

研究ノート

ティリッヒの大衆論 『大衆と精神』における芸術

川 桐 信 彦

はじめに

オルテガの1930年の『大衆の反逆』に先立ち、ティリッヒは、1922年の『大衆と精神』によって独自の大衆論を展開している。特に、論点の中心は「大衆の神聖性」であり、現代に生きるわれわれの大衆に向き合う精神的態度に、衝撃的覚醒を促すものがある。

ティリッヒが社会主義者として理論活動を開始するのは第一次大戦後の、政治的、社会的な混乱期にあったドイツにおいてである。1918年9月に復員したティリッヒは、同年11月の革命で社会主義政権の誕生を経験し、エーベルト内閣を支えた社会民主党政権は、共和制を宣言し、連合国との戦後処理にあたる。国内には、旧支配層と革命勢力との抗争が継続し、戦後期の混乱を新時代の胎動と認識したティリッヒは、こうした政情に社会主義者となることで対応したとみられる。ドイツの敗戦と11月革命の、すなわち1918年から1919年にかけての、いわばティリッヒの宗教社会主義の胎動期に、理想主義的、ロマン的な情熱を彼はその論述に見せる。自身の文化神学的方法と、ヴェーバーやトレルチの類型論を用いつつ、1933年に教授職を追放されるまで、ティリッヒは保守主義、自由主義、社会主義、共産主義などを神学的視点から、ベルリン大学などアカデミックな大学の場で継続的に議論を展開している。

ティリッヒの社会主義関連の諸論文は、具体的な歴史の現実と不可分な関係を強く示すものであり、現代の時代精神が担う諸々の問いに応答するという手法からも、その文化的関心の深さが容易に推測される。こうした状況を背景に、この大衆論が展開されている。『大衆と精神』においても、時代精神や大衆の類型を読みとる上で、芸術が重要な役割を果たしている。大衆を単なる政治的、経済的対象として把握するいわゆる技術的理性に対し、大衆を精神的存在として把握しようとした点に留意すべきである。芸術と精神的状況の相関を考察する上でも『大衆と精神』における議論の展開は重要な問題を提示する。

1 絵画が表現する大衆の類型

ティリッヒが宗教社会主義者としての理論活動を展開した際に公表した美術と対照させた類型論として、1922年の『大衆と精神』は状況分析に示唆するところが大きい。ティリッヒは『大衆と精神』における論述の根本理念を「悲惨と無定形と想像力の中にある大衆の生の暗い深みに、宗教的動機によって参与する態度に基づく」(Tillich[1922], pp.45-46)としている。ティリッヒは、二つの講義を一つの論文でまとめたこの論述がある完結した体系に従って叙述したのではなく、各々が別個に独特の思想と概念で論述されていると前置きしている。三つの論考は、三つの仕方、すなわち社会的、教育的、宗教的領域で表現されていて、これら意識の三つの主要領域を包括しつつ『大衆と精神』が構成されている。そして、この「大衆論」が党派政治的先入観を排除し、社会学や哲学の単なる省察に基づかず、最近の世界的事件や大衆の生の暗い深みに宗教的動機によって参与する態度に基づく根本的理念であることを強調する。その上で、大衆の「精神」を、大衆と「人格」、大衆と「教育」、大衆と「宗教」という三つの項目に分けて論述している。そして、これが哲学的作業の集約的な結果たる思想であり、「大衆問題とは深く理解するとすれば、精神そのものの問題」(ibid., p.46)であり、「大衆という言葉を煽動的に用いるとすれば、それは社会的不正であるのみならず、精神そのものに対する罪過である」(ibid.)ことを強調する。この指摘は、明らかに政治の現実における「大衆煽動」という罪過に対する痛烈な批判的発言である。

『大衆と精神』の最初の論考で、ティリッヒは先ず「大衆の類型」、および「人格の類型」を論じ、次に「大衆から的人格の昇格」を論じる。そして、「大衆」や「人格」などの概念が示す最初の観念を、ティリッヒは絵画作品の中に発見しようとする⁽¹⁾。ティリッヒは、絵画が言わば無言の教師であり、概念的用語よりはるかに明晰に本来の精神を説明・開示するとして美術を活用してきた。ここでも大衆が描かれ、中心的人物像がその大衆との関係によって作品の中に配置されている絵画の様式から、時代精神の下にある大衆の状況を解明しようとする。

ティリッヒは、群衆が描写されている中世初期ゴシック絵画(1200-1300)⁽²⁾から議論を展開する。そしてこれらの絵画に描かれた個人も群衆も全体としてその背後にある「理念」に支配されていると指摘する。つまり作品の中の群衆に個性的な人物は存在せず、登場人物はすべて同じ様相を帯びる。ティリッヒによれば、これらの絵画は「全体として三次元的存在が隠され、二元的空間でまとめられ、絵画が宇宙論的に解釈された超自然主義の理念により、超越的生に満ち溢れた神秘体となっている」(ibid., p.47)という見解を示す。『世界状況』においては、このことが「超越的リアリティとの関わりが、個人の生活に対して意味と、中心と、内実とを与えていた」と論述されている。このような時代の特徴を、ティリッヒは「大衆や人格

が自由な独立の実存として考えられていない時代」(ibid.)と想定し、「そこでは至高の神を頂点とする普遍的概念でのヒエラルキーが現実だということになる」(ibid.)と推論する。大衆は「神秘的大衆」であり、個人も大衆も互いに分離した実在ではない。中心的人物、絵画の形式上の中心像は、キリストであれピラトであれ、王やマドンナであれ、それぞれの個性的特徴によってではなく、絵画の形式上の位置がどこにあるかで描かれている。

次にティリッヒは後期ゴシックと初期ルネサンス(1300-1450)のドイツとオランダの絵画作品を検証する⁽³⁾。これらの作品では、大衆は感情を露骨に表現する個人として描かれている。つまり個人が「発見」され、自然主義的に三次元の空間に描かれている。個が普遍的前面に踊り出て、そのため普遍的なものの意義が薄れている。つまり個人の単一性が浮き彫りとなっている。『世界状況』ではルネサンス期の絵画を「ヒューマニズムそのものを個性的に表現し人間の偉大さ、美しさ、力強さが強調されている」と描写している。それでもなお、指導者は大衆の一人である。中心的人物像は(絵画の中で)本来の位置を失い、キリストでさえ写実的な群像の地平にまで下がっている。このような大衆を集約している何かがそこに存在し、それは超自然的理念や普遍的自然でもなく、それぞれの個人に共通する苦痛と憎悪と欲望といった心理的同質性であるとティリッヒは指摘する。かつての中心的人物は激情を大袈裟に表現する者、絶叫し煽動する者として描かれている。そうした大衆の表現によって顕わとなるのは「中世社会が崩壊する時代、新たに発見された自然の前に超自然が急速に色褪せ始めた時代」(ibid., p.48)なのである。さらにその絵画が顕わにするのは、「理念の実在性が唯名論⁽⁴⁾の批判に晒されて崩壊し、個が王座につき、社会革命の胎動期そして農民戦争を間近にひかえた時代の絵画様式」(ibid.)である。これによって神秘的大衆を解体したのは現実主義的大衆であることをティリッヒは強調する。すなわち現実的大衆は自律的文化を指し、神秘的大衆の神律的文化と入れ替わる。

