

実存的真理認識の問題：
キェルケゴールとティリッヒ

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-10-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 芳賀, 直哉 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00006827

実存的真理認識の問題

——キエルケゴールとテイリツヒ——

芳賀直哉

一、はじめに

小論の目的は、キエルケゴールの真理観を特徴づける「真理と主体との関係の在り方」の問題が、テイリツヒのいう「カイロスとロゴスの総合」の立場でどう把えなおされ、それが神律的科学としてどのようなように説かれるかを考察しようとするものである。

「真理とは何か」という問いは、認識論の問題であるとともに、究極の徳を追求しこれを実現せんとする人生上の大問題でもある。事実、ソクラテスは理論および実践の両方に妥当する全体的真理を探求したのであるし、そのような真理を生きようとしたのである。一般に、ギリシャ哲学においてはテオリアこそ全体的真理への道であり、従って最高善であると考えられた。しかし、近世以降、真理問題はもっぱら悟性的な判断の正しさに関わる問いとなり、真理の基準が「主観と客観の一致」という点におかれることとなった⁽¹⁾。つまり、真理は純粋に「認識の真理」になったのである⁽²⁾。ところが、現代の実存哲学では再び「知と生」を統一する全体的真理が主張されるようになる。例えば、ヤスパースによれば「真理は思惟と生との相互浸透（*Ineinander*）に基づいて成立する」のであり、しかも「真理を獲得することは自己変革を遂行すること」であるとされる。あるいはまた、それは「真理への途上において自己自身になること」だと

も言われる⁽³⁾。

ところで、キェルケゴールにおいては、真理への問いは、主体が真理とされている当のものにどのようなかたちで関わるかが真の関わり方であるのかの問いになる。ここでは、真理の概念とか真理の基準およびその妥当範囲とかの問題は直接の関心対象とはならない。しかし、真理の存在そのものは前提されているのであって、そのうえでキェルケゴールは、真理の何であるのかよりもそれがいかに言われるかということに関心を向けるのである⁽⁴⁾。ティリツヒの場合もまた、歴史的ないま・ここにおいていかなる真理認識の態度が真正なものであるかが問題なのであって、真理を永遠の相のもとに叙述することは初めから意図されていない。とは言え、二人が同一の地平から真理を問題にするわけではないということは以下の論述を通して明らかにされよう。両者の差異は、さしあたりヘーゲルに対する評価をめぐって象徴的にあらわとなる。一方はヘーゲルの本質的真理に実存的反発を示したが、他方は、真理の歴史的現実への受肉（理念の自己実現）というヘーゲルの教説に一定の評価を与える。一方がロゴスの弁証法を排してパトスの弁証法を主張したのに対し、他方はロゴスを―そしてパトスをも―規定するカイロスの弁証法を認識および思惟の両面において強調する。また、キェルケゴールの「実存」が究極において歴史と社会とを意識的に捨象する倫理的―宗教的実存であるのに対して、ティリツヒの「実存」はどこまでも歴史の運命と結びつけられた歴史的―宗教的実存である。

以上のような見通しのもとに、キェルケゴールの真理観、ティリツヒの真理観、そしてティリツヒのいう神律的科学の理念について順次みていきたい。

二、キェルケゴールの真理観

キェルケゴールにおいては、真理問題は実存の問題であり、究極的には信仰の問題である。彼は言う、「真理を問う

のはひとりの実存する精神である」と。それは「真理のうちに実存せんがために」である⁽⁵⁾。このような実存の立場からすれば、真理は単に抽象的で自己完結的な客観的確實性といったものではない。つまり客観的真理ではない。むしろ、たとえ客観的には不確實だとしても最も情熱的な内面性たる信仰において「自己のものとして獲得 (Aneignung)」⁽⁶⁾すべきもの、主体がこれといかなる関わりを有するかが最大の関心事であるところのものである。それは「実存しつつ実存のうちで把えられないなら、決して得られない」⁽⁷⁾ような真理、即ち主体的真理であると言えよう。このような、実存にとっての最高の真理であるものは、当然ながら客観的認識の客体たりえないことになる。しかし、そうだからといってキェルケゴールが永遠の本質的真理というものを容認しないということではない。ただ、キェルケゴールが異をとねえるのは、本質的真理は客観的反省の道を通してのみ認識可能であるとして、個別的主体的な関心や決断を排する考えに対してなのである。それについて彼は次のように言っている。「客観的反省の道は主体を偶然的なものとなし、そうすることで実存をなにかどうでもよいもの、消え去るものにする。主体からそれ道は客観的真理にいたるが、主体と主体性がどうでもよくなるにつれて真理もまたどうでもよいものになる」⁽⁸⁾と。

