

## ティリッヒの生の次元論における精神的次元の現実化 - 生の自己統合と自己創造の機能 -

今井尚生

今日の文化的状況、特に科学の分野における状況は、科学が技術と結びつきながら急速な発展を遂げるとともに、新たな問題を次々と惹き起こし、それが社会的にも大きな影響をもたらすという特徴を示している。そのような問題の一つが人間存在の捉え方の問題として顕在化してきており、特に生命倫理に関する諸問題は今日多く議論されているところである。この問題の根底には、諸学問が厳密化への方向性を強めるとともに専門的に細分化され、諸学問間の有機的な繋がりが希薄化し、人間存在を含む現実を統一的に把握することが困難になっているという背景がある。そしてこのような状況の克服へ向けて、理系と文系の垣根を越えた学問のあり方が模索されるなど具体的な動きが展開されつつあるというのが、今日の学問を取り巻く状況の特徴である。生命倫理の問題のみならず、環境問題など今日の多くの問題は、純粋に科学的な問題ではなく、技術、法律や経済などの社会制度、そして倫理の問題などが絡んだ複合的な問題である。そしてそのような問題が収斂する点として、人間存在を挙げることができるであろう。というのは、現実は無機物的次元、生物的次元、精神的次元など多くの次元が区別され、今日ではそれぞれの次元を固有に探求する諸学問が広範に展開されているが、ティリッヒの言葉を用いれば、それら諸次元が全て現実化し統一されているのが人間存在だからである。そこで本論文では、ティリッヒの後期の思想の中から生の次元論を考察の対象として、諸次元の統一としての人間存在の把握の仕方について考察することにしたい。特に、人間は、諸次元の中でも精神の次元が支配的となった存在であるゆえ、ここでは精神の次元の捉え方に焦点を当てることにする。

### 生の次元論

まず、ティリッヒの生の次元論を概観しつつ、ここで焦点を当てる事柄を明らかにしていきたい。ティリッヒが生の次元論を提唱するのは、1959年の論文『生の次元、層、統一』においてである。この論文の基本的主張は、ティリッヒ自身の思想を含めて、それまで多くの思想の中で用いられてきた「層 (level)」という隠喩を用いる思考の枠組みには根本的な問題点があり、これに替えて「次元 (dimension)」という隠喩を用いた思考の枠組みに基づく思索が展開

されるべきであるということであった。

ティリッヒが「層」という隠喩を用いた思考の枠組みの中に洞察していた問題点とは、それが基本的に二元論的思考の枠組みを前提としており、その場合、各層間の有意味な関係が問えないということである。それ故、生の多様における統一（Tillich[1963a], p.12）を理解し表現する為には「層」という隠喩は不適切であるとティリッヒは考える。「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。」（Tillich[1959], p.404）<sup>(1)</sup> 即ち、「層」という隠喩が用いられるときは、現実の中で完結した独立の層が取り出せるということが前提とされており、各層間の有機的な関係を問題にする思考には不適切であった。

「層」という隠喩に基づく思考の問題点が具体的に表面化する事柄をティリッヒは幾つか挙げていますが、その中の一つに身体と精神の問題がある。我々もよく人間を身体と精神からなる複合体（composite）として捉える。そしてその根底には身体と精神を異なる二つの層とみなす把握の仕方がある。しかしその場合、一方の問題としては、身体的欲求と精神的行為が分離されて、身体と精神それぞれに固有な側面は考察の対象とされ易いものの、それらは互いに独立して存在し得るものと考えられ、それらの関係の必然性は問えなくなるということになる。しかし、今日一般に理解されてきているように、身体と精神は相互に密接な関係にあり、その関係を敢えて「層」という隠喩を用いる思考の枠組みにおいて考察しようと試みる場合、もう一方の問題が生ずることになる。即ち、精神が身体的機能に還元されるという生物主義的ないし心理主義的主張となるか、あるいは精神が特殊な因果律に従う実体として措定され、身体的過程に干渉すると考えられるようになるということである。どちらの場合にも、一方の層の他方の層に対する関係は破壊的となり、身体と精神が統一された存在としての人間存在は適切に把握されないことになるのである。

そこでティリッヒは「層」に替えて「次元」という隠喩を用いる思考の枠組みを提起する。生の中には、無機次元、有機次元<sup>(2)</sup>、心理的次元、精神的次元などが区別され見出されるが、人間はこれら全ての生の次元を結び付けている多次元の統一体として捉えられる。「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、多次元の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。」（Tillich[1963a], p.347）これが、ティリッヒが「次元」という隠喩を提起する理由である。

その上で彼は、人間を精神的次元が支配的であるところの有機体として捉える。勿論人間も有機体(生物)の一つの種であり、心理的次元はいわゆる高等動物においても現実化しており、それが人間に限らないことをティリッヒは認めている。しかし、精神的次元が現実化しているものとしては現在の我々の知見では人間以外には存在しない。精神的次元は人間に固有の次元であり、人間存在の本質を考える上で重要な次元である。それ故、ティリッヒの生の次元論において本論で考察されるべき事柄として、人間存在に固有の精神的次元の有り方、特に心理的次元からの精神的次元の現実化がどのように考えられているかということに着目したい。

ティリッヒは一般的に生を「可能的存在の現実化」(ibid., p.30)と規定する。注意しなければならないことは、ここで規定されている「生」の概念は存在論的概念として提起されているということである。即ち、可能的存在の現実化としての生は、通常の有機体に限定されない。たとえ無機的次元であっても、それが可能的なものの現実化である限りにおいて、生の一次元とみなされているということである。

