

# 「道徳」なき「近代」？

## —パウル・ティリッヒにおける道徳的命法の宗教的次元—

鬼 頭 葉 子

(日本学術振興会特別研究員；PD (京都大学大学院文学研究科))

### (和文要旨)

本論文の課題は、近代以降、伝統的な共同体が変化する中で、個人の行為の基準とは何か、また道徳的判断が、何に基づいてなされるかを考察することである。P.ティリッヒ、また A.ギデنزによれば、我々の時代において、近代以前の伝統的な共同体の物語や展望が揺らいでいる。そのため、個人の行為の基準や体系的認識に対する「信念」(belief) (ティリッヒ) —ギデنزのいう「信仰」(faith) —が、個人の判断に委ねられるようになった。しかし、人間は何らかの共同体に起源を持ち、自分がどこへ向かうのかを、自らの行為によって選択していかざるを得ない存在である。ティリッヒは、個人が共同体において、何をなすべきかの基準を「道徳的命法」として提示した。道徳的命法とは、人は共同体において人格になれ、他者の人格を肯定せよ、という命令である。その根底にある宗教的次元について指摘する。この指摘は、現代社会においても示唆的であるが、現在、個人の行為が影響を及ぼす「他者」の範囲は拡大しつつあり、より個人の高い見識や判断を必要とする困難な問題である。

### (SUMMARY)

This paper aims to research about the criterion for deciding man's action and morality, in the times after modernity that traditional communities changed. Paul Tillich and Anthony Giddens argued that in our times, we do not put dependence on narratives or visions of traditional community. Therefore, the belief or faith in the criterion for man's action and systematic knowledge is dependent upon one's decision. But man is the being that has his communal origin and decide where to go by his action. Tillich indicated that the criterion for what man ought to do in his community is the moral imperative. This moral imperative is the command that one becomes a person (man is a person potentially and essentially.) within a community of persons. And the content of the moral imperative is to acknowledge every person as a person; this means the idea of justice as *agape*. So, moral imperative has religious dimension. Tillich's idea of morality is suggestive because

only religious views can answer man's question of "where from" and "where to", and "what to do now". But Tillich's suggestive idea is difficult for us to fulfill, since in the age of globalization, there are so many others all over the world, who are affected by one's action.

---

## 序

伝統・道徳・宗教・自然といった諸要素は、かつて人々が依って立つ基盤となり、また「近代化」の契機となった。啓蒙主義、自然科学の展開に鑑みれば、それは明確である。しかし現代、これら諸要素は、高度に「近代化」された社会に呑み込まれ、その自律性を失いつつある。また、「近代化」を担ってきた人間の理性への信頼は、むしろ人間性に対する不信へと変わりつつある。

本研究の課題は、近代以降から現代社会において、共同体における個人の行為の基準とは何か、そして道徳的判断が、何に基づいてなされるかを考察することである。社会において、「善悪の判断の下に」のみ明白に行動できる人は少ないだろう。そもそも善悪の判断の方法すら自明ではない。しかし人は何らかの判断の下に行動するか、あるいはアクションを起こさないという選択を行う。現代社会において、その選択の基準は何だろうか。

本研究では以下のように考察を進める。①パウル・ティリッヒの思索を中心に「近代」と「道徳」について分析し、②近代以降の共同体において、道徳はいかに実践可能であるかを示し、③その上でティリッヒの思索が現代社会に対して示唆する可能性と限界とを明らかにする。

## I. 近代と道徳

### 1-1. 近代とは

「道徳」(moral)とは何か。「近代」(modernity)とは何を意味するか。これらの内容について、本研究に密接に関わる範囲で、現代社会学における分析ならびにティリッヒの見解を述べておこう。まず、「近代」とは、いかなる時代であるのかについて、検討したい。近代社会理論を専門とする社会学者であり、「近代」を一

