

テイリツヒの生の次元論における一問題

— 統一概念の周辺 —

今 井 尚 生

はじめに

テイリツヒの思想を基本的に特徴づけるのは、その弁証的な(apologetic)性格であると言つて良いであろう。¹⁾ 弁証においては、それが何に対する弁証であるか、どのような議論の枠組みにおいて弁証するかと言うことが問題となる。テイリツヒの場合、前者については、近代の自律的な文化に対する宗教の弁証であると言うことが出来る。後者の問題に関して芦名氏は、テイリツヒの思想の発展の中で、前期の枠組みを「形式・内実モデル」、後期の枠組みを「問い・答えモデル」として、各々の弁証の枠組みの特徴を整理している。

テイリツヒは『組織神学』を執筆していた晩年、第二巻(1957)と第三巻(1963)の出版に挟まれた一九五九年に、生を記述するために「層」という隠喩に替えて「次元」という隠喩を用いることを提唱し、そのため『組織神学』第三巻の「生と霊」の部分は、生の次元論を用いた記述になっている。この部分の表題からも分るように、テイリツヒの弁証において生に関する適切な叙述が重要であるのは、それが霊との相関において捉えられているからである。霊は生のテロスであり、「存在それ自体は生として現実化し、霊として成就する」(1951: 249)ものとして規定されてい

る。生の把握の仕方、叙述の仕方は、靈の記述に反映されることになるため、その適切な表現の枠組みが求められるのである。そこで本論文では、テイリツヒの生の次元論における本質的な論理を取り出し、この弁証の枠組みとして何が中心的な問題として考究されねばならないかを考察してみたい。

一 生の規定

テイリツヒの生の規定について、先ず留意しなければならないことは、それが存在論的概念として規定されていることである。即ち、テイリツヒにおいて生という概念は、それが通常用いられる有機的領域^②を超えて、「神学体系内で用いられ得る基本的用語のレベル」にまで高められている——少なくとも彼自身はそのような概念として使用可能であると考えている——ということである^③。存在論的概念としての生は「可能的存在の現実化」(possible being)と規定される。このように、生という概念は通常の有機的生という意味に限定されない。無機的な次元も、それが可能的なものの現実化である限り、やはり生の一次元なのである^④。

しかし、そうするとここで直ちに問題が起る。テイリツヒにおいて、生という概念と存在という概念は互換的であるのか。ある意味においては「然り」である。それは彼の用語法から知ることができる。周知のように彼の著述には英語によるものとドイツ語によるものがあるが、基本的には彼の母国語であるドイツ語の用法の理解なしには彼の思想は十分に理解されない。これは、彼がドイツからアメリカへ亡命したのが四十代後半であることを考えれば、当然のことである。しかし彼の著述が英語とドイツ語の両方でなされたことは、彼の思想の理解をより深めてくれる。

そしてこのことはテイリツヒ自身が認めている。テイリツヒの論文および著作は英語で書かれたものもドイツ語に翻訳されているが、それらを研究上取り扱う際には少なくとも三つに分けて考える必要がある。第一に、元々英語で書かれたものをテイリツヒ自身がドイツ語に直したものの。第二に、テイリツヒがドイツ語に訳したわけではないが、彼自身その翻訳に目を通してしているもの。第三に基本的に他者による翻訳であつて、彼自身はドイツ語訳に関与していないもの。当然のことながら、これら三者のうちではテイリツヒ自身の手でドイツ語に翻訳されたものが、彼の思想を考察する際に最も重要視されて然るべきである。

ところで、今問題となつてゐる、次元論に関する一九五九年の論文は、最初英語で書かれたものであるが、テイリツヒ自身によつてその後ドイツ語に翻訳された。元の英語の表題が「Dimensions, Levels, and the Unity of Life」(1959)であるのに対して、翌一九六〇年のドイツ語の表題は「Dimensionen, Schichten, und die Einheit des Seins」となつてゐる(1959: 401f.)。(そして、この論文が更に手を加えられて、一九六一年のドイツ語版テイリツヒ全集第四巻に収録された際も、このドイツ語の表題は変更されていない。)この例は、彼の思想における「生」と「存在」の互換性を示していると同時に、彼の存在論の基本的な問題の一つがここにあることを示唆している⁵⁾。テイリツヒにおける「生」と「存在」との関係の問題は重要な問題であるが、この論文の範囲を超えるため、この問題については機会を改めたい⁶⁾。さて、「「可能的なものの現実化」としての生は、一つの過程として捉えられてゐることを意味する。テイリツヒはこれを「生過程 (life process)」と称する。これは、生というものが有する様々な側面の中の一つとして、過程という側面があるということを指し示そうとしてゐるのではなく、生が「可能的なものの現実化」という「過程」そのものであるということである。「process」という用語の方が「life」よりも曖昧性が少ないためにこれを用いるのであるが、しか