さて、可能的なものの現実化は一つの過程として捉えることができる。それゆえ生は、生過程(life process)と表現することができる。ティリッヒは現実化の中に二つの要素を認める。それは自己同一(self-identity)と自己変化(self-alteration)である。ここから可能的なものの現実化である生の三つの機能が導き出されると、ティリッヒは主張する。第一は、自己同一の「中心(center)」が実現されるところの、生の「自己統合(self-integration)」の機能である。これは、自己同一の確立から始まり、現実との出会いの中で中心外の方へ変化し、再び自己同一が再確立される一連の流れであり、いわば中心から出て中心へ戻る生の循環運動である。精神の次元における自己統合の機能は、人格的中心の確立の機能であり、ティリッヒはこれを道徳性として規定する。第二の生の機能は、生の「自己創造(self-creation)」の機能と呼ばれ、これは自己変化の要素の優位の下に生の運動が水平的に進み、新しい中心を生み出す生の機能である。精神の次元における自己創造の機能は、意味世界の創造としての文化として規定される。<sup>(3)</sup>第三の機能は、生が垂直的な方向へと自己を超越する機能であり、生の「自己超越(self-transcendence)」の機能と呼ばれる。そして精神的な次元における生の自己超越が宗教として規定されている。宗教の問題は別の機会に譲ることにして、本論では道徳性と文化という二つの機能に焦点を当てて、精神的次元の現実化について考察を深めたい。<sup>(4)</sup>

### 「自己 - 世界」構造の成立

精神的次元が現実化するということは、その根底において「自己 - 世界」という存在論的基礎構造が成立することを意味している。初めにティリッヒの用語法について注意が喚起されねばならない。「自己 - 世界」構造は存在論的基礎構造として、少なくとも類比的には、人間以外の存在　そこにおいて未だ精神的次元が現実化していない存在　においても認められる構

造である、とティリッヒは考えている。実際彼は、自己性 (selfhood) ないし中心自己性 (self-centeredness)<sup>(5)</sup> をある程度すべての生物に、また類比的には無機的領域における存在に対しても認められるとしている。そして、敢えて精神的次元における自己を表現するためには「自我的自己 (ego-self)」、「人格的自己 (personal self)」などという言葉で区別している。しかし混乱のない場合には、自己といえばそれは精神的次元における自己を意味する。他方、「世界 (world)」の方は、専ら精神的次元における自己との相関概念として用いられ、精神的次元が現実化していない場合には「環境 (environment)」という言葉が用いられる。以下、特に断らない限り「自己 - 世界」という用語は、精神的次元における概念を意味するものとする。

ここで、解釈の方法論上の問題について簡単に確認しておきたい。以下の解釈においては『組織神学 第三巻』(1963a)のみによる議論も不可能ではないが、解釈をより深めるためには『組織神学 第一巻』(1951)を参照することが必要になる。しかし、両者には執筆された時間にも隔たりがあり、ティリッヒの思想的発展に伴って、両者間の議論の枠組みの変化を問題にする研究もなされている。代表的なものはサッチャー(1978)によるものであり、『組織神学』の第一巻及び第二巻における「本質 - 実存」という捉え方と、第三巻における「本質 - 実存 - 生」というヘーゲル的な捉え方の相違である。この点に関して芦名氏は、前者は後者に組み込まれると考える(芦名[1995], p.153)。論者もこの見解に賛成したい。また、クルスはティリッヒの存在論的な生概念を評価する論文の中で、ティリッヒの生概念の形成が初期のヘーゲルの思想に依存することを指摘しつつ、そのような生の理解は既に『組織神学 第一巻』において認められるとしている(クルス[1995], p.120)。更に論者は、『組織神学 第一巻』における「本質 - 実存 - 生」という捉え方に関するティリッヒの次の言及を引用して、その傍証としたい。

「実存的特徴ならびに本質的特徴はともに抽象であり、実際にはそれらはともに、『生』と呼ばれる複雑で動的な統一においてあらわれる」(Tillich[1951a], p.67)(傍点は論者による)とし、『組織神学 第三巻』はこの事実に基づいて書かれることになるであろうとティリッヒは述べている。そしてここで既に、「生」を「現実態における存在 (being in its actuality)」であるとしている (ibid.)。それ故、これらに基づいて判断するならば、ティリッヒにおいて「現実的 (actual) なもの」は、既に『組織神学 第一巻』から「実存」ではなく、「生」であると考えられていると判断してよいであろう。

しかし、勿論この点のみからティリッヒの『組織神学』全体の首尾一貫性の問題がすべて解決するわけではない。個別の概念の内容の異同に関しては、個々に議論しなければならないことは言うまでもない。ここでは、「自己 - 世界」構造について取り上げるが、『組織神学』の第一巻と第三巻との間で、一貫した解釈が可能であるとの作業仮説に基づいて解釈を遂行する。その上で、結論的に言えば、本論文の解釈の範囲内ではこの概念に関しては整合的な解釈が可能であると考えられる。

(a) 言語と「自己 - 世界」構造

先ず、「自己 - 世界」構造の相関的な成立と言語の関係について考察したい。他の存在するものと同様、人間も環境に属し、その中に生きているが、人間は環境に完全に拘束されている存在ではない (Tillich[1963b], p.656)。人間は環境を世界の方向へと超越し得る。この人間存在に固有なあり方が「人間は世界の中にいると同時に、世界を持つ」と表現される。このような人間独自の世界に対する関係は、世界に対する帰属と分離という二重の関係から生じる。