キェルケゴールはまた、同様の主旨を、なにごとかを認識するということがもつ関係性の観点から次のようにも言う。即ち、「実存への関係が本質的であるような認識行為 (Erkennen) だけが本質的な認識行為である。内面へと向かわず内面性の反省のうちで実存に関わることのない認識行為は、本質的には偶然的な認識作用 (Erkennen) であって、その程度と範囲は本質的にはどうでもよいものである」⁽⁹⁾と。

ここで問題とされていることがらは、真理を問うさいの客観的反省の道と主体的反省 (あるいはむしろ主体的関わり) の道の区別であり、「二つの道のいずれが実存する精神にとって真理への道であるのか」⁽¹⁰⁾の問いなのであって、キェルケゴールが二種の異った真理を主張しているということではない。そのことは、彼の真理観を雄弁に語っている次の文

章を理解するさいにもあてはまる。内容的に先の引用文と重複する部分もあるが、そのまま訳してみよう。

「客観的に真理が問われるなら、そのさい真理は認識者が関わる対象として客観的に反省されているのではなく、彼の関わる真なるものが真理であるということが反省されているのである。そして、彼が関わるものが真理にはかならず、真なるものにはかならないとき、主体は真理のうちにあるのである。(これに対し) 主体的に真理が問われるなら、そのさいには個人の関係が主体的に反省される。そして、ただこの関係の仕方 (Wie) だけが真理のうちにあるなら、たとえ非真理に関わっているときですら、個人は真理のうちにあるのである。」⁽¹¹⁾

ここで言われる非真理とは、キェルケゴールにおいては罪のことである。⁽¹²⁾ また、真理は神と言い換えうるから、罪のうちにあつてなお神との真の関係をもつ——即ち真理のうちにある——というパラドクスを彼は語っていることになる。従つて、問題は信仰における真理、キェルケゴールが逆説的真理とよぶことがらに移ることになる。

ところで、「主体性、内面性が真理である」とされる主体的真理の立場には、ソクラテスも含まれる。⁽¹³⁾ それと云うのも、キェルケゴールによれば「ソクラテスの無知は客観的不確実性の表現であり、実存する者の内面性こそ真理である」⁽¹⁴⁾ とされるからである。しかし、ソクラテスの無知、そのイロニーの立場は逆説性をもちえない。それはどこまでも信仰の内面性の類似物 (Analogon) にとどまるとされる。⁽¹⁵⁾ つまり、ソクラテス—プラトンの立場での主体的真理の認識獲得とは想起による発見ということにはかならず、その意味で、それは原理的に無時間的内在的真理にとどまっているとされるのである。⁽¹⁶⁾ 逆説的真理の次元は主体そのものが非真理 (罪) であることの自覚体験を媒介としてはじめて開かれるのであるが、ソクラテスにおける主体の非真理性とは、真知 (episteme) を未だ獲ていず臆見 (doxa) に依っている状態のことにはかならない。従つてこの場合、非真理から真理への転換とは想起を通じて自己を永遠のうちに取り戻すということであり、主体それ自身の逆説的転換は経験されなままなのである。それは、いわば同一性原理に基

づく思惟の自己運動であり、それ故内在主義にとどまっていると言えるのである。

これに対し、非真理が主体の罪を意味する場合には、もはや内在原理に基づいて主体が己れを永遠のうちに取戻すことは不可能である。なぜなら、罪とは永遠なるものとの離反であり隔絶であるのだから。そしてこの隔たりは罪ある主体の側からは架橋不能であるから、両者間に関係が回復されるということ、即ち永遠なる真理が認識されうるということが生起するためには、そこにどうしても永遠なる真理の側からの主体に対する関係づけがなければならないことになる。かくしてキェルケゴールは、逆説的真理の逆説性とは永遠の本質的真理が実存に対して関わりをもつこと、それも時間のうちにそのことが起ることであると言うのである⁽¹⁷⁾。真理それ自身が時のうちに来たりて非真理たる主体と共にあり、彼の前に立つということが、真理への決断を促すのである。そして、真理への決断は信仰にほかならないから、逆説的——主体的真理の獲得もまた信仰においてのみ生起する⁽¹⁸⁾。それはまさに出来事であり、永遠によって満たされた瞬間⁽¹⁸⁾即ち新約聖書で言われる「満ちたる時（kairos）」である。永遠のアトムとしてのこの瞬間に、非真理たる主体は超越的に突破されて永遠の真理にあずかるのである。キェルケゴール自身はこのことを次のように言い表わしている。即ち、「単独者たる個人はただ刹那的にのみ無限性と有限性ととの統一のうちに実存しうる。この刹那は情熱の瞬間である⁽¹⁹⁾」と。あるいはまた、この瞬間において主体は真理認識の条件と真理そのものを受けるとも言われる⁽²⁰⁾。そして、ここで言われる真理認識は明らかに神認識と同義となっている。従って、キェルケゴールにとっての真理問題の研究極的次元は、神が歴史のなかへと受肉したことが真理であるか否かということではなく、この事実（逆説的真理）を肯定し受け容れるかどうかということになる⁽²¹⁾。

