

## <前回：キリスト教的人間学と脳・心1>

### (1) 創発理論から生の次元論へ

1. 自然哲学：創発理論から生の次元論（ティリッヒ）へ。

ティリッヒ「生の多次元的統一性」（the multidimensional unity of life）

・「生の現象学」の内容を「本質的要素と実存的要素の混合(mixture)」と「次元」概念、そして「可能性の現実化」という三つのポイントに従って要約。

2. 生は『組織神学』の体系に基づき、本質存在（第一巻）と実存存在（第二巻）に対して「本質的要素と実存的要素の混合」（ibid., p.12）と説明される。存在するものの現実性としての生が本質と実存という二つの局面によって構成されることを意味している。

3. こうした二つの相の混合としての生は構造と生成の二つの観点から記述することができる。まず、生の構造論に相当するのが、生の次元論である。生の現実性は多様な諸要素の統一体として現象しているが——存在の多様性と統一原理の探求(ibid.p.12)——、問題はその際にいかなる用語（隠喩表現）を使用するかである。ティリッヒの選ぶ隠喩表現は「次元」（dimension）。生の現実性にふさわしい実在理解はどのようなものであるのかということ(ibid., p.15)。

・「次元」隠喩は空間的領域から採用されたものであるが、それは相互干渉が存在し得ないような仕方では存在の諸領域の相違を記述するのである(ibid., 15)。次元概念の採用は、生の現象を構成する諸要素あるいは諸特性が相互に矛盾しあったり排除しあったりするものではない——あるいは、諸次元の間には価値的な上下関係は存在しない——という点を表現することを意図している。それと同時に次元論は、心と身体を分離可能な存在として実体化するような心身二元論（あるいは心身二層論）も否定する。

4. 構造的観点から。ティリッヒは無機的次元、有機的次元、心理的次元、精神の次元を区別する(ibid., pp.17-30)。それらはそれぞれ物質、生命（狭義の生）、心、精神と言い換えてもよい。

物質レベルにおける複雑度の増大が自己組織化プロセスを介して次の実在の次元である生命を生み出すという最近のシステム論の議論自体はティリッヒの念頭にはなかったとしても、現代の自然科学が提示する物質、生命、心、精神からなる自己組織化の連鎖は、ティリッヒの次元論の説明として読むことができる。

5. 新しい次元の生成。これは無機的次元から有機的次元が、有機的次元から心の次元が、そして心の次元から精神の次元が生成するという問題であり、それぞれ生命の発生、心の発生、文明の発生といったテーマにおいて従来論じられてきたものである。このような新しい次元の生成に関して——「次元の現実化は宇宙の歴史の内における歴史的出来事である」(ibid., p.26)——、ティリッヒはアリストテレスの運動論と進化論とを結びつけて議論を進めようとする。

6. フランクルの場合（杉岡良彦『医学とはどのような学問か——医学概論・医学哲学講義』春秋社、2019年）。

### (2) 生の次元論と健康・病

7. 後期ティリッヒにおける「健康や病」。

・「健康・病」の問題群。前期ティリッヒにおける「文化の神学」の構想に遡る。

ルフェーブル編集の論文集所収の諸論文からその全貌を知ることができる(LeFevre, 1984)。「宗教と健康との関係」(1946)と「健康の意味」(1961)とを比較すること。

この二つの論文は、宗教的な救済を、癒しとの、そしてさらには健康との関わりで扱っている点で共通の問題意識にしたがっており、・・・とくに重要なのは、癒し、健康、そ

して病という現象が、多様な諸観点から、しかも諸観点の区別を超えたそれらの相互連関において論じられていること（多様性とその統一）。

・46年論文。人間存在に関して身体的、心的、精神的の三つの領域が区別され、この人間存在の統一を指し示すものとして「人格」概念が位置づけられている( *ibid.*, 47-48)。

この議論の前提とされるのは、古代以来の身体、魂、精神（霊）という三区分的人間論（これは治療方法の三区分に対応する）であるが( *ibid.*,24-28)、「霊的癒し( *spiritual healing*) は精神的癒し( *mental healing*) の深みの次元( *the depth-dimension*) である。

8. 人間存在における癒しの諸方法の区別と相互連関という問題は、人間的生の現実における次元論の展開を促しつつ、それを理論的枠組みとすることによって次第により整理された形で議論されるようになる。