さらにバロック芸術のルーベンスが描いた諸作品⁽⁵⁾を引用して、ティリッヒはこの時代のイメージを次のように記述する。「生の奔流があらゆるものを貫通し、別々の個性を一つの流れにのみこむ」(ibid.)。このことをティリッヒは、「それは現実主義的であると同時に、大衆本能の単なる心理よりもさらに深いところの根拠を有する。それは再び形而上学的だが、超自然的ではない。自然と人間をつなぐ内面的で躍動する生が、大衆を一つのダイナミックな統一へと導いている」(ibid.)と解釈する。さらに超自然的・宗教的内実が個人の内面で人格的な対象となった時代であると説明する。つまり、ヨーロッパの生全体が深層から覆り、「個人的信仰を確認する戦い、新たな社会形成の試みなどが、中世普遍社会の崩壊によって胎動し始めた時代」(ibid.)であるとする。消されていた中心的人物像が肉感的で感動的なタッチで描かれ、躍動する巨浪の頂点にある。ティリッヒは神秘的時期、すなわちゴシック時代の中核が僧たち、初期ルネサンスの現実主義的時期の中核が農民層であったが、この時期は貴族を頂点とするダ

イナミックな大衆に満ちていた。そしてこのバロック時代の都市社会層や貴族階級が新たな社会の形成に熱心であったと指摘する。

次に現代の状況に言及したティリッヒは、19世紀後半期頃からの印象主義と、20世紀初頭の表現主義とに分けて、現代という時代の特徴を次のように解説する。ティリッヒにとって印象主義とは「19世紀後半の個人主義的ブルジョア階級の様式」(ibid.)である。そこでは全ての個が単一な自然、それも形而上学的な意味での自然ではなく、表面的な単一の自然のうちに溶解している⁽⁶⁾。「描かれたものに統一を与えているのは、バロックが示した内面の生の躍動ではなく、光そのものである」(ibid., p.49)。そして描かれた大衆は何ら本質的なものではなく、それを通して光と色と動きを描写する対象なのである。つまり、風景の一片として大衆がそこに描かれている。個人が大衆の前面に描かれていても、前面にその個人を引き出すモチーフは、その個人の重要性ではなく、形式上の問題からである。印象主義の絵画においてはこの形式こそが全てであるし、この形式は「高度な技術と合理性によって生み出された形式」(ibid.)だとティリッヒは指摘する。そこに見られるのは、明るい円熟した技術である。それは洗練された絵画を志向するフランス絵画の特徴でもあるが、ティリッヒの視点では、大衆が描かれてはいるが、その大衆は以前の諸形式に見られるような固有な潜在力を持った大衆ではない。すなわち、「大衆はただの客体であって主体ではない」(ibid.)のである。ティリッヒが指摘したいのは「印象主義が明らかにしたのは、技術的大衆、印象と技巧の客体としての大衆」(ibid.)であり、その時代的特質は、「社会主義者やマルクス主義者迫害の時代」だったということである。この文脈において「技術的」という形容詞の持つ意味もまた明らかとなる。

最後にティリッヒは、20世紀前半の表現主義について論じる。表現主義は形態を解体し、事象世界の根拠を問うことを志向する。印象主義においては対象が全てであるが、表現主義においては大衆が主体である。人間の自然主義的な事実よりもそこでは精神的な人間の表情が重要となる。人間の自然主義的な事実ではなく、形而上学的な意義が重要となる。均質的な形式化の手法により、個人⁽⁷⁾の表情は似通っていて、再び二次元的構図の中で組み合わされる。描かれた人間の表情には、形而上学的な閉塞感と救いへの憧憬が顕著となる。ここでは大衆が完全な主体であり、中心的人物像も救済者も存在しない。ティリッヒは続けて「表現主義が明らかにするのは、こうした内在的神秘主義の大衆である」(ibid.)とし「その神秘主義は超自然的に上からくるのではなく、内在的に精神の深みから生まれ、此岸の現実のうちに受肉する」(ibid., p.50)と結論付ける。

「大衆と人格」の表題の下に、先ず<大衆の類型>を美術史に適用しつつ論じたティリッヒは、この類型を次のように要約する。すなわち大衆はいかなる時代にも存在したが、同一の意義を持っていたわけではないとし、絵画のゴシック、ルネサンス、バロック、印象主義、表現主義という五つの形式から、本来的な三つに大衆が分類されるとする。

1. 直截な精神的、神秘的原理で統制されている大衆（神秘的）
2. 神秘的原理が失われ自然本能や技術など外的力により特徴付けられる大衆（技術的）
3. 内的原理と形式への衝動力が抗争している大衆（躍動的）

これらの大衆の三類型は、互いに深い差異を示す。現実主義的 技術的大衆の類型は、属性の喪失、すなわちアトム化、自己自身の動きの停止、機械的法則への従属、支配力の物象化を示す。そしてこの類型は、他の二類型と無関係ではない。有機的、神秘的大衆の解体の結果として生じたこの類型は、動的かつ激情的大衆の基盤である。そして意識的であれ無意識的であれ、独自性や固有性の後退がないような人間相互の結合はあり得ない。すなわち意識的な個人主義者でさえ、大衆から超然としていることは不可能だとティリッヒは主張する。つまりティリッヒが大衆⁽⁸⁾と人格の問題を取り上げるのは、「いかなる時代もいかなる者も、大衆と人格の問題を自身で解決せずには済ますことができない」という理由によってである。そして、神秘的、躍動的、技術的という大衆の三類型の応用によって、われわれの時代の課題である「技術的大衆と人格」の問題に有益な指針が得られることをティリッヒは強調する。神秘的大衆と技術的大衆の対置がその前提となり、躍動的大衆という過渡的現象は流動性と可変性を有し、それゆえに躍動的大衆は特別な類型である。ここからティリッヒは、大衆そのものよりも大衆を人格との関連で論じる必要から、「人格の概念」を規定し、それを類型化し、それと種々の大衆の類型がどのような関係にあるかという課題に取り組んでいく。