ところで、真理が歴史的となるということはヘーゲル哲学の前提ともなっていた。しかしヘーゲルはそれを真理の逆説性とはみず、かえって理念の弁証法的自己運動として概念的に把握した。ヘーゲルの立場では、理念の自己展開の論

理（弁証法論理）は普遍妥当なものにはかならないのである。これに対し、キェルケゴールにとっては、永遠なる真理が時のうちに来たったということはどこまでも客観的不確実性に属すことがらでなければならぬ。そうでなければ、真理認識における信仰の契機そのものが全く無意味となるだろう。かくて、信仰とは危険を内にはらむ賭である。賭はあれかこれかであり、あれもこれもとはいかない。キェルケゴールは信仰にふれて次のように言っている。

「私が神を客観的に把握できるのであれば私は信じない。しかし、それができないからこそ私は信じなければならぬ」と。⁽²²⁾

以上みてきたように、キェルケゴールにおける真理とは瞬間のうちに生起する出来事であった。そしてそれは、主体の非真理性にも拘らず彼と人格的な我—汝関係を結ぶ逆説的真理であるとされた。こうした考え方の背後には、キェルケゴール自身が述べているように次の四つの要素が想定されている。つまり、「信仰」という新しき機関（Organ）、「罪意識」という新しき前提、そして「瞬間」という新しき決断、および「時のうちに来たり給うた神」という新しき教師の四要素がキェルケゴールの真理観を規定しているのである。⁽²³⁾ これらのうちで、次にみるティリッヒとのかねあいで問題としたいのは「瞬間」である。既にふれたように、キェルケゴールの「瞬間」概念はどこまでも「内面性の無限の情熱」たる信仰のうちに生起する時であるから、歴史的運命や社会的状況を超越した純粹に内面的な時熟という意味をもつ。そうであればこそ、主体は信仰において真理を証しする者（キリスト）と同時代的になりうるとされるのである。つまり、真理との関わりが歴史的現実との媒介なしに追求されたということが論点となるのである。このような批難は従来よりなされてはいたが、キェルケゴール自身はそのたびにほくそ笑んだかも知れない。というのも、歴史性の度外視は彼の迂闊さに因るのではなく、むしろ彼はそれを意図したにちがいないのだから。しかし、だからといって批判を免れる理由にはもちろんならないわけで、この批判点をめぐって次にティリッヒの立場をみることにしよう。

三、テイリツヒの真理観

キェルケゴールにおいて真理問題の最大の論点だった「真理と主体」の関係は、テイリツヒでは「真理と運命」あるいは「ロゴスとカイロス」の関係として問題にされる。ここで言うカイロスとは、キェルケゴールにおけるような個人的実存内の真理生起の瞬間のことではなく、認識する者に歴史的運命として出会われ、彼に決断を促す歴史的な時間契機をさす。テイリツヒは、運命を欠く真理と運命に結びつけられた真理とを区別する⁽²⁴⁾。前者は、別の言い方をすれば、運命の彼岸にたつ無時間的ロゴスとしての真理、後者はカイロスのうちに把握される真理である。この区別それ自体は、キェルケゴールの場合同様、二種類の真理の主張ではなく、真理を把握するさいの主観の認識態度の違いによる。カイロスに立脚し真理を運命として把握するといってもそこに働く思惟や認識行為そのものがロゴスの無制約的真理性を前提したものだということは言うまでもない。ただ、この無制約的な真理（永遠のロゴス）は、人間理性の所有に帰するよううな性質のものではなく、かえって、「われわれが所有していると思っっているあらゆる真理のかくされた基準である」とされる⁽²⁵⁾。もし、前者の意味での真理、つまり普遍妥当的な永遠の真理が認識可能であるとされるなら、そのさいには歴史的現実を超えた或る絶対主観というものが予想されていなければならないが、そのような立場は歴史的具体的な実存の抽象にほかならないだろう。実存それ自身が運命に結びつけられて在るならば、認識主観だけがこれから自由であることはできない。従って、歴史的運命のなかにたつ認識主観が真理を主張するということのうちには、客観的には何ら妥当性をもたない決断とか冒険という要素が含まれているとテイリツヒは言う⁽²⁶⁾。しかしながら、この冒険は「そこにおいて真理が有限で歴史的な存在者にあらわとなる唯一の道」であるとされるのである⁽²⁷⁾。このような主張においては、キェルケゴールの排した「客観的反省の道」が、やはり批判の対象とされている⁽²⁸⁾。なるほどテイリツヒ自身も言っているように、いわ