しその表現力において「Life」に優るものではないため、彼は「Life process」という表現を採用する⁽²⁾。これとともに、テイリツヒは「生の多次元的統一 (The multidimensional unity of life)」という表現を用いる。即ち、生を多次元的な統一体として捉えているわけで、こちらの表現には「過程」というニュアンスが希薄である。これは次のような理由による。テイリツヒは生を捉えるとき本質論的な見方と実存論的な見方を結び付けるが、「統一 (unity, Einheit)」という語は主として本質論的の思惟において用いられる(1963a: 12)。それに対して、可能的なものの現実化としての生過程は主として、本質と実存の両義性を有する生の問題を論ずる際に用いられる。以下ではまず生の多次元的統一の議論における問題について議論し、次に生過程における問題を取り扱うことにする。

一一 生の多次元的統一における問題

テイリツヒが「次元」という隠喩を提起するのは、「層」という隠喩に替えることであるため、まずテイリツヒが「層」という隠喩のどこに問題を見ているのか、この点を整理することから始めたい。彼は次のように述べている。「層——我々の規定において、それは『自己完結的で相互排他的な現実の断面』を意味するのであるが——は、互いに上下に重なり合っており (lie above each other)」、それらの関係は偶然的である。下位の層から上位の層へ至る内的必然性、ないしは上位から下位へ至る内的必然性は存在しない。それにも拘らずそのような必然性が主張されるならば、層という隠喩は既にその意義を失っているのである。」(1959: 404) テイリツヒは層という隠喩が具体的に問題となる場合として次のようなものを挙げている (Ibid. 404f.; 1963a: 14f.)。第一は身体と精神の問題である。身体と精神が異

なる二つの層として考えられる場合、一方で、両者の関係は偶然的なものとなり、互いに独立して存在し得ることになる。身体的欲求は精神的行為から全く分離される。他方で、それにも拘らず両者の関係が主張されるとき、精神を身体的機能に還元する生物主義のおよび心理主義の主張となるか、生物のないし心理的過程に精神的活動が干渉すると考えられるようになる。後者の干渉の場合は、特殊な因果律に従う実体としての精神を指定することにより、正當にも生物学や心理学からの反発を引き起こす。第二は有機的なものと無機的なものとの関係の問題である。この場合有機的なものが無機的過程に還元されるか、もしくは無機的な過程が異質な有機的力によって干渉されるかである。後者の場合、物理学や生物学からの反発を引き起こす。第三は文化と宗教の問題である。宗教と文化がそれぞれ上位の層と下位の層という二つの層として捉えられると、宗教が文化を統制し、支配するようになるか、あるいは文化が宗教を自律的理性の規範に従わせようとする反動を引き起こすかである。そしてこれらの背後にある最も基本的な問題として、超自然的なものと同自然的なものという二元論の問題が考えられる(1959: 404f.)。ここでは、實在が超自然的・神的なものの層と自然的・人間的なものの層に分けられる。神的本性と人間的本性は対立させられて、神的行为は自然に対して妨害的に干渉し、ここから歪められた奇跡概念が生じる。以上が、「層」という隠喩が用いられる場合の問題としてティリツヒが指摘するものであるが、何れの場合にも、問題は次のように整理される。即ち一方では、二つの層は互いに無関係で、それらの関係が問えない二元論の主張になる。他方で、それにも拘らずそれらの関係が問われた場合、一つの層が他の層に還元されるという単純化された一元論が現れるか、一方の層が他の層に干渉してその構造を破壊するか、もしくは両者の闘争に解決がつかなくなるということである。それゆえティリツヒの次元論においては、それが成功しているか否かは別問題として、少なくともその意図においては、各々の次元相互の

