

ティリッヒにおける 信仰の真理の問題

高橋良一

はじめに

宗教とは何であるかを研究しようとするとき、宗教的な真理ないし信仰の真理とはいかなる意味で真理であるのか、という問題は基本的かつ中心的な問題である。本稿においてわれわれは、後期のティリッヒの思想を手がかりとして、信仰の真理とはいかなるものであるのかを論じたい。すなわち、信仰の真理を真理と確証する根拠はどこにあるのか、その確証はどのような妥当性を持つものであるのか、を明らかにしようとするものである。はじめに、この論文における基本的な視点を示しておきたい。

信仰の真理について問いをたてる時、そこには当然ながら、真理とは何であるのかという問いが含まれる。さしあたり、真理とは認識主観と客体との一致であるとする古典的な定式に従うにしても、この一致をどのように捉えるかによって様々な哲学的立場が成立する⁽¹⁾。われわれの問題においては、客体が究極的な実在であるとされる点に問題の核心がある。そして、この場合の主客の一致とは信仰の事柄として考えられなければならない。というのも、ここで主客の一致とは究極的な実在を究極的なものとして経験するというところにほかならず、そして、究極的な実在の経験とはまさに究極的に関わられた状態としての信仰であるからである。したがって、われわれはまずティリッヒにおける信仰の概念規定を確認する必要があるだろう。その上で、究極的な実在とはいかなる実在であるのか、経験される究極的な実在が真に究極的であることはいかにして確証されるものであるのか、という問題を考察していくことになるだろう。

ティリッヒは、周知のように、信仰を究極的に関わられた状態、究極的関心として規定する。究極的関心とは、「われわれの存在を脅かし、そして救う力を持つものだけが、われわれにとって究極的関心の事柄となる」(Tillich[1951],p.14)という言葉に端的に示されるように、自己の存在と意味の根底に関わるものへの関心、自己の実存の究極的な意味への関心である。そして、この関心はわれわれの主体性にけっして還元されることのない関心である。究極的なものとは

「われわれがそれ[究極的なもの、引用者補足]を対象としようとするときはいつも、われわれがそれ[究極的なもの]の対象とされてしまうような」全的献身の事柄である(ibid.,p.12)。すなわち、究極的な実在とは究極的に関わられるという状態において経験されるのであり、「究極的なものは究極的関心の態度に対してのみ与えられる」(ibid.)のである。このことは、究極的な実在がわれわれの存在の根本に関わるという経験を離れて、客観的な事柄として現れるものではないことを示している。したがって、究極的に関わられているという経験における実在感、その確実性は自己の実存に決定的な意味を持つ。ティリッヒの言葉で言うなら、信仰における確実性とは実存的なものなのである(Tillich[1957b],p.247)。

このようなティリッヒの信仰理解は、信仰における真理が認識や判断における蓋然性の問題ではなく、経験の事柄であることを示している。後に改めて述べるが、ティリッヒは経験における直接的な明証性を根源的なものとして認めている。そして、信仰の真理性は究極的に関わられているという経験のなかで確証されるものでなければならず、信仰の確実性は信仰そのもののうちにおいて確証されなければならない。このことをティリッヒは「信仰はそれ自身の根拠を保證する、すなわち、信仰を創造した実在の顕現を保證する」(Tillich[1951],p.114)と言い表す。こうして、信仰の確実性は究極的な実在の経験において、実在の究極性によって保證されることになる⁽²⁾。

以上のような信仰理解に基づいて、われわれは次のように論考を進めていきたい。まず、人間における宗教的な志向性を確認した上で、究極的な実在とはどのような実在であるのかを考察する。次いで、究極的な実在の経験とはどのような経験であるのかを考察する。そして、経験による確証の妥当性を論じていくことで、信仰の真理性の問題を考察していきたい。そこから、ティリッヒが真理性の基準をたてることの意義を考察することで結びとしたい。

