を破壊する。」(ibid., p.112)

1926年に発表された『デモーニッシュなるもの』では、さらにザターニッシュ(サタンの)なるものと区別して次のように展開されている。

「存在形態と存在の無尽蔵性(Seinsunerschöpflichkeit)は共に全体の一部をなしている。存在の深みとしてそれらの統一は、端的に神的なものであり、実存におけるそれらの分離、諸物における「深淵」(Abgrund)の相対的に自立的な発現は、デモーニッシュなものである。「深淵」の絶対的に自立的な発現、すべての形態の単なる無化(Verzehren)はザターニッシュなものであり、このザターニッシュなものはそれゆえに形態にまで、実存にまで至りえないものである。これに対して、デモーニッシュなものの中には依然として神的なもの、根拠(Grund)と深淵の統一、形態と形態の無化の統一が含まれている。それゆえ、デモーニッシュなものは実存に至りうる。」(Tillich [1926b], p.47)

ティリッヒによれば、デモーニッシュなものは形式創造(Formschöpfung)と形式破壊(Formzerstörung)との間の統一と緊張であり、一方、ザターニッシュなものにおいては、創造なしに破壊が行われる。ザターニッシュなものは、デモーニッシュなものの中で作用する否定的、破壊的、反意味的な原理を、孤立化し対象化したものである。

ティリッヒは宗教史におけるデモーニッシュなるものとの闘いを概観した後、現代のデモーニッシュな力について論じる。中でも実践領域における2つのデモーニッシュな力は、自律経済というデモーニッシュな力、すなわち資本主義と、最高の民族というデモーニッシュな力、すなわちナショナリズムであると指摘するとともに、この両者の結びつきを強調する。「第二のもの(ナショナリズム)が部分的に第一のもの(資本主義)に対する反対運動でありながら、第一のものの性格も決してすっかり失うのではなく、第二のものはまた、単に自分でデモーニッシュな性格を身に付けるだけでなく、結局第一のものに帰属する。」(ibid., p.69)

さて、『要綱』は、デモーニッシュなものに対する宗教社会主義の闘いを、次のように説明し

ている。「無媒介の sacramental な精神状態では、神的なるものとデーモニッシュなるものは混在している。デーモニッシュなものに抗して神的なものを高めること、すなわち、sacramental な無媒介性を切り離すことを、われわれは神権政的 (theokratisch) と呼ぶ。(…)このような意味での神権政的運動は、反デーモニッシュな宗教内改革運動であり、その例は、ユダヤ教の預言者運動やムハンマドの運動、修道院改革、カルヴィニズム、社会的・倫理的諸セクトに見ることができる。この意味における一つの神権政的運動として、宗教社会主義もある。」(Tillich [1923], p.112) ところが、いったん無制約的形式と正義が実現されると、直ちに聖なる内容が失われる危険に直面する。形式主義や空洞化への転落が始まる。形式は世俗的になり、神権政は自律へと向かう。そして、内容のない自律は、抽象的な形式になるほど生気を失い、破壊される。「しかし、生は破壊されるにまかされるわけではなく、神律の神的内容が摩滅していくと、生の根底 (Lebensgrund) から、抑圧されていたデーモニッシュな内容が姿をあらわし、自律的形式を用いて、形式そのものを破壊しようとする。」(ibid., p.113)

ここで宗教社会主義は2つの方向で、闘いを始める。一つは、旧来の sacramental なデーモンに対する闘いであり、宗教社会主義は、自律的形式を活用しつつ、神権政的な闘いを始める。もう一つは、自律的形式を悪用しつつ発生する自然的デーモンに対する闘いである。「宗教社会主義の闘いは、sacramental なデーモンにも、また自然的デーモンにも向けられている。」(ibid., p.113) 「いかなる分野においても、宗教社会主義は、sacramental な精神環境のさまざまなデーモンに対する闘いを行うと共に、新たに発生する自然的デーモンとも闘わなければならない。」(ibid., p.114) そして、この両者との闘いにおいて、宗教社会主義は「合理的で民主的な要因」を吸収し、さらに神律への道を開くものとされているのである。

【現実の諸勢力との関係】

宗教社会主義がこのような闘いを遂行するのは、直接に政治勢力を形成したり、大衆運動を指導したりすることによってではない、というのがティリッヒの理解であった。ティリッヒ自身が後に自伝的に語っているように、「私は理論形成という仕事によってこの政党⁽⁷⁾に働きかけようとして、当時この政党に属していた。(…)私自身は政治的实践には距離を置いていた。」(Tillich [1936] pp.20-21) のである。宗教社会主義は一つの批判勢力として、現実の政治勢力に方向を指し示す「預言者」であったと言うこともできよう⁽⁸⁾。

宗教社会主義は、キリスト教の諸教派に対しては次の態度を採用する。「キリスト教理念を支える宗教改革派とカトリック派に対して、独自の二重関係をとる。批判的姿勢の点では、急進的な宗教改革派の形式と歩調を合わせ、神律理念の点では、デーモニッシュな他律性から自由なカトリシズムと歩調を合わせなければならない。さらに、宗教社会主義は、直接的に、どんな教派とも同一化しない。カイロスの意識で支えられる者の共同体は、特定教派や宗教的セクトにはならないのである。」(ibid., p.128) また、「宗教社会主義は、宗教教派と同一でないのと

