

# 死、その由来とその向こう —後期ティリッヒの宗教思想を中心に—

鬼頭 葉子

## (和文要旨)

本論では、パウル・ティリッヒの宗教思想を中心としつつ、またモルトマンやハイデガーなどの20世紀の哲学・キリスト教思想において、「死」がいかなる課題となっているのかを考える。「死」の由来が、人間の自然の有限性に基づくのか、罪のさばきの結果かという問題は、キリスト教思想において議論されてきた。ティリッヒは人間の死について、「自然の死」／「さばきによる死」の二つの要素を見出し、それを調停する試みを行った。その試みの妥当性についての筆者の見解は、現実の生においては否定しえない死の破壊的力について説明する方法としては成功しているといえるが、この試みによっては説明しえない状況がままある、というものである。またハイデガーによれば、死は、現存在における追い越しえない可能性として、此岸にとどまって思考される。一方、ティリッヒやモルトマンは死の向こう側(彼岸)を想定して思索する。しかしティリッヒのいう「永遠の生」理解や、理不尽な死についての解答は、死そのものに向かうというより、「自然でない死」を嘆く生者に対してのものである。ティリッヒは死の向こう側を考えつつ、「死へ向かう存在」である人間の生の問題に回帰しているのである。

## (SUMMARY)

This paper aims to research death, especially its origin and what lies beyond it. Paul Tillich and Karl Barth argued that man is mortal because of his finitude. Tillich argues that death has a double character: as natural and as guilt. For Tillich, sin is what gives death its sting, but it is not its physical cause. Sin transforms the anxiety of having to die into tragedy. Tillich tried to reinterpret the relation of the conservative concept that the wrath of God causes death and the modern concept of natural death. His challenging idea succeeded in providing an explanation of the tragedy of death in real life, but does not cover all cases of death nor all life situations. Heidegger thought of death as *die "unüberholbare Möglichkeit,"* so his philosophy of death kept "*diesseitig*". Tillich and Moltmann thought about the beyond of death. But Tillich's controversial answer to "unnatural death" or "eternal life" is an answer to living people, who lament the death of others. His thinking about death returns to the life of the human being who is "Being towards Death".

## 問題設定

パウル・ティリッヒ（1886－1965）はその生涯において、「死」の問題を問い続けた<sup>1</sup>。ロロ・メイが書き留めたように、ティリッヒにとって死は、公私にわたり重要かつ普遍的な課題であった<sup>2</sup>。ティリッヒの著作または論文において「死」の問題が体系的に扱われているわけではない。しかし特に後期ティリッヒ思想においては、『存在への勇気』（1951）、『組織神学』（1951-1963）、あるいは説教集などに、死に関する思索を多数見出すことができる。「死」を思索するティリッヒの試みは、筆者の想定では二種類に分類できると考えられる。第一に、死の由来について思考する試みであり、なかでも人間の有限性に由来する「自然の死」と、「さばきの結果としての死」との両者を共に思考し、成立させる試みである。第二に、死のこちら側（此岸）／死の向こう側（彼岸）の両者を、哲学的問いと神学的答えによって関連づけ、共に思考する試みである。

自然の死か、さばきによる死かという問題は、ティリッヒがキリスト教教義において表現されてきた象徴を再解釈していく過程で浮上した課題である。また死の此岸と彼岸を思惟することも、「永遠の生」や「復活」などの宗教的象徴を再解釈する試みであるが、とりわけ哲学における死についての思索と連関してくる事柄である。本論文では、ティリッヒの第一の試み（自然の死／さばきによる死についての思索）、第二の試み（死の此岸／彼岸についての思索）について詳細を追い、その試みの特性と妥当性について検討する。

## 第1章 後期ティリッヒにおける死の位置づけ —自然の死／さばきによる死—

### 1-1 キリスト教神学における死の位置づけ—自然の死か、さばきによる死か？

使徒パウロは、「罪が支払う報酬は死」であると述べた<sup>3</sup>。この言葉の真意をめぐって、すなわち死の由来と罪との関係について、古来、キリスト教神学では数多の議論がなされてきた。古代キリスト教思想において、死は被造物の有限性に由

来するものではなく、不信仰が人間に可死性をもたらしたとする、「さばきによる死」という考え方があったことは事実である<sup>4</sup>。勿論、新約聖書における「死が罪の払う報酬である」という主張は、キリストにおいて死の克服が語られる連関の中で述べられている事柄ではある<sup>5</sup>。

しかし、とりわけ旧約聖書における死は、人間の罪に深い親和性があるといわれる（ユンゲル）<sup>6</sup>。またアウグスティヌスは死の起源について、人間が神に対する従順の義務を自由意志に基づいて完全に果たしていたならば、死は介入することがなかったと述べている<sup>7</sup>。アウグスティヌスの考える死は、まず「第一の死」、これは神に対する不服従の結果である靈魂の死に加え、神に捨てられた靈魂の死が人の中に働き始め、やがて迎えることになる、靈肉すべてを含めた人間の全的な終わりである。そして最後の審判の結果である永遠の「第二の死」である<sup>8</sup>。一方、プラトンの靈魂不死説では、靈魂は死ぬべき身体の中に留まることなく分離し、再び身体と結びつくために死から生へ移行するという生死の繰り返しが生じる<sup>9</sup>。アウグスティヌスはこの輪廻説に対し、靈魂の個人性が失われる上、個人の善悪もさばかれることなく終わると批判する。

アウグスティヌスの考える死について、死の「由来」に限定して要約してみよう。曰く、死は、神への不服従すなわち人間の罪によって生のうちに入り込んだ。そして靈魂の死によって身体の死が生じるが（第一の死）、その後さばきの結果として、第二の死か、あるいは永遠の生命へと定められるという道筋をたどることになる。罪を犯さなかったなら死なないことが可能であった人間は、罪を犯したゆえに死ぬことが可能となった<sup>10</sup>。アウグスティヌスのこの理解にみられるように、古代キリスト教思想において、死は人間の有限性の結果として捉えられるより、人間の罪責と密接に結びついて理解されることが正統とみなされた。

