

前期：キリスト教と近代的知——宗教哲学構想

オリエンテーション——「キリスト教と近代社会の諸問題」

- | | |
|---------------------|-------|
| 1. 前年度のまとめ——象徴論・言語論 | |
| 2. 近代/ポスト近代と宗教哲学構想 | |
| 2-1：近代の知的状況における宗教思想 | |
| 2-2：批判哲学から批判的実在論へ | |
| 2-3：シュライアマハーの宗教哲学 | |
| 2-4：ティリッヒの宗教哲学 | |
| 2-5：波多野精一の宗教哲学 | |
| 2-6：ヒックと批判的実在論 | |
| 2-7：言語から宗教的実在へ | |
| 2-8：言語論と宗教哲学 | 10/7 |
| 2-9：次元論と宗教哲学 | 10/14 |

後期：キリスト教と社会理論——経済と環境

- | | |
|-----------------------|---------|
| 3. 「神」の現在 | |
| 3-1：聖書の神と形而上学的神 | 10/21 |
| 3-2：強き神と弱き神、その彼方へ | 10/28 |
| 4. 聖書から経済・政治・社会 | |
| 4-1：聖書学と社会学 | 11/11 |
| 4-2：聖書学から社会教説へ | 11/18 |
| 5. キリスト教と経済学説 | |
| 5-1：ウェーバー・テーゼをめぐって | 12/9 |
| 5-2：近代経済学と神学——アダム・スミス | (12/16) |
| 5-3：キリスト教・資本主義・社会主義 | (12/28) |
| 6. キリスト教と政治理論 | |
| 6-1：現代思想のパウロ論 | (1/6) |
| 6-2：イデオロギーとユートピア 1 | 1/13 |
| 6-3：イデオロギーとユートピア 2 | 1/20 |

2-8：言語論と宗教哲学**前期のまとめ**

ハンス・ヨナス「アウシュビッツ以後の神概念」（『アウシュビッツ以後の神』法政大学出版社）

「私はこう思っております。アウシュビッツの霊たちが黙せる神にむかってあげた長くこだまする叫びにたいしてなにがしかの答えのようなものを試みる、そのことを断念しないことこそ、その人びとにたいする責務である、と」

「思弁神学」、「イマヌエル・カントはそれに類する一切を理論理性の仕事から放逐し、したがって哲学から放逐しました。それどころか、今世紀の一世を風靡した分析論、論理実証主義はこう説明しました。神にまつわることがらを論じていると主張したところで、そこに用いられている言語表現は対象とする意味をまったく欠いており、それゆえ概念上の意味もない、したがって、神について語るなどということはすでにもう——真偽への問いと実証への問いを度外視しているのだから——たんなる無意味である、と説明しました。これを聞いたら、もちろん、昔のカントもあっと驚き、仰天したことでしょう。というのも、カントはまったく逆に、その対象ではないといわれたもののほうを至高の対象とみな

していたからです。」(4-5)

↓

この現代の状況で、宗教哲学はなおも可能か。可能とすれば、如何なる仕方においてか。言語論からの宗教的実在・現実へアプローチするという戦略。

<イエスの譬えの読解過程・解釈学的プロセス・意味から指示へ>

1. ミメーシス2からミメーシス3へ：聖書テキストの解釈はどこで終了するのか？

2. 聖書テキスト解釈の最終地点：

「テキスト自らに語らせること」：意味（構造）から指示（可能的世界の開示）への運動

・読者からすれば、読解過程

・テキストからすれば、テキスト世界の開示

・テキストの事柄（指示対象）からすれば、実践化・生の再形態化(言葉の出来事)

そのポイントは、テキスト構造からテキスト世界の開示（イメージ化）とそれを自らの生きる可能的世界として自己化（イメージ化の過程に巻き込まれている）であり、イエスの譬えにおいては、読者の期待の逆転（「神の国とは……のようなものである」）がその特徴となる。つまり、ミメーシス1として存在した自らの先行理解の反省と転換（自己の批判的反省と変革）、実践世界の再編であり、これがミメーシス3に他ならない。

以上におけるミメーシス2から3への展開は、象徴における外的実在と内的実在との相関性（読解プロセスとミメーシス3は相関的）として論じることにもできる。新しい現実性の開示はそれを受け取る主体の転換を要求する。