有限性と存在の問い

この節における目的は、存在の根拠と意味についての問いが、有限性の自覚から発せられるものであることを示すことにある。そのことはまた、人間の宗教的な本性を示すことでもあり、究極的な実在への志向性が人間の構造的な本性として含まれることを示そうとするものである。

以下、人間存在の有限性から神の問いへと展開していくティリッヒの議論を考察しよう。ティリッヒは「存在に含まれる問いとして神の問いを展開する」(Tillich[1951],p.166)ことを目的として、存在概念を神論に持ち込む。そこにおいてティリッヒは有限性の分析を出発点として、有限性を意識する人間存在において明らかになる存在の諸構造、諸要素を記述するという方法をとる。有限性の分析が中心的であるのは「われわれを神の問いへと駆り立てるのは存在の有限性である」(ibid.)からである。つまり、有限であり、それを意識している存在者である人間

存在において、自己の存在の根拠への問い=神の問いが本質的に含まれることを示そうとするものなのである。ここに有限性の分析におけるティリッヒの目的がある。神問題を人間の実存的な問いから始めるのは、人間における実存的な問いを人間の本質的な宗教性として位置づけることを意図しているのである。しばらくティリッヒの有限性についての議論をたどっていこう(ibid.,pp.186-204)。

まずティリッヒは有限性を存在と非存在の混合として規定する。存在者の存在は限られており、その存在は無から生まれて無に帰するものである。存在するものの存在は失われうるものとして、その存在が否定されうる可能性を有している。すなわち「われわれの存在する力は限られている」(Tillich[1955a],p.361)のである。このことをティリッヒは存在と非存在の混合と規定するのである。そして、人間はただ有限であるだけでなく、自らの有限性を自覚し、自己の存在が非存在である可能性を自覚している。人間は自己の存在が非存在の可能性に脅かされていることを不安として意識する。「自覚された有限性は不安である。不安は有限性と同様に、存在論的質である」(Tillich[1951],p.191)と言うように、ティリッヒは不安を人間の存在構造から導かれるものとして存在論的概念であると述べる。存在論的な不安は、一定の対象に起因する心理的な恐怖とは異なり、決して排除することが出来ない。しかしながら、自覚された有限性は不安だけをもたすものではない。有限でありながら、それでも存在しているという基礎的な事実のもとで有限性は自覚される。排除することのできない不安は、かえって、それでもなお存在している自己を痛切に意識させることになる。それゆえに、自己の有限性の自覚は自己の存在の根本的な根拠や意味を問う契機になる。有限性の自覚における不安の中で、なおも存在している自己の存在の根拠と意味についての問いが発せられる。人間は不安の中で自らの有限性と非存在の脅威に気づいているがゆえに、自己の存在の根拠と意味を問うのである。

このように、人間は自己の有限性を自覚する存在者として、自己の存在の根源を問わざるをえない。このことをティリッヒは「われわれを神の問いへと駆り立てるのは存在の有限性である」(ibid.,p.166)と述べる。ティリッヒはここに人間存在における究極的なものへの志向性を見いだしている。自覚された有限性としての不安が、有限性から神の問いへと展開するポイントなのである。そして、こうした自己の存在の根拠の問いにおいて問われているのは、不安のうちにある自己が、にもかかわらず存在しているということを根源的に肯定することができるのか、ということである。不安が人間存在にとって排除されえないものならば、それにもかかわらず根源的に肯定されているという意識において克服されるしかない。「それ[非存在の脅威]を取り扱う唯一の道はそれを自己の上に取り上げるの勇氣にある」(Tillich[1951],p.189)として、このような存在論的な不安を克服する存在意識をティリッヒは存在への勇氣と呼ぶ。無の意識としての不安が存在論的概念であるように、不安を克服する勇氣もまた存在論的概念である。存在への勇氣とは主体的な気分や態度ではなく、無の意識としての不安を克服する根源的

