初版：1984 年

パウル・ティリッヒと象徴の問題

（2011 年 6 月 15 日に誤植訂正を行った改訂版をホームページ上に掲載。）

一、序論

この小論の目的は、P・ティリッヒの象徴論をその成立と展開過程に注目することによって解明することである。ティリッヒの象徴論の分析に先立ち、序論において、問題の背景について若干の点を論じておきたい。

西欧の人間の現在の状況における決定的要素は、「深みの次元の喪失」(1) であり、「深みの次元の喪失と共に深みの次元を表現する諸象徴もまた喪われていく」(2) という事態であるとティリッヒは述べる。しかし、この事態は「西欧」に限られたものではなく、現代世界の決定的問題と呼ばれるに相応しい規模と深刻さを示していると思われる。宗教的象徴の喪失は、現代における伝統的諸宗教の自己同一性と状況適応性を問う問題である。また、他の観点からも、象徴は現代的問題と考えることができるであろう。Ｓ・K・ランガーは象徴に関する諸問題を現代思想の「新しい基調」(3) と呼んでいるが、実際、象徴は言語、記号、構造、文化の問題と結びついて一つの問題連関を形成することによって、現代の人文、社会諸科学の主要な関心事となっている。人間を「象徴的動物」（animal symbolicum）と規定し、文化的諸活動（言語、神話、宗教、芸術、科学）の分析から、それらに共通した基本構造を解明しようという姿勢は、人間の本性への問いかけのあり方における一つの転換を暗示していると言えるであろう。(4) この動向は、神学的信仰的言語とテキストの問題、聖書解釈学の問題を通じて、神学に対しも、少なからぬ意義を持つものとなっている。(5) しかし、神学において、言語、象徴が重要な意味を持ってきているのは、単に神学外からの影響によるものではなく、むしろ神学固有の理由によると言わなければならない。キリスト教思想史から、実例を引用し象徴論の重要性を証明しようと試みるならば、ほとんど枚挙に遑がないであろう。象徴が、キリスト教信仰の核心に関わるということは、信仰告白がまさに《Symbolum》であること、また不可見的恩寵の可見的徴徴であるサクラメントが「言で表わし得る以上の、福音の無限の深さを暗示するごとき深みある象徴である」(6) こと、そして聖書の言葉が字義的歴史的意味ばかりでなく、霊的象徴的意味をも持つと理解されてきていることからも明白である。以上を背景として、象徴は新たな仕方で問題化しているのである。ティリッヒはこのような背景を自覚化した上で、象徴を論じているのであり、それ故に彼の象徴論は多様な問題を含んでいる。しかし、この小論では問題をティリッヒによる象徴の諸規定と宗教的象徴の概念に限定して考察を進めたいと思う。

二、象徴の諸規定と宗教的象徴

ティリッヒが象徴論を形成するのは、一九二〇年代であり、その最初のモノグラブ『宗教的象徴』が現われたのは、28 年であった。後に見るように、アメリカ亡命から晩年に至る過程における思惟の展開は象徴論にも影響を与えている。しかし、象徴論自体の基本的論点と骨子は、ほとんど変化しておらず、従って、ティリッヒの象徴論を分析する出発点として、まず、この 28 年の象徴論を選び、その後の象徴論との比較を行なうことが有

効であると思われる。

さて、28 年の象徴論において、ティリッヒは、象徴に非本来性（Uneigentlichkeit）、具体的直観性（Anschaulichkeit）、自力性（Selbstmächtigkeit）、承認性（Anerkanntheit）の４つの規定を与える。まず、各規定の内容を検討してみよう。[7]

非本来性とは「象徴に方向づけられた内的行為は、象徴を意図しているのではなく、象徴されているものを意図している」[8] ということである。すなわち、象徴的行為にとって重要なのは、象徴素材自体が持つ固有な本来的意味ではなく、象徴素材によって象徴された意味と考えられる。言わば、象徴においては、象徴素材の本来的意味と象徴された意味とが二重化しているのである。非本来性という言い方では、象徴的意味の開示のために素材本来の意味が否定、中断されるという否定面が強調されている。この非本来性の規定が示す意味論的構造（二重化）は、象徴と記号（Zeichen, Sign）に共通したものとティリッヒは考える。

次に、具体的直観性。これは「本質的には見えないもの、理念的なもの、あるいは超越的なものが、象徴において具体的直観性にまで、それと同時に、対象性にまでもたらされている」[9] ことである。即ち、象徴はそれ自体は感性を本質的に超越しているものや、未だ感性的直観化に至っていないものを対象世界にまで媒介し、形態化する働きを持つ。ここでも、象徴は二つの異なった次元、世界を媒介している。

