パウル・ティリッヒのフォイエルバッハ論

―実存主義的哲学者としてのフォイエルバッハという視点から―

山﨑ひとみ

序章

ティリッヒはフォイエルバッハに対し、多くの文献で言及している。HCT においては、フォイエルバッハはヘーゲルに対する批判者として扱われている（略号については文末を参照)。しかし、その批判は一面的なものではない。例えば、フロイトとともに投影理論を用いた、ヘーゲルの宗教の哲学に対する人間学的な批判(HCT, pp.435-437)、マルクスらの社会主義の基礎となる、ヘーゲルの観念的な哲学に対する唯物論的な批判(ibid., pp.478-480)、ニーチェらに関連して言及される、ヘーゲルの本質主義的な哲学に対する実存主義的な批判(ibid., p.494, p.497, p.539,他)などが確認できる。類似の視点からの批判は、それぞれの著作にも見られる。そのためティリッヒのフォイエルバッハ論を確認するためには、ティリッヒのフォイエルバッハに対する言及を分類することが必要である。

この論文は第１章では、ティリッヒのフォイエルバッハに対する言及の分類を行う。第２章では、この分類の中で特に実存主義的な批判に注目し、EP を参照することでティリッヒの実存主義についての議論を確認する。結論では、ティリッヒがフォイエルバッハを実存主義的な哲学者としてどのように扱っているかを確認する。

第１章　ティリッヒのフォイエルバッハに対する言及とその分類

ティリッヒのフォイエルバッハに対する言及箇所は表の通りである(1)。今回は ST の全３巻、HCT の全２巻、MW の全６巻を参照した(2)。これらの言及について、大きく２つに分

類するならば、キリスト教の体制に対する批判とヘーゲルの思想に対する批判に分けることができる。さらにヘーゲルの思想に対する批判を唯物論的な批判と実存主義的な批判に分けることができる。ただし、ティリッヒの著作においてこれらは相互に関係しあっているため、言及箇所を概念や文脈で厳密に分類することはできない。しかしながら、今回はこの３つの分類を採用する。

巻数	出版年	タイトル	ページ
HCT2	1972	A History of Christian Thought	435-437, 460, 478-480, 482, 494, 497, 539
MW1	1929	Philosophie und Schiksal	326
	1944	Existential Philosophy	355-356, 360-361, 362, 366-367,370-371,373,375,378,379,380
	1956	The Nature and the Significance of Existentialist Thought	404
MW2	1956	Existential Aspect of Moedern Art	270
MW3	1931	Religiöser Sozialisums	208-209
	1931	Protestantisches Prinzip und proletarische Situation	227, 242-243
	1931	Das Problem der Macht Versuch einer philosophischen Grundlegung	250, 251
	1933	Die Sozialistische Entscheidung	288-289, 346-347, 369-370
MW4	1955	Religion and its Intellectual Critics	391-392
MW5	1952	The Courage to Be	204-205, 207-208
MW6	1935	Natural and Revealed Religion	216

（フォイエルバッハ　言及表）

第１節　人間学的な批判：投影理論

最初に、キリスト教の体制に対する批判である投影理論を用いた、ヘーゲルの宗教の哲学に対する人間学的な批判を行なったフォイエルバッハという分類について確認する。RIC を参照すると、投影理論とは「宗教を非宗教的である心理学的あるいは社会学的な用語で説明しようとする試み」のことである(RIC, p.391)。例えば、フォイエルバッハは「宗教とは、生と愛に対する人間の無限の欲望を、絶対的なものである天国に投影したものである」と宣言した(ibid.)。このような投影理論によって行われる宗教批判は、フォイエルバッハ、フロイト、マルクスによって代表されるが、キリスト教の歴史上で最も強力なものであった(ibid., pp.391-392)。この批判は、多くの世俗主義やキリスト教に対する否定の基礎となっている(ibid., p.392)。フォイエルバッハを投影理論家の一人として扱う著作は HCT をはじめ "Religion and its Intellectual Critics"、 *The Courage to Be*、 "Natural and Revealed Religion" などがある。HCT で投影理論がさらに以下のように説明され、評価されている。これは更なる検討が必要であるため、この論文では詳しく扱わず今後の課題とするが、現時点で確認できることを加えて示す。

> ここで私たちはフォイエルバッハの投影理論を掴む。「投影」という語は今日広く使われている（すべての教育は投影の方法を扱う）。フロイト的思想は、神を父のイメージなどの人間的投影として解釈する。しかし、フォイエルバッハはより深遠である。私はフロイトの投影理論を発見したすべての人々にフォエイルバッハに帰るように勧める。彼が本物の投影理論を持っている。
>
> 投影は述語的な意味では何を意味しているのか？それはスクリーンにイメージを送ることである。これを行うために、スクリーンは必要である。しかし、私はいつも投影についての現代の思想にスクリーンがないことに気がつく。（もし、神が私たちにおける父の経験の投影であるなら、神はその〔父の〕イメージである。しかし、なぜこのイメージ自体は神であるのか？がそこにこのイメージが投影されるスクリーンであるのか？）これに対してはフォイエルバッハが解答を持っている。彼は人間の自身の無限の経験、無限な生きる意思、無限な愛の強さなどがそこにイメージを投影するスクリーンを人間が持つことを可能にしているという。―中略―このことは無限に適用される具体的な象徴的意味〔symbolism〕である具体的なイメージは私たちの状況と私たち自身の無限性への私たちの関係によって決定されることを意味する。―中略―もし、あなた