2 人格の概念

人格とは、個人が「有益な価値の独立した担い手に昇格した者」(ibid., p.51)であるとティリッヒは理解する。人格は独立的であり、個人を基盤として立ち、どこでも実現可能な一般に妥当する価値を達成する偶然に選出された場ではない。つまり、個人の要素は人格理念にとって本質的であり偶然的ではない。人格は有益な価値の担い手であるが、高い潜在能力を有する個人などではない。また学術、政治、芸術上の客観的価値を樹立することで人格が形成されるのでもない。これらの諸価値によって変革された存在となることによるのみ人格形成は可能となるというのがティリッヒの主張である。つまり、ティリッヒは客観的価値を樹立するとは、そのような価値を創造する行為であり、諸価値を体験するか、あるいは諸価値を生きることにより人格は形成されるとする。むろん、この区別は相対的であり、価値の創造は価値の体験なしでは不可能である。そして価値の体験は必然的に一定の形式化を求める。この価値の創造と体験とは不可分ではあるが、相互に独立し流動的であり、区別されていることが必要だとティリッヒは主張する。ティリッヒはまた、精神的生とは、認識 直観 操作する意識の領域で、間断なく形式を生み出し、それを改造するプロセスであるとする。形式の中で精神は自

己を発見しかつ充足する。つまり、精神は形式がなければ空虚であり、いかなる人格の発展も、必然的に精神的生の諸形式や価値形式の充足に向かうのである。

その上でティリッヒは、人格概念を詳細に検討した上で、三つの原理上の識別を行う。第一の重要な識別は、人格が強固な内実で満たされているか、あるいは、完全に表現された形式を持っているかという区別⁽⁹⁾である。「大衆と人格」の問題は「人格に関する形式類型によってか、あるいは、内実類型によって観察されるかで、異なる意味を得る」(ibid., p.52)のである。

第二の識別としてティリッヒは、精神的人格と道徳的人格に差異⁽¹⁰⁾があるとし、これが「大衆と人格」の問題にとって重要な意味を持つとしている。

第三の識別は、人格が自己自身への関係によるのか、大衆への関係により規定されるかに基づいている。そして前者の場合は固有人格が、後者の場合は指導者の人格が問題となることをティリッヒは指摘する。つまり一方では、自身の性格が大衆と関わりを持つことを不可能とするような人格の類型が存在し、他方に大衆との関係を前提とする人格の類型が存在することをティリッヒは示唆する。以上の三つの識別を活用して、人格理想の類型論⁽¹¹⁾をティリッヒは展開するが、その場合も芸術思潮や様式との関連が明示される。

形式類型：人格の形式類型はルネサンスに起源を有し、そのことは古典的な形式にこそ人間一般の自然で普遍妥当の形式が見出されるべきだという調和の理想への憧憬を示している。この状況はラファエロ⁽¹²⁾の 討論 や アテネの学堂 に顕われているとティリッヒは指摘する。個人は特に教養を積み、独立し、しかも普遍的価値によって鍛錬された類型であり、個人は自信に満ち、自分だけが有する意義を確信し、大衆との関連はここにおいては何も存在しない。つまり固有人格を完全に代弁し、大衆は組織されていない。このルネサンスから二種の形態が生じ、一つはバロックへ、他の一つは啓蒙主義への道を進む。バロックはロココ期の貴族的類型、啓蒙主義は合理主義の教育的類型を生み出し、一方は生の完全な姿を、他方は認識の形式を担う。そしていずれも完全な形式化された人格理想を発展させ、バロックにおいては自然主義・審美的社会様式へと変化し、啓蒙主義の教育的類型は客観的、道徳的教育理念へと変化したのである。ロココ期の人格は古典的な意味における固有人格ではなく、大衆に対し二重の関係を有し、人格は大衆を嫌悪し否認するが、同時に貴族的生の形式に不可欠な部分としてその必要性を認識している。ゲーテに代表される本来の古典期の理想的形態は、諸類型の影響下にブルジョア自由主義社会において「教養階級」の理想となる。一定の規準を有する学業課程と国家試験が連結し、少数の教養階級への登竜門が開かれるが、その門は大多数の民衆には精神的にも社会的にも入り込むのが不可能であった⁽¹³⁾。人格の形式と考えられていたものが、一方では社会的な意味で生活形式となり、ブルジョア階級が、かつての貴族階級を継承し、他方では教育者が教授する試験知識や職業知識となる。大衆への関係はこの古典期においても、ロココ期と同様に矛盾に満ち、大衆は疎外された存在であり同時に必要な存在でもあった。形

式理想の発展は、形式理想が高度な意味で貴族的だということを明示し、大衆との関連を持たないとティリッヒは結論する。

内実類型：人格の内実類型は、ヨーロッパ文化内では基礎的に中世初期に表現され、それは抽象的な形式が外から個人に与えられるのではなく、精神の内実あるいは直接的な生の実質（Substanz）を伝える象徴が提示されるとする。古典的な形式はある特定内実の表現であったが、内実を奪われて抽象的な普遍有効性を求めた結果、自律的な自己基盤を確立することが形式の固有の性格となる。大衆が普遍的な内実を担う限り、それは大衆の中に受肉し、神秘的な大衆と内実類型は何ら矛盾せず、違いを必要とし、指導者は大衆が担う内実を糧とし、万人に妥当する象徴を担っている。このような神秘的な内実を持った文化に回帰することを憧憬したのがロマン主義である。ロマン主義の特徴は、形式類型の基盤に立って新たな内実類型を創出しようとする点にある。また過度に形式化された個々の精神が、その過度の主観化や審美的生に倦怠し、再び普遍的な内実を得ようとする点にある。ロマン主義は固有人格の領域にとどまりつつ、精神的な内実の憧憬に満ち満ちている。かくてロマン主義者は、高度なイロニーの形式⁽¹⁴⁾において教養階級に敵対しつつプロレタリア大衆に対して憧憬を抱く。しかし大衆とは遠い存在にとどまり、天才が生む新しい形式の創出に目的意識を抱くのである。

倫理的類型：第三の人格類型は倫理的人格類型である。倫理的人格類型は、第一、第二の類型に対し独特な弁証法的関係を有する。「道徳を形式化する限りでは形式類型である。また文化を諸形式で豊かにすることに無関心である限りでは同時に内実類型に近い」(ibid., p.55)。

倫理的類型がヨーロッパにおいて世界史的意義を持つようになったのは、プロテスタンティズムを通してである。つまり宗教改革はルネサンスの文化的形式類型に対しても、中世の儀礼的、神秘的な内実類型に対しても反抗した。そして新しく内実類型を創出する試みは抑圧され、プロテスタンティズムによる大衆の解放は封じ込められた。残ったものが倫理的人格類型であり、それは二つの方向へと進展する。第一の方向は、ルター派を基盤とする倫理上の義務類型である。ルター派の社会倫理は、天職を遂行することにより社会に対し義務を果たすという体制内倫理と化した。官僚世界において最も純粋にこれが実現された場合、そこに職務に忠実に従い秩序ある義務行為を行うという倫理的な形式理念が成立する。ここにおける大衆は職責活動の単なる対象である。