同様に、文化運動とか政治党派とも同一視されるものではない。宗教社会主義は政治的社会主義でもないし、それと並ぶ特定の党派でもない。(…)宗教社会主義は、さまざまな党派や運動に内在する神律の契機に眼差しを向ける。(…)宗教社会主義は、カイロスを意識することで自身を理解し、運命や神律の恩恵をめぐって闘う者の共同体なのである。」(ibid., p.129)

以上が、ティリッヒが1920年代初頭に提唱した宗教社会主義の主要思想の概観である。宗教社会主義はその後、ナチスとの対決という実践的試練を蒙ることになる。

5 . 1930年代の宗教社会主義

1930年代のティリッヒの宗教社会主義、およびそれを取り巻く状況は、次のように特徴付けることができる。

- (1) ナチスが台頭し、1932年の総選挙では第一党に躍進。翌33年にはヒトラーが首相に選出され、さらに全権委任法の採択により独裁体制が成立するに至る。ティリッヒが『社会主義的決断』を公刊したのは1932年末⁽⁹⁾、ヒトラーの首相就任(1933年1月)直前のことであった。まもなく『社会主義的決断』は禁書となり、ティリッヒは4月には大学の教職を追放され、同年11月にはアメリカに亡命することとなる。
- (2) 社会主義の退潮、硬直化。ティリッヒ自身が述べているように、「社会民主党(SPD)の政治的影響力の凋落、プロレタリア労働者階級の分裂、ナチスの躍進、後期資本主義勢力と軍部の野合、外交上の危機の高まり」によって、ドイツ社会主義の根本的欠陥が露呈された。共産党(KPD)もまたナチスに有効に対処しえず、硬直化した理論の虜となっていた。ティリッヒは「ある特定の硬直した思考方法に身を預け、ごく限られた常套文句を繰り返すだけの教条化した社会主義」(Tillich [1933], p.284)を批判する部分の脚注の中で「この種の傾向は特に共産主義に共鳴する知識人層に見られる。彼らは討論もせず初めから反対思想を「ブルジョアイデオロギー」と決めつけるが、彼ら自身こそある特定イデオロギーや敵対心の虜になっていることに気づかない。」と述べている。
- (3) フランクフルト学派との接触。1929年にフランクフルト大学の哲学ならびに社会学の教授に就任して以後、ティリッヒは社会科学研究所のメンバーと活発に交流し、相互に思想的影響を及ぼし合った⁽¹⁰⁾。フランクフルト学派がその後、世界の社会思想に与えた影響の大きさを考慮すると、この事実は重要である。
- (4) 新しい概念の導入。特に『社会主義的決断』では、ティリッヒは「宗教社会主義」という言葉を避け、もっぱら人間存在の分析と社会主義との関係を論じている。その際、「起源」、「起源神話」、「政治的ロマン主義」、「待望の原理」など新たな概念が豊かに導入されており、この時期のティリッヒの社会思想を解明する上での鍵となっている⁽¹¹⁾。

(5) 新しい刊行物 *Neue Blätter für den Sozialismus* (1930-33)。1920年代の *Blätter für religiösen Sozialismus* に代わって、社会主義の精神的・政治的再生を目指した刊行物が出され、ティリッヒは主としてこの刊行物に依拠して論陣を張ることになる。

ここでは、主としてティリッヒ自身の『社会主義的決断』に依拠しつつ、このような状況下での彼の社会主義論を取り上げ、1920年代からの変化発展を跡付け、その特徴を明らかにする。なお、『社会主義的決断』は大著であるため、細部にわたる分析(マルクス主義に対する分析を含む)については網羅することができない。必要に応じて別稿で扱うこととしたい。

ティリッヒは『社会主義的決断』の序文で、「本稿は、社会主義を目指す闘いを含むだけでなく、社会主義をめぐる闘いをも遂行する。また、社会主義とは現代において何であり得るのか、何でなければならないのかを新たに解釈する。」(Tillich [1933], p.284)と述べ、著作の目的が社会主義に対する批判(批判的支持)をも含むことを明らかにし、「自己の存在理由を問わない運動には自滅の道しかない。敵の武器は、社会主義運動の硬直化の産物によって鍛えられるのであって、社会主義の自己批判によってではない。」(ibid., p.285)と指摘して、社会主義が当時の状況下で直面していた克服課題を説明することが緊急であることを明らかにしている。また、共産主義(ボルシェビズムを含む)に対しても、「共産主義は、徹底した社会革命によってのみ可能になる全く新しい飛躍を信じる。しかし共産主義は、この信念を完全な此岸性において捉える。そしてこの矛盾の中でそれは自ら消耗していくと共に、プロレタリア階級を次々に失望させている。」(ibid., p.339)という批判を投げつける。そのような批判と説明は、「現在は社会主義に敵対しているが、将来社会主義を共に担うべき集団⁽¹²⁾」(ibid., p.283)を社会主義の側に獲得するための前提条件であった。「現代の状況の下での社会主義の実現は、起源志向の諸勢力の動向に依存している。この勢力なしには、社会主義は当面勝利し得ない」(ibid., p.407)からである。