<「ぶどう園の牢労働者」の譬え>：マタイによる福音書の20章1～16節

1a + 1b ~ 15<1b ~ 7 + 8 ~ 10 + 11 ~ 15> + 16

20:1 「天の国は次のようにたとえられる。

ある家の主人が、ぶどう園で働く労働者を雇うために、夜明けに出かけて行った。2 主人は、一日につき一デナリオンの約束で、労働者をぶどう園に送った。3 また、九時ごろ行ってみると、何もしないで広場に立っている人々がいたので、4 『あなたたちもぶどう園に行きなさい。ふさわしい賃金を払ってやろう』と言った。5 それで、その人たちは出かけて行った。主人は、十二時ごろと三時ごろにまた出て行き、同じようにした。6 五時ごろにも行ってみると、ほかの人々が立っていたので、『なぜ、何もしないで一日中ここに立っているのか』と尋ねると、7 彼らは、『だれも雇ってくれないのです』と言った。主人は彼らに、『あなたたちもぶどう園に行きなさい』と言った。

8 夕方になって、ぶどう園の主人は監督に、『労働者たちを呼んで、最後に来た者から始めて、最初に来た者まで順に賃金を払ってやりなさい』と言った。9 そこで、五時ごろに雇われた人たちが来て、一デナリオンずつ受け取った。10 最初に雇われた人たちが来て、もっと多くもらえるだろうと思っていた。しかし、彼らも一デナリオンずつであった。

11 それで、受け取ると、主人に不平を言った。12 『最後に来たこの連中は、一時間しか働きませんでした。まる一日、暑い中を辛抱して働いたわたしたちと、この連中とを同じ扱いにすることは。』13 主人はその一人に答えた。『友よ、あなたに不当なことはしていない。あなたはわたしと一デナリオンの約束をしたではないか。14 自分の分を受け取って帰りなさい。わたしはこの最後の者にも、あなたと同じように支払ってやりたいのだ。15 自分のものを自分のしたいようにしては、いけないか。それとも、わたしの気前のよさをねたむのか。』

16 このように、後にいる者が先になり、先にいる者が後になる。」

(1) ミメーシス 1

3. 「先行理解」(Vorverständnis)

- ・ 解釈者の世界理解と自己理解（存在連関・意味連関の理解）
「古い自己」の存在形態（古い生の形態化）→行動世界の暗黙の前提的理解
- ・ テキストの作成：実践的行動世界の再現（創造的模倣）、「テキストのレパートリー」
→テキストの文献学的歴史的研究の対象

4. 「ぶどう園の労働者」読解の先行理解（先行理解 2 についての理解を含む先行理解 1）

- 1) イエスの譬えが語られた状況についての知識。敵対者との論争、教育、宣教における譬えの語り。イエスの譬えの聴衆として弟子、論敵、そして民衆が存在することを、読者は理解している。
- 2) イエスの譬えがしばしば神の国の譬えと言われること。これは「ぶどう園の労働者」を「神の国の譬え群」の中で読むように促す。
- 3) 古代ユダヤ社会の経済状況。極端な階層社会。一握りの大金持ち・権力者と大多数の小作人・日雇い労働者。日雇い労働者の悲惨さ。この日常世界の中の出来事。第二シーンまでは想定可能な物語の展開。
- 4) 労働時間に応じた賃金の支払いは通常当然期待されるべき慣習であり、それは古代の状況にも妥当する慣習的知識に属する（合理的な応報論理）。＝ミメーシス 1