倫理的人格理想の第二の方向は、改革派信仰の個人主義から生じるとティリッヒは指摘する。万人は自由な責任応答性に立ち、予定は神の絶対的行為であり、神の働きはいかなる人間や教会の束縛からも超越し、諸個人は絶対者の前に単独に立っている。個人の宗教上の孤立化と共に、商業の発展や経済的束縛制度の緩みなどから経済活動の自主性が増大し、自分自身に立って自己を実現しようとする強い個性の類型がここに成立する。この種の個性を有する典型が商業人であり、品位ある商業行為と質素な人格や豊かな犠牲的精神などが改革派類型の有する倫

理的形式のあらわれである。大小の事業家たちは、ルター派における高級官僚と下級官吏のように考えられた。そして成功した事業家と成功できなかった大衆との客観的対立が存在し、改革派類型がその倫理的特質を失い、完全な権力類型に移行した時、この対立状況は未曾有の深さに達する。孤立化は、官僚機構のような個人の上にある社会的 倫理的形式を廃するかわりに、個人の意志の強さや技術的能力などの力にまかせて個人を放置してしまう。価値一般の担い手という意味での人格の領域は廃棄され、干渉的な社会や倫理の機構に組み込まれない個人は、そのかわりに「生存競争」という秩序に適合することが求められる。この種の権力類型が普遍的組織類型と融合し、官僚特権階級に奉仕するようになると、大衆との対立は決定的なものととなる。

要約すれば、人格の内実類型は、普遍的に大衆を包括することであり、精神的な形式類型は貴族的であって大衆を疎外し、倫理的類型は大衆に対し絶対的要請を課し、普遍的な主張の実現を個々人に迫るが、それにより大衆を失うのである。つまり、ここで人格の内実類型が大衆との関連で肯定されている。

以上のように、ティリッヒは、大衆問題を解く鍵は、精神的形式類型や道徳的形式類型にあるのではなく、内実類型にのみあると主張している。そのことは大衆のうちに「内実」があるかどうか、精神的・心情的原理が直接大衆のうちに宿り、個人の生活に意義や目標や深みを与えているかどうかを問題にする。形式類型の限界を見透かしてその支配を打破し、大衆を否定し嫌悪する貴族的姿勢に断固挑戦し、大衆と人間関係を熟考し、体験にかなった仕方新たな基盤を設けることは、今われわれにとって可能である。しかし、新たな内実を生み出すことは、人間には不可能である。このような議論は、そうした内実がいつか現実的に成就するに違いないという確信に基づくが、この確信を理論付けるものではないとティリッヒは述べる。それは体験や直観の事柄であって、証明の事柄ではないからである。

精神的形式類型は、本来直接的な内実を糧としていなければならない。しかし精神的形式類型は、「観念、弁証、主観などにより、その内実を徐々に空洞化させ、直接性を取り去り、ついには破壊させてしまう」(ibid., p.58) というのがティリッヒの見解である。精神的形式類型のこの限界は、精神的形式の根底をくつがえし、ますます精神を頹廢させる。他方、倫理的形式類型の限界は、それが強固な内実体験を持たないままで、特定の形式を倫理的に絶対化する点にあるとティリッヒは指摘する。「道徳、風俗、そして習慣が、こうすることによって他律的、隷属的、対立的な<律法>となる。まさに倫理的形式の遵法者がブルジョアのパリサイ主義の代弁者となり、欺瞞性を生み出す」(ibid., p.59)。形式類型にのみ基づく文化は、非生産的で、分裂と崩壊を反復する精神と、慣習化したブルジョアの宗教道徳主義の中で揺れ動き、形式類型につきものの弁証法を宿命的に露呈させるのである。

ティリッヒは大衆に関する議論の多くは愚論か中傷であるとし、技術的世界観の時代に生き

るわれわれが、神秘的な大衆の本質が何であるかを知る術のないことを述べる。しかし大衆に対する積極的価値付けが、単に大衆運動の現状形態を肯定するにとどまらず、それをさらに拡大すると主張する。民主主義や社会主義を技術的精神が満たしているが、技術的精神は大衆の最深の本質に鋭く矛盾するとティリッヒは考える。技術的精神は主観的ブルジョアの形式文化の産物であり、事物に対して無感覚となることを前提にし、事物を単に目的の為の手段や対象にするばかりか、大衆をも個々の目的の手段や対象にする（傍点論者）。

以上の現状分析から、ティリッヒは、大衆と人格の関係を「大衆からの人格の昇格」というテーマに発展させる。技術的大衆は、人格を否定する原理であり、克服されるべき対象なのである。躍動的大衆も、過渡期の現象であるから、大衆と人格との理念的統合を志向する場合、神秘的な大衆を基礎に考察すべきだとティリッヒは述べる。

神秘的な大衆は、一貫してある統一原理、基本的世界観、無制約的 現実的なものを意識する姿勢を保持している。この原理は社会的生を組織し、精神的生を意味付ける原理である。そしてこの社会的生の組織原理の基本的役割は、各個人に対し自己との直接的関係を持たせることにより、各個人に自分自身の意義を与えることにある。それによって、社会的生における主体と客体の分裂は止揚される。人は根底的原理の独自の表現である限り主体であるが、そこに全体の意義が表現されるがゆえに客体でもある。これは人間を私的目的のための手段とするような経済、司法、国家などの法形式の廃絶を志向する理念である。

最高度に成熟した精神的人格のみが最も普遍妥当な形式化をなし得る。大衆は制約のある形式意識になおとらわれているため、議会人、政治指導者、財界人らの客観的对象とされている。個人が社会的生の主体とされるのは、自分自身の行為や苦悩のうちに意味ある何ものかを知る場合のみである。それに責任を持ち、同時に個人を超越して生の意義ある深みに根ざすものを知る場合のみである。これが可能となるのは、個人が限られた部分の中で形式を受けとめ、また形式を与えることで、自身が活動力にあふれた創造に従事し得たときである。限られた狭い部分が、広い全体の一部であることによって同時に全体的生に参与する。全体的生の最も中心的な意義は、広い全体と同様、限られた部分の中でさえ具現される。経済、政治、教育などの最初の社会領域で活動し、責任を持ち、やがて人間性一般にまで及ぶ壮大な社会範囲にまで、究極的な最高の共同体体験としてそれを結合させることによってのみ、人格と大衆との対立は解消され、人は「内実類型」の意味で人格となり得るとというのがティリッヒの見解である（傍点論者）。