他方、シュライエルマッハーが『信仰論』（1830）において自然と人間の人格を明別したように、近代神学とりわけ 20 世紀以降のキリスト教神学においては、人間の有限性に由来する「自然の死」という考え方が支持されるようになる。20 世紀のキリスト教神学思想を代表する一人であるバルトは、イエスが十字架上の死をもって罪を償い、神の義を示したことによって、人間は身体においても魂においても永遠の滅亡から救われると説く。バルトによれば、神のさばきと恩寵は、

人間の死を「罪の消滅と永遠の生命への入り口」にすぎないものへ変える。すなわち「罪のさばきの結果としての死」は、自然的・物理的な死へと解放され、止揚されるのである<sup>11</sup>。このような考え方では、死は被造物としての人間の本性に由来することになる。

またバルトの高弟ユンゲルによれば、死とはさばきの結果として「関係喪失へと迫る報酬<sup>12</sup>」であり、死は生の終わりに至って現われるだけではない。死は「関係喪失の現実の可能性<sup>13</sup>」であり、「神を喪失するという真理<sup>14</sup>」とされる。このようにユンゲルの立場では、さばきの結果として直接的に被造物の可死性の由来を考えるのではなく、死を関係性の事柄として、生のどの時点にも遭遇しうるものと捉えることが明白である。しかしバルトとユンゲルにおいて、「さばきの結果としての死」は否定されるわけではなく、人間の有限性と並んで罪責を明白に認識する点で、従来の教義的伝統に立つ。それでは、同じく 20 世紀のキリスト教思想を代表する思想家であるティリッヒは、自然の死／さばきによる死をどのように考察したのか、次節で確認していこう。

## 1-2 後期ティリッヒにおける死の位置づけ—『組織神学』『存在への勇氣』—

まず後期・晩年期ティリッヒ思想（後期：1940-1960、晩年期：1960-1965）において<sup>15</sup>、「死」に関する思索は、『組織神学』のような哲学的記述方法を用いた議論と、ティリッヒが教会で語った説教の言葉とでは、若干の内容の偏りがみられるようにも思われる（マクルモアも同様の指摘を行う）<sup>16</sup>。端的に言えば、前者の『組織神学』では、被造物の本性に由来する「自然の死」が強調され、後者の説教では「自然の死」と「さばきによる死」が並立し、ティリッヒが両者を調停する試みがみられる、という違いである。この違いは、果たしてティリッヒが読み手聴き手を想定して意図的に行ったものなのか、あるいは彼の思索上の混乱なのであろうか。はじめに『組織神学』の記述ならびに同時期の『存在への勇氣』の記述を確認し、次いでティリッヒが説教で語った言葉から、「死」に関するテーマを掬いだしてみよう。

ティリッヒは、『組織神学』第二巻（1957）において、人間の存在を以下のように定義している。「人間は、存在の究極的な力から疎外されて、有限性に定められている。人間は自らの自然的運命<sup>17</sup>に引き渡されている。かれは無（nothing）から出て無に還る。かれは死の支配下にあつて、死なねばならない不安にかられる（Tillich [1957], p.66）。」さらにティリッヒは、人間の死の起源について、聖書の記述を解釈し以下のように説明する。「創世記の語るところによると、人は塵から出て、塵に還る。人間は、神の食物あるいは永遠の命の食物を供する生命の樹から取って食べることを許されている限りにおいて不死（immortality）である。この象徴は明白である。永遠へ参与することは人間を永遠のものにし、永遠からの分離は、人間を自然的な有限性へと委ねるのである（ibid.,p.67）。」

これらの記述から分かるティリッヒの人間観では、人間は本質的には永遠に属しているが、実存の状態においては永遠から分断されている。永遠から疎外された状態、すなわち人間がこの世界に現実存在する（＝実存）と同時に、人間は自然の有限性（finitude）に服従することになる<sup>18</sup>。塵に還るべき身体をもった人間は塵に還る、すなわち自然の有限性に基づく死を免れないものである。よって「自然の死（natural death）」そのものが、罪<sup>19</sup>から生じたわけではない。人間が罪を犯さなかったとしても、生物的・物理的な死は存在したとティリッヒが想定することは明白である。ティリッヒ自身の言葉でいうならば「罪（sin）は死を生じさせるのではなく、永遠への参与においてのみ克服される死に力を与える（ibid.,p.67）」のである。「死に力を与える」とは、「自然の死」が破壊的な悪として捉えられるようになる事態であり、この破壊・悪の原因こそが罪とされる。すなわち「自然の死」が、単なる生の消滅・終わりに対する不安以上の悪として人間に実感されるようになる。「可能的な永遠性の喪失が、その普遍的で悲劇的な現実性にもかかわらず、人間が責任を負う事柄として経験される。罪は死の棘であつて、死の物理的原因ではない。罪は死なねばならないという不安の意識を、永遠性を喪失したという悲痛な実感に変える（ibid.,pp.66-67）[傍点筆者]。」したがって『組織神学』第二巻において、ティリッヒの考える「死」は、「終わり」としてだけでなく、また罪としての二重の意味を持つ（ibid.,p.68）。しかし「死」の

由来はと問うならば、ティリッヒの答えでは、人間の自然の有限性ということになるだろう（自然の死）。

またティリッヒによれば、実存の条件下の人間には「有限性に基づく苦しみ（suffering）」と、「疎外の結果としての苦しみ—破壊、悪—」の二つがそれぞれ負わされる。有限性の表現としての苦しみ—生の限りある時間・場所・偶然性—と、疎外の結果としての苦しみ—破壊・悪—とは区別される（*ibid.*, p.68f.）。以下、ティリッヒの説明を追ってみよう。