な自己肯定であり、それは自己の存在の意味や根拠にかかわるものとして、存在論的な勇気なのである。

そこで、この存在への勇気がいかにして可能となるのか、いかなる事態であるのかということの問題となる。繰り返しになるが、ティリッヒは存在論的な勇気を可能とするような源泉は不安の中で問いとしてもとめられるものであると考えている。そして、ティリッヒは有限性の自覚の中でこのような問いが発せられるところに人間存在における本質的な宗教性を見ている。「神の問題が問われざるをえないのは、不安として経験される非存在の脅威が、非存在を克服する存在の問いへと、不安を克服する勇気の問いへと人間を駆り立てるからである」(ibid.,p.189)というように、不安の中で不安を克服するような勇気の源泉が問われているのである。そして、このような存在意識をもたらすわれわれの存在の根拠と意味としての存在の力こそが、先に究極的な実在といわれていたものなのである。究極的な実在とは真に実在的なものとして存在者を存在者たらしめるものであり、われわれの存在の究極的な意味付けを可能にする存在の根拠としての存在自体＝究極的な実在である。この存在自体とは、われわれ存在者をその存在論的な質において超越するものでなければならず、したがって、われわれがその内容を記述できるような事柄ではない。実在的な問いの中でわれわれの存在の根拠として問われるものでなければならない。そして、実在的な問いの中で、にもかかわらず、われわれの存在を肯定するような力の経験が勇気と呼ばれる事柄なのである⁽³⁾。

有限性を自覚する存在者において自己の存在の根拠への問いは不可避的であり、そのような問いが勇気の源泉についての問いである。そしてそれは存在者の存在の力としての存在自体についての問い、神の問いである。このように、有限性の自覚から神の問い導き出すことは、人間における宗教的本性を描き出す一方で、究極的な実在が問いの事柄として、われわれの関心と切り離して考えることができないことを示しているのである。

勇気の源泉としての存在自体

これまで見てきたように、勇気の源泉としての存在の力は、われわれと無関係な実在として論じることが不適切なものであった。そこで、勇気の源泉としての存在自体がどのような概念であるのかを、この節において考察したい。勇気の源泉は以下に見るように、存在自体とは存在の根拠、存在の力などと言い換えられる概念であり、存在者の存在を可能とする力動的な根拠として考えられている。

ティリッヒは存在の問題を有限性の分析から考察しているように、存在の概念は非存在の概念と切り離して論じることが出来ないと考えている。ティリッヒは「存在の問題は「非存在の衝撃」から生み出される」(Tillich[1951],p.186)のであり、存在は存在の否定すなわち非存在と

の対比において初めて問題とされるという。「われわれは「存在」ということを二重否定なしでは考えることさえできない。すなわち、存在は存在の否定の否定として考えられなければならないのである」(Tillich[1952],p.224)。こうしてティリッヒは存在が非存在を通じて開示されるということを存在の問題の出発点と見なす。しかし、このことは、われわれが思考の前提として非存在の概念を考えなければならないという意味ではない。ティリッヒは思考の根源に無ではなく有をおく。ティリッヒは「存在とは他のなにものからも導出されえないような根源的な事実である」(Tillich[1951],p.113)と述べる。確かにわれわれは、無ないし非存在について思考するときでも、そのことをわれわれが存在しているという根源的事実のもとに考えている。われわれは自らが存在しないものとして、存在の意味や非存在の意味を考えているわけではない。ティリッヒのいうように、「思惟は存在から出発しなければならない」(ibid.,p.163)のである。

そしてティリッヒは「存在は非存在(nonbeing)という語そのものが示しているように、存在論的妥当性において非存在に優越している」(ibid.,p.189)という。この存在の非存在に対する優越性が勇気の不安に対する優越性の根拠ではあるが、それがそのまま現実化するわけではない。「神の問いは勇気の可能性の問いである」(Tillich[1951],p.198)というように、有限性の自覚において意識化される存在意識は問いという形式を取るのである。すなわち、勇気の源泉への問いは人間存在の普遍的な宗教性を示すものであるが、その現実化は可能性として見いだされるにすぎないのである。