関係が適切に把握され、記述されていることが肝要であり、この問題が本質的に考察されるべきであると考えられる。¹⁸⁾ 「層」という隠喩においては、人間は身体、心、精神といった幾つかの層の複合体 (a composite) として把握される。その際、諸層は相互に並列的に、あるいは上下に位置する (lie alongside or above each other) (1961a: 347)。諸層間の関係は干渉 (interference) となる (1963a: 13)。それに対して「次元」という隠喩においては、諸次元は相互に内在している (be present within each other) (1961a: 347)。諸次元は一点において相互に交わり (cross each other in one point) 人間はこの交点として表現される (ibid.)。人間は全ての生の次元を結び付けている (unite) 多次元的統一体 (a unity) である。「人間は、身体、心、精神などの諸レベルの複合体としてではなく、多次元的統一体としてみなされるべきである。私が『次元』という隠喩を用いるのは、人間においては、生の様々な質は相互に内在しているのであり、互いに並列的に、あるいは上下に重なっているのではないということを示すためである。」(ibid.) これらの叙述からティリツヒの統一概念の内包における重要な契機として「相互内在 (das Ineinander)」という契機を挙げる事ができる。

ティリツヒは生を諸層の複合として捉えるのではなく、多くの次元を有してはいるが、あくまで一つの実在、統一として捉えている。確かに、無機的なものにおいては有機的次元は認められず、大多数の有機的¹⁹⁾生においては心理的次元や精神的次元は現れていない。これに対してティリツヒは、生のある領域 (realm) においては特定の次元が優勢であって、我々が無機的なものや有機的なものを区別する妥当性もそこにあると考えている。一方で、無機的領域においては無機的次元しか現実化していないが、他の諸次元も可能的には存在している。他方で、人間においては全ての生の次元が現実化している。このように、たとえ生のある次元が現実的には (actually) 現れていなくても、それは

可能的には (potentially) 存在するものと解釈されている (1963a: 15f.)。「現実的なもの (the actual) と可能的なもの (the potential) とは共に実在 (realities) である^(a)。」(1959: 406)

それでは、諸次元間の関係、特にある二つの次元の相互内在とは、テイリツヒによってどのように考えられているであろうか。テイリツヒの論述の中からそのことを解釈できる例として、精神的次元と無機的次元との関係についての議論を取り上げてみたい。精神の次元は人間において現実化しているが、その前提として既に無機的次元——並びに有機的次元や心理的次元——は現実化していることになる。

第一に、下位の次元(今の例では無機的次元)の上位の次元(今の例では精神的次元)に対する関係、内在の仕方についてである。(テイリツヒの用語法に従えば、各々の次元に対して下位や上位といった表現を用いるのは不適切であるが、ここでは便宜的にこのように表現しておく。)こちらの方は、テイリツヒの説明を待つまでもなく、通常であれば下位の次元は上位の次元にその要素として組み込まれているという理解がなされる。しかしその場合は、しばしば、上位の次元が容易にその構成要素である下位の次元に還元されるという見方がなされる。それに対して、テイリツヒの場合には、還元主義は現実の単純化であるとして、これを退けるわけであるから、これとは異なる見方や表現がなされていなければならない。これに関する記述は二通り認められる。先ず、下位の次元が上位の次元の現実化のための条件として存在するということである(1963a: 16f.)。(この問題については、心理的次元と精神的次元の関係の問題として次節で扱いたい。)もう一つは、下位の次元が上位の次元に参与 (participate) しているということである。例えば、『ハムレット』を生み出した精神的行為の中に原子の運動が参与していたとテイリツヒは語る (1959: 406)。従って、テイリツヒが述べるところの「参与」が、「各部分が全体に参与することによって、これを構成している」と

いった、容易に還元主義的な見方に陥らないとすれば、ティリツヒの考える「参与」というあり方は「統一性」を保証する契機であるということになる。

第二に、上位の次元の下位の次元に対する内在の関係についてである。こちらの関係はさらに難しい。というのは、無機的領域においては、無機的次元は現実化しているが、精神的次元ははまだ現実化していないからである。しかしティリツヒは、無機的領域においても精神的次元は可能的に現在する (present) と理解している。再び『ハムレット』の例を用いて次のように語る。即ち、原子の中にシェイクスピアの『ハムレット』を生み出した精神的な力が可能的に実在して (real) いる (ibid.)。先の精神的行為の中に原子の運動が参与しているというあり方と、原子の中に精神的な力が可能的に実在しているというあり方が、果たして「相互的」と言えるかどうか。しかしティリツヒは両者の関係を「just as」で結ぶのである。「『ハムレット』を生み出した精神的行為の中に原子の運動が参与していたのと全く同様に、原子の中にシェイクスピアの『ハムレット』を生み出した精神的な力が可能的に実在している。」(ibid.) それ故、ティリツヒはこの例を、無機的次元と精神的次元の相互内在の例と考えていると理解してよい。