ゆる学問的禁欲の立場ではウェーバー流に価値自由の原則を標榜しうる。この立場では、認識は方法論的にどこまでも技術的客観的なものでなければならぬとされ、認識しようとする対象に即して（sachlich）真理が探求される⁽²⁹⁾。そして、真理認識の方法としてはそれは正当であるし、同時に必然的であろう。しかし、テイリツヒにおいては認識方法よりも認識態度が優位を占めるから⁽³⁰⁾、問題は個別的学問がその対象をどのように取扱うかではなく、認識主観がそこから学問の諸対象をえる現実に対していかなる態度、在り方をとるかという点にこそ存する。

テイリツヒは、認識態度を規定する基本的な「構え」を類型的に区別している。即ち「カイロスに対する禁欲（Askese）、ロゴスへの愛（Eros）」をめざす純粹理論（reine Theorie）の態度と、反対に「ロゴスに対する禁欲、カイロスへの愛」をめざす純粹実践の態度とが区別される⁽³¹⁾。しかしながら、現実にはこの二類型の純粹形態はありえない。それと言うのも、前者の在り方について言えば、歴史的運命に制約されない永遠不変の真理を獲んとする純粹なテオリアは、それがプロティノスのというような神秘的—脱自的瞬間でもないかぎりには、不可能である。なぜなら主観は時を超出することなどできないのだから。他方、後者の純粹実践の態度についても次のことが言いうる。即ち、認識行為が単にカイロスへの盲目的愛によって動機づけられ、時代に完全に拘束されるものであるとき、そこで獲られる真理とは認識者当人にしか意味のない、一般的には妥当性を欠いたものとなる。それ故、いずれの立場も現実的でない。テイリツヒからみれば両方ともカイロスを欠いた（akairoi）態度とみなされるのである。つまり、前者の場合には認識主観が無時間的⁽³²⁾あるいは超時間的となることが前提であるから、そのような認識態度はまさに akairoi であるとされるし、また、後者のように、学問的客観的な方法を見捨てただけに独り善がりの主観的解釈に安住するのも、同様に akairoi な認識態度であると批判されるのである⁽³³⁾。

では、正しくカイロスに立脚する認識態度とはどのようなものか。テイリツヒによれば、それは「時代の好みや偶然的

なものからなされる認識ではなく、その時代を支える意味に基づいてなされる認識であり、「時代をその時代の真理において見定める」ことであるとされる⁽³⁴⁾。ここでは、認識さるべき真理とは「歴史の意味」のことにほかならない。このような真理はもはや運命に疎遠なるものではない。つまり、永遠なるロゴスの時間内への受肉ということが前提されているのでなければならぬ。かくしてロゴスとカイロスの総合がめざされる。テイリツヒは、この総合への最初の歩みはヘーゲルによってしるされたとして次のように言っている。「運命のなかにたつ真理についての問いに最初の偉大で根本的な答えを、ヘーゲルがあたえた⁽³⁵⁾」と。周知のように、ヘーゲルは哲学の踊るべき場としての時代を凝視し、そこを超え出ることをいましめた⁽³⁶⁾。そのうえでヘーゲルは本質と実存（あるいは理念と現実）の統一を説いた。その意味で、ヘーゲルの扱えた真理はひとつの時代の運命でもある普遍的真理でありえた。しかしテイリツヒからすれば、ヘーゲルの総合は「ロゴスがカイロスを支配する⁽³⁷⁾」論理であり、いわば理念の弁証法的必然性に基づく総合論理にほかならないとされる。たしかに、テイリツヒも言うように、「理念は静態的な可能性ではなく、かえって動態的な力であって、理念の永遠性は理念が時間的となることを妨げるものではなく、理念の本質は理念を実存のうちに現象せしめるのである⁽³⁸⁾」から、ヘーゲルはその点で正しい。この引用文の「理念」のところを「真理」に置きかえてみるなら、ヘーゲルの扱える真理が歴史的運命とは無縁の抽象的永遠者では決していないことがわかる。にもかかわらず、ヘーゲルにおいては真理認識が決断的性格をもつということはない。それは、本来歴史的創造であり運命でもあるカイロスが、ヘーゲルの総合の立場では冒険と不安と自己否定の可能性が止揚されてしまい、単に *aktaios* な歴史性の契機とされてしまっているからである。テイリツヒはヘーゲルの偉大さを認めながら、なお次のように批判を下している。「彼（ヘーゲル）は歴史的運命の意味を知っている。ところが、その説明は不十分である。（中略）哲学者（ヘーゲルを指す）は次のような歴史の地点に身をおく。即ち、そこで歴史が自らの決定的言葉を発し、そこから歴史の道筋が鳥瞰されえ、そこで