有限性には、あらゆる被造物の構造として妥当する時間・空間・因果・実体のカテゴリーが伴う。しかし有限性の各カテゴリーの「機能」は、実存の条件下では変容する、とティリッヒは述べる（*ibid.*, p.68）。創世記の記述において、被造物が「良しとされた」とあるように<sup>20</sup>、被造物の持つ有限性のカテゴリー自体は悪ではない。墮罪以前の人間は永遠性を与えられていたわけではないが、疎外されてはいない。しかし疎外された実存においては、有限性ゆえの苦しみは、破壊の構造・悪となりえてしまう<sup>21</sup>。「自然の死」は、人間にとっては存在が、非存在（＝無）でありうる可能性である。この「無」を自覚している状態を、ティリッヒは「不安」とよぶ。不安とは「可能的な非存在を自覚している状態（Tillich [1952], p.157）」である。

このような不安が由来する「有限性に基づく苦しみ」は、ティリッヒによれば非存在の不安を克服する「勇気」によって受容されるが（Tillich [1957], p.68）、「疎外の結果としての苦しみ、破壊、悪」は、いかに克服されるのだろうか。「疎外に由来する苦しみ」は、その解決のために救済を必要とする。神による人間の救済は、有限性から人間を救い出すのではなく、「疎外に由来する苦しみ」＝自己破壊的な悪からの救済なのである。この考えに基づきティリッヒは、イエスの奇跡物語には、実存的自己破壊を克服する存在の先取り・期待が示されているとする（*ibid.*, p.160）。イエスは神と一体の存在でありながら、実存の条件、すなわち有限性のカテゴリーに服従した特別な存在である。有限性に服したことの具体例として、ティリッヒは、ゲッセマネの情景にみられるイエスの死への不安、十字架による死と葬りの場面を挙げている。そしてイエスは、復活によって、自らが服従していた有限性を克服するのである。ティリッヒの考えるキリストによる救済は「古い

存在からの回復」であり、神と人、人と人の関係性が再結合され、新しい存在へと変化することを意味する (ibid.)。この救済において、人間はその有限性にもかかわらず、有限性が最終的な破壊的悪として君臨することから解放される。

1952年の『存在への勇気』においてもまた、「人間の有限性としての死」と「死を破壊的なものとする罪責」が並立する位置づけは維持されている。パウロやルターによる教義の解釈についても、ティリッヒは以下のように述べる。「パウロの有名な“死の棘としての罪”という言葉は、死の恐怖のうちに罪責の不安が内在していることを示している (Tillich [1952], p.166)。」「パウロ同様、ルターは、罪責の不安が死の不安と結びついていることをよく知っていた (ibid., p.219)。」このように、死の不安あるいは恐怖は、罪責の不安を伴うが、他方「死」そのものは、存在の構造における有限性の結果である。「運命と死とは、我々の存在的な (ontic) 自己肯定が非存在によって脅かされる様式である (ibid., p.160)。」この「死」は、存在が無に陥ることであり、個体の消滅を指すが、生が終わる最後の瞬間が死をもたらすのではなく、死つつある過程が完了する地点であるがゆえに、「我々は日々死んでいる (ibid., p.147)」と捉えられている。このような「死」の受容は、死が罪責の結果ではないと赦されること、すなわち「死が「罪の払う報酬」ではなくなるということの信頼においてのみ可能 (ibid., p.220)」というように、有限性から逃れることではなく、罪責からの解放によって可能となる。

### 1-3 後期ティリッヒにおける死の位置づけ—説教集『地の基振るい動く』—

本節では、ティリッヒの「死」についての理解に関して、説教における言述から検討してみたい。前述したようなティリッヒの死に関する立場、「人間の有限性に由来する自然の死」と、「死を破壊的悪へと変える罪責」の両者の構造は、『組織神学』のような体系的思索だけでなく、説教においても共通するだろうか。詩編 90 編に関する説教「生の暫時性の中で<sup>22</sup>」の中で、ティリッヒは「我々が塵である」から死ななければならないという自然法則と同時に、「我々に罪過がある (guilty)」ために死ななければならないという道徳法則が成立することを述べている (Tillich[1949], p.77)。この記述は、一見、「死」の原因が、人間の有限性である

と同時に、罪責であること、すなわち罪の結果が死であるという「さばきによる死」を承認するかのようにも思われる。

マクルモアの研究によれば、ティリッヒの説教の内容が『組織神学』の記述と一致しない点があるという根拠として、「我々に罪がある」ために死ななければならない、という上記の箇所ならびに、説教「死の破壊<sup>23</sup>」における以下の記述が挙げられるという。「我々は恐怖の奴隷である、それは我々が死なねばならないからではなく、我々が死に値するものだからである (Tillich[1949],p.172) [傍点筆者]。」マクルモアによれば、ティリッヒは、説教ではパウロ的伝統や「死の自然に由来しない性質 (unnaturalness of death)」、また人間の罪に対する神の怒りについて承認し、聖書の伝統的教義に基づいて信徒に語る一方、『組織神学』では哲学を用いてアカデミックな読み手を説得しようと試みたことになる<sup>24</sup>。

筆者は、ティリッヒがそれぞれの場において、強調する点を変えていることについては、マクルモアの見解に同意する。ティリッヒは説教においても、我々が死について恐怖を感じる理由として、「暫時性の現実化に伴う自然なメランコリーよりも、はるかに深遠な、死についての神秘<sup>25</sup>」があるからと述べ、パウロは「罪の報酬としての死」「死の棘としての罪」として、この事態を指摘していると述べている。ここからティリッヒの言わんとするところを読み取るならば、我々の現実では時間の有限性によって、消滅・はかなさとしてメランコリーを引き起こす「死」が生じる。しかし「死」を畏怖するのは我々の罪責ゆえである、と読み取ることができるのではないだろうか。したがって、自然の死を生じさせるのは人間の有限性であり、死を破壊的構造へと変えるのが罪責であるという『組織神学』と同様の構造は維持されていると筆者は考える。マクルモアが注目する、「我々に罪があるために死ななければならない」、という箇所ならびに「我々は恐怖の奴隷である、それは我々が死なねばならないからではなく、我々が死に値するものだからである」という記述に関しては、「死」の原因そのものが罪責であると捉えるより、むしろ「罪ゆえに死ななければならない」「自身の罪は死に値する」と感じる人間の側からみた心理状況が強調された表現であると捉えることが可能ではないだろうか。