貫したテーマとして研究する A.ギデンズによれば、近代＝モダニティとは、17世紀頃からヨーロッパに出現し、続いてほぼ世界中に影響を及ぼしていった社会生活や組織構成のあり方のことを指す<sup>1</sup>。ギデンズによれば、近代社会は、いずれの伝統的な社会秩序とも区別される連続性のないものであり、そしてモダニティを一層徹底して推し進めた状況が、我々の生きる現代社会である。また、リオタールが1980年代に提唱した「ポストモダニティ」の概念に関して、ギデンズは、我々は現在、ポストモダニティという特別な時代を迎えたわけではなく、モダニティの徹底化・普遍化のなかにある、と捉える<sup>2</sup>。リオタールは、人類が確たる過去から、描きうる将来の形を手に行っているという、「大きな物語」の消滅を唱える。リオタールのいうこの事態は、我々が完全に把握しえない、統制もできない事象の内に巻き込まれているとの感覚である、とギデンズは指摘する。

では、モダニティの状況において、人間はどのように行動しうるのか。ギデンズが指摘する「再帰性」(reflexivity)は、モダニティの特徴であり、再帰性は、あらゆる個人の行為を決定する特性である<sup>3</sup>。再帰的な社会では、個人は確実な意図や原因に基づいて行為するのでなく、個人は日常的に、自らが行うことの根拠と接触を保ち続け、行為と行為の起きた文脈を振り返り、チェックしている。日常生活のルーティンな行為は、「以前なされた」事柄が、新たに獲得した知識・情報に照らし合わせて、理にかなうということ護ることが出来る場合を除いて、過去とは本来的に結びつかない。よって、過去の伝統は、継承されてきたからという理由だけで、受け入れることはできなくなるのである。個人は多様な情報、多様な考え方の中から、その時の自分にとって最適なものを選択し、その選択の根拠を常に振り返り続けるのである。情報や行為への信頼 (trust) は、これまでの一連の結果や事象に基づいて、特定の他人やシステムを頼りにすることができるだろう、という個人の判断に委ねられるものになる<sup>4</sup>。

リスクと偶然性という不安定要素を抱えつつ、現代人は、どう先へ進んでいったらよいか。人間の未来への期待は「現在」を形成する一部であり、未来が実際にどう展開するかということに反映していく<sup>5</sup>。ギデンズは、未来への「窓を開く」と

---

<sup>1</sup> Giddens [1990], *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, p. 1.

<sup>2</sup> Ibid., p. 2.

<sup>3</sup> Ibid., p. 36.

<sup>4</sup> Ibid., pp. 33-34.

<sup>5</sup> Ibid., p. 177.

いうヴィジョンと、将来を内包する現行政治制度の分析とを結びつける。そして彼は、未来を志向することと、現実主義とのバランスをとる「ユートピア的現実主義」に、現代人の行為の方向性を見出している<sup>6</sup>。

ギデنزや我々とは時間的には遡るが、ティリッヒもまた、まさに「近代」を生きた思索家である。ティリッヒはギデنز同様、近代を17世紀以降、特に市民革命後の社会構造と捉えるが、彼にとって近代とはいかなる時代であったのだろうか。

1945年、第二次大戦後の世界ヴィジョンについて分析した論文、「世界状況」の冒頭において、彼は、「世界状況について語ることは、現在(=1945年)においては、大胆な期待やユートピア的ヴィジョン等の事柄ではない<sup>7</sup>。」と言う。ギデنزが「ユートピア的現実主義」を提唱するように、ティリッヒもまた単純な「近代」の進歩への期待に基づく「ユートピア」を戒める。それは、伝統的な共同体の物語や展望が揺らぎ、行為の基準や物事の認識に対する「信念」(belief)は、—ギデنزのいう「信仰」(faith)の意と重なると筆者は解釈するが—個人の判断に、一層委ねられるようになったためであると考えられる。ティリッヒのこのような世界状況についての見解は、ギデنزの徹底化した近代に関する理論と、問題意識ならびに結論を同じくするものであろう。それでは、ティリッヒは、いかなる「状況」の分析をもとに、このような見解に至ったのか、詳細に移ろう。

## 1-2. ティリッヒの考える「近代」—ブルジョア社会の勃興から敗北—

ティリッヒによれば、現在の世界状況(=第二次世界大戦終結期の西欧世界)は<sup>8</sup>、ブルジョア社会の①勃興・②勝利・③危機の結果であり、その状況がもたらした人間の生活への影響は大である。ブルジョア社会の成立の過程を、順を追って見てみよう。

17世紀、市民革命の時代に、ブルジョア社会は端を発する。ブルジョア社会の「勃興」とは、封建社会に対する革命を指し、革命の指導原理は、「理性への信念(belief)」であった。その信念とは、「すべての人の中で解放された理性は、普遍的な人間性の実現と、個人と社会の調和のシステムとをもたらすであろう、という

<sup>6</sup> Ibid., pp. 154-158, p. 178.