歴史が完結してしまうような地点に身をおくのである。しかし、それによって理念の運命は価値を失う⁽³⁹⁾と。

これに対し、決断としての認識行為がそこではなお両義的でありつづける歴史的現実⁽⁴⁰⁾に立脚しながら真理を把握せんとする認識態度があるとテイリツヒはみる。この立場はヘーゲルのそれとは反対に「カイロスがロゴスを規定する」⁽⁴¹⁾かたちで両者を総合しようとする。この立場では、いかなる認識行為も歴史的行為としてのみ意味あるものとみなされる。それ故テイリツヒは「真理を認識する可能性は決断と運命に依存し、カイロスのうちに基礎づけられる⁽⁴¹⁾」⁽⁴¹⁾と云うのである。

さて、テイリツヒの主張する「カイロスに立脚する認識行為」ということが恣意的な主観性に墮すことなく、しかも永遠の真理を把握することがはたして可能だろうか。「カイロスがロゴスを規定する」と云うが、それは永遠の真理とその普遍妥当性をカイロスに合わせて調節することにならないのか。あるいはまた、真理認識が歴史的運命に制約され、決断とか冒険とかの要素をもつとするなら、そこで獲られる真理は相対的なものにすぎないことになるのではないか。これらの批判に答える論理は存するだろうか。ひとつの回答とみなしうる論理は、テイリツヒの言う信仰的実在主義のうちに見出すことができよう。⁽⁴²⁾しかし、ここではもうひとつの可能性を次にみてみようと思う。

四、神律的科学の理念

ヘーゲルの思弁的体系の哲学に反対して、「現存性（実存）は体系をもたない⁽⁴³⁾」と言ったのはケルケゴールだが、テイリツヒは出発点からして体系家である。体系は総合の立場の必然であり、ロゴスとカイロスの総合を意図するテイリツヒが、『諸科学の体系』なる書を著わし、そこで科学的真理と神律の関係を説くこともまた不思議ではない。

テイリツヒの言う神律（Theonomie）の立場から科学はどのような意味規定があたえられるのか、またそもそも神

律理念はいかなる根拠を有するのかといった問題を以下で取扱うが、それを考えるうえで、テイリッヒが科学をどう規定するかを最初にみてみよう。テイリッヒによれば、科学とはそれによってわれわれが世界および自己に出会うひとつの仕方であり、出会われる諸々の事実を整理分類して秩序づけること（*Einordnung*）であるとされる⁽⁴⁴⁾。そのさい、直接的に出会われた現実ないし事実に埋没したり密着してしまうのでは科学は成り立たないから、そこで、直接的対象たる現実からの隔たり（*Abstand*）を獲得することが科学の前提条件、その不可欠の要素となってくる。直接的なものから距離を保ってこのものを観るというこうした働きは正しく精神に帰せらるべきものである。かくして、科学は精神の働きであると言える。