・61年論文。「物理的次元、化学的次元、生物学的次元、心理的次元、精神的次元、歴史的次元」という多次元の統一体としての生という理解が明確に表明され、それに基づいて、健康、病、治療についての次元論が示されるのである( *Tillich, 1961,167-173*)。

・特定の次元に限定された「分離的治療」は医療行為としては不可避的であるが、人間存在の病とその癒しを全体として見たときに、癒しは他の諸次元の治療方法との共働を要求する(全体的治療)。

9. 次元論に基づく病、治療、健康の理解は、現代社会において宗教としてのキリスト教の存在意義を論じる上で重要なポイントとなる。

10. 病と癒しの次元論と、新約聖書におけるイエスの宗教運動。

・癒しは病の治療であることを越えて、しばしば家族のもとに返れという命令(帰還命令)と結びつく。例えば「悪霊に取りつかれたゲラサ人の癒し」の物語( *Mk.5:1-20*)は、次のように結ばれている。

・もし、「奇跡それ自体はとくに強調されず、癒された者への関心が最後まで持続する。具体的には、物語が家族(社会)への帰還命令をもって終る」という点がイエス伝承の最古層に属する特徴であるとするならば(荒井献『イエス・キリスト』講談社、1979年、273)、イエスの治療活動が被治療者個人の精神的あるいは身体的な治療を越えた要素を本来含んでいたと考えるには十分な根拠がある。

イエスの治療行為は病人の苦しみの癒しが家族関係の回復をもってはじめて完了することを示唆しているように思われる。宗教的観点から見た癒しは、身体的生命的次元や心の次元の他に、社会関係の次元と統一的に理解されねばならないのである。

・人間存在を諸次元の全体性に即して捉えようとするとき、神学は諸科学との協力関係を樹立するよう努力せざるを得ない。身体や心や社会関係におけるゆがみをそのままにして、魂の宗教的救いを論じたとしても、それは単なる抽象的な机上の空論と言わねばならない。人間の病の癒しという課題に関して、それに関わる諸次元に即した個別の問題(分離的治療)と、諸次元の統一性が提起する問題(全体的治療)とを、相互に区別しつつも統一的に捉えて行くとき、神学と科学の関係はきわめて具体的な問題として論じ得るものとなる。

11. 身体的な健康のみを追求し、健康の基準を能力(「できる」ということ)に置くような健康理解はあまりにも不十分であること。完璧な身体の健全さ(病の完全な排除)という現代の健康理解はそれ自体一種のユートピアであり、むしろ、「病」「老い」「障害」の現実に伴う様々な機能低下にもかかわらず、諸次元の統一体としての生全体においては生きる力に満ちあふれているような生の形態化が求められている。

12. モルトマンの健康論。

健康の問題については、「健康は多次元的に捉えられねばならない」( *Moltmann,1985, 273*)