<sup>7</sup> Tillich [1990], p. 111. ここでいわれる「世界」(World)とは、「形式的な意味では、あらゆる国家の普遍的な相互依存関係」のことである。よって、その関係性には、精神(spirit)、文化、組織(構造)、目的の共有・統一はなされていない。

<sup>8</sup> Ibid., p. 112.

信念<sup>9</sup>」であり、またこのような理性の特徴を、「革命的理性」(revolutionary reason)とティリッヒは呼ぶ。

さらに、ブルジョア社会は発展を遂げる。この「勝利」の段階では、自然と理性は本質的に調和すると考えられ、理性によって自然を支配できるという「技術的理性」(technical reason)が信奉されるようになる。自由主義経済の推進は、市場における「神の手」(アダム・スミス)への信念を基になされたであろう。しかし、大規模生産と経済競争の世界的規模のメカニズム(ティリッヒは、このシステムを「第二の自然」と呼ぶ)は、利益の集中と多数の貧困を生んだ。一部のブルジョア階級が多くの労働者を雇用し、資本家と労働提供者との富の差が明らかになった時代が到来したのである。一方で、「第二の自然」は、「理性」との調和を失い、そのコントロールは困難になった。つまり、市場経済が巨大になっていくにつれて、誰もシステム全体を支配できずに、生産と消費のメカニズムは非合理的で予測不可能となっていくたのである<sup>10</sup>。

そして、ブルジョア社会は「危機」を迎える。個人の利益と、全体の利益とが自動的に調和することへの確信が崩壊したのである。(このことの契機は、20世紀初頭の第一次世界大戦、また世界恐慌による金融混乱を指すと思われる。)そこで、国家経済は、「第二の自然」を「合理化」する「計画経済」へと向かい(「計画的理性」(planning reason)への信念)<sup>11</sup>、全体主義への道が開かれていった。ソビエト体制・ファシスト体制など、大衆に最低限の身体的・経済的安全を約束する国家、そして「近代」以前のような伝統的基盤(=伝統的社会・宗教・文化)を持たない専制政治への「回帰」は、もともと封建主義と権威主義への抵抗から生じたブルジョア社会の敗北を意味した。

### 1-3. 「近代」における伝統的共同体の変化

ティリッヒは上記のように「近代」を分析する。そして、このような時代状況を通して、人間の精神構造あるいは共同体の構造もまた、変化を遂げる。ブルジョア社会の勃興期には、ブルジョアジー達は、封建主義と権威主義に勝利することによって、完全に発達を遂げた自律的人間と、人格的自由へと解放された人々の、真の共同体を創造することを信じた。しかし実際には、「自律的」で「合理的な」個人

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 113.

<sup>10</sup> Ibid., p. 115.

<sup>11</sup> Ibid., p. 118.

は、他のあらゆる個人から切り離される結果となった。つまり、これまで共同体の構成員は、価値・規範・文化など、ある精神的リアリティを共有することで結びついてきたが、秩序・制度に従うことによって、集団を形成するように変わったのである<sup>12</sup>。精神的リアリティを共有することによって人々が結びつく共同体（community）から、集団の構成員が協働する社会（society）へと変貌を遂げた<sup>13</sup>。ティリッヒの規定によれば、ブルジョア階級が支配する社会とは、「孤立した個人、すなわち社会のアトムへと分解され、経済的目的と経済的必要性というブルジョア社会の自然法則によって集められる人間の集団<sup>14</sup>」を意味している。