第三の自力性とは「象徴がそれ自体に内在している力を持っている」[10] ということであり、「全くそれ自体の内に力を持っていない記号から象徴を区別する」[11] 規定と考えられる。これにより「記号は恣意的に交換され得るが、象徴は必然性を持ち交換され得ない」[12] ことが説明される。28 年の段階では、自力性の根拠は十分説明されてはいないが、象徴が意味論的論理的次元だけではなく、力（Macht）に関わる存在論的次元をも持つことは明らかに意識されている。後の象徴論の中で、この自力性は「参与」（participation）と言い換えられるが、聖なるものの象徴は、聖なるものに参与し自らの内に力を持つことによって、一方では自らを聖なるものと同一化し絶対化する危険性（デーモン化）と、他方では力を喪失して記号になってしまう危険性（世俗化）とを持つのである。このような宗教的象徴の両義性（Ambiguity）は、象徴の自力性という規定に示される存在論的構造に由来している。[13]

最後に、承認性とは「象徴が社会的に受け入れられ支持される」[14] ことを表わしている。「象徴に成ることと承認とは一つの事柄に属している」[15] のであって、「個人にとって何か或るものが象徴になるとすれば、それは象徴において自己を再認識する共同体との関係においてである」。[16] この規定によって、象徴が個人―共同体の連関で問題となることが示されるが、宗教的象徴ではこの面が特に著しい。象徴は社会的次元を持っている。

以上がティリッヒの象徴一般に対する４つの規定である。これらは、象徴が様々な次元を持つことを示すものであり（意味論的論理的、存在論的、社会的）、ティリッヒの象徴論の形成の文脈の多様性を反映したものになっている。もちろん、これら 4 つの規定は象徴の十分で完全な定義ではない。むしろ、象徴であることの基準、規定であり、一般記号学としては、余りにも簡略すぎるために、曖昧な点も少なくない。曖昧さの一つは、後に考察するように、ティリッヒが言語的概念的象徴と形態的象徴（造形芸術や心理学の象徴）の相違点を明確にしていないところに原因している。しかし、ティリッヒ自身には、一般

的記号学、象徴論を構築しようという意図よりも、宗教的象徴の多様な形式の全体を理解しようという関心が強かったのであり、そこには、ティリッヒの 20 年代の思惟のあり方が反映しているように思われる。[17] そこで、次に、ティリッヒの象徴論の形成過程に考察を移したい。

ティリッヒの象徴論が形成される一九二〇年代において、彼の取り組んだ問題は、哲学的テーマ(宗教哲学、意味の形而上学等)、文化の神学、宗教社会主義論、プロテスタンティズム論の４つに分類できる。[18] ここでは、前三者について象徴論との関係を明らかにしたい。[19]

まず、哲学的テーマの著作。哲学はシェリングについての二つの学位論文から一貫してティリッヒが関与してきた分野であるが、象徴論の形成の問題で重要なのは、23 年の『諸学の体系』と 25 年の『宗教哲学』である。『諸学の体系』において、ティリッヒは認識行為（Wissensakt）の要素として思惟（Denken）と存在（Sein）の二つを取り出し、精神（Geist）を実在的で生きた思惟と定義する。[20] 次に、思惟―存在―精神の三つの基本概念に対応して、思惟科学（logic and Mathematics, die Denkwissenschaft）と経験科学（the empirical sciences, Seinswissenschaft）と精神科学（die Geisteswissenschaft）が説明され、諸学の体系が示される。[21] この学問論を基礎にして、25 年の『宗教哲学』で、意味の形而上学[22] と呼ばれるものが提出される。精神行為はすべて意味行為であり、意味意識には三つの契機が含まれる。（一）意味連関（Sinnzusammenhang）の意識。（二）意味連関と個々の意味の意味充実の意識＝無制約的な意味の意識。（三）無制約的な意味の成就の要請についての意識。無制約的な意味は、意味形式（Sinnform）である個々の意味連関の特殊性に対し、意味内実（Sinngehalt）と呼ばれる。これは、意味の根底（Grund）であると同時に深淵（Abgrund）である。[23] この意味の形而上学から、宗教と文化は「宗教とは無制約的なもの（das Unbedingte）に向かう方向であり、文化は制約的な意味の諸形式とその統一に向かつ方向である」[24] と定義される。また、象徴に関しても「無制的なもの自体は決して対象とはならず、無制約的なものがそこで直観される象徴だけが可能である。信仰は制約的なものから取り出された象徴を通して無制約的なものへ向かう方向である」[25] と述べられる。こうして象徴論は意味の形而上学の上に形成されるのである。28 年の象徴論は、『宗教哲学』にほぼ全貌を現わしていたと言うことができるであろう。