が投影理論を持つなら、なぜそのイメージがまさにこのスクリーンに投影されるのか、またなぜその結果は無限なもの、すなわち神的なもの、無制約的なもの、絶対的なものであるのかを説明しなければならない。それはどこから来るのか？（父は絶対的ではない。私たちが私たち自身において、つまり私たちの有限な構造において持つ何ものも絶対的ではない。）私たちに無制約的なあるいは無限なあるものの気づきがある場合にのみ、私たちはなぜ投影されたイメージが神的な形態あるいは象徴でなければならないかを理解することができる。そして、もっとも偉大な投影理論家たちの用語において、私はこの通俗な反省的でない思想において広まっている現代の投影理論を批判する。ここで、この投影についての通俗的な語りに対峙する際の武器をもつ。（HCT, pp.435-437）

ここではフォイエルバッハの投影理論と、通俗的な投影理論が区別されている。さらに、ティリッヒがフォイエルバッハの投影理論を用い、通俗的な投影理論を批判していることが確認できる。その中で、フォイエルバッハの無限性への言及(A)と、投影理論は３つの問いに答えなければならないという主張(B)がなされている。また投影されたイメージが象徴でなければならないことが理解できるのは、無制約的なものの気づきがある場合にのみであること(C)も述べられていた。以上より、ティリッヒはフォイエルバッハの宗教批判を無限性の強調として肯定的に捉えていることが分かる[(3)]。そして(A)～(C)それぞれの主張に問題が残っている。

(C)について。スクリーンは人間の無限の経験によって可能になる、投影されたイメージが象徴でなければならないことが理解できるのは、無制約的なものの気づきがある場合にのみであるといった表現はなされるものの、スクリーンそのものの説明はなされない。これに関連して(A)について。(A)の無限性についても同様に、無限性そのものの説明はなされない。さらに(B)について。しかしながら、ティリッヒは３つの問い（「なぜそのイメージがまさにこのスクリーンに投影されるのか、またなぜその結果は無限なもの、すなわち神的なもの、無制約的なもの、絶対的なものであるのかを説明しなければならない。それはどこから来るのか？」）に答える必要を説いている。この箇所では解答が具体的に明示されていないため、他の文献を参照するなどさらに検討が必要である。しかしながら、以下の近藤が指摘する問題も考慮する必要がある。

近藤は、「なぜ人間学は神学と関係し、神学の秘密である必要があるのか、またそれが可

能なのか、問わなければならないであろう。フォイエルバッハもまたなぜ人間はその本質を宗教的な客観的世界に「表現する」あるいは「投影する」ことをしなければならなかったのか、またなぜそれができたのかをそれ以上問わなかった」、つまりこのフォイエルバッハの投影理論において人間が類的本質を宗教的世界に投影する理由と根拠について考える必要があることを指摘している(4)。さらに近藤は以下のことを主張する。

> 宗教や神学の秘密が人間学にあるだけでなく、そうであれば同時に人間の秘密が宗教にある。つまり人間は本質的に宗教的な存在であると言い得るのではないか。人間による宗教的投影の不可避性の中に、実は人間の本質的契機としての神的なものとの関係性が隠されていることを無視したままで、宗教の人間学的還元を行うことは、人間に対して一面的、抽象的な扱いをしていることになる。その意味で無神論的宗教批判はなお残された問題があったと言わねばならない(5)。

すなわち宗教が人間学に還元されるということは、人間が宗教的であることをも導きうる。それゆえ人間が本質的に宗教的であることを考える必要がある。このことを無視するならば、宗教を人間へ還元しようという試みは人間を一面的で抽象的に扱っていることとなる。それゆえ、宗教批判においてこの宗教的な人間という問題は残されたままである。

フォイエルバッハの投影理論を論じる上で扱われるキーワードは次の通りである。投影理論、フロイト、無限性、有限性、信仰の起源、クセノパネス、神人同形同性説、宗教批判、フォイエルバッハ・シュティルナー論争、バルト、弁証法神学、宗教の心理学的・社会学的説明、哲学的人間学、知識社会学。

第２節　唯物論的な批判

次に、ヘーゲルの思想に対する批判である唯物論的な批判である。ティリッヒはフォイエルバッハを、マルクスらの社会主義の基礎となる唯物論的な批判者として扱っている。このマルクスとの連続性でフォイエルバッハが理解されることは、一般にも珍しくない。しかし、さらにティリッヒは宗教社会主義の人間論の基礎づけを行なったとしてフォイエルバッハを論じることがある。フォイエルバッハをマルクスとの連続性や宗教社会主義の文脈で扱う著作は HCT をはじめ“Religiöser Sozialisums”、*Protestantisches Prinzip und proletarische*

Situation、“Das Problem der Macht Versuch einer philosophischen Grundlegung”、*Die Sozialistische Entscheidung* などがある。この論文では詳しく論じないが、以下では現時点で確認できることを示す。