さらにもう一点指摘しておきたい。ティリッヒのように、死は自然の有限性に由来し、死が破壊的な悪として捉えられる所以が、人間が神から離反した罪だと説くとしたら、自らの罪を意識し、死に不安を憶える人間が生の上にある状況に対しては、適切に妥当するだろう。バルトのように、止揚され克服された死について語ることは、キリストの出来事において死が克服されたことが前提となり、当然ティリッヒもそれを踏まえていないわけではない。しかしティリッヒは、死が克服されたという約束を前にしてもなお残る人間の罪責意識や不安の心理を、彼の神学的思索の対象とし、思想構造に組み入れたのである。

とはいえ彼のいう死の理解は、すべての人間の状況を網羅するわけではない。例えば自己を罪あるもの・不安なものとして意識し得ない者（子供等）の死や、既に死の向こう側に行ってしまった者の死の理解としては、適用が困難であるように思われる。

本章の結論として、序文での筆者の問題提起、すなわちティリッヒの「死」の理解についての試みの妥当性について回答しておこう。筆者の見解では、自然の死／さばきによる死の両者を調停するティリッヒの試みは、『組織神学』と説教との間で大きく異なるところはない。またこの試みは、現実の生においては否定しえない死の破壊的力について説明する方法としては成功しているといえるが、この試みによっては説明しえない「死」の状況が多々あることも確かであろう。

## 第2章 後期ティリッヒにおける死の思考

### —此岸における死／彼岸における死—

#### 2-1 20世紀の哲学において、「死」を思考する二つの試み

20世紀の哲学の中でも、実存論的哲学において死の問題は重要な論点となった。ハイデガーは、『存在と時間』の中で死について分析し、「死 (Tod)」の意味するところを三つに分類している。第一には、生物の生命の終わりとしての「終わること (Verenden)」、第二には、現存在の生理学的な「終わり (Ableben)」、第三に

は、「現存在が自身の死へとかかわって存在しているところの存在の在り方<sup>26</sup>」である「死ぬこと (Sterben)」、これら三つである。現存在としての人間は、死が現実性となる時、すなわち「第二の終わり (Ableben)」を迎えてこの世を去らない限り、不断に「死に臨んでいる」(=「第三の死 (Sterben)」)。現存在の在り方としての「死」はあくまで可能性として保持され、追い越し得ない。死を人間存在の分析において重要な概念としながらも、ハイデガーは死そのものが何かについては答えていない<sup>27</sup>。ハイデガーによれば、死は追い越し得ず、他の現存在と没交渉となる極限の可能性であるから、死ののちについて問うこと自体、存在にとって何の意味もなさない。「彼岸やその可能性についても、此岸について、死への態度の規範や規則を精神修養のために提示しようとすることと同様、存在的には何ら決定はしない。しかし死の分析は、純粹に「此岸的な」ものにとどまる。現象がそれぞれの現存在の存在可能性として、この現存在へただ現われているさまを解釈するのである<sup>28</sup>。」ハイデガーにとっては、死そのものについて、あるいはその向こう側については考察の対象ではなく、現存在すなわち生の方へと転回することが主眼にある。

ハイデガーの「彼岸を思考しない」立場に関して、キリスト教思想からは様々な異論がある。マッカーリーによれば、ハイデガーが「被投性」について語りつつも、現存在を「投げた」者については言及しないのは、敢えて自身の哲学的記述から神的存在を遠ざける意図があったためと指摘される<sup>29</sup>。またティリッヒは、自身の講義の中でハイデガーについてコメントし、死の可能性と「超越存在 (Hinaussein)」との関連について、また死の可能性が時間の内だけの事柄ではなく、時間を突破する事柄であることについて自説を述べている (Tillich [1929/1930], S.45)。ハイデガーにとって思考の対象となる「死」は、現存在の基本構造たる時間の内の事柄であるが、ティリッヒにおいて「死」は、時間を越えた事柄としても思考される。死の分析に関して、ここはティリッヒとハイデガーが明確に相違する点であろう。

他方、存在論とは異なる仕方で死について考察を行った思索家として、ジャンケレヴィッチを挙げることができる。彼の死についての思索で特記すべきことは、「死ののち」についてどこまで思惟可能であるかを追求した点であろう。ジャンケ

レヴィッチにとって、死とは未来の欠如、将来があるかもしれないということの破壊であり、未来の欠如は絶望である<sup>30</sup>。「死の所有」についての彼の分析によれば<sup>31</sup>、「第三人称の死」は、私と遠い存在の誰かの死であり、私にとっては何事もないかのように通り過ぎるため、捉えることは困難である。しかし「第二人称の死」、私と近い者の死は、ほとんど私自身の死のように、世界喪失や欠落感といった経験によって訪れる。「第一人称の死」、すなわち私自身の死は、思考したり思いをめぐらしたり、また不安の感情の中で想起することはできるが、私が生のうちにある限り「経験」されることはない。よって私に近いが「神秘」であると捉えられる。第一人称の死は未来形であるが、死の手前側については思惟することができるため、哲学の対象となるのは第一人称の死である。ジャンケレヴィッチは、死のその向こう側、死ののちについても若干の言及はしているが、「死ののち」は「ほとんど無」であり、明確な思惟の対象ではない。現在において、未来があり明日が来るといふ希望を持つことは、「宗教的」であり、個人の人生全体の意味は「宗教が与えるもの」というように、死ののちについては、その背景となる宗教性が指摘される<sup>32</sup>。ひとりの人間の生と死それ自体に意味はないが、だから彼岸を信ぜよと推奨することがジャンケレヴィッチの意図ではない。彼はそこに「意味を欠いたメッセージ」を見るからである<sup>33</sup>。

哲学的思索における人間の「死」について、「追い越しえない可能性」「ほとんど無」といわれるように、死それ自体、とりわけ「死ののち」を思考の対象とすることは困難であろう。しかしティリッヒをはじめキリスト教思想においては、死の問題は「重要かつ普遍的」(ロロ・メイ)ともいえる<sup>34</sup>。ティリッヒにとって、人間の生死に関する「宗教性」や「メッセージ」について(ジャンケレヴィッチ)、キリスト教的象徴を再解釈して提示することが思索の目的であった。それでは、ティリッヒをはじめ 20 世紀のキリスト教思想において、思惟できない「死」はどのように思索されたのだろうか。