とあるようにモルトマンも独自の健康の次元論を展開している。

## 12. キリスト教的人間学と脳・心2

### (1) キリスト教的人間学の基礎

1. パネンベルク『人間学——神学的考察』(教文館、2008年。原著 1983年)。

・神学的人間学

「第一部 自然における人間と人間の自然」

「第一章 人間の特殊な地位」「第三節 哲学的人間学」

「第二章 世界開放性と神的似像性」

「第三章 中心性と罪」

第一節 人間の自己同一性の破れと倒錯

第二節 利己心と自己把握の失敗

第三節 人間の本性、罪、自由

第四節 罪の普遍性——最初の罪、原罪、死

補論 罪と死

第五節 罪と悪意

↓

人間：神の似像性と普遍的で根本的な罪

↓

本質存在と実存存在

2. 近藤勝彦『キリスト教弁証学』教文館、2016年。

第一部「人間学の文脈におけるキリスト教の弁証」について。「人間学の文脈」は、近・現代思想を特徴づけるものであり、キリスト教弁証学はまずこの文脈において展開される。つまり、キリスト教信仰の真理主張、啓示認識による真理を含め人間に関わるさまざまな問題については、その真理確証は教会や聖書の権威、伝統やドグマに依拠して行われるのではなく、人間の自己意識、精神、倫理意識、宗教意識、理性といった「人間学的意識」を共通基盤として進められた(53)。キリスト教真理を否定するにせよ、擁護するにせよ、それは人間学的地平という共通の場で行われること、これが近現代の問題状況であり、心理学や理性批判がその方法論として重要視されるわけである。著者は、まず、人間学的地平でなされた宗教批判を、フォイエルバッハマルクス、ニーチェ、ドストエフスキー—カミュの三つに整理して順次検討し(附論として久松真一の仏教的無神論も)、次にそれに対して弁証学的な応答を試みる。その際に参照されるのが、一連の哲学的人間学(シェーラーの世界開放性、プレスナーの脱中心性、ゲーレンの欠陥動物)の洞察であり、さらに多くの議論(ピーター・バーガーからアウグスティヌス、ニーバーまで)が登場する。ここでは、典型的な議論を紹介しておこう。フォイエルバッハは、神を人間の類の本質の投影として論じ、神学を人間学へ還元する議論を行ったことで知られるが、著者は、それを言わば逆転して次のように論じる。フォイエルバッハが示したのは、宗教的投影が人間の本質を構成する要素であることであつた、と。つまり人間は、その自己超越的精神の本質的構成契機として神的なものとの関係性、宗教的なものの投影や表現の必然性を有する存在者であり、フォイエルバッハの宗教批判は、「人間学的な宗教的アプリアリ」(95)を主張したものと解し得るのである。これは、パネンベルクがシェーラーにおける「世界開放性」を「神開放性」へと展開した戦略にも合致するものであり、こうして、「人間学が人間の本質として示す文脈の中に、神学の啓示の語りは、場所を持つことができる」(104)こ

とが説得的に示されるのである。この弁証学的議論は、キリスト教信仰の真理主張の人間学的基盤（人間の無限なるものへの憧憬）を開示し、さらにキリスト教信仰の真理を啓示の真理として明らかにすること（「啓示は人間の憧憬を修正し、成就する」109）へと進んで行く。この地点で、弁証学は組織神学の一部として教義学に接続することが明らかとなる——著者はここでバルトに同意できる（119）——。

### 3. 金子晴勇『キリスト教人間学入門』教文館、2016年。

これまで著者は、哲学とキリスト教思想史（ヨーロッパ）という二つの領域で研究を行ってきたが、「キリスト教人間学」というテーマは、これら二つの研究領域、つまりキリスト教思想史と哲学的な人間学とを総合するものとして位置づけられる。本書では、まず「キリスト教人間学」を構成する二つの研究領域をそれぞれ概観した上で、「キリスト教人間学」の内容へと考察が進められる。その点で、「Ⅰ 人間学との関係」と「Ⅱ 聖書の間観」は、本書の中心である、ⅢとⅣへの導入と位置づけられるが、それぞれ、マックス・シェーラーによって組織的に確立された哲学的な人間学と人格神に対する信仰において形成された聖書的な人間観とについて、要を得た説明となっている。それに対して、「Ⅲ キリスト教人間学の歴史」と「Ⅳ キリスト教人間学の課題」は、「キリスト教人間学」をその歴史的展開（アウグスティヌスから現代のキリスト教思想まで）と体系的諸問題（一〇の主題）の両面から叙述したものであり、キリスト教人間学の中心部分にほかならない。そして本書は、将来の研究に残されたキリスト教人間学の課題（「Ⅴ キリスト教人間学の将来」）を明示することによって締めくくられるのである。

以下においては、本書の豊かな内容から、特に注目すべき二つのポイントについて紹介したい。まず紹介したいのは、キリスト教人間学における人間学的三分法である。著者自身、「むすび」において、「キリスト教の三分法」が「この著書の全体を通して研究の核心となって」おり、それが「エラスムスとルターから学んだもの」であることを強調している通りである。

哲学的伝統において、人間はしばしば「魂と身体」といった二分法において理解されてきたが、著者は、聖書的な人間理解（パウロ）について、「魂と身体というギリシア思想に特有な二元論に何ら関心を示さず、ものを具体的に考えるユダヤ的思考にしたがって人間の全体のことを考える」（58頁）と論じている。その上で、たとえばルターにおいて、人間を「霊・魂・身体」で捉える三分法が思想的に明確な仕方で表現されていると指摘する。「霊なる最内奥において人は神と出会い、神の導きの下に理性は自己を統御し、外なる身体を介して世界に連なっている。人間とは神と世界とのあいだに立つ存在なのである」（九一頁）。こうした人間理解はヨーロッパのキリスト教的伝統を形成し、個人の倫理性から社会制度に至るまで大きな影響を及ぼしているのである。