第一に、フォイエルバッハが唯物論的な批判者として扱われていることを確認する。例えば、HCT ではフォイエルバッハは、「哲学者も他の人間と同じく生の物質的な条件に依存」し、さらに「人間は感覚に依存している」という「唯物論的教理」を主張した人物として記述されている(HCT, p.478)。ここで唯物論という言葉が指すものが問題となるが、同じ箇所でティリッヒは、「唯物論」という言葉には３つの意味があるとしている(ibid., p.479)。

１つ目は「存在論的または形而上学的な唯物論」であり、これは「計算可能な機械的因果関係の観点から、自然界のすべてのものを原子の動きから導き出す」ものを指し、「すべてのものを原子や分子の機械的な動きに還元する」ことから「還元主義的自然主義」とも呼ばれ、マルクス主義からは非常に遠いものだとされる(ibid.)。２つ目は「倫理的唯物論」であり、これは「物質的な品物やお金などにのみ関心を持つこと」を指し、マルクス主義が唯物論的であるというプロパガンダ的主張の印象操作に含まれるが、これもマルクス主義の意図とは異なるものであるとされる(ibid.)。３つ目は「史的唯物論」であり、これは「全歴史的過程が、最終的には経済的生産の方法に依存する」ということを指し、これがマルクス主義の唯物論であるとされる(ibid.)。

この箇所でティリッヒは、フォイエルバッハの唯物論を１つ目の存在論的または形而上学的な唯物論に分類している(ibid.)。マルクスは、唯物論者と観念論者の両方を攻撃したが、それは先に述べた「唯物論」の多義性を考慮に入れることが必要である(ibid., p.478)。すなわち史的唯物論の立場であるマルクスは、存在論的または形而上学的な唯物論が人間を普遍的に理解しているとして、観念論に対する批判と同じように批判した(ibid.)。マルクスの批判は、フォイエルバッハが個々の人間を社会構造の一員と見ていなかったという理由によるものである(ibid., p.480)。つまり、彼は、人間が置かれている社会的条件を無視する仕方で抽象化されることに対して批判を行なっていたのであり、その批判の射程にはフォイエルバッハも含まれるのである。

第二に、フォイエルバッハが宗教社会主義の人間論の基礎づけを行なったことについて確認する。ティリッヒはフォイエルバッハとマルクスの関係を、先に述べたような連続性だけで捉えているだけではなく、宗教社会主義へ続くマルクスの社会主義における人間論の基礎としても考えている。これは RS で確認できる。この著作では宗教社会主義による、マ

ルクス主義的社会主義への批判が紹介されている。その批判によれば「人間に対する概念」は二重の見方があるとされる(RS, pp.208-209)。社会主義は「ブルジョア的人間観に従う限り、観念論的であれ唯物論的であれ、キリスト教の人間学と対立する」が、「ブルジョア的な考えに反対する限り、キリスト教の人間についての教えの重要なモチーフを表している」(ibid.)。これは、フォイエルバッハにおいて既に見られる状態である(ibid., p.209)。ティリッヒによれば、マルクス主義には、もともとの人間学的動機と、ブルジョア的な要素とが混在しており、宗教社会主義は、そのブルジョア的な要素を剥ぎ取り、もともとの人間学的な意図を継承するのである(ibid.)。

フォイエルバッハをマルクスとの連続性や宗教社会主義の文脈で論じる上で扱われるキーワードは次の通りである。マルクス、社会主義、宗教社会主義、イデオロギーとしての人間学、史的唯物論、ブルジョア。

第3節　実存主義的な批判

最後に、ヘーゲルの思想に対する批判である実存主義的な批判である。一般にはフォイエルバッハは実存哲学者としては扱われないため、ティリッヒがフォイエルバッハを実存主義的な思想家であるとみなすことは特に説明が必要である。フォイエルバッハを実存主義的な思想家として扱う著作は HCT をはじめ“Existential Philosophy”、“The Nature and the Significance of Existentialist Thought”、“Existential Aspect of Modern Art”などがある。この論文では EP を参照し、実存主義哲学について確認し、フォイエルバッハがどのように実存主義哲学者として扱われているかを論じる。

第2章　実存主義哲学

第1節　「実存哲学」と実存主義哲学とその背景

ティリッヒによれば「実存哲学」は 20 世紀のドイツ思想を特徴づける運動である(EP, p.354)。しかしながら以下で見るように、彼は実存的な哲学をさらに広い時代や地域をも含むものであるとみなしている。まず、ティリッヒが「実存主義」という言葉を広い意味と狭

い意味で捉えていたことを確認する。

ティリッヒによれば、実存的な哲学はより一般的な哲学的運動である(ibid., p.355)。それは「実存」に基づいて理解することによって、より広い特徴として実存的な哲学を理解することができると考えるためである（ibid.)。この思想においては、現実の存在は本質として理解される理性の対象や思惟ではなく、実存として理解される直接的に経験される現実である(ibid.)。すなわち、実存的な思想とは、直接的経験における現実としての実存を扱うものを指す。この議論については以降で詳述する。