(2) ミメーシス 2

5. 書記化されたテキスト→固定された自律的な存在、完結した形態と構造を持つ対象

ミメーシス 2：テキスト・物語のプロットが行動世界の構造の再現・創造的模倣

6. イーザーの読解行為の現象学と読解の問題

読解行為：「主題—地平」構造

テキストの構造と読者の意識（想像力）との相互作用

→テキスト世界の開示（読者の意味了解の世界へ。意味から指示への意味論的運動）

→イメージ・形態的意味(Sinnkonfiguration)の形成（読者の意識の内部）

統一的な意味の地平（首尾一貫した意味）の形成・形態的意味

イメージ形成の自己修正的な動的プロセス

7. 「ぶどう園の労働者」の譬えの読解プロセス（モデル化・理想的な読解）

① テキストの構造・三幕構成：

第 1 シーン：状況 第 2 シーン：危機 第 3 シーン：解決

逆転構造の認知・悲劇的な下降運動（ヴァイア）

② ミメーシス 1 の知識に基づく聴衆の視点の追構成

最初の労働者の期待と不満の理解

③ 聴衆の視点の追構成に基づくテキストの構造の把握

・ 最初の労働者の問いの共有、読者における聴衆との自然な同化

・ 期待はずれ、日常性（応報倫理・慣習的知恵）の異化作用

・ 譬えの構造の認知：驚きと期待感の逆転

読解を通じて形成される新しいイメージ（同じ賃金、驚くほど気前の良い雇い主）と読者自身のミメーシス 1（日常的な実践的世界理解）とは際だったコントラストにおいて対照され、二つの現実理解の衝突を生じる。

④ イメージ形成の連鎖と読者の意識との融合→読者の感性に語りかける神の言葉

⑤ 「イエスの譬え＝神の国の譬え」→イメージ化された形態的意味は新しい現実（神の国）を指示

「～として見る」という仕方で現実を二重化する隠喩機能

⑥イメージは新たな思考を呼び起こす→第3シーンの読解過程

「別の現実」の開示（第二度の指示、ユートピア的）

↓ 「貧しい人は幸いである。神の国はあなたがたのものである」の成立する世界

③→喜びと不平のコントラスト、日常性に対する異化作用

読者は既存の知識の反省に導かれる。自己の相対化

- ・日常性・自明性への反省→社会構造の歪みと「支配－被支配」の諸コード
- ・現実理解の転換（転換的知恵）
- ・神の絶対的な活動性→神の信頼するとはいかなることか？

Luther: Alleinwirksamkeit Gottes / sola fide

- ・問いの転換：そもそも公正、正義とは何か？
近代人としての政治・経済システムへの適応は、正当か？
どちらが人間的か、人間にとって労働とは何か。

(3) ミメーシス3

8. Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress 1976 pp.201-202

解釈はどこで終わるのか。解釈は自己の変容・拡張において、実践的世界の再編において終了する。これを「信仰」と呼ぶ。

9. 「7の⑥」＝新しい生の可能性の開示→実践的行動世界を再編（ミメーシス3）

新しい自己への転換であり、イメージを媒介とした自己の転換・修正・拡張・反省。
キリストと同じ形になる。 cf.キルケゴールの同時性

10. イエスの譬えにおける神の国の到来（「言葉の出来事」）

＝読者あるいは聴衆の悔い改め（感性の転換、実践的世界の転換）

＝譬えの読解における神の国のイメージ形成とその自己化による自己変革プロセス

「キリストの形」になるプロセス：イエスの譬え→パウロのキリスト論・信仰義認論。

11. 個に分断された労働者の状況：他者の幸運をうらやみむ暗い情念

→この状況で新しい共同体<分かち合い>はいかにして可能になるのか

貧しいことが幸いとなる共同体的現実とは？

平等・連帯？ 家族とは？

12. ミメーシス1, 2, 3の全プロセス=信仰のダイナミズムのモデル

他者の現実に関心できる心・新しい存在

共感的な人間性、他者への開放性→神と他者へと開かれた自己→愛の実践

<宗教的実在と象徴—波多野とティリッヒー>（日本宗教学会・学術大会）

目次

1. 問題
2. ティリッヒーの神話論
3. 波多野における実在と象徴の指示
4. 展望

<ポイント>

1. 問題

1. 近代世界における宗教 → 世俗化あるいは宗教批判（投影あるいはイデオロギーとしての宗教、前近代的な精神性としての宗教）

S. Ashina

2. 宗教経験の事実性という視点からの宗教哲学の必要性 →

宗教経験の事実性を前提とし、その可能性の解明する（哲学的人間学、意味論）

3. ロイ・バスカー（Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, 1975.）の科学哲学との類比。「科学が可能であるためには、その対象である世界はどのようなでなければならぬか。」 → 科学は社会的活動であり（先行する知的活動という素材が前提となる）、知識はその産物である。／科学は自然の実在的な構造やメカニズムといった人間存在とは独立して存在する事物と法則についての認識活動である。