さて、象徴論の第一の文脈である哲学的テーマの著作がティリッヒの学的思惟の連続性を示しているのに対し、第二、三の文脈である文化の神学、宗教社会主義論は第一次世界大戦後のドイツの混沌と再建の状況に直面したティリッヒの思惟の転換を表わしている。[26] もちろん、状況に規定されている点では、哲学研究の側面も同様ではあるが[27]（特に、カイロスと歴史哲学)、状況との対決は特に文化の神学と宗教社会主義論に顕著である。象徴論の問題が高度に抽象的な哲学的思惟に基づきながらもその視野と課題は具体的、実践的であることはティリッヒの思想理解にとって決定的である。

文化の神学の中心命題「文化を支える内実(Gehalt)は宗教であり、宗教の必然的形式(Form)は文化である」[28] から、宗教的象徴は本質面においては《所調宗教的領域》（世俗的文化領域に並置、対置される一領域)に限定され得ず、むしろ、世俗文化的象徴の宗教的意味の解釈は、時代の宗教的状況の理解に不可欠であると結論される。[29] これは後に、人間の実存に含蓄された問いに対する答えとして象徴を解釈する方法、[30] すなわち『組

織神学』の相関の方法（The Method of Correlation）へ発展して行く。文化的象徴の中でも、造形芸術の象徴は、ティリッヒの象徴論にとって重要である。第一次大戦から帰還直後のポッティチェッリの絵からの啓示体験は象徴論の体験的基礎と考えられる。[31]

第三の文脈は宗教社会主義論であるが、ティリッヒの宗教社会主義との出会いはその後の彼の運命を決するものとなった。宗教社会主義論におけるティリッヒの関心は、宗教社会主義に理論的基礎を与えることと、社会主義理論の革新である。これと象徴論との関係は「新しい宗教共同体組織は、自律や批判から生まれるのではなく、古い象徴の新たな理解と改革からのみつくられる」[32] という主張からも明らかである。抽象的概念や人為的ユートピア理念ではなく、「全体の精神状況を直接反映する象徴」のみが「無制約的なものが魂の中に出現してくる人間の宗教的深みから団結を造り上げてゆくような共同体感情」[33] を可能にする。

さて､次にこれまでの象徴の諸規定と象徴論の諸文脈との関係についてまとめてみたい。最も特徴的な関係だけを取り出すならば、非本来性は哲学的テーマの文脈と特に関係している。なぜなら、『諸学の体系』『宗教哲学』に現われる《形而上学的象徴》[34]（形而上学では、諸学における字義的諸概念が象徴的に用いられる）は、まさに、象徴の意味論的論理学的次元を表現する非本来性に適合しているからである。次に、具体的直観性は、文化の神学の文脈の造形芸術の象徴に最も特徴的と思われる。確かにティリッヒは「具体的直観性は、感覚的であることを必要としない」[35] と述べ、言語論なもの(詩的諸形態)に対しても可能であると考えている。しかし、絵画のような形態的なものが、本質的に目に見えないものを見えるようにするのに適していることは明白であろう。この点については後の象徴論で一層明らかになってくる。また、承認性は、それが社会的次元を表現しているところからも、宗教社会主義論に特徴的な規定と考えられる。最後に、自力性は、各文脈で象徴を記号から区別することによって象徴を象徴たらしめている規定である。これらの関係は、最も特徴的な点に注目したものであるから、詳細には、より複雑な関係性を考慮しなければならないだろう。しかし、象徴論が 20 年代のティリッヒの思惟の各文脈との関係で、それらの交差したところに成立したものであることはこの簡単な図式からも明らかである。

最後に、28 年の象徴論における宗教的象徴の問題に簡単に触れておきたい。宗教的象徴は「具体的直観の領域を無制約的に超えているもの、即ち無制約的―超越的なものの具体的直観化」[36] である。宗教的象徴は信仰の対象の象徴であって超越的実在を指示する。[37] この無制約的なものへの問いは、神学と宗教哲学の根本問題であるが、ティリッヒがこれを如河に理解しているかについては次節において考察したい。

三、象徴論の展開

この節においては、28 年の『宗教的象徴』に対して、50・60 年代の象徴論[38] を比較することによって、象徴論の展開を考えると共に、この間のティリッヒの思惟の変遷について明らかにしたい。ここでも、象徴の諸規定に限定して考察したい。

まず、後の象徴論では、非本来性は「自らを超えて指示する」(point beyond itself to)と、具体的直観性は「開示」(opening up)と言い替えられる。[39] 非本来性から指示への変化は、象徴素材に固有な本来的意味から非本来的意味への意味論的運動の動性に対して、より適