では、精神とは何か。テイリッヒにおいても、精神は単なる「存在の形式」でも単なる「思惟の形式」でもなく、むしろ両者の統一として「存在せる思惟」の形式であるとされ⁽⁴⁵⁾、このような精神の基本的カテゴリーとして「創造的なもの」という概念をテイリッヒはあげる⁽⁴⁶⁾。ここから、精神的創造行為としての科学は「創造的かつ原初的な世界把握」⁽⁴⁷⁾であるとか、また「意味実現の機能」⁽⁴⁸⁾であるとか言われる。ところで、個々の創造行為そのものが、テイリッヒの言い方に従えば「普遍的なもの個別的実現」⁽⁴⁹⁾であるとされるから、精神の創造的行為のうちにおいてこそ普遍的なもの―換言すれば意味内実とか本質、あるいはテイリッヒの用語で言えば無制約的なもの―は、直接的現存在のうちにおけるよりもなお一層深く表現されうると考えられる⁽⁵⁰⁾。しかし、精神的創造行為における無制約的なものの発現は同時にその深淵の開示であるともされるから、現実の根底であり深淵でもある無制約の本質―無制約的真理―を捉えようとする科学、特に精神科学の方法は、思惟科学（例えば論理学）がするように、思惟の形式のみによって論理的（*logisch*）を対象に向うだけでは十分でないとされる。思惟の形式に従って対象を論理的に捉える在り方が、前述の運命契機を欠く真理認識の態度と対応することは言うまでもない。これに対して、「カイロスがロゴスを規定する」という立場に

たつて対象に向う科学的在り方―それをテイリッヒは神律的精神科学とよぶ―が可能だとすれば、その方法は客観的論理的であるよりも歴史的超論理的（*metalogisch*）な方法であり、動態的弁証法的な性格をもった方法でなければならぬとされる⁽⁵¹⁾。方法も認識態度になつたものでなければならぬのである。そして、真理概念も前者のものとは異なり、動態的弁証法的性格をもつものとみなされるのである。それが運命に結びつけられた真理、カイロスのうちに把握される真理であることは既に述べた。テイリッヒはこのような真理観を動態的真理観とよんで、静態的真理観と区別する。後者は真理を絶対的な妥当性を有するものとみる考え方で、超歴史的な或る絶対主観を予想しているのに対し、前者は、真理とされるのはそれが歴史の意味および存在と生の意味を支え担う真に現実的で力あるものであるからだと解する立場であるとされる⁽⁵²⁾。

ところで、テイリッヒの言うように、科学が精神の創造的働きに依ることは誤りではないにしても、同時に科学は理性の合理性を前提としていることも明白である。理性のもつ合理性・形式性を自律とよぶとすれば、われわれは先ず科学の成立根拠として自律性の原理を前提していることがわかる。この原理を一言でロゴスとよんでもよいだろう。そこで問題とされるのは、テイリッヒが神律的科学という場合、神律的ということと彼が何をいわんとするのかということである。

「神律」ということでテイリッヒが指し示す地平は「自律」との統一形態である。両者とも何か或る静態的な状態を意味するのではなく、精神の方向性を指す概念である。例えば次のように言われる。「神律とは、無制約的なものに対してそれが無制約的なものであることの故に、その方に向くこと（*Wendung*）」⁽⁵³⁾である。あるいは「神律は、純粋な内実としての、即ち個々の思惟形式の深淵としての存在への方向（*Richtung*）」⁽⁵⁴⁾とも言われる。これに対し、自律とは「諸形式およびその妥当性の担い手としての思惟への方向」⁽⁵⁵⁾であるとされる。このように、両原理はそ

れぞれ違った方向をとるとされるが、独立に働いて現実的形態をなすとは考えられていない。即ち、神律は形式をとることを通してのみ現実化されうるから、自律との統一においてはじめて成り立つと言わざるをえない。この点からして、神律的科学的自律的形式（ロゴス契機）をとってはじめて可能なのである。従って、神律的科学的ならんで自律的科学的を予想し、それぞれが異った領域を担う個別科学として両者を解したのでは、テイリツヒの意図をむしろ見誤ることになる。テイリツヒの立場からすれば、ただひとつの精神科学だけが存する⁽⁵⁶⁾。即ち、無制約的なものと制約されたものの統一をめざす精神科学のみが神律的性格を有するとされるのである。従って、神律と自律の単純な対立が想定されてはならない。もし両原理が対立的に考えられて、神律が自律に媒介されず、自律は神律を合理化して処理するとき、両者の関係は「神律対自律」ではなく「他律と世俗的なものの対立」に転落してしまっているのである⁽⁵⁷⁾。このことはカイロスとロゴスの関係についても言えるだろう。前にふれたようにテイリツヒは純粹にロゴス原理だけに立脚する絶対主観の把える真理も、反対に主観的に歴史的状況から主張する真理も、真にカイロスに立脚したものではないことを指摘していた。テイリツヒの言うカイロスはロゴス契機の完全な排除ではなく、それとの統一である。従って、テイリツヒの観点に立てばこうも言える。即ち、ただひとつの真理認識の態度が可能である、それはカイロスに立脚する認識態度である、と。丁度、精神科学について同様のことが言われたようにである。