そこで、この第二の問題について別の例で考えてみたい。「自由」は精神的次元が現実化すると共に現れる。しかしティリツヒは自由を運命と共に存在論的両極性として理解する故に、それは存在に参与する全てのものに対して問い得る。無論、自由と運命の両極性を十全な意味において問い得るのは人間に対してのみであるが、類比的には (by way of analogy) これを人間以外の存在に対しても問い得るのである。人間以下の存在に対しては、「自由」は類比的に「自発性 (spontaneity)」として語ることができると思われる。即ち、「刺激に対する反応は、もしそれが中心のある (centered)、『自己関係的な』存在の全体から出たものであれば、自発的 (spontaneous) である」(1951: 186)。例えば、昆虫

においては精神的次元は未だ現実化していない。それにも拘らず、昆虫においても精神的次元が可能的にはあるが存在しているということを、如何にして認め得るのか。この文脈におけるティリツヒの答は、「自由」に類比的な「自発性」をそこに認め得るからであるということになる。未だ現実化していない上位の次元が、既に現実化している下位の次元の中に、可能的にはあるが実在しているということは、少なくとも人間の認識においては、類比によって認められるということになる。それ故、上位の次元が下位の次元に可能的に内在することの論理は、少なくとも人間の認識の問題としては、類比の問題であるということができ¹⁰⁾る。

二 生の自己統合における問題

存在と当為との間の溝は、哲学における重要な問題である。ティリツヒの理解によれば、この問題の解決に「次元」という隠喩による現実の把握が寄与する。ところで、心理的次元においては自己意識は成立するものの、未だ当為は認識されない。当為が認識され得るのは、精神の次元において成立する人格においてはじめてである¹¹⁾。それ故、如何に存在から当為が成立するかという問題は、如何にして心理的次元から精神的次元における人格が成立するかという問題となる。以下ではこの問題に関するティリツヒの議論から、その論理と問題を明らかにしたい。

さて、生は可能的なものの現実化として規定されたが、この現実化には、二つの要素——自己同一 (self-identity) と自己変化 (self-alteration) ——が含まれている。そこからティリツヒは、生の三つの機能を引き出す (1963a: 30ff.)。第一は、自己同一の「中心 (center)」が実現される運動としての、生の「自己統合 (self-integration)」である。これ

は、自己同一の確立に始まり、中心外の方向へと変化せしめられ、再び自己同一が再確立されるといふ、いわば中心から出て中心へ戻る生の循環運動を意味している。即ち、自己変化を含みながらも自己同一の契機に重心がある運動である。これに対し、第二は、先の流れにおいて自己変化の優位の下に生の運動が水平的に進む運動、即ち、新しい中心を生み出す生の機能であるところの生の「自己創造 (self-creation)」である。最後に、これら円環的な方向と水平的な方向の運動において有限な生それ自身は超えられないのに対して、垂直的な方向への運動、即ち、生が有限な生としての自己を超越する機能。これが第三の生の「自己超越 (self-transcendence)」の機能である。これらの生の機能は、生の全ての次元において——それが可能的なものの現実化である限り、生の全ての次元において——認められるものであるが、特に精神の次元における生の機能に関しては、第一の自己統合は道德の問題、第二の自己創造は文化の問題、第三の自己超越は宗教の問題として規定されている。当為の問題、即ち道德の問題は人格的中心の成立の問題であるゆえ、ここでは第一の生の機能である「自己統合」に焦点を絞って考察する。¹²⁾

テイリツヒはなぜ精神の次元における生の自己統合を道德の問題として規定するのか。先ず、道德的命法がそれとして受け取られるためには、人間が自由を有していなければならない。¹³⁾そして自由を有しているということは、単に環境に拘束されているのではなく、それを超越するという構造、世界の中にいると同時に世界を有しているという状況が成立していなくてはならない。このような、自らがその一部でありつつ、しかも自己と相対立するものとしての世界を持つという状況を、テイリツヒは「全体的中心性 (total centeredness)」と称する。それ故、中心を付与された (centered) 自己の成立とともに世界が成立すること、テイリツヒのいう「自己—世界」構造の成立、即ち、精神的次元の成立が道德性の前提なのである。道德性は、精神の次元の優位の下に生が現実化されるところの人間におい