切な表現と言えるとしても、内容的に大きな変化ではない。『組織神学』では、非本来性＝指示に関連して「神についての具体的表現の伝達具(Vehicle)となる有限的現実の断片は、肯定されると同時に否定される」[40] と述べられる。有限的現実の断片が否定されるという側面は、「非本来性」に、また肯定されることによって象徴に「それ自身を超えて指示するために適切な基礎を与える」[41] という側面は、「指示」に対応している。この肯定＝否定という事態は、20 年代には「逆説」（Paradox)と表現されていたが、[42] 象徴と逆説との関係は、しばしば指摘されるところである。非本来性の言い替えに対して、具体的直観性から開示への変化は、象徴の存在論的構造の明確化という点で興味深い。象徴における「開示」とは、外的現実が開示され、それまで隠されていたものが具体的直観にもたらされるという側面だけでなく、外的現実の諸層、諸次元に対応する内的現実の諸層、諸次元の開示をも意味している。[43] また、具体的直観性＝開示が、特に形態的造形芸術的な象徴に関わっていることは次の引用から明白である。即ち「芸術的な象徴、すなわち真正の芸術はすべて、人間精神に対して、すべての現実的なものに意味根拠として内在しているがしかし美的体験においてのみ把握されうる一つの次元を開示する」。[44] 更に、この「外」と「内」との、象徴された現実と象徴として受容する人間との相関は、啓示における奇蹟（Miracle）と脱自性（Ecstasy）との、信仰における客観と主観との統一と、同一の構造を持っている。[45]

第三の規定であった自力性は「参与」(Participation)と言い替えられる。[46] 参与は、自力性の存在論的根拠であると同時に、指示と開示の根拠でもある。宗数的象徴が存在自体（Being　itself)を指示し、そこに存在自体が開示されるのは、宗教的象徴の素材と宗教的象徴に関わる人間の両者が有限な存在するもの（被造的存在）として存在自体に参与しているからに他ならない。

第四の承認性に関しては、後の象徴論でも「象徴は、個々の人間や共同体に対して働きかけ、建設的で統合的な力を及ぼすこともできるし、破壊的で解体的な力を及ぼすこともできる」[47] という仕方で明確に述べられている。特に特徴的な言い替えは行われないが、集合的無意識と結びつけられ、精神分析における個人のアイデンティティーの問題が関心の前面に現われてきている。[48] 但し、集合的無意識に関してはユングが念頭に置かれていることは明らかであるが、ティリッヒとユングでは意味内容にずれがあることも見逃せない。[49]

以上が、28 年の象徴論以降の展開である。これらの他にも、象徴解釈や宗教的象徴のの真理性に関して重要な点も多いが、象徴の諸規定についての考察からだけでもティリッヒの思惟の展開の特徴をいくつか指摘することができる。

第一の思惟の展開の特徴は、象徴論自体の構成には変更が見られない一方で、個々の規定については存在論的神学的な掘り下げが見られることである。20 年代の象徴論が意味の形而上学の延長上にあったのに対して、50・60 年代の象徴論では神学的位置づけがより明確にされている。この点を『組織神学』において考えてみたい。『組織神学』を象徴の問題から整理するならば、次のようにまとめられるであろう。まず、ティリッヒの組織神学の方法である相関の方法自体、キリスト教のメッセージを表現する伝統的信仰の象徴を、状況の中にある人間の実存的問いへの答えとして解釈することに他ならない。[50] このメッセージは啓示に遡るものであるが、啓示を媒介するものは、再び宗教的象徴である。

そして、この宗教的象徴の存在可能性は『組織神学』の第２部「存在と神」(Being and God)において論じられる。ある象徴の素材が有限的存在者である人間に対して宗教的象徴となるのは（啓示と人間の宗教的象徴における相関)、象徴素材と人間が一方では被造物というその本質(essence)において、神―存在自体から絶対的に区別されつつも、他方では存在の力、存在の根底である存在自体に参与しているからである。[51] すなわち、有限的存在という本質的構造が宗教的象徴を可態するのであり、ティリッヒは神について象徴的に語る可能性の根拠を「存在の類比」(analogia entis)に求める。[52] Ｌ・Ｓ・フォードは「神は存在自体であるという言述は、非象徴的言述である」[53] というティリッヒの命題が「我々が神について語るすべては象徴である」[54] という命題の根拠になっていると述べている。すべては象徴的であるという主張から帰結する循環論を避るためには、それ自体は非象徴的であって、しかも「すべては象徴的である」を根拠づける言述(言述の言述、メタ言述）が必要となるのである。それがティリッヒでは、「神は存在自体である」という命題に他ならない。