以下に、ティリッヒがこの課題を遂行するに当たって用いた主な概念を取り上げ、若干の分析を試みたい。

【起源と起源神話、政治的口マン主義】

『社会主義的決断』は、政治的口マン主義との対決の書であると言っても過言ではない。政治的口マン主義とは、ティリッヒ自身の定義によれば、「預言者主義と啓蒙主義によって規定された精神的・社会的状況の中で、預言者主義と啓蒙主義の双方に反抗する運動」(ibid., p.307)である。

ティリッヒは、政治的口マン主義を保守的な形態と革命的な形態に分類する。保守的口マン主義とは、「自律主義的体制に反抗して、今なお残る起源との精神的・社会的絆を維持しようとする試み」であり、地主や農民、貴族、聖職者、手工業者の諸階層を基盤とするものである。具体的には、ヒンデンブルク大統領やフォン・パーペン首相らの保守派によって代表されている

と見られる。保守的ロマン主義の起源概念は過去における「始原的なもの」(Ursprungliche)を意味している。他方、革命的ロマン主義とは、「合理的制度に対して積極的に攻撃をしかけ、新たな起源の絆を獲得しようとする試み」であり、公務員、官僚の一部、合理的体制に適応できない知識人層、さらに経済的に困難に陥っている農民や手工業者の一部も加わっている。革命的ロマン主義が求める起源とは、「発生」(Entspringen)を意味しており、運動や実践、飛躍、生の衝動などの概念を用いる。これを代表するのはヒトラーでありナチスである。ティリッヒは、革命的ロマン主義に対して、一方では、革命的社会主義との間に「構造的類似性」を認めると同時に、他方では、その根本的矛盾を暴き出し、徹底的な批判にさらすというストラテジーをとっている。

両方の形態の政治的ロマン主義は、使用する概念や目標に相違があるものの、起源の諸力に回帰するという点では共通している。その起源は「大地と血の神話」、および社会集団への回帰に典型的に表わされている。地への回帰を志向するのは農民や大地主層であり、保守的ロマン主義に包括される。一方、動物的領域、すなわち血と民族という起源に回帰しようとするのは、革命的ロマン主義であり、反ユダヤ主義や人種理論を本質的な構成部分としている。しかし、それは本来存在しない民族的伝統を作り出そうとする努力である。「民族的伝統は、そもそも大都市圏およびその広がりという条件の下で、すべての地方独特の伝統、すなわち起源神話に不可欠な多様な伝統を、全土で無視しなければ作ることができない。この民族的伝統を得ようとする努力ほど、民族的な意味での伝統を持たないものはない。」(ibid., p.313)これは、血と民族の起源への回帰が持つ内的矛盾である。また、社会集団への回帰は、あらゆる政治的ロマン主義に共通する「共同体」志向に見られるとティリッヒは言う。それは、父性や母性のシンボルと結びつく。父性のシンボルが、保守的ロマン主義における「君主」であり、革命的ロマン主義の「総統」である。しかしこれもまた、内的矛盾をはらんでいる。「共同体の提唱は、個々人に対して、個人に先行するもの、つまり組織、社会、国家を作り出せと要求する。それは息子から母を作り出せ、父を無から呼び出せと要求するようなものである。」(ibid., p.312)

では、いかにして起源神話を志向する政治的ロマン主義が生まれてきたのか。ティリッヒはそれを、人間存在の分析から始める。「人間は自然と違って、自己において二重の存在である。」「自然においては、生命の過程は全く自己と一つであって、自己の本質を問い求めたりせずに展開し、あるがままの自己と環境とに結びついている。一方人間においては、生命過程は自己と環境を問い、自己と環境とに要請を立て、決して自己と一体化することなく、二重性をもつ。つまり、自分の内に留まろうとすると同時に、自分に対立し、自分を反省し、自己を認識しようとする。」(ibid., p.289)そして「政治思想は、全体としての人間から生まれる。それは存在と意識の双方に、より正確には、両者の不可分な統一に根ざしている。したがって、政治思想の体系が根ざしている人間的・社会的存在を暴かないでは、政治思想を理解することは不可能」

(ibid., pp.289-290)だとティリッヒは主張する。この自己意識を有する人間は、自分が「どこから (Woher)」来たのかという問いを發する。その問いは哲学問題として現れるが、それより以前から、その問いに対する答えが神話という形式で育まれてきたのである。

このような人間の意識と存在の根を、ティリッヒは「起源 (Ursprung)」と呼ぶのである。起源とは、人間がそこから由来した力であり、人間を生み育てる。人間は起源に反抗し、自立しようとするが、けっしてそこから離れることはできない。成長は、起源から發した生命が發展し、そして起源に帰る過程である。「われわれの生は、起源への依存と独立の緊張の中で営まれる。なぜなら起源は決してわれわれを解き放たないからである。」(ibid., p.290)そして、この起源は、無数の神話の中に表現されている。「この起源神話の意識こそ、政治におけるあらゆる保守主義、ロマン主義の根である。」(ibid., p.291)