このように、ティリッヒは実存主義的な思想を非常に広い意味で捉えている。この広い意味の実存哲学は、キェルケゴールやハイデガーやヤスパースをはじめとする狭い実存哲学に対し、プラトン、パスカル、ベーメをはじめ、シェリング、フォイエルバッハ、マルクス、ニーチェ、ディルタイ、ベルクソン、ウィリアム・ジェームズなども含まれる(ibid., pp.354-356)[(6)]。この論文においては、実存主義的な思想が狭く用いられたときには「実存主義」、広く用いられたときには「実存主義哲学」と呼び、訳文もそれに従うものとする。

以上のことから、ティリッヒが実存主義哲学について論じる際には、必ずしも２０世紀ドイツといった狭い時代や地域に限定されてはいないことが確認された。したがって、ティリッヒの実存主義哲学という概念について考えるためには、ティリッヒにおけるその語が指すより一般的な特徴を考慮して議論すべきである。

しかしながら EP では、ティリッヒは 1840 年代からのヘーゲルに対する批判を、実存主義哲学の議論の中心に据えている(ibid., pp.355-356)。ヘーゲルの本質主義を批判する実存主義という議論である。さらにここで見られる同じ議論の構造は、第二期である 1880 年代以降の生の哲学、またウィリアム・ジェームズのプラグマティズム、そして第三期である 20 世紀のハイデガーやヤスパース、そして宗教社会主義者において繰り返し現れていると述べられている(ibid., p.356)。

ティリッヒによれば、実存主義哲学は「西洋の工業社会とその哲学的代表」によって発展した「思惟と生との「合理的」システム」に対する批判であり、「論理的あるいは自然主義的メカニズム」・「分析的合理主義」・「世俗化されたヒューマニズム」に対する批判としてあらわれたものである(ibid., p.371)。このことを議論するためには、ドイツの 19 世紀の宗教的状況から考える必要がある(ibid., p.372)。すなわち「宗教的伝統の崩壊」によって宗教がその「直接性」を失った、という背景である(ibid.)。1830 年代に起こった「啓蒙主義・社会革命・ブルジョア的自由主義」による宗教的伝統の崩壊、そして宗教の直接性の喪失は、は

じめに「知識階級」から起こり、それから「工業的労働者の大衆」へと伝わっていった(ibid.)。宗教の崩壊とは、宗教が「人間の生の方向と関係の疑う余地のない感覚を与えることをやめた」ことである(ibid.)。

ヘーゲルはこの崩壊に対し、直接性を再獲得しようと試みた(ibid.)。しかしヘーゲルの解釈は、「復活した神学」と「哲学的実証主義」によって破壊されてしまった(ibid.)。そのような状況で、「実存哲学者」は、ヘーゲルやその２つの批判者たちとは違う仕方で、直接性の再獲得を行おうと試みたのである(ibid.)。それは「「疎外された」客観的世界を拒否し」、人間の「主観性」の方へ転換する、という方法であった(ibid.)。ただし、この主観性はいわゆる客観性に対する主観性ではなく、いわゆる主観性と客観性が根づく「生の経験」のことである(ibid.)。それは「内的経験〔Innerlichkeit/inward experience〕」であり、「現実の生において直接的に経験する現実」である(ibid.)。そしてそれは、「客観性と主観性の区別の以前にあり、区別を超えた存在の創造的領域」である(ibid.)。ティリッヒによれば、このような議論はドイツに特徴的なものではあるが、他の西洋文化にも共通している、と言われる(ibid.)。

次の節からはヘーゲルに対する批判を通して、実存主義哲学の議論を確認していく。まずは、本質と実存という用語を定義することから始める。

第２節　ヘーゲル：本質と実存の区別

ティリッヒは実存主義哲学を論じるにあたり、まず伝統的な「本質」と「実存」の区別を用いている(ibid., p.357)。この区別において、「本質」は「なんであるか〔the What〕」を、「実存」は「であること〔the That〕」を表す(ibid.)。「実存」の「であること」によって、事物が現実にあるかどうか、は決められなければならない(ibid.)。それゆえ、「本質」からは、事物が現実にあるかどうか、は導くことができない。ティリッヒは、この区別からさらに、本質と実存の同一性について、次のように論じている。神である「無制約なもの〔無限者〕」において、本質と実存は同一である(ibid.)。いわゆる「神の存在論的証明」といわれるものは、この神の同一性を前提している(ibid.)。一方で「有限的存在者〔有限者〕」である人間において、これらは分離しており、この分離しているということが、有限性の印である(ibid.)。人間の有限性については以降に詳述する。

上で述べた本質と実存の前提を踏まえ、ここではヘーゲルの体系とその批判を確認して

いく。ヘーゲルの弁証法の体系では、現実全体が弁証法的運動の中に組み込まれている(ibid., p.358)。そこでは、本質は実存へ変化し、実存とは「存在する本質」を意味し、「本質的な存在」と呼ばれうる(ibid.)。すなわち、本質は実存と同一である。それゆえ哲学の目的は、現実とイデア的世界を一致させること、となる(ibid.)。しかしながら実存主義哲学の思想家は、この現実と思惟の一致を分離すること、を使命とする(ibid.)。なぜなら、ヘーゲルのこの一致は、単に概念的になされただけであり、実存は残されたままだからである(ibid.)。