しかし、もし可能性という側面だけであるとすれば、一切の有限な存在するものは、同様な仕方で存在自体に参与していることになり、従って、すべては宗教的象徴であり、世俗的文化的なものから区別された特殊な宗教的象徴は存在しないと言わねばならない。[55] ところが、この可能性は堕落による疎外という実存(existence)の状況においては現実ではない。本質は歪曲し分裂に陥っている。この実存の疎外とそれによる生の両義性(ambiguity)が克服されるためには、キリストとしてのイエスにおける新しい存在(New Being)の究極的啓示とそれに続く従属的啓示、新しい存在の霊的現臨(Spiritual Presence)が歴史的現実の中で生起することが必要である。この霊的現臨が実存の疎外と生の両義性によって規定された歴史的世界の中で生起する場所が特殊的宗教的象徴である。歴史的現実的生(Life)は、本質と実存の混合であり、[56] 常に両義的であるため、疎外と両義性の克服は断片的、予兆的なものに止らざるを得ない。従って、歴史の内では象徴が媒介しない神についての直接知は存在しない。宗教と文化の並置的対立や特殊的宗教的象徴の存在が完全に止揚されるのは終末においてであり、これは 28 年の象徴論でも同様である。[57] しかし、断片的、予兆的であるからと言って、「単なる象徴」と言われるべきではない。[58] なぜなら、象徴的に神について知り語ることが歴史的人間にとっては、最も現実的で恵みによって許されたあり方であるからである。これは、ティリッヒに限らず、バルトでも同様である。バルトは、神の三位一体的な生そのものの中での対象性(第一次的対象性、die primäre Gegenständlichkeit Gottes)から、人間の認識に対する間接的対象性(第二次的対象性、die sekundäre Gegenständlichkeit)を区別するが、神はこの間接的な「しるし」(Zeichen)の下においても、「完全な真理性の中で対象的であり給う」と述べている。[59] バルトの「しるし」「第二次的対象性」と、ティリッヒの「宗教的象激」との比較は興味深い。

このような『組織神学』内での宗教的象徴の位置づけから見て、50・60 年代の象徴論が存在論的、神学的に堀り下げられ基礎づけられていることは十分に確認できると思う。

次に、思惟の展開の第二の特徴に移りたい。それは承認性の規定に見られるティリッヒの問題意識の変化である。すなわち、20 年代おいては宗教社会主義論に顕著であった国家、共同体への関心が 50・60 年代には精神分折における個の問題へと移行している。この関心の移行は、ティリッヒ自身の第一次大戦後と第二次大戦後におけるカイロス意識の

相違を反映していると思われる。[60]

象徴論の展開に現われたティリッヒの思惟の変遷として、以上の二点が指摘できるが、この変遷を如何に評価するかは、ティリッヒ理解にとって重大な問題である。確かに思惟の変遷が存在することは既に確認した通りであるが､変化を一面的に強調すべきではない。ティリッヒの場合、まず全体的な一貫性、連続性を捉え、その中で変化を理解すべきであろう。象徴論について言うならば、20 年代の意味の形面上学から、『組織神学』の存在論的神学へと象徴論の枠組が変化し、それが象徴の諸規定に反映していること、特に「無制約的なもの」に代って「存存自体」が主に用いられるようになったことが、事実であることは否定できない。存在論的傾向に対しては、ハイテッガーの影響がしばしば指摘されるが、ティリッヒにおける存在論の解釈自体、[61] 微妙な問題である。むしろ、用語の変化[62] の中に現われた思惟の緩やかな進展が基調である。すなわち、『組織神学』は、20 年代の諸著作における概念や議論を前提としており、文化の神学、宗教社会主義論と 50・60 年代の思惟と比較しても、宗教と文化、教会と社会の境界に立つという思惟の基本態度は一貫している。[63] また、宗教社会主義論の共同体、国家から精神分析の個・実存への移行も、あくまで強調点の移行と考えるべきであろう。ティリッヒの政治的関心は、アメリにおいても持続しており、デーモン的諸力への闘争は過去のものになったわけではなかった。[64]

ここで、これまでの分析をまとめておこう。まず、象徴の諸規定について。象徴論は個々の点には問題もあり、また一般記号学という点では議論が表面的な概略にとどまっていると言わざるを得ないが、全体としては宗教的象徴論がカバーすべき諸次元を適確に捉えていると評価できるであろう。また、ティリッヒの思惟自体との関係では、象徴論は 20 年代の思惟の諸文脈に即した内容であり、その後の思惟の展開もよく反映していると言えるであろう。その意味で、象徴を巡る諸問題はティリッヒ理解の重要な鍵と考えることができる。

四、結び

ティリッヒの象徴論が、宗教的象徴と言語についての優れた分析であることは、ティリッヒに批判的な研究者も認め.るところであるが、ティリッヒの象徴論を更に発展させる上で考慮されるべき批判も少なくない。この結びにおいては、ティリッヒの象徴論の批判的展開の可能性について考察することによって今後の課題を明らかにしたい。