むしろここで重要なことは、ティリッヒの存在概念の力動的な理解である。存在と非存在の関係についてティリッヒは「存在はそれ自体と非存在を包摂する」と言い表す。ここでこうした概念を単なる抽象的な枠組みのもとに捉えてはならない。ティリッヒは存在概念を単に静的抽象的なものとして捉えているのではなく、内に否定性を含んだ力動的なものとして捉えているのである。このことはティリッヒが「存在は非存在を、それが神的生命の過程において永遠に現存しつつも永遠に克服されているようなものとして、それ自体の内にもっている」(Tillich[1952],p.156f)と述べ、万物の根拠は「生きた創造性」として解釈されなければならないと考えていることから明らかである。ティリッヒは存在概念を静的・抽象的なものではなく、創造的・力動的なものとして捉えているのである。

ティリッヒは存在者の存在を可能ならしめる存在の根拠として存在の力、存在自体を考えるのであるが、それは上述のような力動的な存在概念のものに考えられている。このことはティリッヒが存在の力という表現をひんぱんに用いることにも表れている。ティリッヒは存在概念を可能的非存在に抵抗する根源的に積極的なものとして表現する場合に、しばしば存在の力と言い換える。この存在の力が存在論的勇気の源泉である。そして、この存在の力の経験は、可能的非存在の不安の中で、実存的な問いの中で、にもかかわらず存在の力に捉えられることで経験されるものである。したがって、存在概念はそれが可能的非存在の不安から理解されたと

きのみ現実的な力を発揮する。自己の内に働く存在の力を自覚的に経験することで有限性の不安は受容され、克服される。存在への勇気とはわれわれの内面における存在の力の経験に他ならないのであり、存在の力の経験が可能的非存在の不安を克服する勇気となる。それは論証の事柄ではなく、経験の中で見いだされる自己の根源的肯定の確かさなのである。

存在への勇気

存在への勇気とは、存在の力の経験として究極的に関わられた状態であり、それは信仰を創造する実在の力の経験である。すなわち、存在への勇気とは信仰の一つの表現なのである(Tillich[1952],p.221)。したがってそれは、われわれの主題である信仰の真理性の問題となる。信仰の真理は信仰そのものの内にその確実性の根拠を持つのであり、それは信仰を創造する実在の力を根拠とするからである。そこで、この節においては存在の力の作用、すなわち存在への勇気を分析することで、信仰における実在の作用はどのような確実性を保証するものであるのかを考察していきたい。

存在の力としての存在自体は通常の経験領域を超えた究極的な実在であり、対象的認識において把握可能なものではない。ティリッヒは存在概念を定義することは不可能であると考えている。存在自体がそうした定義するということの前提であるとみなして(Tillich[1955a],p.364)、それはただ比喩的に語らるのみであると考えている。こうした存在論的概念の真理性は「主観 客観構造を可能にするものを表現する力」(Tillich[1951],p.169)にあり、それは「実験的方法」によっては確証されず、知的承認(intelligent recognition)に訴えるという「経験的方法」によって確証されるほかにないとティリッヒは考える(Tillich[1954],p.24)。存在の根拠としての存在の力は客観的に確定記述される事柄ではなく、経験の事実として受容されるものなのである。

ティリッヒがここで、経験における直接性を明証性として受け入れていることに注意しなければならない。ティリッヒは「人間が自分自身で存在論的問いに答えうるのは、人間が存在の構造と諸要素を直接に、無媒介に経験するから」(Tillich[1951],p.169)であると考えている。ティリッヒは理性的反省的な考察以前の直接的な気づき(awareness)をより根源的なものとして考えている。それは経験に直接結びついているがゆえにほかからの根拠付けを必要としない、推論なしの明証性を有するものと見なされている。ティリッヒはこうした「主観客観の谷間をこえるあるものの気づき(awareness)」を「神秘的ア・プリオリ」と呼び(ibid.,p.7)、それは知るといふ認識行為においては決して十全に把握されるものではない神秘として、客観的記述や定義の対象とはならないものなのである。