て、この全体的中心性が可能的に存することを前提とする (ibid.: 38)。

これはすぐ後に論ずることになるが、人間の有する世界には、単に「もの」が属しているばかりではなく、人格を持つた他者も属しており、それ故自らが有する世界とは、そこにおいて自己と他者が互いに「人格として」出会う場である。従って、そのような人格の出会いの場としての世界を有する自己とは、人格的存在である。人間の本質的存在ないし可能的存在は、人格的中心性を有する存在であり、人間が自らに本質的に与えられているところのこの人格的中心を現実化する行為が、精神的次元における生の自己統合としての道徳的行為として規定される。それは可能的なものの実現化としての「生」の過程であり、且つ、「自己」の中心を実現する運動である故、精神的次元における「生の自己統合」なのである。このようにして、道徳性 (morality) の問題は、人格的自〇 (personal self) の構成の問題ということができる。

心理的次元においては、自己意識の中心は存在するものの、人格的中心はこの次元には属さない故、自由を有する人格的中心の成立——「自己—世界」構造の成立——は、心理的次元の中からの精神的次元の成立である。精神的行為は、所与の心理的素材を前提すると同時に、心理的次元における自己から自由で完全なる中心性を有する自己へと超出する行為である。一般の精神的行為は認識行為と道徳行為とを含むが、その両者において精神的次元の心理的次元に対する同様の関係が認められる (ibid.: 27f.)。

心理的次元には、認識の素材となる諸々のものが存在する。さまざまな表象や印象、また学問的伝統なども認識の素材である。しかし、これらのものはそれ自体としては知識とはならない。人格的中心がそれらを統合して初めて、それらは知識となるのである。そしてこの統合における、分析や還元、結合などは、論理的な基準に従ってなされる。

認識における人格的中心は、心理的素材と同列のものとしてそれらに付け加えられているものではない。実は、テイリツヒが「中心」という表象を用いる本質的な理由がここに存する。多様な要素を統一している中心は、統一されている諸要素自体と同列のものとしては位置付けられない、という事情を表現するのに、「中心」と「周辺 (periphery)」という表象が適しているとテイリツヒは考えているのである。即ち、この場合「中心」に対して、中心によって統一される多様な要素の全体が「周辺」として表象されるのである。

さて、人格的中心は心理的次元を超出すると同時に、精神的規範（論理的基準）に従う。精神的次元の論理的規範に従うことが、即ち心理的次元から自由になることである。運命として自らに与えられた所与のものは、構造を与えられて、人間にとつて環境から構造的全体、即ち世界となる。このとき心理的中心は、精神の次元へと変容され、人格的中心が成立する (ibid.: 27)。こうして、人格的中心が世界の中にいると同時に世界を持つという状況、精神的次元が成立する。心理的中心が自己を超越することにおいて、人格的中心が現実化する。この自己統合の過程には、熟慮と判断という自由の極と心理的素材という運命の極が両極的に結びついている。道徳的行為においても同様である。ここでも心理的中心に統一されていた様々な素材、衝動や性向、欲望、道徳的経験などは運命の極を代表する。それらの要素を、熟考し決断する自己が自由の極を代表する。両者が両極的要素として結びつくことにおいて、道徳的行為は成立し、同時に人格的中心が成立する。認識的行為においては心理的中心からの自由は、論理的基準に従うことを意味した。道徳的行為においては、心理的次元からの自由は、道徳的規範に従うことを意味する¹⁾。

以上のテイリツヒの議論で、心理的次元と精神的次元を本質的に結び付けているもの、両次元の統一を根本的に保証するものは何か。それは、精神的次元における自由の極と心理的次元における運命の極、この両極的構造であると

判明する。自由と運命の両極性——熟考し決断する自由と運命としての素材——こそが、テイリツヒの人格的中心の成立という文脈において、兩次元の統一を保証しているものなのである。