確かに人間は世界に帰属しているが、そこに世界からの分離という契機がなければ、人間は自分が世界に帰属しているということすら認識し得ず、ただ無意識的、無自覚的に環境の中に巻き込まれて存在しているに過ぎない。人間が世界に属していると同時に世界から分離しているということは、自らの属する世界から距離をおくことによって、自らが世界に属しているというその状況を意識できる。そして、自分が世界に属しているということを意識できるということは、世界に属している自分を意識できるということである。即ち、人間は自らを「自己 (self)」として持つ存在であるということが出来る。世界をもつということは、同時に世界に向かい合う自己を持つことであり、環境からの自由を有することを意味する。人間が自己を有し、自由を有するということは、自らに向けられた道徳的命令を命令として受取り、それに対して責任的に応答することを可能にする。ティリッヒはこのような人格的自己の形成の問題を道徳の問題として規定する。

環境から自由になることの一つの意味は、世界に対向した自己を有するということであるが、環境から自由になることのもう一つの意味は、構造化された全体としての世界を有することを意味する。ティリッヒは、環境からの自由は、特殊からの自由を意味すると解釈している。環境に従属しているということは、環境における具体的で特殊な、「今、ここ (here and now)」に隷属しているということである。しかし人間は、具体的なものにおいて世界を経験し、特殊なものにおいて何か普遍的なものを経験する (Tillich[1963a], p.58)。即ち人間は特殊のうちに普遍を見る能力を有している。このような特殊からの自由の顕れが言語である。人間がある木に出会うとき、具体的で特殊なこの木として出会うのみならず、多くの木々の一本として出会っている (Tillich[1963b], p.656)。特殊な木において、普遍的な木の本性に出会っているのである。この出会いが「木」という言語として顕れる。<sup>(6)</sup>更に人間は言語によって、環境に属する個々のものにおいて普遍に出会うのみならず、それを通して、環境全体を普遍的に構造化された世界として形成する。人間は普遍的な規範と理念に従って環境を把握し、これを「意味世界 (universe of meaning)」 (Tillich[1963a], p.69) として形成する。<sup>(7)</sup>人間が一本の木において木の本性を把握する時、同時に意味世界の一つの断片を把握しているのである (ibid., p.62)。創造的に受容し変形する行為を通して、人間は世界に接近することが可能とされている

( Tillich[1963b], p.636 )、言葉は実在を意味へと変形し ( Tillich[1963a], p.69 )、世界を、普遍的構造を有する意味世界として構成する。言語は、意味の担い手として、環境への隷属から解放する( Tillich[1963a], p.69 )、世界は、いわば全て普遍的なものにおいて、環境を突破する( ibid., p.62 )ということができる。それ故、世界を持つこと、環境を超越すること、概念および有意味的な命題によって語ること、これらは同一の事柄である ( Tillich[1963b], p.656f. )。( 8 )

#### ( b ) 人格的自己の構成と意味世界の創造

次に、精神的次元における生の自己統合および自己創造の機能、即ち、道徳性と文化に関して、精神的次元の現実化の問題を考察したい。精神的次元が現実化するための前提条件として既に成立している心理的次元から精神的次元が成立してくる、その現実化の仕方の問題である。それは、心理的次元における「心理的中心 - 環境」から精神的次元における「精神的中心 - 世界」即ち「人格的自己 - 意味世界」が如何にして成立するかという問題である。一方の極である精神的次元における中心化された「自己」、即ち人格的自己の形成が道徳性の問題であり、他方の極である精神的次元における「世界」、即ち意味世界の創造が文化の問題である。

先ず、道徳性の問題についてである。心理的中心は、その中に多くの素材を有している。ティリッヒは具体的に、衝動、性向、欲望、傾向、道徳的経験、倫理的伝統と権威、他の人格との関係、社会的条件などを挙げている ( Tillich[1963a], p.27 )。精神的自己は、これらと並び、これらに付加される一要素ではない。これら諸要素を区別し、分離し、否定し、選択し、結合することを通して、これら諸要素を超越し、そのことによって、心理的次元において中心化された自己に可能的に与えられていた人格的自己を現実化するのである。このような理解において、ティリッヒは精神的次元と心理的次元の二元論も、精神的次元を心理的次元に解消する還元論もともに否定している。即ち、精神的中心 ( 人格的自己 ) は心理的素材に対して、異質なものとして、外的に関わっているのではない。心理的素材は心理的中心がその内容として持っていたものである。それ故、精神的中心と心理的素材は二元論的に把握されるべき異質なものではない。他方で、精神的中心は心理的次元における中心や内容 ( 素材 ) に還元されるものでもない。むしろ精神的中心は、心理的素材に対して、それらを熟慮し決断する自由を有している。その意味で、精神的中心は、心理的素材から分離し、それらに拘束されていない。むしろティリッヒは、精神的中心と心理的素材を自由と運命の両極性と捉えているのである。「自由と運命の存在論的両極性に従えば、一方で道徳的行為へと入ってくる心理的素材が運命の極を表し、他方で熟慮し決断する自己が自由の極を表すという仕方で、自由は運命と結び付けられて ( united ) いる。」 ( ibid., p.28 ) 即ち、素材に対して熟慮し決断する精神的中心と所与のものとして与えられた心理的素材は、自由と運命の両極として結びついていることになる。それゆえ、ティリッヒの議論において、精神的次元と心理的次元とが、二元論や還元論に陥ることな