存在自体は存在者を質的差異において超越しているのであるから、存在者が存在自体を把握

することは出来ない。存在自体はわれわれの認識の対象とはならず、経験における直接的な確かさとして、経験の事実として、受容されるものである。そして、存在の力の経験は、存在者が存在自体の力に捉えられることでもたらされる。われわれが捉えられることにおいて、通常の経験領域を超えた無制約的なものが経験可能なものとして顕現するのである。それゆえ、存在自体の究極性は究極的に関わられるという経験の確かさにおいて保証されるほかなく、その確かさは不安の克服という救済の事実の中で確認されることになる。存在の勇氣とは究極的に関わられることにおける不安の克服を表現しているのであり、それゆえ、信仰の一つの表現なのである。そこでは、存在の力は自己の実存を変革する力として経験されるのであり、主体のありようは変革され、自己は新しくされる。存在の力によって捉えられた自己は新しく変革され、こうして、自己は自己を根源的に肯定することが可能となる。存在自体の力によって肯定される自己を知ることで、自己を肯定することができる。つまり、存在への勇氣とは、存在自体の力に捉えられる経験における自己の存在肯定を意味しているのである。それは存在の力によって捉えられた自己を肯定された存在として肯定することであり、受容されている自己を受容すること(accept acceptance)である。

そして、こうした存在への勇氣における自己肯定は、存在の力が力動的なものとして考えられていたように、力動的なものとして考えなければならない。有限な存在者は歴史的な存在者であり、その存在の肯定は非存在の不安を不断に克服していく力動的なものでなければならない。それだからこそ、実存が変革され、新しい存在が現れるということが言えるのである。存在への勇氣とは存在自体の力によって捉えられた有限な存在者における自己肯定の運動なのである。

信仰の真理

存在自体 = 究極的な実在に捉えられた存在者における自己肯定とは、可能的な非存在に脅かされた存在者が「にもかかわらず」肯定されることである。それはまさしく救済の問題であり、その救済の確かさが信仰における確かさである。この確かさは究極的な実在に捉えられているという確かさであり、究極的な実在の確かさに保証される自己の存在の確かさである。そこで、本節では究極的なものの経験の究極性はいかにして確認されるのか、ということについて考察を加えたい。

ティリッヒは信仰を究極的に関わられた状態、究極的関心として定義するが、それは存在への勇氣についていえば、存在自体の力の経験である。すでに見たように、ティリッヒは究極的な実在、すなわち存在自体は定義不可能な概念とみなしている。ティリッヒは存在概念の妥当性は実験的に確認されるのではなく、経験的に確認されると考えているが、それは確認のレベ

ルの違いと考えることができる。つまり、存在の力の経験とは不安に抗して自己の存在が肯定される経験であり、それは自己の存在根拠の確かさとして、推論によらない、経験に直接結びついた確かさとして受容されているのである。つまり、「信仰はそれ自体が、実存の制約下、制約内における新しい存在の直接的な(推論を経ない)証拠である」(Tillich[1957a],p.114)。したがって、究極的なものの究極性は、究極的なものとして経験するというこの中で、すなわち信仰そのものの内で確認されることになる。信仰の確かさは推論や証拠付けによって確認されるのではなく、信仰自身の内に基礎づけられる。信仰はそれ自身の内に根拠を持つということはこのような事態を表しているのである。