次に、人間はなぜ存在から当為を認識するに至るのか、如何にして道德的命法を、無制約的妥当性を持ったものとして受け取るのかという問題に移りたい。この問題に対して、テイリツヒは次のように議論する (ibid.: 40c)。人間は、世界と相對することに、その全ての内容を、中心性をもった自己の内容とする可能性を有している。勿論、實際に人間が世界の全てを所有するわけではないが、可能性としては、世界は人間に対して無限に開かれている。しかし、現実に人間が世界の全ての内容を自己の中心の中に引き込もうとする試みには、一つの限界がある。それは他者の人格である。有機的次元において、人間は他の人間を征服したり破壊したりすることができる。有機的次元において、人間は他の人間をヒトとして認識することができる。その意味で、他の人間を中心的自己の内容として同化することができる。しかし、精神的次元においては、他者の自己を自らの中心的内容として同化することはできない。というのは、その場合には、他者の人格的中心は破壊されることになるが、人格として扱われることに對する他者の要求を否定することはできないからである。即ち、他者の人格的自己は、人間が全てのものを自らの中心の内容へと同化しようとするときの無制約的限界として出会われるのである。そして、この限界を経験することこそが当為を経験することであり、道德的命法を、無制約的妥当性を有するものとして経験することである、とテイリツヒは考える (ibid.: 40)。

それでは、「他者を人格として認めよ」という道德的命法が具体的になるのは如何なる出会いにおいてであるか。それに対しテイリツヒは、他者の人格の中心に「参与」するという出会いのあり方であるとす。「参与なくしては、人

は『他の自己』が何を意味するかを知らないであろうし、物と人格との違いを識別する感情 (empathy) も不可能であろう。我―汝という出会いの叙述において、『汝』という言葉さえも使用され得ないであろう。なぜなら、それ(汝という言葉の使用)は、人が誰かに人格として話し掛けるときにはいつでも存在するところの参与を含蓄しているからである。』(ibid.: 45) (引用中の括弧内は筆者による補足) この場合の参与とは、自らの人格的中心性の放棄を伴う参与ではなく、他者の人格的中心を破壊し同化することでも無論ない。ある自己が他の自己の中心に参与することは、たとえ二つの個の間に個として的一致がなくても、他者の特殊性を受容することを意味する(ibid.)。人格的中心の形成は個別化の事柄であるが、それは他者の人格的中心に参与することを通しての個別化なのである。他者の決断や価値観など、他者の自己統合のあり方を受容しつつ自らの人格的中心を形成すること、自らの人格的中心を現実化しつつ他者の人格的中心へ参与すること、この両者は、他者を人格として認めよという道徳的命法を伴った人格的出会いにおいて、一つの事柄なのである。従ってこの議論の根底にあるのは、個別化(その最高の形式である人格的中心の現実化)と参与(その最高の形式である交わり)の両極性およびその統一の問題であるということができる。

テイリツヒ自身の議論は以上であるが、人格的中心の構成に何故他者の人格との出会いという契機が不可欠なのか、この問題をテイリツヒの議論の枠に沿って更に掘り下げてみたい。テイリツヒは、道徳的行為を精神的次元における生の自己統合として規定した。精神の次元以下における自己統合の失敗、自己分裂へと至ることは、病の問題として規定されている(1963a: 34ff.; 1961a: 347ff.)。例えば、有機的次元においては、生物が外的環境から摂取するものを自らに同化できず、自己統合が危険にさらされることが病である。食物は吸収同化できても、食物に付着する菌は同化できず、これが体内で増殖すれば病となる。空気中の酸素は吸収できても、有害な気体は同化できない。このよう

に生物は外界から様々なものを吸収することにより、多少の自己変化をしつつ、自己統合しているわけであるが、外的環境との関係における自己統合の破壊が病である。ティリツヒによれば、一般に健康および病は、自己同一と自己変化との均衡の問題なのである。ということは、人格的中心性を有する自己の成立——それと同時にもう一方の極である世界の成立、即ち精神的次元における自己——世界構造の成立——において、他者の人格と出会うことが不可欠の契機であるということは、他者との人格的出会いによって、精神的次元における自己——世界構造が、均衡を保ちつつ両極的構造として成立することを意味する。そこで他者の人格に出会わないということ、全てのものを自らに同化しようとする欲望に束縛されるということは、均衡を持って成立すべき自己——世界の両極性が、自己という中心の方へ偏りすぎることにより均衡を破壊し、そのことによつて精神的次元としての人格的中心が構成されなくなるといふことであると理解されよう。そうであるとすれば、ティリツヒの生の自己統合における議論の枠組みから見た場合、人格的中心の構成における問題は、精神的次元における自己統合の均衡の問題であるといふことができる。