## 2-2 後期ティリッヒにおける死の思索—個と永遠—

キリスト教思想において、「死」—終わり—は、終末思想と切り離して考えるこ

とはできないだろう。「世界は、その本性からして終結 (end) を迎える (Tillich [1963c],p.125)。」とあるように、ティリッヒによればすべては被造物であるがゆえに、そのつくられたテロス (目的) に従って創造から終末へと向かうプロセスにある。そしてこのように被造物が終末 (終結・目的としての終末) に向かうことは、キリスト教思想においては救済と捉えられる。なぜなら「終わりなき将来は究極の目標を持たずに自らを繰り返す」、いわば「地獄の様相」となり、個的なものの一回的な生の価値が喪失されるからである (ibid.)。逆に「終わる」将来、すなわち時間が終わることは「永遠」を意味する。個人にとっては「終わり」とは永遠へ入れられること (目的) であると同時に、地上の生が終わること (終結)、すなわち死を意味する。個人の終わりがまず死を経由するのは、被造物が「死ななければならぬ」運命を有するからである。

ティリッヒのいう、終末との関わりにおける個人の終わり (死) の理解は、現代のキリスト教神学者モルトマンとの比較において、その特徴と批判すべき点が明確になる。モルトマンの考察する「死」とは、「生の出来事そのもの」であり (ヴァイトゲンシュタイン「死は生の出来事ではない」とは逆に)、「死」は自己自身の外の者と結びつけられた生 (神の愛、人の愛における結びつき) の内での出来事として捉えられている<sup>35</sup>。彼の神学においては、死は他者や他の被造物との関係性において捉えられるため、人が全てを自己一人に関係づけ、完結してしまっているのでなければ、ある人の死は、その人の「すべての終わり」にはならない。ここにはモルトマンの終末のヴィジョンに対する大きな希望がみてとれる。

死とは罪のさばきの結果か、あるいは自然の死かというキリスト教神学で問われ続けてきた問題について、モルトマンはそのどちらの答えも採用しない。「生けるものの死は、罪なるものでも自然的なものでもない。到来する世界、永遠の命を求める嘆きと望みなのである<sup>36</sup>」というように、モルトマンにとって死は到来する終末への希望の契機として捉えられている。さらにモルトマンは、有限性の結果がすなわち「自然の死」であるというティリッヒやバルトの立場に対して、死や苦しみや不安が人間の有限性という自然の本性から来るものならば、永遠の生の中にもその本性が持ち込まれ、永遠化されると批判している<sup>37</sup>。モルトマンにとっての人間の有限性は、「死ぬべきこと (Sterblichkeit)」と同一視されないのであ

る<sup>38</sup>。

モルトマンの批判をもとにティリッヒのいう死について再度考慮してみよう。ティリッヒのいう被造物の有限性は、実存の条件下、すなわち時間・空間・因果・実体のカテゴリーが支配する世界において生じる。そして被造物が時間の限りを迎える、すなわち死を迎えると、現在われわれが体験するような、過去から未来へ前進する時間は終わり、被造物は時間を越えた永遠へと還る。ティリッヒによれば有限性は、実存の条件下の状態であり、実存は「実存しなくなること」によって、本質へと移行するのである（Tillich [1957],p.68f）。これらのことから、ティリッヒの考える有限性は、本質あるいは永遠のなかにおいて、その性質（カテゴリー）を維持するものではない、とモルトマンに対し反論することができると思われる。しかしモルトマンが「自然の死」という考え方の批判を行う理由については、注目すべきである。すなわち、「自然の死」という考えは、繁栄した社会で生命を保証された市民に当てはまるだけであって、飢餓や暴力などによって、「不自然」で理不尽な短い生を終える人々の生にとっては何ら意味をなさないことになる<sup>39</sup>。しかしモルトマンが、破壊された生は「さらに続く生の空間」であり、「永遠の命」が、理不尽な生を終えた人々に「生を生きるための空間と力と時間を与える」ものである、とみなす点は、この世の生と永遠の命との連続的継続を感じさせる。この点に関しては、此岸において経験する生と、彼岸の生とを継続的に関連づけることが本当に可能なのか、疑問を呈することができる。

一方、モルトマンが試みたように、思惟する余地のない不条理な死をいかに受容し、希望を見出すのかという問題については、ティリッヒが『組織神学』体系内においてそれを解決しているとは言い難い。不条理な死について、ティリッヒは考察が不足しているという指摘は、彼の「本質化（essentialization）」概念についての批判<sup>40</sup>にみることができる（ブーザー等）。ティリッヒのいう「本質化」において、生は実存から本質（永遠）へと同一のものとして移行するのではなく、生の肯定的な要素は永遠へと引き継がれ、否定的な要素は祝福へと変えられる（Tillich [1963a],pp.400-401）。永遠において生は、新たに増し加わった肯定的要素と祝福に満たされることになるが、ここには本質的可能性を実現する人間の側における人格的成長の要素が強調されている。他方、現実には、本質的可能性の成就が不

可能だった個人の生もまた存在する。ティリッヒによれば、人格的成長を遂げずに死を迎えた者、子供や精神的病者などの「生の歪曲された諸形態」は、本質的目標の成就に到達することはできない (ibid.,p.409)。

では「本質的可能性を成就しなかった」個人は、いかにして永遠に入れられることが可能なのだろうか。ティリッヒの回答は、本質化には「普遍的参与 (universal participation)」が前提される、というものである。個人の本質や運命は、人類全体の運命や本質から切り離すことは不可能であるため、本質化を実現しえなかった個人は、自分が属する集団の本質化に関わっている限り、すなわち共同体さらに全人類に参与している限り、永遠の生において肯定されるという (ibid.)。ティリッヒの本質化に関するこのような見解は、「生の歪曲された諸形態」にある生をいかに肯定しうるかという問いを提起する。ブーザーの研究では、この「本質化」概念について、虐げられた者への答えとしては理論的に過ぎることが指摘されている<sup>41</sup>。確かにブーザーの指摘するように「本質化」概念は、「普遍的参与」という観点によって、個人の具体性を曖昧にする可能性があり、また理不尽な短い生を終える人々の生の意味を問う問題意識に欠け、知的社会的に優位な状況にある人々の心にしか訴えかけないようにも思われる。さらに本質化概念において、時間の内における人格的成長が重視される点は、個人と共同体とを、モラルの進展の問題へ特化してしまっていないかという疑義を呈することもできるだろう<sup>42</sup>。