また、存在の力の経験において主体は揺さぶられ、変革させられるのであるから、信仰における経験的な確認すなわち信仰における真理とは認識や判断の正しさといった蓋然性の問題ではなく主体のあり方の問題となる。その意味で信仰の确实性は実存的なものなのである(Tillich[1957b],p.247)。そして、その確認は自己肯定における力動的な主体のあり方のうちに理解される。有限性の自覚において、不安のうちに脅かされている自己を自覚する存在者が、その不安を勇気において克服するという出来事は究極的実在において捉えられることにおける自己肯定である。既に述べたように、存在への勇気という概念は宗教的な真理が宗教経験における主体の動的な自己肯定の運動であることを示している。それは自己の内面奥深くにおけるある確信であり、救済の事実として、主体のあり方に決定的な意味を持つ。

しかし、信仰の真理性をこのように理解することは、それが個人の内に還元されることを意味するのではないか、という反論が予想される。確かに、信仰の真理性はこれまで述べてきたように、主体の内面深くにおける確信を伴うことは事実である。しかし、問題は、その確信が単に主体性に還元されるものであるのかということにある。究極的な実在の顕現とは通常啓示の出来事といわれる事柄であるが、ティリッヒによればそれは象徴を通じて具体的に顕現するものなのである。そしてこの象徴を通じて顕現するということが信仰の真理が個人の内に還元されないことを保証しているのである。したがって、次節では宗教的象徴の真理性の問題から信仰の真理について考察することで、本稿での考察を総括したい。

宗教的象徴とその真理性

信仰の真理とは究極的実在に捉えられることと結びついており、究極的実在は象徴を通じて具体的に顕現する。究極的実在の顕現とは一般に啓示と呼ばれる出来事であり、ティリッヒは啓示を「通常の意味連関を超えたものが通常の意味連関内において顕現すること」(Tillich[1951],p.109)であるとする。この「通常の意味連関を超えたもの」とはわれわれが対象的に把握することができない本質的に神秘的なものであり、それゆえ「啓示の知識は自然、歴史、

人間の構造についてのわれわれの知識を増加するものではない」(ibid.,p.129)とされる。

しかし、啓示はこうした究極的な実在が「通常の意味連関内」において具体的な経験として受容されることであるのだから、単に超越的であるのではない。啓示は人間の理性の破壊や自然法則からの逸脱を意味するものではない。啓示はそれが具体的な経験として受容されるものであるのだから、歴史のただ中の文化的社会的状況に応じて生起するものでなければならない。

ここで、「通常の意味連関を超えたもの」すなわち究極的な実在を具体的な経験領域にもたらず媒介を、ティリッヒは宗教的象徴としてとらえている。宗教的象徴は啓示の出来事が成立する具体的な場であり、宗教的象徴を通じて究極的な実在は通常の意味連関内に顕現する。したがって、宗教的象徴について論じることは究極的な実在の顕現について論じることになる。そして、ティリッヒは宗教的象徴について論じるとき、必ず象徴の真理性を問題にする。宗教的象徴が真理であるとは、その象徴が真に究極的な実在を表現しているということであり、究極的な実在が真に顕現していることを意味する。そこで、宗教的象徴の真理性についての考察を行うことで、信仰の真理の具体的側面を検討したい。

まず、ティリッヒの象徴論を必要な範囲で概観しておこう⁽⁴⁾。ティリッヒは象徴を指示、開示、参与、承認という四つの機能規定のもとに考えている。象徴は自らを超えてあるものを指示し、そしてそれ以外の仕方では、すなわち非象徴的、字義的な仕方ではあらわにならないような実在の諸層、諸次元を開示する。このとき、外的実在の開示にとどまらず、それに応じてわれわれの内面の魂の次元を開示する。この二重の開示は存在の神秘の顕現とその受容に対応している。このような指示、開示が可能となるのは象徴が象徴されるものに参与しているからである。そして、象徴は社会的に承認されることで象徴となる。つまり、象徴は受容されることで象徴として機能するのである。このことはまた、究極的な実在の経験が単に個人の内面でのみ生じるものではないことを意味している。究極的な実在が宗教的象徴を通じて顕現するということは、それが社会的な次元において現れるということであり、宗教的象徴が個人的領域に還元されない示している。さて、このような機能規定のもとで、ティリッヒは宗教的象徴の真理性の基準として次のような基準を立てる。一、宗教的象徴がそれが生み出された宗教経験に適応しているかということ。二、象徴素材とそれが指示する究極的なものとの区別としての自己否定性の契機が象徴そのものの内に含まれているかということ。