「内実」が実際に存在し、それが活発な諸部分や普遍的統合で社会を築いている場合、そこでは精神的形式化も別の意義を獲得する。政治や経済的生活と同様、抽象性を棄てて個人が生きる具体的生活圏の形式の中で、活動的な全体を意識するようになる。教養階級と非教養階級との区別が解消し、創造的人格という形式においてのみある質的な新しい何かが生じる。それ

は形式と非形式の対立を起こすのではなく、高い人間的形式化をあらわす。この高い人間的形式化は、相対的区分を超越するが、なお全体の生と内実の血を通わせ、経済的、政治的抽象への隷属からの解放、抽象的形成理念からの自由、現実のうちに顕現する具体的精神の深みに達する条件である。精神的形式は、素朴な手工業から高度な政治や学術にいたる直接に経験する実際の領域の深みに、意識的に沈潜することを意味する。精神的形式は、周囲の多様性ではなく、中心の統一性に基礎をおく⁽¹⁵⁾。実際に中心が存在すれば狭い生活圏は広い生活圏より一層確固とした形式を与え得るのであり、大衆と人格、教養階級と非教養階級、あるいは人格の内実類型と精神的形式類型の差異すら止揚される。

このように芸術様式の類型から大衆の類型を識別し、さらには「人格」と「大衆」についての新しい視点を創出している点に、ティリッヒの思想的特色が見出される。『今日の宗教的状况』、『世界状況』における状況分析は、『大衆と精神』において浮き彫りとされた個人の「人格」と「大衆」への視点と重ね合わせることで、一層明晰となる⁽¹⁶⁾。これらのことから「芸術作品」がわれわれに提示する人間の状況や実存は、まさにこれらの状況に向き合う芸術創作の精神的深みに起因することが明らかである。さらに大衆論においてティリッヒの視点を明確にするため「大衆の本質と神聖性」について以下に論述する。

3 大衆の本質

「大衆」という言葉は、軽蔑を含む優越感を示すものでもあり、熱狂的な偶像崇拜を生み出す言葉にもなる。善良で謙讓を含んだ言葉にも、官僚的高慢のゆえの言葉にもなる。大衆には二種概念、すなわち形式的と内実的の概念がある。形式的概念は心理学や社会学、内実的の概念は歴史や社会の対象である。形式的意味での大衆とは、個々人の集合を意味し、個々人はこの集合体の内で、個人であることをやめ、個人としての独特な形式をなくして全体の形式に服従する。個人は、その質や運動を奪われて、アトム、すなわち数量に変化し、大衆全体の運動に歩調を合わせる。大衆心理学の研究結果は、大衆の心情の運動の内では各個人の心情は結合して、個人から開放され、自由になっている。個人の長期にわたる内面的展開において経験された事柄、個人の心に生きていたものが集約され、全体の心情に結合される。かくして、抑制し反省する力は停止する。これによって、事情は一変するが、この変化は次の二種の大衆心理学的法則に要約される。直接性の法則。大衆とは観念ではなく、現にある存在、客観的で主観的ではない存在、すなわちヘーゲルのいう即自的存在であり、向目的ではない。彼らは過去と未来、観念や思弁から解放されていて、目まぐるしく変化する両極に向かう可能性を有するが、何をすべきかを知らない。大衆の動機は非合理的なものである。従って、その価値と無関係であり、価値を充足させることも、それに背くことも大衆には可能であり、これが個人

の心情の場合とは異なる。直接性の法則によれば、生物学的な直接的本能は、無制限にその支配力を発揮する。大衆の現在性は、瞬間の本能を尊重し、現在の精神的啓示に備えることができる。大衆心理学のもう一つの昇華の法則によれば、個人の精神的生の束縛が消滅したとき、各人は再び均等的となり、ある者の体験が、他の者の同種の体験を誘発するとき、そして大衆が自身を大衆として体験するとき、大衆の動きはある重みと力を獲得し、原理上、永遠なものに連なる。心情的生の感情的な面と知性的な面が、このことに関係する。自己犠牲や自己否定にまで情熱が高揚する場面を、あらゆる大衆運動に確認できる。表面に出ず作用するのが知性的な面での昇華の法則である。というのも、煩雑な思惟や内省といった手続きに大衆が関わることはない。むしろ個人の方がこの点で勝るが、直截で規模の大きい直観や客観的精神の現時点での様態についての洞察では大衆の方が主観的知識階級に勝っている。また大衆の精神的内実の水準は、知的形式においては個人が深いが、個々の個人より一層高い。個人が秀才なら大衆は天才である。個人が一層賢明であるのに対し、大衆は一層悪質であり、また良質である。ここでも大衆の価値無関係の法則が妥当し、彼らの昇華は、永遠や英雄の対象に向かうこともあり、デモーニッシュで破壊的对象にも向かう。大衆の直観は精神に従うこともあり、これに反抗もする。そして大衆心理学の法則は如何なる集団にも妥当する。

次に大衆の内実概念を考察する。人間のある特定集団の本質は、大衆心理学の形式の下にある。個々の精神の形式化に関与しない階級、階層、人種、社会などが、歴史的意味での大衆を構成する。人間は生来、一連の心の傾向を有し、表現は個々別々である。それは喜び、悲しみ、憂い、希望、愛、友情、憧憬、追憶などの主観的感情の領域であり、かかる感情の因子たる内実形式化されずに存在する。運命、自然、個人的性格がなし得ぬものが、歴史や社会の精神的形成力となる。この心情的生の根本的性向に、形式と制約、表現の可能性を与えるのが伝統、道徳、世界観や宗教などである。かくして心情的事象が意味ある内実を得て精神的となる。主観的心情の領域が、主観 客観的な精神の場に転じる。

そこで形成される精神は、個々の形式よりさらに奥深いところに存在し、この精神が諸文化形態を創出する原理であり、自然発生的な個人の心情と異なる精神的文化の心情を形成する。個人の自由が全体的生の意義と一つになっているため、共同生活の場、職業、道徳や慣習、宗教や芸術、詩や世界観の全ては、制約と感じない制約となっている。「大衆が発生するのは、創造的精神原理が社会の中で分解し、その直接的妥当性や自明的形成力 (selbstverständlich formende Kraft) が失われた場合である」(ibid., p.66) とティリッヒは分析する⁽¹⁸⁾。