ブルジョア社会の「勝利」の時代、人々は集団を形成するものの、人々の共通の精神的基盤・共通の精神的目的は失われた、とティリッヒは指摘する。例えば、家族という共同体は、社会のシステムへの参加（労働力の提供）によって、自分自身のために生きる個人へと変化した。家父長的責任制は、法的契約の関係となった。隣人関係は、国民の共同体（national community）となり、他からの攻撃を受けた時のみ、相互扶助、団結というリアリティを回復する。危機が過ぎればリアリティは再び失われる。友愛的共同体は、自由経済社会における競争関係へと変わった。共同体は、共通の基盤・目的を持たない「大衆」の集合体となったのである。ティリッヒはこう明言する。「ブルジョア社会は、その第二の時期（筆者註：ブルジョア社会の勝利）において、共通の基盤やあらゆる共通の目的を破壊することによって、共同体を崩壊させたのである<sup>15</sup>。」そして、一度崩壊した共同体は、ブルジョア社会の敗北後も、元へ戻ることはなく、人間は「大衆」として、依り頼むものを失い、孤立のうちに取り残されたのである。

ティリッヒはこのように「近代」という時代状況における共同体の構造を分析した。しかし彼はこの状況に関して、ただ悲観的であるわけではない。「近代」という時代が生み出した結果は、その時代特有のものではあるが、常に人間の生に伴う矛盾や葛藤の歴史の一部でもある、と彼は捉えるからである。現状、すなわちかつての共同体における精神的リアリティの共有可能性の問題が克服されたとしても、かつての技術的進歩や革命への信念のように、将来に対してユートピア的期待は

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 124.

<sup>13</sup> ティリッヒの文献中、社会（society）の語は、modern, industrial, collectivistic（集団主義的）などを伴って用いられることが多い。Ibid., p. 124.

<sup>14</sup> Tillich [1926], p. 33.

<sup>15</sup> Tillich [1990], p. 124.

持ち得ない。それが人間の本来の姿なのかもしれないのだから。しかし、その状況の下、宗教（キリスト教）の提唱する「未来」について、「キリスト教は、むしろ、それぞれの時代状況に神の恩寵のはたらきが不在であったことは決してない、と主張する<sup>16</sup>」とティリッヒは言う。その恩寵のはたらきへの信頼ゆえに、人間は状況に関わりなく未来と向き合うことが可能となる。このように神学者としての立場から、ティリッヒは近代の状況分析ならびにキリスト教のあり方を述べる。

ブルジョア社会において、「近代」という社会構造は造られた。その近代のシステムは、近代以前の伝統的な共同体内における精神的一致を崩壊させたのである。その状況において、人間はいかにふるまい得るのだろうか。続いて、伝統的な共同体が崩壊した後の個人の行為に関する、ティリッヒの考察について検討しよう。

## II. 共同体における道徳の問題

### 2-1. ティリッヒにおける共同体と道徳の問題

ティリッヒの考える「近代」という時代は、構成員が精神的基盤や目的を共有する伝統的な共同体を崩壊させた。しかし、ティリッヒは、1933年の『社会主義的決断』において、共同体はそれぞれの起源をもって、自分自身に由来しない起源を持つ個人—「投げ出された存在」—の、私は「どこから」来たのかという問いに答えるものである、という。起源から生が生じ、発展し、起源に帰る過程は、「起源神話」(Ursprungsmythos)として、「それぞれの人間集団が自らの起源をはっきり示されるような対象や事象によって描き出される<sup>17</sup>」。生から死へ、という人間の生の過程にとって、生のアナロジーとしての共同体の存在は切り離せない。人間は世界に「投げ出された」時から、自身がどこから来たのか、起源を問わずして、現在を生き、未来を描き出すことはできない。それゆえに、伝統的な共同体が崩壊しても、起源神話は崩壊し得ないのである。とはいえ、共同体の「起源」をいかに意識するか、あるいは表現するかは、その共同体の特性や、個人のあり方によって左右される。人間はただ起源から生じ、死して起源に帰っていくわけではない。個人は「どこから」と同時に、「どこへ」という問いも持つ。すなわち、どのような目標に向かって「何をなすべきか(当為)」、生から死の単なる円環に新たなことを加えるか、

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 157.

<sup>17</sup> Tillich [1933], pp. 290-291.