しかしこのキリスト教人間学の射程は、ヨーロッパ思想圏にとどまるものではない。著者はこの人間学が日本の文脈においていかなる意味を有するかについて大胆に議論を進める。詳細に触れることはできないが、著者はキリスト教人間学の三分法を内村鑑三において確認し（135-142頁）、さらに人間学という視点からキリスト教と仏教の対話の意義について言及する（234-255頁）。ここに著者は、キリスト教思想の普遍性と特殊性をめぐってなおも取り組むべき将来的課題を見出しているのである。

↓

「霊・魂・身体」で捉える三分法。三分法における全体性。

### 4. 社会的人間存在：

「国家におけると同様教会にも、二つのキヴィタスは入り混じった「混成体」（corpus

permixtum) をなしている。」(金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』創文社、1982年、366頁)

「キヴィタス」と「世代(saeculum)」「世」。

原理としての愛

## (2) 脳・心の問題からキリスト教的人間理解を問う

### 5. 「二元論／実体化」という伝統的人間学

キリスト教的人間学の基本をどのように理解するか

実体形而上学はキリスト教の構成原理か

### 6. ブルトマンにおける世界観と信仰との区別・分離

古代人の世界観はキリスト教信仰の必要不可欠の形式ではない

↓

キリスト教の人間理解を、実体形而上学と古代的世界観から分離し、進化論的あるいは現代科学的な人間論と結合することはキリスト教思想として可能か？

三位一体論の新しい定式化の問題

### 7. 新しい脳科学とそれに基づく人間理解をどのようにキリスト教へ導入するのか

身体／脳／心の相互性 (創発性によって構成された多次元的統一性)

## (3) キリスト教的人間理解の新しい形成に向けて

### 8. 神と人間との関係

- ・人間の尊厳とは何か。実体的な魂 (自然的な特質としての魂) ？
- ・創造の善性：神の視点と人間の視点、そしてずれ。「・・・にもかかわらず」
- ・神との関わり合いにおいて、

被贈与性

### 9. マイケル・サンデル『完全な人間を目指さなくてもよい理由 —— 遺伝子操作とエンハンスメントの倫理』ナカシニヤ出版、2010年)

「被贈与性の倫理はスポーツでは落城の危機に瀕しているものの、子育てという営みの中では今なお命脈を保っている。だが被贈与性の倫理は、ここでもまた生物工学や遺伝子増強によって追放されるという脅威に見舞われている。子どもを贈られたもの (gift) として理解するという事は、子どもをあるがままに受けとめるということであり、われわれによる設計の対象、意志の産物、野心のための道具として受け入れることではない。」

### 10. 子どもの予測不可能な性質を贈与として受け入れる態度。神学者ウィリアム・F・メイの「招かれざるものへの寛大さ」(openness to the unbidden) を参照。

・被贈与性への感覚こそが、支配の衝動の歯止めとなる謙虚さの源泉であり、それは「部分的には、宗教的感性」に由来。「いのち」がまさに神の贈与であるとの認識は、キリスト教の土台と言うべきものであって、これこそが、遺伝子工学の時代においてキリスト教思想がさまざまな思想と共有すべきもの。

・被贈与性の感覚は特定宗教だけのものではなく、「世俗的な言葉で表現することもできる」。

### 11. 「動物と人間」における「こころ」

- ・自然・身体と心→「こころ」、人間の全体性
- ・知性の問題。AIの意義

身体の意味、個人・個体

- ・人間とは自分とは何者か。

受容されていること、受容されていることを受容すること（自己参照構造）

## 12. 哲学的人間学との関連性

- ・実体から関係へ（カッシーラー）

- ・主体としての自律的人間（＝企投する人間）とその制約性（＝被投性）

自由意志・未来

共同性・過去

↓

- ・制約され歪曲された自由意志（原罪のもとにある意志）、しかしそれは自由意志の喪失ではない。

- ・原罪を個人と社会の構造的歪みとして記述し、その伝達・波及を捉えること。

多次的統一体における「歪み」と、精神（個と共同性、われとわれわれの循環）