Ｉ・Ｅ・トンプソンは、ティリッヒが、国旗、絵画、心理学的元型といった現示的形式の象徴（presentational form)と宗教言語のような論弁形式の象徴（discoursive form)、目常言語と形而上学的概念、自然的記号と慣習的記号といった区別を明確にしていないことが混乱を生じていると批判する。[65] この混乱は 50・60 年代の象徴論でも改善されておらず、象徴の規定の曖昧さを生じ、また象徴を個々の象徴形式に即して解釈することを妨げている。この欠点は、特に象徴の意味論的次元に関わる非本来性＝指示の規定と、形態的象徴に最も有効な具体的直観性＝開示の規定の関係を明らかに説明しないままに、具体的直観性の規定を言語的概念的象徴に適応するという所に現われている。このティリッヒの象徴論の欠点を克服するためには、「指示」「意味」といった記号学的意味論的概念を整理し、まず象徴の意味論的次元を明確に規定する必要がある。[66] しかし、その他方において、

象徴の意味論的次元から非意味論的形態的次元へ接近する道を確保しておかねばならない。宗教的象徴論が、神的なものと人間の全次元における媒介を論じることを意図する限り、サクラメント、宗教絵画、イコンの問題を捨象することはできないからである。従って、象徴の記号学的意味論的構造の明確な分析を行ないつつ、象徴の形態性へ向かう道が探究されねばならない。この方向性をティリッヒにおいて捜すとき、『組織神学』第二巻における「キリストとしてのイエスの聖書的形象」(biblical picture)、「形態」(Gestalt)の問題は示唆的である。[67] なぜなら、この問題は、福音書という言語的テキストの持つ形態性に関わるからである。しかし、ここでは、ティリッヒを離れ、先に上げた条件を満すものとして、P・リクールの隠喩理論を簡単に考察したい。

リクールは、70 年代に入ると、60 年代の象徴解釈、象徴論から、隠喩理論へと思索を進めていく。この転回は、象徴の意味論的要素を隠喩の問題して取り出すという仕方で行なわれる。リクールは「隠喩と象徴」において、[68] 象徴の意味論的要素と非意味論的要業を区別する。前者は、象徴が二つの意味の次元（字義的と象徴的）を持つこと、すなわち隠喩と対比される意味論的構造を持つことを表わしている。後者は、言語的、意味論的、論理的な転写を不可能とする象徴の被拘束性（bound character）を示している。精神分析の象徴は欲望、情動に、詩的象徴は詩的象徴の指示する新しい存在に、聖なる象徴は聖なる宇宙に拘束されている。即ち、象徴は言葉(logos)と生命（bios）の分水嶺上でためらっていると考えられる。この象徴理解とティリ.ッヒの象徴論との類似性は明らかであろう。これに続いて、リクールは隠喩理論へと進んで行く。その成果は『生きた隠楡』に示されている。リクールは、第一・二研究で、伝統的な隠喩の代置理論（une théorie de la substitution)をアリストテレスとフォンタニエに従って論じた後に、第三研究で、生きた隠喩を理解するために、アングロ・サクソソ系の研究者（Ｉ・Ａ・リチャーズ、M・ブラック、M・ビアズリー）の到達した隠喩の緊張、相互作用の理論へ「ラングの言語学との対決」を経て到達しようとする。[69] しかし、リクールは他方において、伝統的代置理論の中にあった「類似」(ressemblance) を緊張理論に結びつけて生かす試みを行なう（第六研究）。これは隠喩の感覚的契機、イメージ契機（イコン性）を言語の側から、カントの生産的構想力を手掛りに明らかにすることであって、ティリッヒの用語を用いるならば、非本来性＝指示から具体的直観性＝開示へと接近する試みに他ならない。そして、考察は隠喩的対象指示（第一次の指示のエポケー・崩壊による第二次の指示の解放）から、隠喩的現実と真理、そして存在の問題へと導かれる（第七・八研究）。象徴の問題は、ここにおいても、ティリッヒの場合と同様に、存在論へと向かうことになる。しかし、この探究が、最終的に無制約的なもの、存在自体に答えを見出すことになるかを決する前に、解決すべき多くの問題が存在していることは言うまでもない。

（ティリッヒの象徴論としては、以下の文献を使用。）

1.“Das religiöse Symbol,”1928.
2. “The Nature of Relogious Language,”*Theology of Culture*, Robert C. Kimball, ed. 1959.
3.“Existential Analyses and Religious Symbols, ”*Contemporary Problems in Religion*, Harold A. Basilius, ed. 1956.
4.“The Meaning and Justification of Religious Symbol,”*Religious Experience and Truth*, Sidney

Hook, ed. 1961.

5. *Dynamics of Faith*, 1957.

6. *Systematic Theology*, vol.I(1951), vol.II(1957), vol.III(1963)

引用は、1-5 は、全集版（*Gesammelte Werke*, Evangelisches Verlagswerke, Stuttgart）を使用し、GW.と略記、その後に巻数とページ数を示した。6 は、ST.と略記し、巻数、ページ数は同様。参考文献は、各註で指摘。また引用の際には邦訳を参照したが、原則として私訳を行なった。

なお、英語圏のティリッヒ関係の文献は、R・C・クロスマンの次の目録に詳しい。Richard C. Crossman, *Paul Tillich: A Comprehensive Bibliography and Keyword Index of Primary and Secondary Writings in English*. London: Scarecrow, 1983.