4 大衆の神聖性

大衆の本質に続いて大衆の神聖性を考察することで、ティリッヒは大衆についての新たな意

義と視点を開示する。そして、大衆が精神の問題であること、大衆の存在意義などが明確化される。

ティリッヒはまず神聖性を、客観的、原理的に問うことから始める。大衆が、神と神の自己啓示に対し、いかなる意義を持つかという問いに対し、ティリッヒは先ず神について以下の論述を試みる。いかなる神存在の証明の試みも、実は神の喪失をアプリアリにしている。そして、それさえ神喪失の全ての形態とともに神を前提にしている。哲学は神こそ一切の問いの前提たることを十分に認識していない。問うということは、真理意識の無制約性を含み、その究極的答えも、精神を無の深淵や生成の相克を超越させ、無制約的 現実的なものの理解へと導くのである。そして、無制約的なものの永遠の内実、全てに満ちている。それゆえに「神と大衆」（神に対する大衆の意義を示す）とは、聖なるもの、無制約的 現実的なものが、大衆を貫いて啓示されることを意味すると、ティリッヒは答える。そこでさらにいくつかの疑問が生じる。すなわち大衆が永遠の正義を持つものであるとしても、純粋な内実そのもの、必然的な啓示形式たり得るのか。大衆とは精神と存在との根本的契機たり得るのか。あるいは大衆とは克服されるべき存在であって、一切の意義を最終的におさめる個人形式の単なる素材にすぎないのか。

かつて神学者は表象的表現形式により、神概念を二つの要素に分け、最高の実在的な本質としての神と精神的倫理的人格としての神とした。カトリック思想は前者の要因が、プロテスタントでは後者の要因が主流を占めた。すなわち、カトリックにとって恩寵は神的実体の流出であり、プロテスタントにとって、それは神的人格の倫理的共同体を意味する。カトリシズムはその理由で大衆宗教となり（超人的神秘体に変じて矛盾することなく大衆宗教の内的一貫性を貫いてきた）プロテスタンティズムは相互に結合した少数の人格、および人格の共同体を形成し大衆を見捨てたとティリッヒは論述する（*ibid.*, pp.75-76）。そしてティリッヒは、宗教の根本が無制約的 現実的な形態の肯定にあるのではなく、一切の形態を突破する非合理的内実への憧憬であることを、宗教史、宗教心理学、宗教哲学は証明してきたと指摘する。神の尊厳という観念は万物に満ち満ちた永遠性を至高なものとし、大衆の無尽蔵性を無制約性の表現とする。したがって、大衆は神聖であり、無制約的 現実的なものの創造的無制約性を啓示する。ティリッヒは「大衆が神聖である」とされるのは、聖なるものの原理や無制約的なものに、大衆によってしか啓示できない何らかの契機がある場合だけであることを強調する。量のカテゴリーにおいて無制約的なものの無制約性を啓示するがゆえに、聖なるものが聖として、無制約的なものが無制約として啓示されるのは、大衆においてである。さらに社会学的な意味での大衆の聖性は、聖なるものの尊厳が大衆のうちに恩寵として啓示されていること、その倫理的形式の無制約的妥当性にもかかわらず他を見下すことを無制約者の前で許容しないことに基づいているとティリッヒは主張する（*ibid.*, p.77）。「聖」とはティリッヒによれば、事象世界では単に創造力の表現にすぎないが、精神領域では創造的恩寵の開示なのである。そして、民族、

時代、階級、言語などに限りなく精神世界が拡大されれば、それは事象世界を越えた高い意味での「聖」を啓示したことになる。

ティリッヒは大衆概念の一層重要なものとして、以上の量的大衆概念の契機よりも質的契機を挙げる。質的契機とは、個々に分割している部分を一つの統一体に結合させることであり、個人は自己に特徴的な意義を失い、大衆たる統一体の運動に移行する。

個人が特質を喪失して大衆と一体化することは、感覚的にはマイナスの印象を受ける。だが聖の啓示という点では損失ではない。事象の固有形式や自立性は、永遠的内実を現すこともあるが、隠すこともある。それは個人の特徴として自己を宇宙の中心とし、無制約の意義や聖なるものに抵抗する傾向がある。個人は大衆という統一体に吸収されることで、この自立性が奪われる。個々の個別形式は大海の表面上の一片の波に過ぎないという認識と、個々の個別的目標は大衆運動の中で初めて包摂的法則性を得て全体的目標に止揚されるという認識が生まれる。

個人と大衆との対照をティリッヒは、さらに鮮明に開示する。すなわち精神の世界では、大衆への帰属は、個人の形式の欠落を意味し、この精神的無定形 (geistige Ungeformtheit)こそが大衆に対する伝統的な断罪 (Aburteilen) の根拠となっているのである。しかし、個人の無定形は、無定形一般を意味せず、むしろ意識的に私的形式に向かうのではなく、本能を基軸とする高度な形式への服従を意味する。従って形式を持たない個人が粗野であるにもかかわらず、大衆になれば精神形式を備えた個人や集団より一層深い優れた法則に従うことになる。かくて大衆は、ばらばらな個人よりさらに高度な、普遍的出来事の担い手である。大衆は精神領域の壮大な運命を支えるものとなり、大衆の声こそ、善悪、形式の肯定と否定の対立を越えた「運命の声」(vox fati)であり、完全な内実そのものの直接的啓示なのである。

このような見方には異論があり、例えば歴史を作り意識的に運命を支える者は、大衆ではなく人格だとする見解である。大衆としての大衆は意識的形式を持たないから、形式の創造が個人的人格によってのみ介されるのは当然である。個人的人格は、その際、過去の形式の反発に出会う。大衆は自らにある運命の理念を捉える力を持たない。この理念を時に全く認めることさえしない。ここに大衆と人格の抗争が生じる。それは大衆のうちであって表現されようとする新たな理念と、それ以前の理念の既成形式との闘争である。新しい理念は大衆のうちで、実際に意識にのぼらない内実と形式への意志として現存する。そして大衆の共感を得てのみ、理念は歴史形成的となり得る。理念は精神的理念のみならず、大衆の力、大衆の希望、大衆の憧憬を活用する政治的理念を準備しなければならない。ある理念が勝利するのは、その形式が新時代の開幕を告げる無意識的必然性を有し、世界史的状况に合致しているためである。

理想主義的な、たとえばヘーゲルに最も顕著な運命の弁証法は、単に形式の領域にとどまり、それを突破する非合理的内実の意味に対し盲目的であるから十分ではない。マルクス主義の意義を採択して重要な補足とはなったが、不十分である。経済的、社会的状況は、人間の心情を