ということを意識する。ティリッヒ曰く、「起源の成就是、むしろ、人間が要請や当為として対峙するものである。人間の〈どこから〉（の問い）は、〈どこへ〉においてその成就を見るのである<sup>18</sup>。」と。

ティリッヒは、その後 1963 年の『組織神学』第三巻においても、共同体の問題を取り上げる。その記述によれば、人間は、他者と同一化されない独自の個人である。その一方、人間は、人格として自己を実現するためには、他者や自分がそこに属する集団への関わりを必要とする。すなわち人間は他者との関わりなくして人格たりえない。集団や共同体への関わりは人間の社会的機能の現れであり、人間にとって必然かつ本質的なのである。共同体内で精神的基盤を共有しているか否かにかかわらず、人間は共同体の中で生きる。

さらに、ティリッヒは、同じく『組織神学』第三巻の中で、「〈どこから〉と〈どこへ〉という問いの中に、体系全体の神学的な各問いと答えとが横たわっている。（中略）〈どこへ〉は、不可分に〈どこから〉の中に含まれており、創造の意味はその最後に明らかにされている。逆に〈どこへ〉の性質は、〈どこから〉の性質によって決定されている。すなわち、善としての創造の評価のみが、成就としての終末を可能にするのであり、そして成就の理念のみが、創造を意味あるものとするのである<sup>19</sup>。」と、自身の組織神学の構造自体について説明する。「どこから」という起源としての共同体が、人間がどこへ向かうかという歴史の問題、また我々が何をなすべきかという道徳の問題など、「どこへ」の問いと結びつけられて一体となり、成立するところに、ティリッヒの神学の根幹があり、人間存在についての彼の考え方の大きな特徴がある。個人は、あくまで自分が生まれ育った共同体における言語や伝統、価値や精神的リアリティといった起源を踏まえた上で、それらの伝統を共有していなくとも、個人として、自分自身はどこへ向かい、何をすべきかを問わざるを得ない存在なのである。起源を問う問いと、行先を問う問いは、人間にとって不変であるが、近代以降の状況において、その問いは、個々人が対峙するものへと変わったのである。それでは続いて、共同体における「どこへ」の問い、当為・道徳の問題について検討してみよう。

## 2-2. ティリッヒの道徳論

「道徳」(moral) については、様々な理解の仕方が、時代と共になされてきた。

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 292.

<sup>19</sup> Tillich [1963a], p. 299.



たとえば、宗教的戒律を基とした、人に禁止条項を遵守させ、「正しい」行いを命令する道德的律法が挙げられる。また、カントの主張では、道德法則は純粋な実践理性の自律、すなわち人間の自由と捉えられ、同時に、人間が自らの行動原理を普遍的法則に一致するよう「普遍化」することが要求される<sup>20</sup>。すなわち「普遍化できないこと」（誰もが望むもの以外のこと）はしてはならない。（しかし、ヘーゲルが批判するように「普遍化できる」ことが、必ずしも善であるとは限らない<sup>21</sup>。）

ティリッヒは、1963年の『道德ならびにそれを超えるもの』(*Morality and Beyond*)において、道德の問題を取り上げ、道德的命法(moral imperative)について、以下のように定義する。「道德的命法とは、人(one)が可能的にそうであるもの、すなわち、(筆者補足：他の)人格達の共同体(community of persons)のなかで人格(person)になれ、という要求<sup>22</sup>」である。人間(man)が、可能的であるもの(本質的にはそうであるもの)、すなわち人格(person)を、現実のものとしてせよ、ということが、ティリッヒの考える「道德的命法」である。

ティリッヒの「人が可能的ではあるが本質的にそうであるもの、すなわち人格となれ」という道德的命法の「形式」は、無条件的であり、またカントの言を借りるならば、「定言的」で、人間の傾向性や目的、意図などを前提としない。一方で「道德的」決断の結果や、選択の「内容」自体は、条件的あるいは仮言的である<sup>23</sup>。すなわち、内容については、何を選択し、判断するにせよ、複数の行為が可能であり、個別の条件下においては、正当化されうる(be justified)からである。しかし、個人が道德的決断をなす時、何を選択したか、その内容に関わりなく、「人格となれ」という無条件的な道德的命法は依然として個人の前に現前しているがゆえに、ティリッヒのいう「道德的命法」は、無条件的であると考えられる。

さらに、道德的命法は、その無条件的性格によって、宗教的次元に属することになる<sup>24</sup>。ティリッヒの考える「宗教」は、キリスト教・仏教・イスラーム教など教義や制度が明確な狭義の宗教概念と、「何かあるものが無条件的に真剣な事柄として我々に迫ってくるものがある心の状態」<sup>25</sup>と表現される広義の宗教概念とに規定

---

<sup>20</sup> Kant [1788], *Kritik der praktischen Vernunft*, Könemann, 1999.