4. カント批判哲学以降の思想状況における宗教的実在論の問題、宗教的実在に象徴論によって接近する試み

- ・古典的研究としてティリッヒと波多野に注目する。
- ・問題点を整理し、今後の研究を展望する。ティリッヒ研究あるいは波多野研究という意味も含む。

2. ティリッヒの神話論

<ティリッヒの宗教哲学構想> 宗教の可能根拠を人間存在から論じる。

- ・ A. 宗教の概念規定 B. 宗教批判 C. 宗教的多元性

5. 宗教的象徴とは：神話、教義という言語的表象的、儀礼という行為的具象的

6. 神話：物語形式に結合された宗教的象徴の象徴連関

7. ティリッヒの象徴論：Das religiöse Symbol(1928)

象徴のメルクマール：非本来性 (Uneigentlichkeit)、具象的直観性 (Anschaulichkeit)、
内在的力動性 (eine ihm selbst innewohnende Macht)、承認性 (Anerkanntheit)

cf. *Dynamics of Faith* (1957)

指示性 (point beyond themselves to)、参与性 (participation)、開示性 (open up)、無意識性 (the individual or collective unconscious dimension) あるいは非恣意性 (cannot be invented)

8. 意味論 (多義性、指示機能)、形態論 (言語性・非言語性)、存在論 (参与・開示)、
生成・受容論 (心理的・無意識的・社会的、承認)

9. 宗教批判：宗教的象徴はいかなる実在も指示しない、神話は固有の実在に関与しない。

10. 宗教的象徴：man's ultimate concern must be expressed symbolically. (251)

11. 神話論：カッシーラーの神話論についての一定の評価と徹底的批判＝ティリッヒと波多野が共有するもの、シェリングの超越的実在論とカッシーラーとの統合の試み。

- ・消極的な理論：還元主義的な神話論、神話を社会的心理的な作用・領域へ還元する。
- ・積極的な理論：神話自体の論理構造から神話を論じる。シェリング (有意味性に満ちた形而上学的理論、die bedeutungsvollste metaphysische Theorie) とカッシーラー (認識論的理論、die erkenntnistheoretische Theorie)。

- ・批判哲学＋実在論→批判的実在論、超越的実在論 (die symbolisch-realistische Theorie)

12. カッシーラーの象徴論とその問題点

- ・カント批判哲学の拡張による宗教・神話への適用：精神世界の諸領域における独自の象徴形式、他の領域に還元できない、しかし、神話は神話外部の実在は指示しない。
- ・批判主義の徹底は、宗教的実在性にとっては、両義的なものとなる。実在性が人間的レベルへの還元されることによって、実在性の議論が排除される。
→ 批判的実在論：ティリッヒあるいは波多野のカッシーラー批判の論点。
- ・象徴形式の哲学は包括的すぎる。→言語論・言語哲学へ

3. 波多野における実在と象徴の指示

<波多野宗教哲学の構想> 批判主義→宗教的実在論へ (高次の実在主義・人格主義の宗

教)。カント主義の宗教哲学の構想から実在論的宗教哲学（正しい宗教哲学）へ。

13. 意味（表現／象徴）と指示（表現／象徴）

- ・文化的生の自己表現としての意味連関。
- ・象徴を介した他者との実在共同・人格性、象徴は他者を指示する。人間性（文化・意味・表現）の否定と肯定→宗教と文化の関係性の明確化の可能性、日常的指示の否定（宗教と芸術の類似性）に基づく宗教的指示の開示→指示の二重性

14. 『宗教哲学』（1935、『全集』第四巻）

- ・「神話や教義や、一般にいへば宗教的表象が、決して宗教そのものではないことである。宗教的表象は宗教的体験の外に向かつての表現として、社会的文化的には宗教の極めて重要な要素をなして居る」（25）、「実在のかかる自己啓示によって表象の世界は、すがたがありながら形無きものを、あらはなるものでありながら隠れたるものを、表にありながら更に一層の深みを指ざし示すしとなる。認識の実在的妥当性と呼ばれるものも、畢竟かかる象徴性の外には無い」（31）