媒介として作用する。さらにその機能さえ運命による変化や変形を余儀なくされる。心は身体と不可分に結合する。社会学や心理学上の大衆の統合は、同時に生物学的統合に向かう。この身体統一により現出する生物学的運動においては、歴史の全体と運命とが結合している。生物学的運動は、躍動的で普遍宇宙的な世界的根拠を有する。その統合的な運動全体は、宇宙的運命の理念として直観し得るのみであり、この巨大な意義が、諸個人を発展全体の歩みに繋ぎ止める。運命的理念は、全ての現存形式よりさらに深井、形式を越えた無制約的 現実的なものの根底にある。それは自由と必然、決定論と非決定論の対立を超越する。この運命的理念により、個別の精神形式や単独の倫理的人格が、普遍宇宙的の出来事と不可分に結合される。精神世界へ世界的運命を仲介する者こそ大衆である。運命の究極的担い手とは誰か、その本質は何かの問いに、ティリッヒは以上のように答える。

第二の異論は、精神的生、社会的生を形成する法則性は、個別人格や大衆から生まれるのではなくて、精神的、倫理的な形式を有する共同体集団に由来するという反論である。倫理的共同体は、確かに社会的、精神的な社会総体の担い手であり、個人も大衆もこの力を持たない。個人は啓示の媒介者、大衆は運命の仲介者であるが、道徳的な自覚を有する人格の共同体は、可視的、不可視的な精神世界での全ての形式の担い手である。

む す び

以上のように大衆、人格、倫理的共同体の宗教的意義における諸関係について論述した後、ティリッヒは大衆独特の聖的特質について次のような独自の見解を述べる。すなわち、その聖的特質は、神の国を経験的な教会現実に限定して考察する限り理解し得ないという。神の国は教会や教派といかなる形式からも自由であり、いかなる時も、いかなる場所でも、相対世界のただ中に顕現する。つまり相対世界こそ無制約的なものが形式を成就させる場なのである。神の国は、いかなる形式にも依存しない代わりに、運命を担う大衆によって媒介される。倫理的共同体は、形式を担う者として、形式への憧憬と非合理的内容に意識的でなければならない。それらは大衆の隠された奥底に明らかに存在し、個人を永遠の内実そのもの、無制約的 現実的なもの、聖なるものに向けさせるのである。これこそが、大衆の神聖性の深い逆説であり、意味である。

註

- (1) 絵画作品に対する通常の態度は、観賞によってほぼ終結する。絵画が顕わにする状況にさらに踏みこ

んだ思索を展開するのが、ティリッヒの芸術神学的視点としての特質である。

- (2) ティリッヒが引用する初期ゴシック時代の中心的存在は、ジョットである。したがって14世紀の聖堂と礼拝堂に残された大部分の壁画サイクルの全体構想を主導したジョットを通して、この時代の様式を見ることは妥当であろう。ジョットの諸作品に登場する「大衆」像は、所有物を返す聖フランチェスコ、会則の認可、受胎告知、幼児虐殺、ラザロの復活、エルサレム入城、ユダの接吻、最後の審判、バロンチェルリ祭壇画などの諸作品から類推され、その顕著な特色が判断される。
- (3) この時代の特質を例証する作品として、ティリッヒは 嘲弄、捕虜、農民の祭り といった絵画を挙げている。
- (4) 唯名論とは、歴史的には中世フランスの哲学者・神学者ペトルス・アベラルドゥスが、普遍であるのは、もの(res)でも、単なる音声言語(vox)でもなく、規約によって成立した語(sermo)ないし名称(nomen)にほかならないとした主張を指す。この場合の普遍は「多くのものについて述べられ得るもの」と定義される限りでの普遍である(上智大学中世思想研究所編訳『前期スコラ学』、中世思想原典資料集成7、平凡社、1996年参照)。
- (5) ルーベンスの諸作品とは 十字架建立、最後の審判、騎兵の戦い などである。十字架建立ではキリストの十字架を立てようとする兵士たちや半裸の筋肉質の男たちがそれぞれ個性的な表情で描かれ、全体が劇的で流動的な作品である。
- (6) 印象主義絵画の例としてティリッヒは、ドガの「カフェの絵、労働者や工場群を描いた絵」と記述し、またモネの「街の絵」とのみ記述している。
- (7) 個人が描写・表現されるのは、表現主義の様式の第三の特徴だとバーバラ・バウムガルテンは指摘する(B. D. B. Baumgarten, *Visual Art as Theology*, p.187)。自然主義芸術も個人と個人特有の性格描写に重点をおく。しかし表現主義は個人を類型化し、単に諸個人として興味深い諸個人を描く代わりに諸個人から抽出される人間のある「種類」の表現に重点をおく。1920年のティリッヒの「大衆と人格」は、まさに文化内での大衆の変化を分析したものである。ティリッヒは、指導者の人格と大衆の関係に注目している。
- (8) ここでティリッヒは大衆を「人間が何らかの関係で自分の個人的特質を、全体的特質のために放棄するような場合の相互の結び付き」(Tillich[1922], p.50)と定義する。つまり意識的にも固有性のある程度犠牲にしなければ、人間相互の結びつきはあり得ない。
- (9) 「強固な内実」、「完全に表現された形式」を理解する上で、ティリッヒは概略、次のような論述を加えている。精神的生とは認識 直観 操作する意識の領域で、絶え間なく形式を創り、それをまた改造していくプロセスである。精神は形式なくしては空虚である。いかなる人格の発展も必然的に精神的生の諸形式や価値形式の充足に向かう。だが形式は独立したものではなく、自律していながら内実の表現である。他方、内実とは、現実に対するあり方、直接的な生感情、世界感情、無制約 現実的

なるものの経験などに意義と根拠を与えるが、形式と並ぶものでも形式を越えるものでもない。内実はわずかな形式の表現のうちにも存在するが、高度な形式化が行われれば、完全にではないがほとんど消滅することもある。