<sup>21</sup> Hegel [1837], *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, 1986.

<sup>22</sup> Tillich [1963b], p. 19.

<sup>23</sup> Ibid., p. 23.

<sup>24</sup> Ibid., p. 22.

<sup>25</sup> 『ティリッヒ博士日本講演集 文化と宗教』高木八尺 編訳、1962、岩波書店、28頁。この

される。ティリッヒが道徳的命法の宗教的次元について述べる時、彼自身明言するように、背景には広義の宗教概念が前提されている<sup>26</sup>。道徳的命法は、個人に対して、その人の人格を形成する真剣な事柄として、無条件的に応答を迫るゆえに、「宗教的」である、と考えられる。しかし道徳的命法が宗教的である、というティリッヒの主張は、絶対的な神の意志や命令に服従せよとの意味ではない。道徳的行為 (moral act) は、「ある神的または人間的法に従う行為ではなく」、「生が、共同体において、人格として成立する」行為である<sup>27</sup>。そしてまた、人間は道徳的行為の実践によって、個々人の中心性 (= 人格) を造りあげていく「自己統合」 (self-integration) という精神の機能を発揮する。他の人格達 (persons) の共同体 (community) のなかで人格 (person) になれ—すなわち、人格と人格との交わり (community) において行う責任ある応答が、道徳的行為なのである。

したがって、ティリッヒの道徳的命法における「人格になる」こととは、優れた人間性を養うことでも、慣習的な「道徳」に従うことでもないのは明白だと筆者は考える。生の様々な局面において、人は何を選択し、何を決定するのか。こういった行為こそが、人の人格—その人が今までどのような判断をなし、現に在り、目前の将来をいかに描き出すのか—を特徴づける。ポテンシャルなものをリアリティへと引き出す人間の行為は、人間の生そのものであり、そのように生きよということが、つまりは道徳的命法である。我々が日常の生を送る上で、何らかの選択や決定をなす (あるいはなさないという形で) 行為は、避けて通ることはできない。個人にとって、ある行為の重要性が限りなく低いものであったとしても、その人の生を形成する (= 「人格になる」) 一端となるものと思われる。

ティリッヒのいう「道徳的行為」は、必ずしも「正しい行いをする事」を意味しない。形式的定義に従えば、自己の現実化の破壊や自己分裂をもたらす行為などが、反「道徳的な行為」にあたる。それでは、「道徳的命法」は、人間に無条件的に下されるにもかかわらず、従っても従わなくてもよい、つまり道徳的決断の内容は問われないことになるのだろうか。「可能性の現実化」は成さなくてもよいのだ

表現は、同書の中で「究極的であるものに究極的に関わっている状態」とも言い換えられている。

<sup>26</sup> Tillich [1963b], p. 30.

<sup>27</sup> Tillich [1963a], p. 38. 道徳的命法に「無条件的に」応答しない自由がある、ということはまた、道徳的中心性を壊す傾向にありながらも、道徳の中心性 (moral centeredness) を表現している、とティリッヒは述べるが、これは、道徳的行為とは人格を賭けて決定しているものである、というティリッヒの主張に基づくものであると筆者は考える。

ろうか。何も変化など求めない、ポテンシャルティなどそのまま放っておけばよい、と人は宣言することができるのだろうか<sup>28</sup>。

ティリッヒによれば、その懐疑については、人間が本来そのために創造されている、内在する目標 (*telos*) がいかなるものかを知ることによって答えられる。先述したように、道徳的命法は、その無条件的性格によって、宗教的次元に属すると定義された。その所以は、人間が本質的には「創造の本性」を持ち合わせるがゆえに、「神の意志」は人間の内面からの「静かな声」 (*silent voice*) に一致し、全く我々と異質な、他律的な命令とはならない<sup>29</sup>。また自己破壊の欲望に対しても、絶望の状態では我々に届くのは、破滅を一方向的に禁ずる命令ではなく、自己を破壊する権利を拒否する我々自身の「静かな声」である、とティリッヒはいう<sup>30</sup>。したがって、我々は、道徳的決断における有限な自由を備えると同時に、自分自身を超えた次元—宗教的次元—から切り離されることはなく、「人格になれ」という道徳的命法は、人間の本性に対して無条件的に迫ってくることになる。このように多様な道徳的決断の自由と、無条件的なひとつの道徳的命法とが人間に与えられていること、この点の認識がティリッヒの道徳論の特徴と考えられる。