く、統一的に捉えられることを保証するものは、自由と運命の存在論的両極性である。そして、心理的素材に対する熟慮と判断を通して、心理的中心は人格的中心の統一に対して自己の内容を付与し、そのことを通して心理的中心は自己を超越し（transcend）精神的次元へと変容され（transformed）自己の可能性としての精神的中心を現実化するのである（ibid., p.27）。このようにして、生の諸次元の統一を破ることなく、心理的次元から精神的次元が現実化する、とティリッヒは理解している。

次に、文化についてである。文化は意味世界の創造であり、その中に幾つかの機能を併せ持つがここでは認識行為に限定して議論する。<sup>(9)</sup> 認識行為も道徳行為における場合と把握の仕方は同様である。思惟は、心理的素材として、意思的情操の要素、感性的印象、意識的・無意識的な学問的伝統や経験、意識的・無意識的な権威を有している。しかし、これらが精神的次元における認識の内容、即ち知識となる為には、心理的中心はそれらを分析し、還元し、補充し、結合する。心理的中心はそのような行為によって自己を超越し、精神的次元へと変形され、人格的中心が現実化する。そのとき心理的中心はその内容を人格的中心の統一に付与する。それと同時に、それらの内容は人格的中心によって構造を与えられて統一され、意味世界が創造される。人格的中心がいわば遠近法的焦点となる形で、心理的素材は統一され、構造化された全体としての意味世界が成立するのである。

以上が「心理的中心 - 環境」を基盤として「精神的自己 - 意味世界」が成立する仕方、即ち、心理的次元からの精神的次元の現実化の仕方であるが、<sup>(10)</sup>ここに考察すべき二つの事柄がある。ティリッヒによれば、精神的中心は心理的素材を自らの統一的内容に変形する際に「規範」に従うとされている。第一はこの規範の問題である。（以上の議論において、通常精神的次元のものであると考えられる、倫理的伝統や権威、また学問的伝統や経験などが心理的素材として捉えられていたことはこの問題に関係する。）第二は、中心的自己は心理的素材を精神的内容として受け入れるわけであるが、このときある「限界」に出会うことが人格的自己の形成に必要不可欠であるとされる。何故人格的自己の形成に限界が必要とされるのか。それが明らかにされねばならない。

## 精神的次元の現実化

### (a) 規範と両義性

ティリッヒの議論において、精神的次元の現実化と規範とは密接に結びついている。そこで、道徳行為と認識行為のそれぞれについて、精神的次元の現実化に対して規範が有している意義に関する議論から考察を始めたい。

第一に、道徳行為についてである。中心的自己が心理的素材を統合して人格的自己として成立するためには、人格的自己の心理的素材に対する自由が前提されねばならない。心理的素材

に対する自由が欠如すれば、中心的自己は心理的次元に拘束され、心理的次元からの精神的次元の現実化は起こり得ないからである。ティリッヒは自由と規範との関係を次のように述べている。「そのような自由が可能であるのは、規範 精神が、自らの生物的・心理的な運命の限界の中でまさに自由であるために、それ自身を従わせる規範 が存在すればこそである。自由と妥当な規範への服従とは同一のことなのである。」(Tillich[1963a], p.28) 確かに、精神が心理的素材によって束縛されるのではなく、また心理的素材に恣意的に働きかけるのでもなく、その働きかけによって心理的素材が精神的中心に統合されるのであるとすれば、そこには統合への方向性を指し示すべきものが存在すると考えられる。その方向性を指し示すものが、ティリッヒがいうところの規範なのである。情動や欲望、恐怖などの心理的素材は、精神的中心に対する周辺であり、統合されるべき全体に対しては部分である。<sup>(11)</sup>もし統合の方向性を指し示す規範がなければ、それらの心理的次元における部分的な諸傾向が精神的次元の統合に対して優位を占め、それによって人格の中心性は破壊され、自己は分裂する(Tillich[1963b], p.657)。心理的中心は、それへ向けて超出するべき目標点としての精神的中心を喪失してしまうことになる。それ故、ここに人格的自己の形成における規範の意義が存するのである。

第二に、認識行為についてである。ここにも、精神によって働きかけられるべき、印象や感覚的要素など様々な心理的内容が存在した。それら自身は心理的素材であり、認識行為において変形されてはじめて知識 精神的次元における構造化された全体 となるものである。認識行為における規範の役割を果たすものは、認識主体である人格的自己が心理的素材に対して働きかける際に従うべき論理的規準ないし方法論的規準である(Tillich[1963a], p.27)。精神がもしこれらの規準に従わなければ、認識行為は恣意的となり、心理的素材は構造化された全体として成立し得ない。逆に、個々の認識行為が心理的素材に対して自由に働きかけ、構造化された知識を生み出し、そのことを通して文化的創造としての意味世界を創造するならば、そしてその行為が単なる恣意ではなく、そこに妥当性が認められるならば、それはこの認識行為が妥当な規準に従っていることを意味している、というのがティリッヒの考えであると解釈される。

ティリッヒは、全てを環境から説明しようとする還元主義は認識の結果得られた理論の妥当性を主張できないという。特に、全てが環境から説明できるという理論そのものが、その妥当性を主張し得ないと彼は考える。これは今の文脈の中で次のように解釈されよう。一方で人格的自己の統合の場合、精神が規範に従うことと心理的素材に対する精神的行為の自由とは同一のことを意味していた。他方、認識行為においては、妥当な規準に従うことが、認識行為の結果としての理論の妥当性を保証し、延いては意味世界の普遍妥当性を保証することになると理解される。即ち、「心理的中心 - 環境」から「人格的自己 - 意味世界」へと精神的次元が現実化する際、妥当な規範に従うということは、一方で人格的自己にとっては心理的素材に対する自