この実存の問題とは、上に述べたように事物が現実にあるかどうか、という問題である。すなわち本質の「なんであるか」と実存の「であること」を同一視すること、が批判される(ibid., p.359)。それゆえ、ヘーゲルの弁証法においては、そこにおいて扱われる現実性が問題となる(ibid.)。例えば、その弁証法的運動は実存の領域で見られうるものである、と批判される(ibid., p.358)。なぜなら、運動というものが考えられうるためには、「思惟する主観」と、「空間および時間の直観」が必要だからであり、その主観はさらに、主観である人間の実際の「経験」が前提とされていなければならないからである(ibid.)。加えて、「弁証法的な生成」と、「現実の生成」が区別されなければならない(ibid.)。その弁証法における「論理的過程」は、「現実の生成の過程」とは異なる(ibid., p.359)。またヘーゲルの弁証法的否定も批判される。弁証法的否定、つまり止揚は「否定することと同時により高い綜合の中で保存すること」を意味する(ibid.)。しかし、止揚は現実には何も取り除かず、「止揚された」とラベルを張るだけであるから、現実における否定と混同してはならない、と主張される(ibid.)。それゆえマルクスにおいて、ヘーゲルの弁証法が否定の原理を持つにもかかわらず、革命的ではない、と批判されている(ibid.)。ヘーゲルが本質と実存を同一視し、現実と思惟を一致したことに対する実存主義哲学の批判は、実存が取り残されているということであった。そしてその実存とは、現実にあるかどうか、という問題だということが確認された。この実存の問題とは、すなわち現実性の問題である。

ヘーゲルは、「私の現実の人間的実存は、私の哲学的実存である」と述べている(ibid., p.360)。そして、「私たちの実存的存在は、思惟の媒介においてのみ完全に現実化される」と考えている(ibid.)。すなわち思惟の媒介、つまり理性において、人間の実存は現実化されている、と考えているのである。しかし、実際には、人間的実存は哲学的実存ではなく、実存は理性で現実化されることはない。シェリングによれば、「理性は、ありうること、ありうるであろうことに到達するが、それはイデアとしてのみであり、したがって、現実の存在との比較においては、可能性としてのみである」(ibid., p.359)。すなわち、理性は思惟にお

いて、「諸可能性のみを扱うことができる」(ibid.)。

それゆえ、ティリッヒは「本質は可能性である」と述べる(ibid.)。一方で、実存とは現実性であった。本質と実存が同一であると考えているヘーゲルにおいては、それゆえ現実性と可能性は一致する。しかし、実存主義的哲学者によれば、現実性は可能性では尽くされない。キェルケゴールによれば、「抽象的思惟はそれ〔現実性〕を破壊することによってのみ現実性を把握することができ、この現実性の破壊はそれ〔現実性〕を単なる可能性へと変形させることである」(ibid.)。つまり理性は現実性を把握しているつもりでも、単なる可能性しか把握できていないのである。理性は現実性を扱うことができない。このことは、フォイエルバッハやシェリングによって、実存がすべての思惟の外側にある、と強調されていることからも確認できる(ibid., p.360)。それゆえ、現実性と可能性は一致しない。したがって、ヘーゲルの体系はこの点で批判されるのである。

ヘーゲルは、本質と実存とが同一であると考えていた。それゆえ、理性によって現実性を扱うことができる、と考えていた。しかし実存主義哲学者は、理性が扱うことができるのは可能性であり、現実性を扱うことはできないと主張し、ヘーゲルが実存を扱っていないと批判した。ところが、もし現実性が理性によって扱えないのだとすると、そのようなものに対しどのようにアプローチされうるのか、またどのように説明されるのか、そして表現できるのか、ということが問題となる。以降ではこれらを順に取り扱う。

第3節　実存へ

（1）経験的アプローチ

実存は合理的にアプローチできるものではない(ibid., p.360)。ティリッヒによれば、「実存に対する実存主義哲学のアプローチは、完全にア・ポステリオリである」という(ibid.)。このアプローチは、次のようなものである。「私たちは、行動を通して人を経験するのと同じように、「実存」を経験する。結果からその原因へと導くのではなく、その人の発した言葉において、直接に、その人に出会う」(ibid.)。したがって、実存主義哲学は、実存にアプローチするために、「経験的」、または体験的な方法を採用した(ibid.)。

さらに、その「実存は人間の内的な人格的経験や具体的な「実存」の中で、直接に与えられる」と仮定されている(ibid., p.361)。それゆえ、実存主義哲学は「実存する経験者の直接

的な人格的経験」から始めるのである(ibid.)。

（２）経験の説明

次に、経験的アプローチを可能にさせる人格的経験について、どのように説明されるのかを確認する。「あらゆる人格的実存はユニーク」であり、実存は「私にのみ属するものであり、他の誰にも属するものではない」(ibid., p.370)[7]。それゆえ「普遍的存在の単なる諸事例なのではない」(ibid.)。

この「直接的で人格的な経験の性格」についての記述は、実存主義哲学者によって異なるとされる(ibid., p.361)。しかし、この各自の実存の人格的な経験に基づいて、彼らはそれぞれ「合理的な用語で、理論すなわち哲学を展開している」(ibid.)。すなわち「実存を考え」、「その意味合いを発展させようとしている」(ibid.)。例えば、フォイエルバッハにとってそれは、「感性的実存における人間」としての人間の「直接的人格的」経験である。そして、それは「人間の教理」へ発展した(ibid.)。