註

(1) GW.V,43.

(2) GW.V,46.

(3) Langer, Susanne K., *Philosophy in a new Key*, Harvard University Press, 1957 [3]. 『シンボルの哲学』（矢野他訳）岩波書店。

(4) Cassier, Ernst, *An Essay on Man*, New Haven and London: Yale University Press, 1944. esp. pp.23-26, 63-71. 『人間――この象徴を操るもの』（宮城音弥訳）岩波書店。

(5) 宗教言語と解釈の問題については、Ricoeur, Paul, "Biblical Hermeneutics," *Semeis 4*, 1975, pp.27-148.

(6) 有賀鐵太郎『象徴的神学』（著作集３、創文社）三五六頁。

(7) 以下の分析は、28 年の象徴論の「一、象徴」（1. Das Symbol）の部分による。

(8)-(12) GW.V,196.

(13) 両義性は『組織神学』第三巻の中心テーマの一つであり、現実的歴史的宗教の両義性、デーモン化、世俗化については、ST.III, pp.98-106 を参照。

(14)-(16) GW.V,197.

(17) Thompson, Ian E., *Being and Meaning: Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, Edinburgh University Press, 1981. トンプソンは、ティリッヒの意図が、包括的キリスト教世界観を作り出すことにあったと説明している（p.105）。

(18) 象徴論との関係で主なものとしては、

（一）哲学的テーマ

1. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1922. GW.I.
2. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, 1923. GW.I. 『諸学の体系』
3. Religionsphilosophie, 1925. GW.I. 『宗教哲学』

（二）文化の神学

1. Über die Idee einer Theologie der Kultur, 1919, GW.IX.
2. Religiöser Stil und religiöse Stoff in der bildenden Kunst, 1921, GW.IX.
3. Kirche und Kultur, 1924, GW.IX.

（三）宗教社会主義論

1. Christentum und Sozialismus I, 1919, GW.II.
2. Masse und Geist, 1922, GW.II.
3. Grundlinien des Religiösen Sozialismus. Ein systemtischer Entwurf, 1923, GW.II.
4. Die sozialistische Entscheidung, 1933, GW.II.

(19) 20 年代のプロテスタンティズム論はほとんど、28 年以降のものであるため、象徴論の形成に関しては省略したい。

(20) GW. I, 117-120. 思惟―知る行為自体、思考作用→純粋思惟。存在―思惟の向かうもの。ティリッヒは、フィヒテの『知識学』に言及している。

(21) GW.I, 120-122. 『諸学の体系』については、トンプソンの前掲書（pp. 84−98）の他に、
Adams, James Luther, *Paul Tillich's Philosophiy of Culture, Science, and Religion*, New York: Haper, 1965.
Palmer, Michael F., *Paul Tillich's Philosophy of Art*, Berlin・New York: de Gruyter, 1983, pp.37-52.

(22)「意味の形而上学」(Sinnmetaphysik)は正確には『諸学の体系』で提出されたものであるが、ここでは象徴概念との関係を明らかにするために『宗教哲学』から引用する。

(23) GW.I, 318-19.

(24) GW.I, 320.

(25) GW.I, 331f.

(26) Stone, R., *Paul Tillich's Radical Thought*, Atlanta: John Knox Press, 1980, pp.32-28.
Pauck, Wilhelm, and Pauck, Marion, *Paul Tillich: His Life and Thought, vol.1*, New York: Haper & Row, 1976, pp.40-56. 『パウル・ティリッヒ　1 生涯』（田丸徳善訳）ヨルダン社。
この転換について、ストーンはパウクらよりも連続性を強調している（p.37）。

(27) Kairos und Logos: Eine Untersuchung zur Metaphysik des Erkennens, GW.IV, 43-76. に明らかなように、ティリッヒは哲学的認識も歴史的状況にまき込まれていることを自覚している。これは、ティリッヒ自身の思惟に対しても当てはまる。

(28) GW.IX, 42.

(29) Gegenwart und religiöse Lage, 1926, GW.X, 64.
ティリッヒにおいて、宗教概念は、深みの次元、究極的関心の問題としての宗教（広義の宗教）と、深みに次元の宗教の表現であると同時に歪曲である世俗的文化に対立する現実の宗教（狭義の宗教）の二重の仕方で用いられ、区別される（GW.X, 64f.; ST. III,94-98,103）。この点については、
Clayton, John Powell, *The Concept pf Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a mediating Theology*, Berlin・New York: de Gruyter, 1980, pp.87-101.