由を意味し、他方で心理的素材から構造化され、創造された意味世界にとってはその普遍妥当性を保証することを意味するのである。

精神的次元の現実化に対する規範の意義は理解されたが、それでは規範の根源は何か。次にこのことが考察されねばならない。第一に、規範の根源は心理的次元の中にはない。確かに、心理的次元には心理学によって見出されるべき心理学的法則、人間の感情や傾向などの従う心理学的法則はあるだろう。それを見出すのが心理学の一つの目標である。しかし、それが精神的行為の従う規範ではない。そうであるならば、精神的中心は心理的次元にとどまり、心理的中心を超出し得なかったであろう。それ故、「精神の規準は精神の生の中に内在する」( *ibid.*, p.28 )。第二に、この精神的生に内在する規範は、精神にとって「本質的なもの」である。なぜなら、この規範に従うことなしに精神的次元は現実化しなかったからである。しかし、第三に、その規範は初めから精神的次元において存在していたものではない。というのは、精神的次元は、精神的生がそれに従って自己を現実化するまでは、未だ現実化していなかったからである。それ故、この現実化に関して、規範は「可能的なもの」である。ティリッヒの当の議論の文脈において、「本質的なもの ( the essential ) 」と「可能的なもの ( the potential ) 」とは等しい。そしてティリッヒは規範の源泉をここに見出す。「人間とその世界における本質的なもの、可能的なものは、精神の次元における生にとっての規範が導き出されるところの源泉である。」( *ibid.*, p.29 )

ところでティリッヒは、通常、精神的次元のものであると考えられる倫理的伝統や学問的伝統なども、道徳行為や認識行為における心理的素材と考えていた。これは如何に理解されるべきであろうか。確かに、倫理的伝統や学問的伝統は、ある文化において形成されてきた精神的なものであり、規範である。しかし、それらは道徳行為や認識行為における所与のものである。道徳行為や認識行為における自由とは、これら所与のものとしての伝統からも自由であるということであり、道徳行為や認識行為においては倫理的・学問的伝統をも、熟慮や決断の対象となるということの意味している。ティリッヒが先に、「自由と妥当な規範への服従とは同一のことである」と主張したときの規範とは、所与としての既成の規範のことではない。それ故、ティリッヒが当の文脈でいうところの規範と通常の既成の規範とを分けて理解する必要がある。ティリッヒがここで述べる規範とは、「実在の本質的構造、即ち自己と世界との本質的構造を表現する」( *ibid.*, p.39 ) ものである。あわせて、「自由とは、無制約のないし本質的な妥当性の規範に対して開かれていること ( openness ) 」( *ibid.* ) である。それ故、具体的な既成の規範は、自由なる行為における熟慮や決断の対象となるものなのである。勿論、実際ほとんどの場合は、所与の具体的規範が、ティリッヒが言うところの妥当なる規範 ( の表現 ) として受け取られ、これに従って行為されることであろう。しかし、既成の規範に常に従うことが、ティリッヒの言う自由なのではない。時代や社会の変化の中で、また学問で言えば新しい現象との出会いの

中で、既成の規範に従っては統一ある知識に到達しえない場合、また既成の倫理に従っては相互の人格の形成に破れを生じると判断される場合、既成の規範は克服され、新しい規範が生み出される。<sup>(12)</sup>勿論、それが本質的・妥当的な規範の表現になっているか否かということに関しては、後に述べるように、両義性がある。そこに移る前に、今の問題を道徳行為に関して敷衍してみたい。

道徳行為の主体にとって、規範は倫理的命令として現れる。しかしこの命令は「人間の、自己自身に対する、他者に対する、そして世界に対する本質的関係の表現なのである」(Tillich[1954], p.618)。当の文脈でティリッヒが言うところの道徳的命令とは、人間が本質的に、それ故可能的にあるところのものに現実的になれとの要求である(Tillich[1963b], p.657)。そしてティリッヒは、人間にとっての本質的なあり方、人間の本質存在は人格存在であると考える。それ故、道徳的命令とは、人間が可能的にある姿、即ち、人格同士の交わりにおける人格になれとの要求であると理解されるのである(ibid., p.656)。道徳行為とは、人間にとって外的に与えられた法への服従を意味しない。それはむしろ人間存在にとって本質的な、内的な法である。倫理的規範は、人間存在にとっての本質的本性(essential nature)へ向けて自己を現実化することの要求として現れる故、その規範に従うことと人格的自己の形成とは不可分の事柄なのである。逆に言うと、反道徳的行為とは、人間存在にとって外的に規定された法に違反することではなく、人格が人格として自己実現することに矛盾し、それによって人格的自己の統合が崩壊へと至る行為を意味するのである(ibid., p.657)。