### 2-3. ティリッヒの道徳論、その可能性と限界

ティリッヒが道徳の問題を論じた 1963 年の時代状況においても、道徳的命法の「実践」すなわち道徳的決断をなすことは、決して簡単なことではない。まず、道徳的内容への問い、実際、人は何をなすべきか？ という問題は、道徳的命法の形式

<sup>28</sup> 何もなさない人ばかりになってしまったらどうするのか、という反論もできよう。しかしティリッヒの主張において、ポテンシャルなものをリアリティへと実現することは、人間の生の構造そのものであるから、生を受け、生の状態にある以上、この「実現」を常に行っていることになる。また、何らかの行為をしない、ということもまた、人格を賭けて行う「道徳的冒険」の行為である。

<sup>29</sup> 例として、ティリッヒはアルコール依存症患者の治療に関して、禁酒の命令は無効であると述べている。患者は道徳的命令 (*moral command*) に応答しようとする力を病的に失っている。苦しむものが解放されるには、そのままの姿での受容が必要なのである。まずありのままの姿を「受容」されるまえに、状況を「変えよ」または「変われ」と命令されないことによって、患者は一步踏み出すことができるようになるのである。この「受容」は、治療者や家族による「受容」と同時に神による「受容」(赦し)と一致するものだろう。

<sup>30</sup> Tillich [1963b], pp. 24-25. ティリッヒの出す具体例、「絶望の状態における静かな声」を解釈すると、我々が絶望の状態にあるとき、自己破壊の衝動と同時に、その衝動的行動は、自己破壊を「もうやめたい」「自己の苦しみを止めたい」という自分自身からの救済のメッセージである場合が多々ある、と考えるのが妥当ではないだろうか。

そのものから引きだすことは困難である。そして、倫理相対主義や、レヴィ・ストロースらによる文化人類学における構造主義は、道徳的行為の内容は文化によって条件づけられると指摘し、実際、同じ場所、同じ出来事に対して、様々な社会層・様々な宗教集団・様々な世代が異なる道徳的態度を示す事態が露わになる<sup>31</sup>。我々が道徳的命法に関して、その具体的内容を実行する場合、自分が属する集団の道徳的伝統に従うことは一つの手段であるが、その伝統が普遍妥当的に通用するものではないことは、ギデンズやティリッヒが述べる「近代」論に基づけば、自明のことである。ティリッヒは、道徳的命法の具体的内容を「道徳的要請」(moral demands)と呼ぶが、この「道徳的要請」を、いかにして人間は実践するのだろうか。その実践は、可能的人格を持つあらゆるものを人格として認めること、すなわち他者の人格を肯定することによって行われる、というのがティリッヒの主張するところである。「人格を人格として肯定すること」は、ティリッヒの考える「正義」であり、この正義は愛(=アガペー)と一致する<sup>32</sup>。すなわち、抽象的な正義の原理や法体系は、状況に対して不変の原理であるかもしれないが、状況の具体性にこまやかに対応することは難しい。(勿論、正義の実現には、法や強制力は不可欠であるが。)しかし、ティリッヒの主張するアガペーとしての正義は、事態の具体的状況や、その当事者である他者の情状、他者の限界や可能性を忖度したうえで、他者に対峙することができるのである<sup>33</sup>。

ティリッヒはアガペーとしての正義に関して、それ以上の説明は行わない。具体的にいかなる行為が、他者に対する正義であり、道徳的要請の実践であるかは、個々の人格に委ねられ、そこでどうふるまうかが、個人の生そのものであるからであろう。ティリッヒのこの議論に関しては、愛=アガペーを道徳的行為の基盤とすることによって、他者が真に要求する正義への可能性を開くと共に、現代社会における人間が実際、どこまで他者に関わることができるのか、という疑問も抱かせる。情報や物の流通、環境破壊など複雑化した状況において、私が他者とも自覚していない時間空間的に遠くの他者へも、私の行為が影響を与えることが想定されるからである。そのような他者に対して、いかにアガペーを実践することができるのだろうか。また「他者」がいかなるアイデンティティや主張を持つ者か予測できないとい

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 32.