さて、テイリツヒの主張する神律的科学的動態的真理観と密接な関係をもっていることを先に示したが、ここで生ずる疑問は、そのような真理観—あるいは認識の形而上学のひとつの立場—は何に依拠しているのかということであろう。この疑問に対しては、テイリツヒ自身のカイロス体験における無制約的なものの自己開示の経験を指摘できると私は思う。テイリツヒの最初期の論文のなかに、そのことは記されている。彼はそこで宗教を定義して次のように言っている。「宗教は無制約的なものの経験、即ち絶対の虚無の経験に基づく絶対の実在性の経験である。そこでは、存在す

るものの虚無、価値の虚無、個人的生の虚無が経験される。(しかし)このような経験が絶対的で根源的な否(Nein)へと導かれるところでは、その経験は実在性のやはり絶対的な経験へと、つまり根源的な然り(Ja)へと転ずるのである⁽⁵⁸⁾と。ここで言われる「無制約的なもの」の経験」をテイリツヒ自身、具体的歴史のカイロスにおいて得ているものでなければならぬし、また、徹底的な否定が同じく徹底的な肯定へと転換されるという経験は、どこまでも実在的なものでなければならぬだろう。たしかにテイリツヒは、著作のなかで実存の内的経験としてのこうした逆説的転換を叙述していないが、やはりそれは前提されていると言わざるをえない。存在するもの一切がいったん絶対の虚無性のもとで経験されながら、そのような絶対否定の基盤のうえにおいてはじめ、絶対の実在性のもとで逆説的に肯定されるという経験、それをテイリツヒは「宗教」と規定しているが、重要なことは、いままで論じてきたカイロス概念や神律理念もこうした「宗教」概念と結びついて主張されているということである。とは言え、ここで語られる宗教経験は個体的実存の内的経験を越えたもの、即ち歴史のカイロスにおいて生起し経験されるものと解さなければならない。前にみたように、テイリツヒの言うカイロス概念はキェルケゴールの「瞬間」——それは内面的時熟ということであった——を含みながら、それにまさって歴史の時熟という意義をもつからである。テイリツヒにおいては、実存の根本規定はそれが歴史的なものであるということである。歴史的事実であることは背馳しない。もし、キェルケゴールにおいてそうであるように宗教的事実が歴史の契機を捨象することではじめて宗教的真剣さを確保できるとしたら、それは真に宗教的事実だとは言えないのである。

五、おわりに

キェルケゴールにおける逆説的——主体的真理の実存的把握は、以上みてきたように、テイリツヒにおいて再び理性的

な思惟および認識の領野につれもどされ、新たに歴史的カイロスの観点から光をあてられて神律的科学として総合された。しかし、カイロスに立って現実を把握する科学の態度（カイロスに規定されるロゴス）が従来の科学の立場によって容認されることはむづかしい。最大の難点は、歴史の特定の時点のカイロスとして意識しうる基準が客観的には存しないことであろう。とすれば、そこに何らかの情熱が介在しなければカイロス体験は成立しないことになる。また、結局は同じところから発するのだが、歴史的運命という相対的なものに結びつけられた真理など、せいぜい相対的真理にすぎないではないかという疑問も呈されよう。テイリツヒ自身も一面ではそのような批判を甘受しているが、われわれは、この相対主義がプロタゴラス流の人間主義や懐疑論に因るそれとは全く違って、絶対的成就を内にはらむ相対であることを知らなければならぬ。テイリツヒにおいては、歴史そのものがそうであるように、人間理性の真理認識も完成は終末のことながらに属するのである。ただ、相対的な歴史のうちの、永遠をはらむ或る時点が断片的にはあれ絶対の成就の先取りであるとするなら、そのような時に立脚する真理認識もまた断片的には絶対的永遠なる真理を把握できるのである。神律的科学の理念はそのような意味の真理把握を前提としているといえよう。

【註】

(1) Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831*, ed. und komment. von Karl-Heinz Ilting, Bd. 3, Stuttgart: Frommann-holzboog, 1974 S. 146. ヘーゲル自身はここで真理を概念と実在性の統一と規定している。

(2) ここで「認識の真理」と言ったのは、スコラ哲学で「存在論的真理」と区別される「論理的真理」を指している。後者は命題の正しさを問題にし、主観—客観の一致を真理の基準とする。

(3) K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München: Piper, 1947, S. 2-3.