では、これらの基準は象徴が真に究極的な実在を表しているということについて、どのような意味で基準となるのだろうか。まず第一の基準についていえば、これは宗教的象徴と宗教経験の関係についての基準であって、宗教的象徴が真に究極的なものを表しているかどうかの基準とはなっていないように思える。そして、第二の基準については、象徴そのものは象徴されるものと同一ではないという、偶像化に対する批判であり、やはり、象徴の表す内容が真に究極的なものであるかということの基準にはなっていない。これらの基準は、そこで表されてい

るものが真に究極的なものであることを保証するわけではない。これらの判定基準は内容についてなら基準を立てないという意味で、形式的な基準であると言える。

このことは、究極的な実在の究極性そのものについての客観的な基準をたてるのが困難であることに起因している。既に見たように、究極的な実在とはわれわれが対象的に把握することができない本質的に神秘的なものであり、われわれの対象的把握を拒むものである。究極的なものとは対象的認識の事柄とはなりえないものとして、象徴を通じて現れるのであり、そして客観的対象性を超えているが故に、その開示において究極的なものはわれわれの内面に直接働きかける。究極的な実在は究極的なものとして経験されるということを離れてわれわれに現れるものではない。したがって、宗教的象徴が真に究極的なものを表しているかどうかは究極的なものの経験を引き起こすということのうちに見いだされる。これは第一の基準に相当するものである。このことは究極的なものが論証の対象ではなく、主体のあり方の問題、すなわち実存の問題に関わることを意味している。つまり、宗教的象徴の表しているものが真に究極的なものであるかどうかという内容の真理性は宗教経験における実存的な真理性の問題となる。つまり、宗教的象徴の内容の真理性は信仰の真理によって実存的に確認されるということになるのである。

それでは、このような象徴の真理性の基準をたてることの意義はどこにあるのだろうか。ティリッヒは信仰の真理と象徴の真理を密接に結びつけて論じるが、そのことの意義はどこにあるのだろうか。

まず第一には、偶像化への批判を挙げている点に意義がある。究極的なものの経験は根源的な変革の力として、捉えられたものにおいて究極的な意味を持つ。そのような絶対性の要求は宗教においては不可欠な要素である。しかし、その絶対性の要求が自己絶対化に陥るとき、宗教はデモーニクなものとなる。信仰の真理の確実性は内面深くにおける自己肯定を引き起こすものであるから、自己絶対化の危険性は常につきまとう。そしてそのような自己絶対化は、かえって究極的な実在の实在領域を閉ざすことになる。それは有限なものと無限なものを同一視することにつながるからである。信仰における確信がたとえどれほど強い内的確信を伴うものであっても、内面に還元されないことが保証されなければ、それは容易に自己絶対化の虚偽に陥ることになる。偶像化への批判は個人の内面に還元されないことを保証することにおいて、かえって究極的な実在の实在領域を擁護することになるのである。究極的な実在の領域は捉えられるという経験における自己肯定の運動として、救済の出来事として受け取られる真理でなければならないのである。

結局、宗教的象徴において宗教的な真理を捉えるということは、個別の宗教の不寛容な絶対化が排斥されることを意味しているといえる。究極的な実在が象徴を通じて顕現すると見る立場からは、宗教的な真理の排他的な所有は導かれない。ティリッヒは信仰の真理を宗教的象徴