しかし、この実存の直接的経験は、「客観的な経験の概念」によっては表現できないものである(ibid., p.363)。ティリッヒは、実存を伝えることについて次のように述べる。

> 実存的な思想家は、通常の意味での弟子をもつことはできない。彼はどんな理念も伝えることができない。それは彼が教えたいと思う真実ではないからである。彼は、弟子がそこから考えたり、行動したりするかもしれない、あの「実存的状態」、あるいは人格的経験を、間接的なコミュニケーションによって、弟子の中に作り出すことしかできない。(ibid., pp.362-363)

すなわち、実存は客観的な経験の概念では伝えることが難しい性質のものである。そして、実存は客観的な経験の概念によっては表現できないため、「特別な表現形式」が必要とされるのである(ibid., p.363)。

（３）特別な表現形式

実存を表現するための表現形式がどのようなものでなければならないか、について議論

するため、実存についてもう一度確認する。前節までの議論からわかるように、実存は客観的な概念と同一視されない(ibid., p.363)。しかしまた、実存は主観的なものと同一視、つまり意識や感情と同一視するものでもない(ibid.)。なぜなら、主観的なものは、客観的なものに規定されてしまっているからである(ibid.)。実存とは、「「主観」と「客観」の間の対照がいまだ生じていないレベル」である(ibid.)。これは、「源泉〔Ursprung/Source〕」と呼ばれる(ibid.)。

以上のことからわかるように、直接的経験を表現するためには、客観的概念であってはならず、同時に純粋に主観的概念であってもならない(ibid., p.365)。そのため、ティリッヒは存在論的意味を併せ持つ、心理学的概念でなければならない、と主張する(ibid.)。この二重の意味をもつ概念について説明する。

まず、存在論的な意味とはどのようなものか。それは、直接的経験を表現する概念が、存在論的構造も記述する、ということから説明される(ibid.)。既に確認したように、直接的経験は、源泉の経験である。それゆえ、直接的経験を表現する概念は、源泉までをも含む存在論的構造を記述するのである(ibid.)。例えば、ハイデガーが存在論的構造において記述する概念（関心や不安など）は、有限性（人格的実存についての哲学の本来的な主題）を指示する(ibid.)。有限性については以下で詳述する。

次に心理学的な意味である。なぜ心理学の用語を使用するかについて説明が必要である。それは実存主義哲学における、「人間の本性と存在との間のある本質的関係」への信仰、すなわち「自然の最内奥の中心は人間の心の中にある」という信仰のためである(ibid.)。人間の心理的現象において、この直接的経験が表出すると考えているのである。

この特別な表現形式、すなわち存在論的意味と心理学的意味を兼ね合わせた概念には、ティリッヒが特に重要だと考える「意思」などがある(ibid., pp.365-366)。以下では、これらの概念によって指示される有限性の議論を確認していく。

（4）有限性

ここでは、存在論的意味と心理学的意味を兼ね合わせた概念である有限性に注目し、議論を確認していく。既に述べた通り、ヘーゲルにおいて、本質と実存は同一であった。それゆえ、本質と実存が区別される有限な人間と、本質と実存は同一である無限な神が区別されない。このヘーゲルの「有限者と無限者の弁証法的同一性」に対し、実存主義的哲学は「有限

者と、無限者との分離の意識を再確立する」(ibid., p.366)。フォイエルバッハによれば、このヘーゲルが主張するような無限者である有限者は、「自身の外部に何ももたず、そしてそれゆえに、自身の内部にいかなる制限ももたないような主体は、有限な主体であることをやめている」(ibid.)。すなわち、対象をもたないものは有限ではない、そのため、有限者は無限者と同一ではない。この再確立は、ハイデガーがカントの批判哲学を実存主義哲学の概念、特に「人間的有限性の概念」によって解釈しようとした試みに確認できる(ibid., pp.366-367)。このような有限性の定義はマルクス、またディルタイにも見出されるものである(ibid., p.367)。

またティリッヒによれば、「人間の実存的状況を有限性と記述することは、人間の実存的状況と、人間の本質的状態〔本質的にある（べき）ところのもの〕との対照と一般に結びついている」(ibid., p.369)。すなわち、人間は実存的状況において本質から疎外されている。有限性とは本質からの疎外である。

ティリッヒによれば、この有限性と疎外の関係は、実存主義哲学の基本である(ibid. p.370)。ただし、この疎外と有限性は区別されず、有限性すなわち疎外は克服されない(ibid., pp.369-370)。例えば、シェリングやキェルケゴールが有限性を疎外から区別しようと試みていたが、それは成功していない(ibid., p.369)。また、マルクスも貨幣をその象徴とした疎外を行動によって克服できると主張したが、その後の歴史を見る限り克服されていない(ibid., p.370)。