(30) ST.III, 422-3.

(31) GW.IX,345. パウクの前掲書 p.76.

(32) GW.II,118.

(33) GW.II,28.

(34) metaphysisches Symbole. GW.I,198, 246f., 254, 255, 256, 267ff., 270f., 275, 278, 282, 292, 302f., 314f., 321, 352.

(35) GW.V, 196.

(36) GW.V, 197.

(37)　ティリッヒは 28 年の論文で宗教的象徴を社会的、心理的なものへ還元する消極的理論（ニーチェ、マルクス、フロイト）に対して、象徴をそれ自体から理解しようとする積極的理論として、シェリングとカッシーラーを取り上げる。ティリッヒはカッシーラーの象徴形式の哲学を高く評価しつつも、批判的観念論を退け、超越的実在論(transzendenter Realismus)を取る。GW.V, 187-89,198-206.

(38) 註の冒頭の文献表参照。『組織神学』では、特に次の箇所が重要である。ST.I,　122-3. 131, 239-252. ; ST.II, 9-10, 146-8,194,200,204.; ST.III,5, 123, 197.

(39) GW.V, 213-16, 237-9. GW. VIII, 139-140.

(40)-(41) ST.I,239.

(42)「宗教哲学における宗教概念の克服」(註の 18 の（一）の１）の特に GW.I,367, 383, 388. ティリッヒのこの概念については、Rolink, Eberhard, *Geschichte und Reich Gottes bei Paul Tillich*, Schöningh, 1976, S.42-44. 象徴論との関係については、Ford, Lewis S., "Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols," *Journal of Religion*, vol.46, no.2 (April, 1966), pp.229-245.

(43) 註(39)と同箇所。

(44) GW. V, 238f.

(45) 象徴された現実と象徴として受容する人間の相関については、ST.I, 239-40. 啓示については、ST.I, 108-118. を参照。信仰については、GW.VIII, 140.

(46) GW.V, 216-18, 238. ; VIII, 140.

(47) GW.V, 392.

(48) The Impact of Psychotherapy on Theological Thought, 1960, GW.VIII, esp.S.330f.

(49) ティリッヒは、「集合的無意識」('group unconscious' or 'collective unconscious')を社会的共同体のレベルで考えている。

(50) ST.III, 4-5, 422-23.

(51) ST.I, 235-44.

(52) ST.I, 239-40. アナロギアと象徴の関係については、次に詳しい。
Nörenberg, Klaus-Dieter, *Analogia Imaginis: Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*. Gütersloh, 1966.

(53) ST.I, 238.

(54) ST.II,9. Ford, Lewis, "Tillich's One Nonsymbolic Statement: A Propos of a Recent Study by William Rowe,"*Journal of the American Academy of Religion*, vol.38, no.2(June, 1970), pp.176-182.　ティリッヒの命題が象徴的か、非象徴的かについては、論争が多い。例えば、Scharlemann, Robert P., "Tillich's Method of Correlation," *Journal of Religion*, vol.46, no.1, part 2 (January, 1966), pp.92-103. Thatcher, Adrian, *The Ontology of Paul Tillich*, Missoula, Montana: Scholars Press, Oxford Theological Monographs, 1979, pp.35-40.

(55) ST.I, 118.

(56) ST. III, 11.

(57) GW.V, 211.

(58) ST. II, 9.

(59) KD II/1, S.15f. バルトにおける神の対象性については、Jüngel, Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden*, 1976 [3], S.54-73. 『神の存在』（大木英夫訳）ヨルダン社。

(60) Tillich,Paul, "Answer," *The Theology of Paul Tillich*, Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, eds., New York: The Macmillan Company, 1952, 345-46.

(61) O'Meara, Thomas F., "Tillich and Heidegger: A Structural Relationship," *Harvard Theological Review*, vol.61. no.2 (April, 1968), pp.249-261. あるいは、クレイトンの前掲書（註 29）の pp.27,169-74.

(62) 少なくとも、『諸学の体系』においてと、『組織神学』においてとの違いは明らかである。サッチャーの前掲書（註 54）の p.4.

(63) GW.XII,74-76.

(64) ストーンの前掲書（註 26）の pp.124-130.

(65) トンプソンの前掲書（註 17）の pp.98-105. 現示的と論弁的の相違については、ランガーの前掲書（註 3）の第三章を参照。

(66)「意味」(sens, Sinn)と「指示」(référence, Bedeutung)のフレーゲによる区別については、リクールの次の箇所を参照。

Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Paris:Seuil, 1975, pp.88-100. 『生きた隠喩』（久米博訳）岩波現代選書。

Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976, pp.6-8, 19-27.

(67) ST.II, 115.

(68) 註 66 の『解釈理論』の第三章。

(69) 註 66 の *La métaphore vive*, p.89.