しかし、人間は過去へ向かって自己の起源を捜し求めるだけではない。「人間は、所与の環境から自己を解放しようとする要請 (Forderung) を持つため、「どこから」の問いに加えて「どこへ (Wozu)」という問いを發する。」(ibid., p.291) この「どこへ」の問いは、人間の自己超越を可能にし、無制約的に新たな事柄へと向かう。「これこそ人間だけが知る要請の意味であり、人間存在が二重的であるために負う課題なのである。」(ibid., p.291) この意識が起ると、起源の束縛の力は原理的に破れる。生と死の円環は原理上崩壊し、人間は単なる生物領域を超越することになる。「この無制約的要請による起源神話の崩壊こそ、政治思想における自由主義、民主主義、社会主義の根である。」(ibid., p.291) ここでは差し当たって次のような対立構造が描かれているように見える。

Ursprungsmythos (起源神話)	unbedingte Forderung (要請)
Woher	Wozu
過去	未来
空間	時間
保守的ロマン主義	社会主義

しかしティリッヒ自身も述べているように、「この人間存在の2つの契機の単純な対立に満足しているわけにはいかない」(ibid., p.291)。「どこから」の問いと「どこへ」の問いは別々に存在しているのではないからである。ティリッヒ自身の表現に従えば、「起源は両義的 (zweideutig)」(ibid., p.292)なのである。起源には「真の起源」と「現実態の起源」とがあり、後者は本当の起源ではない、とティリッヒは主張する。「人間存在の「どこへ」の問いの中にこそ、「どこから」の問いは成就される」(ibid., p.292)なのであるから、起源の成就是、要請や当為と結びついて可能になるのである。それゆえ、「真の起源」は決してすでに実現されたものとしては存在し得ない。しかし、「真の起源」と「現実態の起源」は、全くの対立関係にあるというのではない。「現実態の起源」は「真の起源」の一つの表現ではあるが、歪められた表現であ

る。「純粹な起源神話意識は、起源のこの両義性に気付かない」(ibid., p.292)のである⁽¹³⁾。

ティリッヒは起源神話の破壊の過程を、ユダヤ教における預言者運動に遡って歴史的に跡付けている。起源神話は必然的に多神教の形態をとり、特定の空間(土地や部族、民族)を神聖化する。これに対して預言者主義の意義は、「起源神話や空間への執着にはっきりと否を述べる点にある。」(ibid., p.302) こうして、「起源神話の破壊は、時間の独立を承認し、時間を空間の上に置くことを意味する。」(ibid., p.302)ここでは、空間に対する時間の原理の優先、起源に対する終末の優先が強調されている。

この起源の絆との戦いは、近代においては啓蒙主義による起源神話の破壊として現れる。この破壊を遂行するのは、預言者主義ではなく自律意識であり、その現代的表現は産業主義であり、資本主義である。自律意識は存在の深層領域にまで浸透し、起源の領域を制圧する。合理的原理の前に起源神話は全く力を失ってしまうのである。これは、1923年の『要綱』における神律と自律、他律、あるいは sacramental な姿勢、合理的精神、預言者的姿勢の相互関係の分析と類比的に理解することができる。

この啓蒙主義と合理性に対する反動が、ロマン主義であり、その政治的表現が政治的ロマン主義なのである。それはまた、起源神話を打破しようとする預言者主義に対する反抗でもある。政治的ロマン主義は、「破壊された起源神話を精神的にも社会的にも復興する試みに他ならない。」(ibid., p.307)しかしこのロマン主義は、根本的な内的矛盾を抱えている。中でも革命的ロマン主義は、一方で啓蒙主義および産業社会に反発し、それに「默示的な死の宣告」(ibid., p.320)を下すうえで預言者の原理を使用しようとするが、他方、産業社会における自らの階級支配を維持するために、もともと廃止を意図していた合理的機構・手段を採用しなければならず、一見、反資本主義と見える形式をとりつつ、ブルジョア原理⁽¹⁴⁾の担い手と結合しなければならない。これは彼らの内的矛盾である。

[社会主義とその担い手]

『社会主義的決断』はその冒頭部分で、社会主義への決断が要請されている集団として、現在社会主義を担っている集団、目下、社会主義に敵対しているが、将来社会主義の担い手になるべき集団、を挙げている。にあたる勢力は、第一にプロレタリアート⁽¹⁵⁾であり、社会主義はプロレタリア状況⁽¹⁶⁾の一つの表現である、とされる。

しかしこの社会主義は、単にプロレタリアートのみの運動ではない。「社会主義がプロレタリア的存在、階級対立を止揚しようとする限り、それはプロレタリア状況を超えて、社会全体を包み込む。」(ibid., p.333)からである。社会主義はプロレタリア状況の表現であると同時に、プロレタリア状況を超越する普遍的な側面を持つというのである。では、特殊面と普遍面の相互関係はどのように位置付けられているであろうか。