の真理性と結びつけて論じることで、信仰の真理の固有の領域を擁護しつつ、宗教的な真理が開かれてあることを示そうとしたのである。信仰の真理が人間存在の内面深くにおける救済の経験として還元されることなく、可能性において普遍的に開かれてあることを、宗教的象徴は保証するのである。自己絶対化の批判を宗教的象徴と結びつけた形で明確に表すティリッヒの立場は、宗教の真理性の保持が普遍的な救済の可能性によって保証されることを示すものなのである。

注

- (1)真理をわれわれの観念と外界の实在の一致と見る場合でも、この一致をどのように考えるかによって見解は対立する。認識主観が外界の事物を模写ないし対応することに一致を見る場合、真理の基準は实在の側にもとめられる。一方、この一致の成立条件そのものを問題として、われわれの客観的認識を可能にする悟性法則と思维との一致(カント)に見る場合、真理の基準は主観の側にもとめられる。また、真理を文や命題の整合性にもとめる真理観もあり、さらには、真理を意味するギリシア語 *aletheia* を言語までさかのぼって字義通りに非・覆蔵性 *a-letheia* と解し、真理を存在の顕現の働きとして捉える立場もある(ハイデガー)。このように、一口に真理と言っても、その担い手を何にもとめるかによって、その見解は大きく異なる。
- (2)ティリッヒの信仰理解は信仰の確実性が信仰そのもののうちにおいて基礎づけられることを示すものであるが、そこでは究極的な实在の实在性は暗黙に前提されることになり、その前提となる实在の究極性から信仰の確実性が導かれるという循環論法が生じることになる。実際、宗教的命題や神学的議論が論点先取の循環論法である、あるいはトートロジーであるという批判はしばしばなされる。ティリッヒも「精神的な事物のあらゆる理解(精神科学)は循環的である」(Tillich[1951],p.9)と述べ、自らの議論が循環していることを認めている。ただ、ティリッヒはこうした循環は避けえないものであると考えており、また、否定的に捉える必要もないと考えている。たしかに、究極的な实在とはもっとも高次の实在として、他のなにものからも導出しえないものである。しかし、そのことが直ちに、究極的な实在についての議論が成り立たないことを意味するわけではない。問題はむしろ、このような前提が不当な前提として退けられなければならないのかということにある。これに対しては、節で論じているように、人間が有限性の自覚から神の問いを発するということが、人間存在が問うという仕方であらう。究極的な实在を暗黙の内に前提していることを示しているといえるだろう。そしてこのことは、究極的な实在がわれわれの究極的関心との連関において論じられなければならないことも示しているのである。
- (3)大木はティリッヒの存在の勇氣について「ティリッヒは、有と無との間に抗争があることを認めた限り正しいが、それを勇氣の概念で処理している限り誤っていると思われるのである」(大木英夫『偶然性と

ティリッヒにおける信仰の真理の問題

宗教』、ヨルダン社、1981年、106頁）と述べ、「無を克服して存在を肯定するということは、主体的な「勇気」ではなく、客観的な「救済」において生起すると考えざるをえないのである」（同頁）と批判している。しかし、ティリッヒの勇気概念は単に「主体的」であるのではない。ティリッヒは非存在の脅威にさらされている人間の究極的に関わられることにおける不安の克服を考えているのであり、その意味で、勇気とはまさに救済の事柄である。

- (4) ここでの象徴の機能規定は主に Tillich[1928]を参照した。ティリッヒの象徴論としてまとまった最初のもは Tillich[1928]であり、そこで示される機能規定は非本来性、直観性、自力性、承認性の四つである。この基本的な枠組みはその後の展開においても保たれている。また、象徴の真理性の基準についても繰り返し述べられるが、そこでも本文でとりあげた二点は一貫して述べられる。

なお、ティリッヒの象徴論の成立と展開については、芦名定道「パウロ・ティリッヒと象徴の問題」『基督教学研究』第7号、京都大学基督教学会、1984年を参照。

（たかはし・りょういち 京都大学大学院文学研究科博士後期課程）