『組織神学』において、理不尽な死について言及される記述は僅かであるが、ティリッヒは説教においては、死の問題について多弁である。例えば、子供の死などの理不尽な死を「自然でない死 (unnatural death)」とみなして人間が死に抵抗しようとするのは、死が単に枯葉が散るような自然の事柄とは異なるからだと述べている (Tillich [1949],p.77)。ここでティリッヒのいう「自然でない死」は、破壊的構造を呈する「さばきによる死」を指す<sup>43</sup>。例えば幼い子供が自身の死を嘆いて逝くということもあり得ようが、しかしその死を破壊的結果として認識するのは、主に残された生者であろう。ティリッヒのいう理不尽な死についての答えは、結局、死について意識しうる状況にある、生ある者の側にとどまっているのではないだろうか。

ティリッヒの死の理解に関して、自己意識の問題は深くかかわっている。ティ

リッヒは個人の死後も永劫に続く生（＝不死）という素朴な信仰を否定する一方、自己意識を持った自己（self-conscious self）が永遠へ取り入れられるという考えを認める（Tillich [1963a],p.413）。ヒックの指摘によれば、その結果としてティリッヒは、「個別の自己意識」が寸断なく継続することは否定しつつも、個人が死後、自らを意識することが可能だと認めるという事態に陥っている。ヒックの言を借りれば、我々は死ののち、「意識の流れを欠くにもかかわらず、体を持ち、自己を意識する存在<sup>44</sup>」という矛盾した「者」となることになる。われわれが自己を意識することに関して経験してきた性質は「永遠への参与」において超越される、というティリッヒの記述（Tillich [1963a],p.414）をもって、死によっていったん意識の流れが断たれた後の「自己」が果たして本当に自己であるのか、とヒックが提起する問いに対して説得的に回答することは難しい。

本章での結論、此岸／彼岸の死についての考察に関して簡単にまとめておこう。20世紀の哲学において、とりわけハイデガーは、徹底的に此岸における死の問題を取り扱った。ジャンケレヴィッチは「死ののち」を思考する可能性を視野に入れつつ、彼岸の死を「ほとんど無」と位置づけた。一方ティリッヒは、生の向こう側としての彼岸について、時間（有限性）と永遠との連関や、終末の問題をめぐって取り上げている。しかし筆者の見解では、ティリッヒは死の向こう側を考察することに関しては、それを取り上げつつも、死のこちら側としての現在、すなわち生に回帰する傾向にあるように思われる。彼の関心が、死そのものやその行方というよりも、今現在、「死へ向かう存在」である人間（ティリッヒ自身も含め）が、いかに日々を過ごし得るかということに強くおかれていたからではないだろうか。「(中略)我々の生の小さな一部は、我々から取り上げられていく—我々は日ごとに死んでいるのだから—我々が実存することをやめる最後の時自体が死をもたらすのではない。それは単に死のプロセスが完了したということなのである（Tillich [1952],p.147）。」

またティリッヒの思索において、「死の向こう側」が、自らを意識し得る「自己」を基に思考されるという点は、ティリッヒの到達した限界点であったと同時に、他宗教との接点になる課題を提起しているのではないかと考えられる。ティリッヒは仏教思想における個人と他との関係について、「同一性」や「慈悲」の観点か

ら理解している (Tillich [1963b], pp.309-317)。死にまつわる「自己意識」の問題は、他宗教への理解や共感をすすめる際、非常に重要な論点であろう。

## まとめ

ここまでティリッヒが考える「死」について、とりわけ後期の思想に限定し、第1章では「自然の死」と「さばきによる死」がいかなる関係にあるかを述べた。第2章では「死」とその彼岸について、ティリッヒをはじめ数名の哲学者・神学者を取り上げた。そして本論文では、ティリッヒが「自然の死」／「さばきによる死」を調停する試みの妥当性と特性について考察を行った。ティリッヒの思索において、人間の死に関しては「自然の死」と「さばきによる死」の二重の性格があり、死それ自体の原因は人間の有限性にに基づく（自然の死）、という構造は、『組織神学』でも説教においても一貫していると考えられる。しかしティリッヒが理不尽な死、すなわち「自然でない死 (unnatural death)」について述べる時、神の怒りの対象としての罪がもたらす「悲劇」（死の自然に由来するのではない性格、すなわち「さばきによる死」）の客観的構造と、理不尽な死を「死ぬ」主体の「悲劇」の主観性・当事者性とは区別されていないように思われる。この点でモルトマンの批判は当たっているだろう。

さらにヒックの指摘に関していえば、ティリッヒは「永遠性 (eternity)」／「不死性 (immortality)」を明確に区別することには成功している。すなわちティリッヒは、個別化した自己が永続するような不死を想定してはいないが、永遠への参与において個別化した自己が維持されることを主張している。しかし時間の有限性を超えた永遠への参与は、果たして個別化した自己—人格的中心を持つ個人—によってなされるものなのだろうか？この問いは、他宗教における死の問題を考える際、問われることになるだろう。また「理不尽な死」や、人格的中心を十分に確立しえなかった者の死の問題について考える際も同様の問いが生じる。個別化を確立しえた自己に関して、死の「前」と「のち」では何が異なるのか、あるいは異なるのか。また前章で述べたような、他の自己との関係に基づく永遠への