規範は、人間と世界の本質的本性に由来し、究極的には存在そのものの構造に由来している(ibid., p.665)。諸々の規範の根源がここに存する故に、規範の普遍妥当性が主張され得るのである。それでは、どこで人間と世界の本性について知り得るのであろうか。道徳性の問題について言えば、確かに人格を実現せよという要求は、普遍妥当な道徳的規範として絶対性を有している。しかし、それは形式的絶対性であって、具体的な内容に関しては語っていない。例えば、ある歴史的・社会的状況において、どのような法を制定することがその社会に生きる人々の人格を実現することになるのか。ある具体的な状況で、如何に行為することが人格を実現することになるのか、その内容については語っていないのである。ティリッヒは、その内容は文化によって規定されるという。それ故、規範はその形式的側面においては絶対的であるが、その内容においては相対的である。換言すれば、自己および世界の本質的な構造としての規範は普遍妥当性を主張し得るものの、その表現としての具体的な規範はあくまで相対的であり、それが自己および世界の本質的構造の表現としてみなされる限りでのみ普遍妥当性を主張し得るのである。且つ、具体的規範が真に本質構造を表現しているか否かには、常に両義性が伴う。また認識行為においても然りである。論理的規準に従うこと、これが認識行為の普遍妥当な規準であるが、認識の素材を構造化する際、どのような方法に従うべきなのか、それはアプリオ

リには知られていない。これが、学問の方法論に関する議論が最終的な決着を見ず、いつの時代にも議論され続ける所以である。何が適切な方法なのかはその時代状況の中で、精神的生の中で見出されねばならない。

ティリッヒは具体的規範が時間的に不変な絶対性を有するという考えを否定する。具体的諸規範は具体的生を通して見出されるのであり、具体的状況を見捨て、生に対して外的に、異他的に課せられるならば、それは生に対して他律的になる。それは生に適さず、それ故生の表現でもない。しかし同時に彼は、規範の相対主義をも否定する。確かに、生を通して見出される規範は、その内容において相対的である。しかし、規範が存在の本質的本性、ロゴスによって規定された実在の構造を表現している限り (Tillich[1963a], p.29) 規範の普遍妥当性は主張され得るのである。<sup>(13)</sup> 人間の本質的本性は、人間が人間である限り、失われることはあり得ない。現実化の過程において歪められることはあっても、消えてなくなることはあり得ない (Tillich[1963b], p.665)。これはティリッヒの議論の根本的前提である。

以上のことは、規範の両義性を示し、延いては規範がそれを通して見出されるところの生の両義性を示している。それ故、如何にして存在のロゴスの構造について、人間と人間の世界について知ることができるか、という問いに対する答えは、まさに生 本質と実存の混合 における両義的表現を通して、ということになる。それ故、規範に至る直線的な道はなく、規範の適用は常に冒険の事柄なのである (Tillich[1963a], p.30)。

#### (b) 限界

ティリッヒは、人間があらゆる素材を精神的中心の内容として自己の中に引き込むとき、人間はそこで一つの限界に出会う、と言う。それは他者の自己 (the other self)、他者の人格 (the other person) である (Tillich[1963a], p.40; [1963b], p.666)。確かに人は他者の心理的自己を服従させ、あるいは自らの中心の内容として同化することができる。その場合他者は、「ヒト」として自己の中心の内容となる。しかし、「如何なる人も、ある人格から、人格であることへの要求、人格として扱われることへの要求を取り去ることはできない。それ故、他者の自己は全世界を同化しようとする欲望に対する無条件の限界であり、この限界の経験が当為、即ち道德的命令の経験である」(Tillich[1963a], p.40) とティリッヒは述べる。

これまでの議論をもとに、ティリッヒのこの主張の含意を明らかにすることを試みたい。第一に、道德的命令の経験と精神的次元における自由の関係についてである。これを次の例によって解釈したい。道德的命令を命令として受け取ることができるということは、自己が自由を有していることを表している。というのは、命令は、それに従うこともまたそれに反することもできる自由が前提されない限り、命令ではない。日常的な表現では、「ロボットに命令する」という言い方をするが、これは命令という言葉の本来的な使い方ではない。ロボットは命令に

反する自由を有していない。それ故、ロボットは与えられた指示を命令としてではなく、信号として受け取っているに過ぎないのである。逆に道徳的命を命令として受け取っているということは、そこでは、自由を有する精神的自己が成立していることを意味している。<sup>(14)</sup>

第二に、「欲望」とは心理的次元における素材であって、全世界を同化しようとする「欲望」に服するということは、心理的次元に束縛され、そこから自由になっていないということの意味する。それ故、心理的次元を超越した精神的次元における自己は成立し得ないことになる。

第三に、他者を人格として認めないということは、そこで構成される世界には、対象としての「ヒト」は属していても「人格」は属していないことになる。他者を人格として認めて初めて、人格が属する世界が構成される。そして、先に見たように、世界と自己とが相関的に成立するならば、このとき初めて人格的自己が成立することになる。人格として扱われる要求を、単なる音としてではなく、意味ある要求として聞くことができるということは、その要求の源が人格であることを認識しているということの意味し、それは自己と相関的に成立する世界が、その中に「人格」を有する他者が属する意味世界として成立しているということの意味している。そのとき意味世界は、人格と人格が互いにそこに参与し、互いに人格として出会う「交わり」の場として成立することになる。この点を『組織神学 第一巻』に即して敷衍するならば次のようになる。ティリッヒは、「個別化と参与」の両極性がともに完全な形式に達するときそれは「人格と交わり」になると考える。そして完全に個別化した自己が参与するものが世界である (Tillich[1951a], p.176)。ティリッヒが「世界」というとき、それはその中に人格的存在としての人間が属しているところの世界である。ところが、もし自己が他の自己の抵抗に出会わないならば、どの自己も自身を絶対化しようとする。そこでは、交わりは成立しないと同時に、そこにおいて人格が属するところの世界も成立しない。「如何なる人格的存在も共同体的存在なしにはありえない。」(ibid.)