・「しかるに宗教に於ては、上述のものとは、全く別種の一層根本的な困難が、表象表現能力に付き纏はつて居る。宗教の対象は、この世のものとは全く類を異にするといふ徹底的な超越性を有する」「この場合原則として表象の妥当性そのものがすでに疑問とされるのである。」（43）、「一切の表現が、表現を超越するものの、必然的な又正当なる表現であるところに、宗教的表象の特質は存し、又そこにその象徴性——他の一般的の場合とは区別される特殊の意味に於ける、その象徴性は成立つ。さてかくの如き象徴のうえに無邪気に生きるのが宗教である。象徴を象徴として洞察するは、もはや理論的反省の事であつて、宗教のことではない。」（45）、「宗教に於てはすべての表現は象徴である。この事は宗教的行為、例えば祈りや供物や其他諸種の儀礼の場合には容易に理解も承認もされるが、宗教的表象の場合には閑却され勝ちである。」（46）

- ・「あらゆる自然的存在が自主性と独立性を奪はれ、単純に己自らを意味せず、寧ろ自己の外なる何ものかを指ざす象徴となる処に、吾々は先ず全能や創造の思想の心髄を見出すのである。自然的存在を否定化し象徴化し従つて意味化するのが宗教の本質的特徴である。」（78）、「世界もまた象徴化する。」（251）

・「両者の交渉は表現を通じてのみ行われる。「実在」と「象徴」とは相関概念である。」（131）、「他者との交渉及び共同は、他者の啓示、而して更に象徴としての性格を担う行為……、によつての外は成遂げられないのである。文化的行為が形成的であるとは異なつて、人格的行為は象徴的である。実在性は象徴性としてのみ成立つ。」「人格であるということとは語りあふといふことを意味する」、「愛はいつも象徴に於て語る。」（207）、「而して共同は実在的關係交渉は、象徴を通じて行われる。語りあうことが実在性の基本的特徴である。」（225）

15. 『時と永遠』（1943、『全集』第四巻）

- ・「意味には、内なるもの乃至隠れたものを表し出すということ、次に共通の中心によつて統べ括られることにより互いに共通性乃至連関を保つこと、が本質的特徴をなす。」（302）
- ・「考へやうによつては表現は象徴作用によつて行はれ、象徴は何ものかの表現であるとも又すべての表現は象徴であり逆にすべての象徴は表現であるとも言ひ得るであらう。共に表はす作用（表現）とも指し示す作用（象徴）とも名づけ得るであらう。共に一と他との二つの契機を含み、相分かれるものと相通するものとの二つの面を有する。」（304）
- ・「「象徴」（Symbol）は表現とは異なつて實在的他者との關係交渉において發生する現象である。主體の生内容が遊離して客體となり主體の顯はなる形相の意義を獲得することが表現とすれば、その同じ内容が主體の領域を超越したる彼方の實在的中心と結び付き、従つて自己を顯はにするのでなく他者を顯はにする任務を擔ひ、かくて實在的他者を指し示

S. Ashina

し代表するものとなる場合に象徴は成立するのである。表現が内在的なのに反し象徴は超越的である。それは一を中心と他の中心とを結び付ける線の上に位し、それ無くば到底相交り難きむしろ相反撥する外なき二つの實在者の間に立ち、兩者を繋ぐ楔を提供し、かくて或る意味においては實在的他者が主體の中に入り来るを可能ならしめるものとして、主體を孤立の状態従つて自滅の運命より救ひつつ、生本來の性格である他者への存在を確保せしめる。」(306)

4. 展望

16. ティリッヒと波多野において、今後の宗教的實在論の基本的な構図は描かれている。しかし、理論的に様々な欠陥がある。言語論的転回以前の象徴論の限界→意味と指示の言語哲学的分析が不十分、概念（特に指示の議論）の曖昧さ。
17. 言語と象徴一般との区別に基づき、言語論から實在論へのアプローチを行う（リクルの戦略）。第一度の指示と第二度の指示との区別に基づく批判的實在論の構築
素朴實在論と非實在論との対立を超えて（宗教批判への回答の一端）
- ↓
- イエスの譬えの読解過程の分析へ
18. 宗教基礎論としての宗教哲学：宗教経験に即した宗教の多様性・多元性＝宗教類型論
／人間にとっての宗教の意義＝哲学的人間学

<文献>

(0) Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, 1923, 25, 29.

Paul Ricouer, *La métaphor vive*, Seuil, 1975.

, *Biblical Hermeneutics (Semeia. 4, the Society of Biblical Literature)*, 1975, pp.27-148.

(1) Paul Tillich. *Main Works · Hauptwerke, Vol.1-6/Bd.1-6, de Gruyter.*

・ *Das religiöse Symbol* (1928), *Mythus und Mythologie*(1930), in: MW.4.