まとめと発展

ティリツヒの生の次元論における論理と問題を、生の多次元的統一および生の自己統合において見てきたが、彼の議論を支えている論理、それ故に更なる考究に値する問題は、統一概念の周辺にあると理解される。多次元的統一、相互内在、参与、中心、自己統合、自己統合における両極性の統一、その均衡など、鍵となる概念の多くが何れも統一概念およびその周辺にある。「統一」といふことが如何にして成立するのかという論理的問題を探求すること、そし

てテイリツヒの議論の妥当性を検証するためには、統一概念を中心とするテイリツヒの議論の枠組みを用いることによりどこまで現実が深く、且つ適切に把握されるのかを検討することが今後の課題である。

更に、諸次元の「統一」に関連した問題として考察されるべき主題として、テイリツヒの範疇に関する議論を挙げることができる。『組織神学』においては、四つの範疇、即ち、時間と空間、因果律、実体が挙げられている。これらの範疇に対してテイリツヒは次のような見解を述べている。「これらの範疇は存在する全てのものに対して普遍妥当性を有している。しかしこのことは、唯一の時間、空間などがあるということの意味しているのではない。というのは、これらの範疇は各々の次元の優位の下でその性格を変えるからである。」(1963a: 18) 即ち、無機的空間と有機的空間は異なったものであり、無機的因果律と精神的因果律も異なったものである。しかし同時にテイリツヒは、無機的性格における範疇が有機的領域において消滅するわけではないとも主張する。確かに、時間という範疇が領域によってその性格を異にするとしても、各々の領域における時間が同じ「時間」という名称を与えられていることに妥当性があるとするならば、それらは全く無関係のものではなく、やはり諸次元の下における「時間」という範疇の間の関係が問われて然るべきであろう。換言すれば、諸次元の下における範疇の關係の議論の考察を通して、テイリツヒにおける諸次元の「統一」という考えの論理をより一層解明できる可能性があると言えよう。

註

(1) テイリツヒの神学の基本的性格が弁証神学であることに

については、芦名定道『テイリツヒと弁証神学の挑戦』(創文社)を参照のこと。

(2) 今日、化学において「有機的」という語が使用される場合は、無機物と対照的に有機物の領域を指すが、その場合は無機物と有機物ともに無生物である。しかし、テイリッヒがここで有機的 (Organic) 領域という場合は生物的領域のことを指している。本論でもこの用法に従う。

(3) 生の哲学の意図が、有機的領域における生の概念を他の領域においても普遍化して使用すること、即ち、有機的領域における見方を他の領域においても押し広げようとするものであるなら、それはテイリッヒの意図とは異なる。というのは、テイリッヒの場合は、生という概念を存在論的
概念とした上で普遍的に用いるからである。

(4) “potential”に対しては、「潜在的」という訳も考えられるが、ここでは「可能的」という訳を採用しておく。それはテイリッヒが“the potential”と“the actual”という対概念をばばアリストテレスの意味で用いているからである。テイリッヒは、生を規定する中で次のように述べている。「哲学史に関していえば、我々は実存主義的観点から、デュナミスとエネルギー、即ち可能性 (potentiality) と現実性 (actuality) とのアリストテレスの区別を念頭においているということが出来る。確かにこれは、全ての実存における質量と形式との間の不変な存在論的緊張を強調するアリストテレス自身の見解とあまり異ならない。」(1963a: 12) (しかし、テイリッヒが“potentiality”というとき、シェ

リングの思惟の流れの中で、そこには現実化へ向かう潜在的な「力」という契機も含まれていることは常に念頭におかれねばならない。また、本論の範囲ではさほど問題にならないものの、訳語の問題としては、“potentiality”と“possibility”を訳し分けねばならない場合が出てくる可能性も否めない。例えば、次のような箇所が問題となる。「あらゆる個人は、可能的なものから現実的なものへの存在の一般的運動に従って現実化しようとする本質的可能性 (potentialities) を有している。これら諸可能性のうちの幾つかは、決して具体的可能性 (possibilities) の段階には至らなぬ。」(Ibid.: 42) 土居真俊氏は、多くの場合には、“potentiality”を「可能性」と訳しているものの、「この箇所に関しては、“potentialities”を「潜勢力」、「possibilities」を「可能性」と訳し分けている。(『組織神学 第三巻』(新教出版社) p. 53) また、テイリッヒにおいて、“potential”は“actual”と対概念として使用されているのに対して、“possible”は“real”と対で使われている箇所が認められる。(1963a: 41) この問題に関する更なる考察は、別の機会に譲りたい。