参与（「普遍的参与」）について、個別化を確立しえた個人の場合はどう理解されるのか。この点はティリッヒが明らかにしているとは言い難いと思われる。また後期の説教においても、時間が終わったのちに続く時間はないこと、すなわち不死性はある得ないことは明言するものの（Tillich [1963c],p.125）、死ののちの生については多く言及されない。死の問題に関して、人間の運命と罪に由来する死、ならびにそこから生じる不安に対し、宗教的シンボルの再解釈によって弁証を試みることが、ティリッヒの目的であったであろう。また死を恐れて不死を望むのではなく、永遠のうちに望みがあることを示すことも彼の目的であった。ティリッヒによれば、死なねばならないという不安とは永遠に忘却されることへの不安であり、地上の生の継続としてではなく、永遠において、神の記憶の内に記憶されることのみがこの不安を救うものである、という<sup>45</sup>。ここには、「死に向かう存在」が、現在の生の中で、自身の行方を探ろうとする視線の方向性が見て取れる。筆者の考えでは、ティリッヒのいう「死」のシンボルの再解釈は、「死に向かう」途上にあつて悩む者を慰め得るかもしれないが、彼のいう「死ののち」（キリスト教で言えば、「復活」のシンボル）についての解釈は、曖昧な余地を持ったまま残されていると思われる。

（本論文は、2009年度京都大学課程博士論文「後期ティリッヒの宗教思想における歴史と共同体の再構築—時間・空間概念を手掛かりに—」の未公表部分の一部に加筆し、再構成したものである。）

## 註と文献表

引用箇所については、ティリッヒの文献からの引用に限り、本文中に組み込んで、（）中に著者・出版年・引用頁数の順で示した。

\* ティリッヒの全集・著作集（以下の略記号で示す）

EW: *Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. (De Gruyter Evangelisches Verlagswerk, Berlin/New York, 1971-1983)

MW: Main Works / Hauptwerke. (Walter De Gruyter, Berlin / New York, 1987)

ST: Systematic Theology. vol.1,2,3. (The University of Chicago Press, 1951,1957,1963)

STd: Systematische Theologie. Bd.I,II,III. (Walter de Gruyter,1955,1958,1966)

\* ティリッヒの著書・論文

1929/1930 : *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik*

(Frankfurt 1929/1930) (in:EW.XI)

1949 : *The Shaking of the Foundations* (Penguin Books, 1964)

1951 : *Systematic Theology vol.1* (=ST.1)

1952 : *The Courage to Be* (in:MW.5)

1957 : *Systematic Theology vol.2* (=ST.2)

1958 : *Systematische Theologie Bd.II* (=STd.II)

1963a : *Systematic Theology vol.3* (=ST.3)

1963b : *Christianity and the Encounter of the World Religions* (in:MW.5)

1963c : *The Eternal Now* (Charles Scribner's Sons)

1968 : *A History of Christian Thought*, ed. Carl E. Braaten (Simon & Schuster, 1972, pp.1-293)

<sup>1</sup> 1926年、従軍牧師の任にあったティリッヒは、死についての厭世的な感情を知人に書き送っている。「(中略) 人生そのものが、頼り得る基盤ではないのです。それは私がいつか死ぬだろうということではなく、全ての人が死ぬ、本当に死ぬ、あなたもまた死ぬということ、それが人間の苦難です。(以下略)」 Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought*, (Harper & Row, 1989[1976]), p.51. また1951年、ティリッヒ65歳の時の書簡では以下のように述べられている。「(中略) これからは死を予期すること(ハイデッガー)が、徐々に優勢に、私が従事する事柄となるでしょう。しかし、いまだ私に与えられたあらゆる瞬間に、私はイエスと言うのです」 Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought*, p.239. また生前ティリッヒは、自身の葬儀の際「人はみな死すべし」(J.S.Bach)の奏楽を希望し、実際に彼の追悼礼拝で演奏された。Pauck, p.329.

<sup>2</sup> Rollo May, *Paulus: Tillich as Spiritual Teacher*, (Saybrook Publishing, 1988[1973]), p.100.

<sup>3</sup> 『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2004(1987)年、「ローマの信徒への手紙」6章23節。

<sup>4</sup> 418年のカルタゴ教会会議において、死が墮罪の結果ではなく被造物の本性であるとするペラギウス派の主張は異端として反駁された。Cf. 『原典 古代キリスト教思想史 3 ラテン教父』小高毅編、教文館、2001年、211-309頁。またティリッヒの解釈によれば、ペラギウスの理念とは、死が自然的な出来事、有限性に属する事柄であって、墮罪の結果ではないことを示す、とされる(Tillich [1968], p.123)。

<sup>5</sup> Eberhard Jüngel, *Tod*, (Kreuz-Verlag, 1971), S.95.

<sup>6</sup> Jüngel, *Tod*, S.107.