まず、特殊面からみると、「社会主義がプロレタリアートの産物であるのと同様に、プロレタ

リアートは社会主義の産物である。(…)社会主義はプロレタリアートの自己意識であり、そのようなものとしてプロレタリアートの基礎である。」(ibid., p.333)とされ、「社会主義の実際と原理は、プロレタリア状況をもって始めなければ、理解することは不可能である。他方、プロレタリア状況も、それをプロレタリアのと規定する社会主義的自己意識を含まなければ、表現できない。それほど、両者の結びつきは緊密であり、社会主義の特殊面は基本的なのである。」(ibid., p.334)と強調される。プロレタリアートは、単に経済的にだけでなく、実存的に形成され、意味の喪失に対して意味の回復を求めて運動を開始するのである。

他方、普遍的側面がなければ、社会主義は成り立たない。「社会主義の普遍的傾向があつて初めて、プロレタリアートの自己超越意識が、ブルジョア階級に上昇する運動としてではなく、新しい人間と新しい社会形態全般を実現しようとする運動として表現され得る。この新しい存在形式に与えられた象徴的な名前が、無階級社会である。」(ibid., p.334)この両者の関係を切り離し、特殊面のみを強調すると、当時のドイツで見られた硬直化した労働者至上主義になる危険性が生じ、他方、普遍的側面のみを強調すると、プロレタリアートの現実から遊離した知的社会主義の危険性が生じるとティリッヒは指摘する。ティリッヒが目指すものは、「特殊的契機を放棄することなく、社会主義の普遍的契機を生かす試み」(ibid., p.335)である。

〔 預言者運動と待望のシンボル 〕

ティリッヒの社会主義論の今ひとつの重要な特徴は、それを一種の預言者運動としている点である。「社会主義原理は、その内実によれば、預言者的である。社会主義は一種の預言者運動であり、起源神話が破られ、ブルジョア原理が支配するようになった現実の上に存在する。社会主義は自律的、自立的な世界の上に成り立つ預言者主義である。」(ibid., p.360)これは、1920年代からの主張であり、それをさらに宗教社会主義から社会主義全体に拡大適用したものと言える。

預言者運動としての社会主義は、「起源の力、調和の破壊、要請への志向という三要素の相関関係に基づく。社会主義原理は、政治的ロマン主義の前提である起源の力を肯定し、ブルジョア原理の前提である無制約的要請による起源の力の破壊を肯定するが、ブルジョア原理の形而上学的中心である調和信仰⁽¹⁷⁾には断固たる否を発する。」(ibid., p.360)そして、これらの三要素は「待望(Erwartung)」というシンボルに統合される。「社会主義は起源神話や調和信仰に抗して、待望のシンボルを選択する。待望というシンボルは、起源神話と調和信仰の両要素を含むと共に、同時にそれらを超えるものである。」(ibid., p.360)

ティリッヒは、「待望」を受動的な「待機(Warten)」と区別する。待望とは傍観者の待機以上のものである。「待望は行動を含む。行動する待望こそが、現実的なものである。」(ibid., p.363)「歴史は現在から未来へと突き進む。歴史とは、来るべき事柄、具体的には事象の新秩序へ向かう緊張である。」「待望とは、前方を目指す一種の緊張である。待望は、現在は存在しないが

未来に生まれる事柄、これまで存在しなかったが到来しようとしている無制約的な新しい事象に向かう。」(ibid., p.361)「待望」はまた、未来のある時点で理想社会が実現すると考え、「成就」を単なる経験概念に変えてしまうユートピア主義とも区別される。「待望は主観的な態度ではない。それは出来事自体の運動に基礎を持っている。もちろんそれは客観主義的に、到来する成就の時代についてのユートピアの期待に変わってしまったてはならないが、この運動そのものがいわば待望なのである。」(ibid., p.362)

ここで注意しておきたいのは、20年代の「カイロス」に代わって、『社会主義的決断』では、「待望」Erwartung が中心概念となっているということである。この原理のもとに、次項に述べるように起源的諸力との結合を成し遂げた社会主義は、勝利へと向かうのである。「社会主義は起源的諸力と預言者の待望を結合した自己の原理を通じてのみ、初めて勝利を得る。しかし、主導的な役割を果たすのは待望である。待望においてのみ、人間存在は人類全体へと高められる。待望に導かれて、人間存在と人間社会は完成へと向かう。起源神話の支配は、暴力と死の支配である。ただ待望のみが、今日起源神話の新たな出現によってヨーロッパを脅かしている死に勝利できる。そして待望こそが、社会主義のシンボルなのである。」(ibid., p.407)

【革命的ロマン主義に対する戦略】

前述したように、ティリッヒは政治的ロマン主義を二つに分け、革命的ロマン主義に対して対決と同盟という二重のストラテジーを採用している。「現在われわれは全般的なプロレタリア化を待つのではなく、政治的ロマン主義内の革命的諸集団と革命的プロレタリアートの結合に向かって努力しなければならない。」(ibid., pp.380-381)そして、「現在の情勢下で注目すべき新事態は、起源志向諸集団が広範囲に、ブルジョア社会に反対の態度をとりつつあるということである。」(ibid., p.381)と述べ、この機会を活用することが、「現在、この場でわれわれに求められている社会主義的決断」(ibid., p.381)なのだとも言い切るのである。