結論

第１章では、ティリッヒのフォイエルバッハに対する言及箇所の分類を行なった。そのいずれもがヘーゲルへの批判であったが、人間学的な批判、唯物論的批判、実存主義的批判の３つに分類した。人間学的な批判では、フォイエルバッハを、投影理論を用いた宗教批判者の一人として扱っている。唯物論的な批判では、フォイエルバッハを、マルクスとの連続性に加え、宗教社会主義の人間論の基礎づけを行なった人物として扱っている。

第２章では、この分類の中で特に実存主義的な批判に注目し、EP を参照することで、ティリッヒの実存主義についての議論を確認した。ティリッヒは、実存的な思想を広い意味と狭い意味で考えていた。ティリッヒは、ヘーゲルに対する批判を実存主義哲学の中心に据え

ていた。実存主義哲学の批判は、19 世紀の宗教の直接性の喪失から理解されるべきである。それは、ヘーゲルの宗教の直接性の再獲得の試みとは異なる、主観性への転換であり、経験と現実を目指す方法であった。ティリッヒによれば、この直接性の再獲得の試みについての議論は、ドイツに特徴的なものであるが、他の西洋文化にも共通している。ティリッヒは、実存主義哲学を論じる際にまず、本質と実存を区別した。本質は「何であるか」であり、実存は「であること」であった。ヘーゲルは本質と実存を同一視したが、実存主義哲学は現実性の問題を主張し、ヘーゲルを批判した。実存は現実性である。この現実性は理性によって扱うことのできないものであった。実存は経験的にアプローチされなければならない。そしてそれは、人格的経験において可能である。しかし、この人格の直接的経験は、客観的な経験の概念によっては表現できない。それゆえ、存在論的意味と心理学的意味を兼ね合わせた概念という表現形式が必要である。こうした概念には、例えば、有限性などがある。有限性とは、本質からの疎外であって、この議論は実存主義哲学の基本であった。

EP ではフォイエルバッハは実存主義哲学者として言及されていた。ティリッヒは 1840 年代のヘーゲル批判を実存主義哲学の議論の中心に据えるが、フォイエルバッハもこの一員として登場する(ibid., pp.355-356)。一般に、フォイエルバッハは実存哲学者として扱われないが、ティリッヒは彼を広義の実存主義的哲学者とみなしている。実存主義者がヘーゲルをどのように批判したかという説明を行う際には、実存が思惟の外側にある、というフォイエルバッハの主張が引用されている(ibid., p.360)。経験を説明する際には、フォイエルバッハの、感覚的実存として存在する人間そのものの直接的経験が参照されている(ibid., p.361)。さらに、こうした経験について、「実存哲学」においては「孤独」と表現されてきたのに対し、フォイエルバッハはそれとは異なり、「我と汝の対話」にそれらを見出した、と述べられる(ibid., pp.370-371)。また、人格の直接的経験が客観的に経験の概念によっては表現できないという主張に先立って、フォイエルバッハが、「情熱〔passion〕」という表現を好んで用いていたことが紹介されているが、これは実存主義哲学者が客観的概念ではなく、人格的経験を扱おうとしていることを強調するためである(ibid., p.362)。有限性を説明する際には、フォイエルバッハによる有限性の定義が、実存主義者が有限者と無限者の区別を行なった、という説明のために引用されている(ibid., pp.366-367)。以上のことから、ティリッヒはフォイエルバッハに対し、その形而上学的な唯物論より、むしろ「ヘーゲルのキリスト教と近代哲学との和解を破壊したこと」が、実存主義哲学にとっては重要性を持つ、という評価を与えている(ibid., p.373)。

以上のような、EP におけるフォイエルバッハへの言及に関して、特に注目に値するのは次の２つの点である。第一に、ティリッヒはフォイエルバッハを、しばしばそうなされるように唯物論者としてのみ扱うのではなく、ヘーゲルのキリスト教と近代哲学との和解を破壊したことを評価することで、実存主義哲学者として扱っているということである。一般に、フォイエルバッハは実存哲学者として扱われないが、ティリッヒによる実存主義的思想についての広義・狭義という区別によって、こうした扱いが可能となっている。

第二に、そのようにフォイエルバッハを実存主義哲学者として扱うにあたり、単にそうした思想家の一例として描くのではなく、その中でも独自性を持った実存主義哲学者として扱っているということである。例えば、実存哲学において、直接的な人格的経験が孤独と表現されてきた中で、フォイエルバッハはそれと異なる見方である我と汝の対話を主張していたという記述などがそれにあたる。

この論文では、ティリッヒのフォイエルバッハに対する言及のうち、実存主義哲学者としての扱いについて集中的に論じたが、投影理論家としての扱いや唯物論者としての扱いがどのようになされているかについては、今後の課題である。特に投影理論をより詳しく扱い、フォイエルバッハの宗教批判とそれに対するティリッヒの評価についてはさらに研究していきたい。

略号

MW : *Main Works=Hauptwerke,* Berlin/New York, De Gruyter, 1987-1998.

ST : *Systematic Theology.vol.1,2,3,* Chicago/Illinois, The University of Chicago Press, 1951,1957,1963.

HCT : *A History of Christian Thought* (Ed. By Carl E. Braaten), New York, Touchstone, 1972, Previously published as two separate volumes: A History of Christian Thought and Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology.

EP : “Existential Philosophy” (1944) in: MW1, pp.353-380.