さて、一連のティリッヒの議論で重要であり且つ更なる考究を要する点は、人格的自己の形成が道徳性の問題であるのみでなく、人格的自己が形成されていることと認識行為の成立が密接に結び付けられて理解されている点である。

先ず、ティリッヒにおいて、「人格的自己 - 意味世界」の成立において、道徳性と (認識行為をその中に含む) 文化は共通の根を有しているとみなされている点に注意したい (Tillich[1963a], p.58) ティリッヒによれば人間による言語と世界の所有は同一の事柄であるが、人間が両者を持つのは、自己と自己との出会い (encounter) において、一つの「今、ここ」から別の「今、ここ」へと意識が走り回るのを制止し、人間を自分自身へと投げ返し、出会った実在を一つの世界としてみることを可能にする「限界 (limit)」を経験するからであるという (ibid.)。そしてここで言われている「限界」が、いま問題とされている、人格と人格との出会いにおける「限界」である。ティリッヒは、次のような例を挙げてこのことを確認し

ようとしている。「このことの確実性は、ある種の精神的錯乱の結果の中で観察され得る。ある人が他の人格と、人格として出会う能力を失う時、彼は意味のあることを語る能力をも失うのである。意味表示的構造をもたない、即ち伝達力を持たない言葉が流れのように彼の口から出てくるのである。彼は傾聴すべき『汝』の壁を認識しない。より弱い程度においては、この危険は誰にもある。傾聴する能力を持たないということは、結果的には、文化の歪曲と道徳的欠陥をもたらす。」(ibid.) このように、道徳性の問題としての人格的自己の形成と文化の問題、特に当の問題である認識における意味世界の成立が共通の根を有すると考えられている。

しかし更に一步踏み込んで、ティリッヒにおいては人格的自己の構成が認識行為の前提とされる。それでは何故、認識の成立に先駆けて道徳性の問題である人格的自己の構成がなされねばならないのか。但し、ここで留意しておかねばならないことは、ティリッヒが認識を問題にすると、それは今日、心理学的に言うところの知覚の問題ではなくて、むしろ学問的認識を考えているということである。このことは、先に認識の問題を取り上げたとき、学問的伝統が心理的素材として挙げられていたことから理解される。

さて認識問題に関して言えば、世界と相対している認識主体としての人間は、全宇宙を、中心性を持った自己の可能的内容として、持っている (ibid., p.40)。それ故、人間は世界を、意味と構造を持った全体として、中心性を持った自己の中に取り込むことができる (ibid., p.62)。そこには自己の有限性ということ以外に限界はなく、自己の有限性による限界は、漸次後退していく。可能性としては、「世界は無限に人間に対して開かれている。全てのものが自己の内容となり得る」(ibid., p.40)。そして、自己の内容とされたものは、対象化され、人間の欲望により、その目的の為に利用され得るものとなる。「これが疎外の状況における『欲望』の無限性の構造的基礎であり、人間が全世界を設けようとする欲求の条件である」(ibid., p.40)。これに対して、先の限界を与えられるものは、「人格」以外にないとティリッヒは考える。そして、この限界を経験することこそが人格的自己の形成に必要な不可欠であるとすれば、「全宇宙の中の如何なる自然的対象」(Tillich[1954], p.618)も人格的自己の形成を可能にすることはできない。なぜなら、人間が人間以外の自然と出会う場合には、人間に限界はないからである (Tillich[1963b], p.666)。

従って、もし人格的自己の構成が(学問的)認識行為の前提であるとするティリッヒの主張をこれまでの議論の範囲内で整合的に解釈するとすれば、ティリッヒの主張には、(学問的)認識は、単なる理性の一個人において可能なのではなく、他者の人格がその中に存在するところの共同体においてのみ本質的に成立し得るということを含意しているものと理解される。

以上、ティリッヒの生の次元論に基づいて、精神的次元の現実化の問題を考察してきた。そして精神的次元の現実化に対して、規範と限界が有している意義について解釈してきた。ティ

リッヒの議論で一番特徴的であり、且つ興味深いのは道德性の問題である人格的自己の形成と文化における意味世界 本論では認識の問題における意味世界についてのみ議論したがの創造の関係である。ここでは先に言及した一定の解釈には達したが、この問題は当為と存在およびその認識の関係の問題を含む大きな問題である故、更なる考究が必要とされよう。その為には、本論では考察されなかった精神のもう一つの機能である、宗教の問題があわせて考察されねばならない。この問題は今後の課題としたい。

### 参考文献

芦名定道：

1995：『ティリッヒと弁証神学の挑戦』（創文社）

Curz, Eduardo R.：

1995：On the Relevance of Paul Tillich's Concept of Ontological Life and Its Ambiguity,  
in : *Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community*, Walter de Gruyter:  
Berlin/New York

森田雄三郎：

1972：『キリスト教の近代性』（創文社）

Thatcher, Adrian：

1978： *The Ontology of Paul Tillich*. Oxford University Press

### 註

- (1) ここでは、「層」という隠喩の問題を表現する際、「内的必然性」や「偶然性」という用語が認められるが、この用語は『組織神学 第三巻』においてはあられもない。ここで諸々の層の間の内的必然性が問えない、と言われていることは、それら相互の有意義な関係が問えない、という意味として理解する。
- (2) 今日、化学などにおいて「有機的」という言葉が使われる場合は、「無機的」という言葉と同様、「非生物的」次元を指すが、ティリッヒがここで「有機的次元」という場合は、いわゆる「生物的次元」のことを意味する。ここではティリッヒの用語法を踏襲することにする。
- (3) 文化の問題はティリッヒの思想の中心をなしているが、後期の思想の特徴は文化を生の一機能 生の自己創造の機能 として位置付ける点にある。
- (4) ティリッヒは「精神」を意味する英語として通常用いられる“mind”は、専ら知性という意味を持