ティリッヒがこの同盟を求める根拠として考えられるのは、一つには、彼が「起源」と「起源神話」とを区別している点である。「起源神話」は、ブルジョアの原理に対する保守的反動、回帰的憧憬として、社会主義と対立する。一方、プロレタリアの実存はブルジョア原理の徹底した表現であり、「物象化、非人間化、起源からの疎外が、プロレタリアートにおいて極限の表現をとる」(ibid., p.357)。それゆえ「プロレタリア運動は、経済的物象化による人間の完全な物象化の危険に抗した、プロレタリアの人間要素の表現」(ibid., p.358)であり、「プロレタリアートと起源の絆は対立しているわけではない」(ibid., p.359)と言えるのである。ここでは、人間存在が原初的に持っていた起源とのつながりを真に回復することが社会主義の一つの目標とされている。「待望の中で、起源と目標は二重に結び合わせられる。目標が起源の意図の成就である一方、目標を成就する力は起源に由来する。これら二つの側面は同程度に社会主義運動にとって重要である。」(ibid., p.364)¹⁸⁾「待望される事柄は起源を含まなければならない。」「待

望はブルジョア原理のように、起源の欠如した存在に向かうのではない。(…)それはむしろ存在の成就へと向かう。」(ibid., p.365)そしてこの成就において起源は、要請によって変革されたものとして回復されるのである。「無階級社会とは、起源の力のない社会を意味するのではない。社会主義がこれから建設する社会には、大地、血、社会集団なども残るだろう。(ibid., p.382)

このように、待望において起源の回復を志向することこそ、革命的ロマン主義との同盟の可能性なのである。「プロレタリアートの中で活動しているものは、政治的ロマン主義が人間本性と社会の根本原理として設定したのと同じもの、すなわち起源なのである。これこそ、プロレタリアートと政治的ロマン主義者が一致してブルジョア原理に反抗できる点である。」(ibid., p.358)そして、革命的ロマン主義に、「社会主義との連帯」、つまり「特殊なロマン主義的要素を放棄し、現代の預言者運動である社会主義に起源神話の諸力を組み入れる」(ibid., p.406)ことを呼びかけるのである。しかし、この可能性は広々とした可能性ではない。むしろ、絶望に近いティリッヒ自身の叫びとも聞こえる。「起源神話と結ぶ集団の多くが、現在の経済危機にあって革命化している事情(…)は、社会主義の勝利にとって最も積極的な徴候である。しかし反対に、それらの集団が、明らかな民族主義者の庇護と、階級闘争を進める特定ブルジョア集団の精神的、物質的支援を受けてこれを行っているという事実は、社会主義にとって最悪の危機をもたらしている。」(ibid., p.407)これがティリッヒの状況分析であった。その中で、ティリッヒは野蛮主義の復活と死と暴力の支配の可能性も見通していた。結局、革命的ロマン主義を社会主義の側に獲得しようとする努力は、失敗に帰した。「政治的ロマン主義と好戦的民族主義が勝利すれば、ヨーロッパ諸民族の自殺的抗争が不可避となる。」(ibid., p.406)という見通しが実現したのである。

6. 結論と問題点

以上、20年代と30年代のティリッヒの宗教社会主義論を跡付けてきた。それは、とくに20年代にあっては、個人的魂の救済に閉じこもっていた保守的教会に対して社会問題への参与を促すことによって、また、社会主義に対しては(後期ティリッヒの表現を用いれば)「深みの次元」を付与することによって、両者の橋渡しをしようとする努力であった。それはまた、ティリッヒ自身の神学的・哲学的洞察に基礎づけられた現代の預言者運動であって、当時のドイツとヨーロッパにおけるデモニッシュな資本の支配に抗して、人間存在が、意味の回復と、「神律」の確立を求めて闘う運動であると同時に、とくに30年代にあってはすでに預言者運動であることをやめていた「社会主義」(SPD およびソビエト型共産主義)に対してもまた批判原理として作用する運動であった。

20年代と30年代におけるティリッヒの宗教社会主義論を比較してみると、20年代の宗教社

社会主義論が当時の高揚した（あるいは混沌とした）社会的雰囲気を反映しているのに対して、30年代の社会主義論には社会主義が抱える深刻な問題点とナチスの台頭という冷徹な事実を前にして、悲壮な危機感さえ感じ取れる。また、20年代の宗教社会主義論がアナーキズムの社会主義を念頭に置いていたのに対して、30年代にはフランクフルト学派との交流が基調となり、社会主義そのものに対する批判的検討と新たな人間論の構築が目指されており、神学的言語の使用は極力避けられているものの、宗教的・哲学的・神学的には深化しているということができよう。しかし結局、ティリッヒらの宗教社会主義運動は、歴史的現実の前で、大きな力となることなく、潰え去ってしまった。ティリッヒはこれ以降、亡命した米国において、活発な理論活動を展開することになる。