(5) この問題は、日本語への翻訳においても現れており、彼の著 *The Courage to Be* (ドイツ語訳 *Der Mut zum Sein*) に対して、谷口美智雄訳「存在への勇氣」(新教出版社) と大木英夫訳「生きる勇氣」(テイリッヒ著作集 第九巻) (白水社) 所収) の二通りが見られる。この翻訳の問題につ

いての大木氏自身の見解は先の翻訳書のとがきに掲載されている。

(6) テイリツヒの用語に「新しい存在」というものがあるが、存在が「新しい」という独特の表現も、彼における存在概念と生概念との結びつきという事情によるものと考えられる。

(7) 「生」という概念は、「新しいもの」という歴史的次元を表現することができるが、「過程」という概念は、これが不可能であるとテイリツヒは考えている。

(8) テイリツヒが「層」から「次元」への隠喩の交換を主張するのは、弁証における単なる言語上の技術的なことを問題としているのではなく、実在に対する我々のものの見方がこのような隠喩の交換を必然的にすると理解していることによる。「我々が層の替わりに次元という言葉によつて思惟せざるを得ない」ということは、表現上の気まぐれではなく、「近代精神の成立過程」において生じたことの論理的帰結なのである。」(1959: 404)

(9) ドイツ語訳では「Beide, das Aktuelle wie das Potentielle, sind Wirklichkeiten」(1961b: 123)とある。日本語では reality (Wirklichkeit) も actuality (Aktualität) も共に現実なしいし現実性と訳せるところであるが、ここではテイリツヒの用語法の区別を考慮して前者を「実在」、後者を「現実」と訳した。両者の関係はより包括的に考察さ

れるべきであり、訳語の選択もその考察に依存するが、基本的な関係はこのテキストに示されていると考えてよいであろう。即ち、「actuality」と「potentiality」も共に「reality」に包括されるという関係である。

(10) 今は昆虫の例で考えたが、より下位の次元、例えば原子のような物質の次元の場合ではどうであろうか。果たしてこの次元に「自発性」ということをどこまで認め得るか、そのことが更に問題とされるべきであろう。

(11) テイリツヒは、心理的次元は人間以外の動物においても認められる場合があると考え、一方、精神的次元は人間においてのみ現実化していると考えている。

(12) テイリツヒは個別化と参与の両極性を、存在論的要素の第一のものとしている。(それに対し、第二の要素は力動性と形式の両極性、第三の要素は自由と運命の両極性である。)そして、個別化が「人格」という完全な形式に達するとき、参与は「交わり」という完全な形式に達すると規定されている。この個別化および人格の成立の議論に際して、テイリツヒは「中心性 (centeredness)」という表象を使用する。通常、一部に与えられた作用が直接間接に他の全ての部分に影響を及ぼすという構造を有するものに対しては、「全体 (whole)」や「形態 (Gestalt)」という語が用いられる。しかしテイリツヒが当の文脈において「中心性」という語を選ぶのは、それが、一つの点より出て一つの点

くと擧げてくる。その生動性を捉へて、二つの基本的運動を方向付ける「点」を表現するのと同様に、そのなかにある。(13) 自由を有しているだけ、命令を信託して受けることには、命令を命令として受けることとは異なる。例えは、ロヒスマは命令に従うが、その自由を信託するが、命令を命令としてではなく、信託して受けることとは異なる。受けることには必ず反対するだけである。

(14) 但し、このうち、自由が道徳的規範なら、道徳法としての、それは既成の規範を指しているのではなく、また外的な法を指しているものでもない。それは人間存在における本質的なら、被造的な存在に内在する法——我々が人間存在の本質的本性、即ち人格的存在となることを要求する法——のうちにあり (1963b: 657)。

文献表

ティリッヒの文献の略記号を次のものを使用
 GW: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Renate Albrecht. Evangelisches Verlag 1959-1975
 MW: Main Works/Hauptwerke. De Gruyter 1987-1998
 1946: The Relation of Religion and Health: Historical Considerations and Theoretical Questions, in: MW 2
 1951: *Systematic Theology I*, The Univ. of Chicago Press

1957: *Systematic Theology II*, The Univ. of Chicago Press
 1959: Dimensions, Levels, and the Unity of Life, in: MW 6
 1961a: The Meaning of Health, in: MW 2
 1961b: Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins, in: GW IV
 1963a: *Systematic Theology III*, The Univ. of Chicago Press
 1963b: Morality and Beyond, in: MW 3