<sup>32</sup> Ibid., pp. 42-46.

<sup>33</sup> アガペーは正義の根底をなす要素であるが、強制力を持つ法が不必要である、とか無力である、といったことではない。Cf. Tillich [1954].

う事態は、私がいかに「アガペーとしての正義」を実践したと主張しようとも、他者にどう受け取られるか、その結果を予測することをいっそう困難にさせると思われる。同時に行為する私自身もまた、複合化したアイデンティティを持つ者であり、道徳的命法がただひとつの声として迫ってくることを確信しえない存在であるといえよう。近年では、M.ウォルツァーによって、社会の複合性、アイデンティティの複合性として指摘されている課題でもある<sup>34</sup>。

## 結 現代社会における道徳の問題と宗教

我々は、その行動において、有限な自由を有するが、自分自身を超えた次元—宗教的次元—から切り離されることはなく、「人格になれ」という道徳的命法は、人間に無条件的に妥当し、その無条件的性格ゆえに宗教的である、というのがティリッヒの主張であった。また、人間の起源と目標—どこからどこへ向かうのか—というあり方は、投げ出された存在としての人間を超えた超越的な鳥瞰図の中で、個々人が何をなすべきか、そしてその行為によってどこへ向かうのか、という「宗教的」視点がなければ、捉えることはできない。「どこへ向かうのか」という行先への問いの答えが、「道徳的命法」において与えられている。人間の行為、選択において、その個人また個人の属する集団がどこへ向かうのか、という小さな一歩が踏み出される。どのような小さな行為や選択であっても、その結果はその人の人格の特質となる。筆者は、冒頭において、現代社会において、その選択の基準は何だろうか、という問いを措いた。伝統的な共同体の強固さが薄れる現代にあって、選択の基準は、より個人の判断や「道徳的賭け」に委ねられることになるだろう。しかし現代社会における多量の情報や社会の複雑の構造は、個人の判断を助けると同時に、個人の確信に対する不安を招く功罪を持つと思われる。ギデنزの指摘のように、個人は、情報や多様な考え方の中から選択し、その選択の根拠を常に振り返り続ける。しかし、情報や行為そのものに確証的な「信仰」（ティリッヒのいうところの「信念」）を寄せることは困難だからである。

ティリッヒのいう、「人格になれ」という道徳的命法ならびに、「他者を人格として扱え」という、アガペーとしての正義の要請は、おそらくキリスト教という個別

---

<sup>34</sup> Cf., Walzer [1994], *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press.

な宗教を超えて、現代社会において、意義ある「宗教的」視点であると思われる。しかし、現代社会において、「他者とは誰か」という問題は新たに加わったといえるだろう。世界経済や環境問題におけるグローバリゼーションの実態が、多くは情報として明らかになる時、我々の知らないところで（あるいは知ろうとしないところで）、不当な扱いを受ける他者が数多く存在するはずである。他者にとっての隣人となることは、現代人にとってもまた、困難な課題であり続けている。

### **Bibliography:**

Tillich [1926]: *Die religiöse Lage der Gegenwart*, in Main Works vol. 5, De Gruyter, 1988.

Tillich [1933]: *Die sozialistische Entscheidung*, in Main Works vol. 3, De Gruyter, 1998.

Tillich [1954]: *Love, Power and Justice*, in Main Works vol. 3, De Gruyter, 1998.

Tillich [1963a]: *Systematic Theology III*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

Tillich [1963b]: *Morality and Beyond*, Westminster John Knox Press, 1995.

Tillich [1990]: *Theology of Peace*, Westminster John Knox Press, 1990.

\* 本研究は平成 19 年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

---

### キーワード：

道徳、近代、共同体、他者、宗教的次元

### KEYWORDS:

Morality, modernity, community, others, religious dimension