さて、20年代と30年代の宗教社会主義論を見る限り、検討すべきいくつかの問題点が残ると言わざるをえない。それは、次のような諸点である。革命的ロマン主義の「起源志向」と社会主義の「要請」とはどのように区別されるのか。起源と起源神話の間を画する一線は果たして十分に明確であったろうか。その時代が「カイロス」であるとは、何によって判断されるのか。キリスト教的終末論との関係はどうか。

とくに重要だと思われるのは、「革命的ロマン主義」との同盟を求めるに当たって、彼らの「起源志向」と社会主義の「要請」をいかに明確に区別するかという第一の点である。というのは、革命的ロマン主義もまた未来を志向し、新たな「起源」を創出しようとするからであり、それゆえ、双方の対立点を明確にしなければ、時代の強力な潮流となりつつあったナチズムに有効に対処し得ないからである。そのことはまた、この時期のティリッヒにおいて「カイロス」概念が、未だキリスト教的終末論との関係において十分に明確にされていないこととも関連する。すでに見てきたことから明らかなように、ティリッヒ自身の思想の中では、宗教社会主義とプロテスタント的信仰との結合は十分に確保されていたのであるが、以上のような問題点に対するティリッヒ自身の主張が明確な形をとるに至るのは、ナチスの政権掌握、ティリッヒの米国亡命という事件を経た後のことである。1938年の『神の国と歴史』を初めとするその後の著作、およびヒルシュとの論争の内容を詳細に検証する中で、これらの問題をさらに追求していくことが必要であろう。

【本文および註で引用または言及されているティリッヒと宗教社会主義に関する研究文献】

1. Wilhelm & Marion Pauck:
1976: Paul Tillich - His Life & Thought / Harper & Row
2. John R. Stumme:
1978: Socialism in Theological Perspective - A study of Paul Tillich / American Academy of Religion
3. Ronald H. Stome:
1980: Paul Tillich's Radical Social Thought / John Knox Press
4. A. James Reimer:
1995: Emanuel Hirsch und Paul Tillich / Walter de Gruyter, Berlin
5. Erdmann Sturm:
1998: Introducing Paul Tillich's Writings in Social Philosophy and Ethics (in: MW3)
6. Martin Jay:
1973: The Dialectical Imagination – A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950 / University of California Press
7. Gustav Landauer:
1919: Aufruf zum Socialismus / Verlag bei Paul Cassirer Berlin
1921: Der Werdende Mensch
8. Martin Buber
1950: Pfade in Utopia

註

- (1) これは、また非常に困難な課題であって、あえてこの難題に挑戦したティリッヒもまた大きな問題点を抱え込むことになる。本論の結論部分を参照。
- (2) Stumme の *Socialism in Theological Perspective* は、ティリッヒの宗教社会主義に関する代表的な包括的研究である。
- (3) ティリッヒが「宗教社会主義」という用語を使うのは 1920 年である。この時期には、キリスト者だけでなく、ユダヤ教徒や無神論的社会主義者など、多様な人々との協力関係が生まれてきたからである。
- (4) グスタフ・ランダウアー（1870-1919）は、アナキズムの指導者であり、1919 年にバイエルンで生まれた第二次レーテ共和国の中心人物の一人。一説によると、出動した軍によって路上で撲殺されたという。著作には、*Aufruf zum Sozialismus* や *Der werdende Mensch* などがある。M.ブーバーと親交を結び、ブーバーの手による伝記がある。また、ブーバーの *Pfade in Utopia* では、ランダウアーの思想が詳しく紹介されている。ランダウアー殺害の数日後、ティリッヒは『キリスト教と現代世界の諸問

題』というテーマで講演を行い、その中でランダウアーの分権的アナキズムに支持を表明し、「われわれが崇拜しようとするのは国家ではなく、精神である…」というランダウアーの言葉を引用している。Sturmによれば、ティリッヒはドイツロマン主義と初期フランス社会主義の総合を考えており、新しい宗教改革という歴史の転換点に立っていると考えていた。ティリッヒはこの新しい社会の形態として、サン・シモン、ブルドン、バクーニン、ランダウアーらの分権的アナキズムが提起している「精神的（霊的）共同体(Geistgemeinschaft)」こそがふさわしいと考えたのである。