(4) キェルケゴールからの引用は全て次のドイツ語訳によった。S. Kierkegaard, *Philosophische Brosamen und* 64

Unwissenschaftliche Nachschrift, übersetz. von B. und S. Diderichsen, dtv-bibliothek, München, 1976, Vgl.

S. 343-344 (Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen.)

はるが 回轉し川〇や ーんおじち Phi. Br. んびんせが unwis. Nachschr. 〇経新や ーんじおん。

(5) A. a. O., S. 330.

(6) A. a. O., S. 331 und 345.

(7) A. a. O., S. 352.

(8) A. a. O., S. 333.

(9) A. a. O., S. 338.

(10) A. a. O., S. 333.

(11) A. a. O., S. 340.

(12) Vgl., a. a. O., S. 24 und 351.

(13) Vgl., a. a. O., S. 346.

(14) A. a. O. S. 347.

(15) Vgl. a. a. O. S. 347

(16) Vgl. a. a. O. S. 76.

(17) Vgl. a. a. O. S. 352.

- (18) A. a. O. S. 28.
- (19) A. a. O. S. 337.
- (20) Vgl. a. a. O. S. 29. und 76.
- (21) Vgl. a. a. O. S. 103—104.
- (22) A. a. O. S. 345—346.
- (23) Vgl. a. a. O. S. 129.
- (24) Vgl. Paul Tillich, "Philosophie und Schicksal", 1929, in: *Gesammelte Werke, IV*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961, S. 23.
- (25) (26) (27) A. a. O. S. 34.
- (28) Vgl. a. a. O. ("Kairos und Logos," 1926,) S. 47.
- キェルケゴールが真理への客観的反省の道を抽象だとしてしりぞけたように、テイリッヒもここで「現実を無時間的ロゴスという意味において考察することは、少くとも途方もない抽象化であり、そのような抽象化は、運命や決断のうちで一回かぎり経過してゆく直接的現存在を正当に評価することは決してできないのである」と言っている。

(29) Vgl. a. a. O. S. 53.

(30) Vgl. a. a. O. S. 60.

(31) (32) Vgl. a. a. O. S. 48.

(33) Vgl. a. a. O. S. 58. ここでテイリッヒは「主観的解釈なるものはすべて、探求されている真理に反する恣意で

あの不自由である」といふ。「主観性ばかりは akairos である」といふ。

- (34) A. a. O. S. 76.
- (35) A. a. O., "Philosophie und Schicksal", S. 31.
- (36) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, herausg. von J. Hoffmeister, 4 Aufl, Hamburg: Felix Meiner, 1955, S. 16.
- (37) Tillich, "Kairos und Logos", in: *G. W. IV*, S. 71.
- (38) A. a. O., "Philosophie und Schicksal", S. 33.
- (39) A. a. O., "Kairos und Logos", S. 71.
- (40) A. a. O., S. 50.
- (41) A. a. O., S. 60.
- (42) テイリッヒの信仰的实在主義については拙稿「初期テイリッヒの宗教論理」(『宗教研究』二四一号所収)一九七九年一〇四ページ以下を参照。
- (43) S. Kierkegaard, a. a. O., S. 252.
- (44) Vgl. P. Tillich, a. a. O. "Wissenschaft", S. 36. 参考 Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, 1923, in: *G. W. I*, S. 113.
- (45) Tillich, *Sys. d. W.*, S. 210.
- (46) A. a. O., S. 211.
- (47) A. a. O., S. 212.

- (48) A. a. O., S. 284.
- (49) A. a. O., S.212.
- (50) Vgl. a. a. O., S. 213.
- (51) Vgl. a. a. O., S. 122—123
- (52) Vgl. Tillich, "Kairos und Logos", in: *G.W.IV*, S. 76.
- (53) Tillich, *Sys. d. W.*, in: *G.W.I*, S. 271.
- (54) (55) A. a. O., S. 272.
- (56) A. a. O., S. 273.
- (57) Vgl. a. a. O., S. 275.
- (58) Tillich, "Über die Idee einer Theologie der Kultur", 1919, in: *G.W.IX*, S. 18.

(はが なおや 東京理科大学非常勤講師)