- 7 アウグスティヌス『アウグスティヌス著作集第 29 卷 ペラギウス派駁論(3)』金子晴勇・畑宏枝訳、教文館、1999 年、9-138 頁。
- 8 アウグスティヌス『アウグスティヌス著作集第 13 卷 神の国』、泉治典訳、教文館、1981 年、156 頁。またアウグスティヌスの死の分類は、身体の死・靈魂の死・全人間の死と三種類に分ける場合と、第一の死・第二の死の二種類に分ける場合がある。宮谷宣史『アウグスティヌスの神学』教文館、2005 年、130 頁。
- 9 宮谷宣史『アウグスティヌスの神学』教文館、2005 年、134 頁。
- 10 アウグスティヌス『アウグスティヌス著作集第 16 卷 創世記注解』片柳榮一訳、教文館、1994 年、215-216 頁。
- 11 Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik, III. Band 2, Teil, 2.A.* (Zollikon-Zürich, 1959), S.730. Vgl. Erich Schmalenberg, "Der Sinn des Todes" *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religion*, Bd.14.(Thormann & Goetsch, 1972), S.235ff.
- 12 Jünger, *Tod*, S.99.
- 13 Ibid.
- 14 Ibid., S.111.
- 15 本論文では、ティリッヒ思想の発展史について、芦名定道の研究による分類に依拠する（芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』、北樹出版、1994 年、39-48 頁、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社、1995 年、166-171 頁）。芦名の研究によれば、前期ティリッヒ思想＝第一次世界大戦～1933 年、中期ティリッヒ思想＝1933 年～第二次世界大戦、後期ティリッヒ思想＝1946 年～1960 年、晩年期＝1960 年～1965 年とみなす。後期と晩年期については、『組織神学』（1951 年～1963 年）全三巻に一貫性を見出すという芦名ならびに筆者の立場から、本論文では連続性があるものとして扱う。
- 16 Bonnie J. Miller-McLemore, *Death Sin and the Moral Life*, (Scholars Press, 1988), pp.132-133.
- 17 ドイツ語版『組織神学』では「死すべき運命 (Todes-Shicksal)」と記述。Tillich [1958], S.76.
- 18 創造と墮罪の間に時間的關係はない。ティリッヒの創造論においては、創造と墮罪は一致している。墮落は、時間内のある一点で起こった出来事ではなく、人間の状態の普遍的象徴として示されている。
- 19 ティリッヒは「罪」の語を「永遠からの疎外」と再解釈する。しかし彼自身明言するように、「罪」の語には「疎外」の語には含まれていない、「自ら属するものに背を向ける」という人格的行為のモラリスティックな含意がある。よって「罪」の語が廃止されるわけではない。ティリッヒの罪概念については多くの研究があるが、下記の論文では、ティリッヒの墮罪解釈における「超越論的墮罪説」の要素が、悪の現実性へと展開していくには困難だったとしつつ、罪と悪との連続性を指摘している。近藤剛「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—」(現代キリスト教思想研究会編「ティリッヒ研究」創刊号、2000 年)、49-66 頁。
- 20 『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2004 (1987) 年、「創世記」第 1 章。
- 21 ティリッヒは、墮罪以前の人間の状態、「夢見る無垢」(Dreaming Innocence: 実存の状況、現実中存在する人間ではあり得ない可能性の状態。)を想定し、この「夢見る無垢」において、「有限性に基づく苦しみ」は、祝福に変えられているとみなす。しかし実存の条件の下では、人間はこの祝福から切り離され、有限性の苦しみが破壊的な仕方て人間を捉える。
- 22 Tillich, On the Transitoriness of Life, in: *The Shaking of the Foundations*, (Penguin Books, 1964[1949]), p.71f.
- 23 Tillich, The Destruction of Death, in: *The Shaking of the Foundations*, (Penguin Books, 1964[1949]), p.170f.
- 24 Miller-McLemore, *Death, Sin and the Moral Life*, p.132.
- 25 Tillich, The Destruction of Death, p.171.
- 26 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (17. Aufl., Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993[1927]), S.343.
- 27 Jacques Choron, *Death and Western Thought*, (Macmillan Publishing, 1973[1963]), p.237. 森一郎『死と誕生』、東京大学出版会、2008 年、169-172 頁。
- 28 Heidegger, *Sein und Zeit*, S.248.
- 29 John Macquarrie, *Heidegger and Christianity*, (SCM Press Ltd, 1994), p.46.
- 30 Vladimir Jankélévitch, *La Molt*, (Flammarion, 1977[1966]), pp.17-24.  
ジャンケレヴィッチ『死とは何か』、原章二訳、青弓社、2003 年、25 頁。
- 31 Jankélévitch, pp.24-35.
- 32 ジャンケレヴィッチ『死とは何か』25-30 頁。ジャンケレヴィッチがここでいう「意味」とは、一回性や重要性などではなく、位置づけや役割、連関性などを指すであろう。
- 33 同上、30 頁。ジャンケレヴィッチの思想において、死と誕生とはシンメトリックではない。シンメトリー

は空間にかかるのであり、時間にはかからないからである。死と誕生は決して同時に経験の内に与えられることがないために、両者の間に共通のものはない。「死は誕生の裏ではなく、誕生は死の表ではない。過去が未来の裏ではなく、未来が過去の表でないように。過去と未来は現在の両サイドに控えているのではありません。私たちは現在のつらなりの内部にしか生きてはいないのです。」(『死とは何か』16頁)

- <sup>34</sup> Rollo May, *Paulus: Tillich as Spiritual Teacher*, (Saybrook Publishing, 1988[1973]), p.100.
- <sup>35</sup> Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes- Christolische Eschatologie*, (Chr.Kaiser, 2005[1995]), S.67.
- <sup>36</sup> Ibid.,S.111.
- <sup>37</sup> Ibid.,S.110.
- <sup>38</sup> Ibid.,S.108.
- <sup>39</sup> Ibid.,S.139.
- <sup>40</sup> Jack S. Boozer, “Being and History in Paul Tillich’s Theology”. in: *God and Being/ Gott und Sein The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich / Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, ed. Gert Hummel (Walter de Gruyter, 1989).
- <sup>41</sup> Boozer, “Being and History in Paul Tillich’s Theology”, pp.144-145.
- <sup>42</sup> Ingeborg Henel, “Paul Tillichs Begriff der Essentifikation und seine Bedeutung für Ethik” *Die Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd10. (Thormann & Goetsch, 1968), SS.1-17, S.5, S.10.  
近藤勝彦「パウル・ティリッヒの神学における政治の問題 —特にその『組織神学』第三巻をめぐって—」(東京神学大学神学会編『神学』第51号、1989年)、62頁。近藤勝彦『歴史の神学の行方：ティリッヒ、バルト、パネンベルク、ファン・リューラー』、教文館、1993年、30-33頁。
- <sup>43</sup> ティリッヒのいう「さばき」は、神的存在から疎外された実存の条件下の人間には全て該当するため(原罪)、子供であっても、モラルを侵犯し悪を行った者であっても、等しく下される。
- <sup>44</sup> John Hick, *Death and Eternal Life*, (Westminster/John Knox Press, 1994[1976]), p.217.
- <sup>45</sup> Cf. Tillich, [1963c], pp.33-34. またパウクの指摘によれば、ティリッヒ個人は、人々に自身が忘れ去られず記憶されることによって不死を願う側面があったようである。永遠において記憶されることは、彼自身の切実な願いであったのかもしれない。Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought*, p.230, p.285.