- (5) この年（1923年）、フランス・ベルギー軍によるルール占領やインフレの破局的進行、レンテンマルク発行、労働者の大規模スト、KPD武装蜂起、ヒトラーの一揆などの事件が相次いで起こっている。
- (6) 1938年、渡米後に刊行された『神の国と歴史』では、唯一無二の1回的な歴史の中心としてのカイロス（イエス・キリストの出来事）と、特殊のカイロス（歴史の瞬間瞬間に内在する諸々のカイロス）が区別され、後者は前者の審判の下に立つことが強調されている。これは、ナチス政権掌握後の状況と、そのもとでのヒルシュとの論争を踏まえたティリッヒの思想の発展である。しかし、20年代ではこの問題は明確には意識されていない。それが、ナチスと対決する上で、ティリッヒのこの時代の思想において一種の陥穽となったことは否めない。本論の結論部分を参照。
- (7) ドイツ社会民主党（SPD）のこと。
- (8) 宗教社会主義のこのような位置づけについては、20年代から30年代にかけて一貫しており、1931年の著作である『宗教社会主義』でも、次のように強調されている。「宗教社会主義は、いかなる社会的形態にも束縛されない。その担い手は個人であっても、労働団体であっても、教会であっても、あるいは政治団体であってもよい。宗教社会主義は独自に組織することもあり得るし、既存の組織の傾向を代表することもあり得る。（…）宗教社会主義の任務は、宗教と社会主義の双方をそれ自身の深みへと押しやり、それら双方の具体的および究極的な結びつきを指示し、この結びつきを現実化することである。」（Tillich [1931b], p.216）
- (9) 1933年に *Neue Blätter für den Sozialismus* 叢書の Heft 2 として出版されており、一般には1933年の著作とされている。
- (10) 1929-33年にティリッヒはフランクフルト大学の哲学教授に就任。その期間にフランクフルト学派との交流を活発に行っている。Kränzchen（サークルの意）グループという討論サークルを組織し、ホルクハイマー、アドルノ、レオ・レーウエンタール、フリードリッヒ・ポロック（以上、Institut für Sozialforschung のメンバー）、マックス・ヴェルトハイマー（心理学者）、カール・マンハイム（社会学者）および、メンニッケ、ティリッヒなどが、そのメンバーであった。また、若い助手であったエリッヒ・フロム、ハーバート・マルクーゼとも親交があった。（シュトウメの研究および R.H. Stone の *Paul Tillich's Radical Social Thought* を参照。また、マーティン・ジェイの *The Dialectical Imagination* も参照。）
- (11) シュトメによれば、ティリッヒは次第に理想主義的色彩を変え、現実主義的になっていき、その基調は、キリスト教的 宗教的 社会主義的という変遷をたどっているが、これは神学的関心が薄れたと

いうことではない (Stumme [1976], p.50)

- (12) この「集団」とは、当時ナチスの影響下にあったが、資本主義に幻滅し、社会主義に獲得できる可能性があると思われた大衆を示している。ティリッヒは、中産階級を中心としたこれらの大衆と同盟することによってのみ社会主義への可能性が開けると考えたのである。
- (13) この両義性から、宗教社会主義と起源神話勢力との関係の両義性が生まれてくる。政治的ロマン主義もまた、その革命的形態においては「どこへ」の問いを問うであろうし、社会主義も真の意味での「起源」の回復を課題とするからである。この複雑な構造が、エマヌエル・ヒルシュとの論争の根底に存在していると考えられる。ヒルシュは、ティリッヒと類似の概念を使用して、ナチス擁護の神学的立場を展開した。二人の論争は、A. James Reimer: *Emanuel Hirsch und Paul Tillich* に詳しい。
- (14) 「ブルジョア原理」という概念も、ティリッヒの宗教社会主義論の中では重要な概念である。『社会主義的決断』では、「ヨーロッパ・ブルジョア社会の原理は、起源に関係したすべての制約と制限、形式を根本的に解体し、それらを合理的に支配する要素の再編すること」(Tillich [1933], p.323) である。つまり、自立原理に基づく世界の合理的再編である、とされる。
- (15) この場合、プロレタリアートとは現実に明確な形で経験的に社会階級として存在しているというよりは、「一つの理念型」(idealtypischer Begriff)(Tillich [1933], p.333) である。さらに、それは「一つの実存的概念であって、傍観者意識によっては導き出しえない概念である」(*ibid.*, p.333) とされる。
- (16) 「プロレタリア状況」については、1931年の『プロテスタント原理とプロレタリア状況』に詳しい。それによれば、プロレタリア状況とはすべてのプロレタリアートが置かれている状況というのではなく、一つの類型として提起されているのであって、その類型は決して純粋な形で表現されることはない。プロレタリア状況とは、「資本主義制度の中のある階級、すなわちそれに所属しているものが肉体的労働力の自由な売買にもっぱら依存し、その社会的運命が資本主義市場の景気に全く依存している、そのような階級の状況として理解されるべきもの」(Tillich [1931a], p.222) である。このようなプロレタリア状況の中には、普遍的な人間状況が集中的に表れているのであって、それはプロテスタント原理の要素によって初めて究極的に解釈しうるものとなる、というのがティリッヒの主張である。
- (17) 調和信仰とは、ブルジョアの合理精神への信仰であり、主体 客体の二元的意識による自然・人間理解への安易なオプティミズムである。調和概念そのものは古代ギリシアにおいても見いだされるものだが、ブルジョア社会においては、「すべての人が利益への関心によって動機づけられており、各人は各々の利益を追求するにもかかわらず、結局のところ生産と消費の目標全体にある隠れた法則に従って達成される」(Tillich [1968], p.334) というアダム・スミスの思想に典型的に表現される。この調和信仰は、近代アメリカ資本主義の根底にも存在するものである。
- (18) 1938年の『神の国と歴史』においては、創造と墮罪、救済という「歴史の始まりと終わり」の観点から、宗教的解釈が試みられているが、社会主義における起源と目標も、またこのことを射程においた論議だと言えよう。

(いわき・あきら 京都大学大学院文学研究科修士課程)