- (10) 道徳的人格は必ずしも精神的ではないし、精神的人格も道徳的とは限らない。だがこの矛盾は絶対的ではない。内面的な精神的価値をもてば、人は正直や献身といった道徳的行為に向かう。道徳の領域に適合することにより、精神もこの種の道徳性、すなわち特定の道徳的文化を獲得する。だがこのような獲得は非精神的であり、献身の程度も薄弱である。したがって精神的人格と道徳的人格に相違のあることは明白であるとティリッヒは説明する。
- (11) ティリッヒはこの論文の論述が形式と内実の識別から始まり、それぞれに対する道徳的人格の関係とその主要形式を述べることを目的とするとしている。また固有人格と指導者人格との識別に関する問題も考慮され、このようにして人格理想の形式の完成とその大衆への関係を正確に理解できるようになるとしているが、それがヨーロッパ的展開の範囲内であることを踏まえる点に注意を促している。
- (12) イタリア中部ウルビーノ生まれでルネサンス絵画の代表的存在であるラファエロ・サンツィオ（1483-1520）はフィレンツェで活動し、その卓越した描写力と構成力で知られる。ルネサンスの古典主義を完成させ、ヴァチカンのアテネの学堂は特に優美で学堂内の伸びやかで自由な群衆を描写している。
- (13) このような状況をティリッヒは『世界状況』において次のように論述する。「人文主義的人格という理想は、ブルジョア社会の第一期全体を通じて巨大な影響力を持った。」「しかし、この人文主義的な教養理想は、大衆に何ら影響を与えなかった。」「社会はその好都合な環境をただ少数の人々にだけしか与えていない。その好都合な環境とは、相当程度に経済的に独立していること、特別な精神的能力を持っていること、ある洗練された伝統の中に育っていることなどである」（Tillich[1945], p.176）。
- (14) F.シュレーゲルは、生の全体的統一性を歌うことが可能であった古代ギリシアの神話世界に対し、現代は分裂と意識の時代であるとし、主体の無限遡行的な自己反省の意識をイロニーと名付けて、これをロマン主義の原理としている。つまりギリシアと近代性、ロマン性を対比させることで、いわゆる近代的人間像を浮かび上がらせている。むしろ、F.シュレーゲルの背後にシェリングの直観主義的哲学、フィヒテの自我の思想などがあり、ロマン主義以降強化された「個人の意識」は、ドイツの思惟の中心となる。F.シュレーゲルは、フィヒテの『知識学』やゲーテの『ヴィルヘルム・マイスター』およびフランス革命の三つを、時代の傾向を示す代表的なものとするが、断絶と内面遡行、メタ次元での芸術実践などの諸要素がそれらに見られる。意識の無限の反省は空転であるどころか、無限の自己反省こそが、芸術的内面世界のポテンツとなっているのである。論理的にイロニーを考察する論理性と、自然叙情詩や童話の世界の復権を志向する叙情的態度という近代的自我の内的矛盾がそこに見られる。
- (15) 精神的形式は特定の知識を所有し、学問領域で新しい知識を吸収する能力を身につけることではない。

むしろ素朴な手工業から高度な政治や学問にいたるまで「直接に経験する実際の領域の深みに、意識的に沈潜することを意味する。」「なぜなら生活圏は無数に存在し、その境界に人は原則的に自由に立つことが可能であり、また各々の最少の領域においてさえ、あらゆるものを支配する原理、形式に息づく内実に通じる直接の回路がある」(Tillich[1922], p.62) ためだとティリッヒは論述する。

- (16) ティリッヒにおける形而上学の再評価は、時代状況とその現実感覚を背景にして理解可能となる。「形而上学」は一つの時代全体の作品であり、一つの時代がそこに自己と自己の状況とを永遠の前で直観する象徴」(Tillich[1926], p.46f) なのであるから、「学の体系」に関して語る「内実」は、文化の多様な諸領域において共通に発見できる思考形態、現実直感を実例として理解することができる(芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社、1995年、224頁参照)。
- (17) 精神的内実が批判にさらされて解体し、主観的精神が完成していく度合いに応じて、また群衆 (Menge) が精神的形式から疎外されるに従い、群衆は単なる客体、すなわち大衆に転化する。既成の精神形式、社会形式を彼らは喪失する。このようにして発生した大衆を考察すると以下ようになる。ここでティリッヒは新たに、大衆を三つの類型に区別する。前述のような歴史的な順列としてではなく、同時代的な弁証法的類型として、大衆を機械的 (mechanische)、躍動的 (dynamische)、有機的 (organische) に分類できるとする。有機的大衆は考察の対象外である。大衆としての特徴を奪われた存在であり、以下の考察にとって大衆の発展の理念的メルクマールを立てる上で有機的と名付けたに過ぎないからである。機械的大衆とは、精神的、社会的統一が崩壊するプロセスでの直接的産物である。その最も重要なメルクマールは、宗教、道徳、家庭、国家、職業などすべての諸形式の解体と崩壊によって生じる非精神化 (Entseelung) である。機械的大衆の動きの衝動力は、従って生物学的本能、生来の生存意志、権力への意志などである。精神のおよび社会的主観性の担い手にとっては、このような機械的大衆は単なる操作の対象、手段に過ぎない。政治支配の対象であり、心理学、医学、統計学、社会学、といった諸学問の対象であり、素材としての芸術上の対象である。精神的にも社会的にも疎外が進行する結果として、彼らは権力や経済上の手段となり、一定の機構に隷属すべく強いられるのが機械的大衆である。生来的な人間的諸要素は、それでもなお萎縮し、非精神化されながら生き続ける。それが新たな原理の発生源母体であり、それまでの生物学的本能の直接性に、精神的本能の直接性が取って代わる。その原理は未だ自己表現の言葉を見出し得ないで、主観 客観的な形態を受容していない。しかし、自己表現の言葉を見出した者は、大衆の機械的要因に苦しみながらも、大衆の指導者になり得る。彼は大衆を疎外する精神的主観性の担い手としてではなく、彼らのうちに漠然としてある原理を、明白に呈示する者として大衆の指導者に成長する。躍動的大衆の運動 (ティリッヒはバロック芸術において躍動的大衆を読み取っているが) は、最初、否定的性向を有し、精神的生、社会的生における客観性の諸形式に反抗し、反抗活動を通じて大衆に転化していく。常に革命的で、政治的意味にとどまらず、精神的、社会的にも革命的である。彼らの運動の意義は、大衆たる階級そのもの、およびかかる階級を作り出す一切の形式の打倒にあるから、革命的でなけれ

ばならないという見方をティリッヒは示す。歴史上重要な時期は、躍動的大衆が活躍した記念碑である。ヘレニズム - 原始キリスト教期の宗教運動、民族大移動という政治的種族運動、宗教改革期の精神的宗教運動、社会主義の経済運動などがその諸例である。奴隷層、被抑圧階級、追放された異教徒、迫害された平信徒層、賃金労働者階級は、いずれも既存の、あるいは威嚇的な大衆機械化に抗して歴史を尊重していく大衆の躍動力を潜在させてきた。これは決して図式的には組み立てられず、機械的大衆の構造が実現する以前に、躍動的大衆運動が存在することもあり得る。それまでまったく機械的であった大衆が突然躍動的に転じると考えるのも誤りである。歴史を前方へと駆り立てる諸力が唯一、躍動的力を支え得るものとなる。社会や精神の支配的主観性を突破する個人も常に存在するし、急進的な形式批判や革命的躍動力を備えた少数サークルも存在するからである。大衆構造を三つに分類することは、一方で、内的な妥当性の意義を持つものがあり、他方で、ある特定の時代をそれぞれ特徴づける意義をもつと考えられる。「内的妥当性は歴史に完全に実現されることはあり得ない」(ibid., S.69)。

(かわぎり・のぶひこ 評論家 / 思想家)