・ *Dynamics of Faith* (1957), in: MW.5.

・ 芦名定道「パウル・ティリッヒと象徴の問題」、『基督教学研究』（京都大学基督教学会）第7号、1984年、78-92頁。<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/user/sashina/sub3x.pdf>

(2) 波多野精一

・『波多野精一全集』全六巻、岩波書店、1969年。

・ 芦名定道「日本の宗教哲学とその諸問題——波多野、有賀、北森」、『アジア・キリスト教・多元性』（現代キリスト教思想研究会）第9号、2011年、89-111頁。

宗教的實在論と象徴—波多野とティリッヒ—

近代以降の世界において、キリスト教をはじめとした諸宗教は様々な問いや批判に晒されてきた（宗教は欲望の投影である、イデオロギーに過ぎないなど）。近代人は宗教を卒業した（あるいはすべきである）と言われて、すでに久しい年月が経過した。この問題状況こそが、現代において宗教哲学を論じる前提であることを確認しなければならない。

本発表では、以上を念頭に置きながら、宗教経験の事実性という視点から宗教哲学の可能性を論じてみたい。そのために参照されるのは、「科学が可能であるためには、その対象である世界はどのようなものでなければならないか」という視点から構築されたロイ・バスカーの科学哲学であるが、本発表では、カント批判哲学以降の思想状況における宗教的實在論の問題に対して、象徴論からの接近が試みられる。そのために、取り上げられるのが、ティリッヒと波多野の古典的な宗教哲学である。

まず、ティリッヒの象徴論と神話論を概観しよう。ティリッヒの象徴論は、一九二〇年代から五〇年代へと至る過程で様々な変遷を示しつつも、意味論（多義性、指示機能）、形態論（言語性・非言語性）、存在論（参与・開示）、生成・受容論（心理的・無意識的・社会的）といった基本的構成においては一貫しており、また宗教的象徴を論じるのに必要な包括性を有している。近代の宗教批判は、宗教的象徴との関連で、「宗教的象徴はいかなる実在も指示しない」、「神話は固有の実在に関与しない」と定式化できるが、宗教的象徴論からこの批判にいかにかえ得るかについて、ティリッヒの神話論を見てみよう。

ティリッヒは一九三〇年の神話論で、現代の神話論を、消極的理論（還元主義的な神話論）と積極的理論（神話にその固有性を認める）とに分類した上で、カッシーラーの「象徴形式の哲学」における神話論へと考察を進める。ティリッヒによれば、カッシーラーの認識論的神話論は、カントの批判哲学を文化全般に拡張することによって、神話にも一つの独自の象徴形式としての固有性（他の領域に還元できない）を認めている。しかし、それは精神世界内部での固有性の肯定であって、神話外部の実在への指示機能を認めるものではなく、宗教経験の実在性の要求を満たすものではない。ティリッヒはここでシェリングの象徴的実在論的な神話論の意義を確認することを通して、カッシーラーとシェリングの統合を提案する。この提案は、見取り図の段階にとどまっているものの、それは、批判理論と実在論を統合する批判的実在論（カント以降の実在論）の構想と解釈できる。

このティリッヒの構想を展開する上で参照できるのが、波多野の象徴論である。波多野宗教哲学は初期の批判主義的宗教哲学から実在論的宗教哲学（高次の実在主義・人格主義の宗教論）への発展を示しており、方法論における象徴論の中心的位置づけや、象徴理解の骨子において、ティリッヒと多くのものを共有している。波多野の象徴論はその内容が基本的に宗教的象徴に絞り込まれており、象徴論としての包括性においては、ティリッヒに比べ物足りないが、宗教的象徴が他者を指示し、それによって、実在共同や人格性を成立させることを強調する点で、ティリッヒ以上に論旨は明瞭である。また、文化的生の基本的特性である「表現」を前提にそれを否定的に乗り越えるという議論を導入することによって、日常的指示の否定（中断）に基づく宗教的指示（実在的他者への指示）の生起が示唆されるなど、画期的な内容を有している（→リクール）。

以上のティリッヒと波多野によって素描された宗教的象徴論は、その後の多様な言語論象徴論によって改訂される必要があるものの、それが提示するマクロな構図（批判的実在論）は、宗教批判以降の宗教哲学を構築する上で、不可欠の基盤になるものと思われる。