つようになり、「精神」という言葉が古来より担ってきた「力」の要素を失ってしまったことを指摘している。そこでティリッヒはドイツ語の“ Geist ”に対応する英語としては“ spirit ”を用いている。その上で彼は精神を「力と意味の統一」( Tillich[1963a], p.22 )として規定している。それは生命力 ( life-power ) と意味ある生 ( life in meanings ) の統一として精神を把握することを意味する。

- (5) “ self-centeredness ” は直訳すれば「自己中心性」であるが、「自己中心的」という言葉は倫理的に否定的な意味合いを示す場合があるため、ここでは暫定的に「中心自己性」という訳語を採用しておく。
- (6) またティリッヒは、文章についても同様のことを述べている。即ち、意味ある文章においては、語られている主題は特殊なものであっても、そこでは何か普遍的に妥当するものが意図されているのである ( Tillich[1963a], p.69 )
- (7) 文化と宗教の問題はティリッヒの思考をその前期から後期に至るまで一貫している重要な主題であるが、後期の思想で特徴的なのは、文化と宗教の二項だけでなく、そこに道徳が加わる点である。即ち、ティリッヒは道徳と文化と宗教を精神の三つの機能としている。これは、後期の弁証の枠組みにおいては、「生」という概念の下に弁証が組織化されていることと関係する。即ち、精神の次元における「自己 - 世界」構造の成立において、一方の人格的自己の形成の問題が道徳であり、他方の意味世界の創造が文化の問題として位置付けられるのである。そして宗教は、これら両者に対して精神的次元における生の自己超越の機能として規定されることになる。
- (8) 環境や世界、自己などのテーマは、いずれも 20 世紀に展開された哲学的人間学において扱われてきた問題圏に属するばかりでなく、これらの概念を用いた人間存在の把握の仕方にも哲学的人間学との共通性を見ることは不可能ではないであろう。それ故、ここで取り上げられたティリッヒの思想をより広い思想的連関の中に位置付けて理解する試みは、ティリッヒ研究の一つであるということができる。無論、ティリッヒにおける人間学の独自性、彼の弁証神学との有機的連関を考慮した上で、哲学的人間学に属するといわれる個々の思想家との思想的な繋がりを明らかにする作業は、それ自身、思想的に精緻な研究を必要とするものであることは言うまでもない。
- (9) ティリッヒは精神的次元における生の自己創造の機能としての文化を、テオリアとプラクシスに分ける。存在は他を受容し、他に反応する。有機体の領域においてこれらは刺激と反応と呼ばれ、自覚の次元 ( 心理的領域 ) においてそれは知覚と反作用と呼ばれる。そして精神の次元におけるそれらをティリッヒは観想 ( テオリア ) と実践 ( プラクシス ) と呼んでいる。ティリッヒは、それらに対応する現代語が古代語の持っていた意味と力を失ったとみなし、ギリシア語の原形を用いている。認識行為は、審美行為とともにテオリアの機能に属する。また、ここにおける文化的機能の分類の仕方は、前期の学の体系におけるそれと対応している。
- (10) ティリッヒは、「ある次元の現実化は、宇宙の歴史における歴史的出来事ではあるが、時間・空間の一定の点に位置付けられない出来事である」( Tillich[1963a], p.26 ) として、心理的次元からの精神

的次元の現実化も同様であると主張する。精神的次元が支配的である存在として人間を規定するならば、地上における人間の出現をある一点に特定することはできないだけでなく、現在でも人間存在の内部において、諸次元間の闘争があるとティリッヒは理解している (ibid.)。このことは、ティリッヒが、道徳性の問題を精神的次元における人格的自己の構成の問題として規定していることと関連する。即ち、精神的次元の現実化という点から、地球上における人類の出現の時を特定できるということではなく、むしろ精神的次元の現実化の問題は、人格的自己の構成という道徳性の問題として、現在においても、人間存在の問題として存続しているということである。

- (11) 心理的素材としての倫理的伝統や権威については後に議論する。
- (12) ティリッヒにおいて規範の問題は、相対主義の克服という文脈の中で、前期の思想において既に論じられてきた。そして、規範を精神の創造性との関連において捉える仕方も既に 1920 年代には認めることができる。例えば『学の体系』(1923)において、ティリッヒは規範を精神における創造的契機として理解し、「規範は創造的な精神の過程から生ずる」(Tillich[1923a], S.203)と述べている。しかし、特にここで取り上げた後期の思想においては、規範が彼の存在論的な枠組みにおいて、人間と世界との本質的本性との関連で捉えられている。ティリッヒの思想の展開を考える上で、彼の規範概念の発展を考えることは興味深い問題であるが、この点に関する研究は機会を改めたい。
- (13) ティリッヒは次のように考えている。確かに、ある数学者が数学の新しい定理を発見するという場合、その数学者自身は心理的・社会的に条件付けられている。また、その定理の発見は数学史という歴史に条件づけられている。しかし、この定理の妥当性は、この発見を可能にした一連の条件からは、全く独立しているのであり (Tillich[1963b], p.661) それらに還元されない。
- (14) この連関では、ティリッヒが、自由は熟慮や決断のみならず「責任」として経験されると理解していることを念頭におくべきであろう。(Tillich[1951a], p.184)

(いまい・なおき 西南学院大学文学部助教授)