RIC : “Religion and its Intellectual Critics” (1955) in: MW4, pp.389-394.

RS : “Religiöser Sozialismus” (1931) in: MW3, pp.205-218.

注

(1) ティリッヒのフォイエルバッハへの言及は ST と HCT の前半の巻では見られない。

(2) 引用について。引用文中の〔〕は引用者による補足を表す。またティリッヒの著作からの引用は、原文を引用者が訳出したものである。これについて、以下で著作や訳文の事情を記す。

MW の日本語版（『ティリッヒ著作集』）は全十一巻であり、主にドイツ語を底本とし、適宜、英語版が参照されている（いくつかの例外もあり、『生きる勇気』や説教集などは英語版から訳出されている）。しかし、ティリッヒの著作はドイツ語だけでなく、英語で執筆されたものも多い。この日本語版著作集は、英語からドイツ語に再度翻訳されたものも使用しており、この場合には翻訳後のドイツ語版から再度日本語に訳され、さらに原文である英語も参照されているため、多くの異同があることを考慮しなければならない。加えて、この日本語版著作集では、少なくない数の論文が除かれており、さらに第十一巻（説教集）はドイツ語版には含まれていない。またドイツ語版と日本語版で巻数の対応もしていない。

HCT の日本語版（大木英夫、清水正訳『キリスト教思想史 I 《新装復刊》 古代から宗教改革まで』1997 年、白水社、および佐藤敏夫訳『キリスト教思想史 II 《新装復刊》 宗教改革から現代まで』1997 年、白水社）はドイツ語版を底本としているが、前半部に収録されているドイツ語版編集者の前書きによれば、HCT の出版事情とその特質は以下の通りである。同書は、ティリッヒが 1958 年にニューヨークのユニオン神学校において行った同じ題名の講義を元にしたものである。前半部は、学生のピーター・H・ジョンがその講義を速記し、文章に直して小さな講義録版とし、印刷したものをカール・ブラーテンが底本とし、テキストをさらに改定したものである。それゆえ、実際の講義とかなり異なることが考慮されなければならない。またこの講義に関して、ティリッヒは出典をあげなかったこと、そしてハルナックの教理史を利用し、ローフスの教理史も参考にしていたことが紹介されている（フィオーレのヨアキムに関する説は、ハルナックもローフスも論じていないとして興味ある事実だとされている）。加えて、ティリッヒはこの講義の出版に一度も同意しなかっただけでなく、講義から引用することも特別の許可を要したようである。また後半部は、訳者あとがき（これは後半部に収録されている）によればティリッヒの講義をブラーテンがテープに取り、それに基づいて編集されたものである。この編集のため、

こちらも実際の講義とかなり異なることが考慮されなければならない。HCT は、ティリッヒの死後である 1972 年に出版されことと、以上の出版事情を踏まえつつ取り扱う必要がある。

(3) 芦名によると「近代の宗教批判とティリッヒの宗教論の関係」は以下の通りである(芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994 年、pp.144-146)。(1) ティリッヒの宗教論に対するフォイエルバッハの意義は、宗教あるいは信仰に関する合理的批判の役割（デーモン化への批判）の明確化にあった。ティリッヒの象徴論あるいは神話論、さらには宗教哲学（無制約的なものの経験の直接性の議論）が、フォイエルバッハ以降の宗教批判との対決によって洗練された点に注目する必要があり、それは無制約的なものの気づき＝スクリーンの存在の明確化において確認できる。(2) デーモン化の批判として、無神論的宗教批判にも無制約的な超越的なものの単なる否定であることに留まらない、宗教が真に宗教であることを可能にする、という積極的な宗教的意義を認められる。(3) 非字義化。人間における無制約的なものの経験の確保と宗教的象徴の合理的批判とは、宗教的象徴の非字義化の主張において一つに結びついている。

(4) 近藤勝彦『キリスト教弁証学』教文館、2016 年、64 頁。

(5) ibid., p.65.

(6) さらに“The Nature and the Significance of Existentialist Thought”(1956) in: MW1, pp.403-410 において、アウグスティヌスも含まれる（p.404)。

(7) 人格の内的な経験は、「実存哲学」においては「孤独」であると表現されてきた(EP, p.370)。しかし、フォイエルバッハによれば、それは孤独な「独白」ではなく、「我と汝の対話」に見出される(ibid.)。さらにマルクスにおいては、共同体において可能であるとされ、この孤独は、現在の社会的状況では、共同体が失われているために作り出されたものである(ibid., p.371)。

なお、ティリッヒは EP でフォイエルバッハの *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* を参照している(ibid., p.362, p.366)が、これは 1843 年版（Feuerbach, Ludwig. *Grundsätze Der Philosophie Der Zukunft*, Zürich, 1843)である。確認した限りで、1843 年版と全集版ではセクション番号に違いがある。1843 年版が 67 セクションであるのに対し、全集版は 65 セクションである。1843 年版でセクション 32 と 33 であったものが全集版では 32 に統合されており、また 1843 年版のセクション 58 が全集版では除かれている。日本語訳の『将来の哲学の根本命題』（松村一人・和田楽訳、岩波書店、1967 年）は全集版を底本に

している。