

# 隠喩と神学的実在論

芦 名 定 道

## 一 問 題

テイリッヒの宗教的象徴論はそれに関する数多くの研究の存在が示すように、テイリッヒの宗教思想の中心テーマを構成する。その特徴を一言で言えば、宗教的象徴に関して問題にすべき事柄が凝縮された形で包括的に論じられている点を挙げることができるであろう。<sup>(1)</sup>しかしそれを裏返して言えば、個々の議論の細部において曖昧な点が少なからず存在するということに他ならない。本論文の目的は宗教的象徴の真理性の問題を中心にテイリッヒの象徴論の批判的検討を行い、問題の所在を明確にすることにある。以下検討したいのは、例えば、「神はキリストの父である」という言表がなされ、「父」が神を指示する神の宗教的象徴である、と言われる場合、それが真理であるということが何を意味し、またいかなる基準で真理であると判定できるのかという問題であり、以下これを宗教的象徴の真理性の問題と呼ぶことにする。

ティリッヒは象徴の真理の判断基準として、次の二つを挙げる<sup>(2)</sup>。一、象徴と象徴を生み出す宗教経験との適切な相関。つまり生きた宗教経験に即応し、それを適切に表現するものであるとき、宗教的象徴は真であると言われる。従ってこの適切性が失われるとき宗教的象徴は死を迎えることになる。しかしこれによって宗教的象徴と宗教的コミットメントとの相関性の判断は可能であっても、その宗教的象徴と相関する宗教経験あるいはそれによって経験される実在が真に究極的であるかを判断することはできない、その意味で十分な真理性の条件ではない、とティリッヒは考える。そこでティリッヒは象徴の真理性の第二の基準として次のものを提出する。二、象徴の素材と象徴によって指示される聖なるものとの区別が象徴自体においてなされること、つまり偶像化・デーモン化への可能性を排除する自己否定性の契機があらかじめ象徴自体に含まれていること。ここでティリッヒの念頭にあるのはキリストの十字架の象徴である。さて我々の問題はこのティリッヒの基準が象徴の真理性の判断基準としてどのように理解されるべきであるのか、あるいはティリッヒ自身が宗教的象徴との関連で述べる超越的実在論——宗教的象徴の指示するものはそれ自体として対象化を越えた無制約的なもの、存在の根拠、存在の力である存在自体である——と、この真理性の基準がどのように関係するのかという問題である。この後の問題は、神学と実在論というより一般的な問題に関わる。これらの問題にアプローチするために本研究では、リクルールのストラテジーに従って隠喩を具体的な考察対象として取り上げること<sup>(3)</sup>にしたい。つまり象徴の真理性、とくに実在論との関係を、隠喩の指示の問題に置き換えて考察するというのが以下の議論の基本的な方針である。それによって、科学言語あるいは詩的・文学的言語における隠喩の指示やモデルの機能をめぐる議論を参照することが可能になる。

## 二一 隠喩における指示の否定と指示概念の拡張

まず隠喩に関して幾つかのポイントを確認しておこう。<sup>(4)</sup>一、隠喩については、他の言語表現の場合と同様に意味と指示の区別を行う必要がある。さしあたり意味とは言語という記号体系内部での他の記号との類似性と差異性の問題であり、それに対して指示とは言語と言語体系外の諸対象あるいは実在との関係と考えることにする。<sup>(5)</sup>つまり隠喩の指示については、言語外の対象との対応に関する真偽が問われうるわけであり、隠喩が言語外の実在を指示することを認める立場、あるいは隠喩の指示対象にその使用者に還元されない実在性を認める立場は広い意味で実在論と言える。二、隠喩については、アリストテレス以来、様々な理論が提出されてきた。全般的に言って、隠喩を単語のレベルの現象、つまり字義の意味からの逸脱・偏差、あるいは字義の意味の隠喩的意味による置き換えと考える傾向が長い間支配的であった。それに対して本研究では隠喩とは基本的にセンテンス以上のレベルでの実在や対象についての複数の解釈、つまり複数の物の見方の相互作用において生成する現象であるという立場を取ることにする。<sup>(6)</sup>従って、隠喩は「神はキリストの父である」というセンテンスあるいは言語行為全体の現象であり、神についての複数の見方の相互作用が問題となるのである。

さて詩的言語や詩・文学における隠喩の使用については、指示が存在しない、あるいは二次的重要性しかもたないという主張が従来なされてきた。つまり日常言語が経験可能な事物や実在、あるいはその状態などを指示するのに対して、詩的言語では経験可能な実在への指示は存在せず、言語表現自体へ注意を集中させる機能（ヤコブソンが言う詩的機能）が主要な位置を占める、というわけである。確かに、文学や詩がフィクションであるという場合、それは

それらが日常的実在を指示しないことを意味しており、その意味で指示機能が重要性を持たないのは確かである。また文学の真理性や芸術の価値をそれが日常的経験を適切に模倣し描写することに限定することのナンセンスさも明らかであろう。しかし問題は詩や文学における隠喩についてはいかなる指示機能も存在しないと主張することが正しいのか、隠喩についても指示機能が議論できるように指示機能を拡張することに意味はないのか、ということである。<sup>(7)</sup>

これは、科学言語に関して言えば、科学の理論構成において使用される隠喩やモデルが観測的事実の記述に使用される言語と比較して、理論構成のために便宜的に規約に従って使用されるだけのもの、つまり実在との客観的な対応をもたないものにすぎないのか、という問いに関連し、また宗教言語で言えば、イエスの譬えのような隠喩的言語表現が神の国の現実に対する一切の指示機能をもたない、したがって真偽を問えない言語表現に過ぎないのか、イエスの譬えはいわば神の国のフィクションにすぎないのか、という問題に関わる。

実際、科学における反実在論や、あるいは六〇年代半ば以降の譬え研究、とくに譬えをそれだけで完結した自律的な美的対象ととらえ、構造主義的な文学批判を適用する諸研究には、以上のような指示の否定論が顕著である。例えば、ヴァイアの『譬え』<sup>(8)</sup>は、構造主義の言語論などを積極的にイエスの譬えに適応し、譬えの言語的特性に即した譬え解釈を目指すというエレミアス以降の新たな研究状況を反映する研究の一つであるが、ヴァイアはその際に譬えを「非指示的に我々の注意を捉えることのできるような美的対象」と規定している(ヴァイア[1967:74])。ユリヒャーからエレミアスに至る譬え研究では、研究の主要な関心はイエスの譬えの歴史性に向けられてきた。<sup>(8)</sup>つまり、イエスの譬えからイエスあるいは原始教団の歴史的事実についての情報を得ることや、イエスあるいは原始教団の歴史的状态を参照しつつ譬えの意味を解釈することが研究者の主要な関心であった。この意味で、イエスの譬えの指示機能は、

譬えと歴史的事実との対応関係として理解されていたと言えよう。さらにこの対応関係は、何らかの因果的連鎖（伝承史）によって支えられていることが前提とされていたのである。譬えの歴史的事実への指示機能の解明から、美的対象としての譬えの詩的機能あるいは構造の解明への研究の視点の転換がヴァイアの譬え研究の基本的立場なのである。従って、譬えにおいて重要なのは、「その著者から独立」し、非指示的に注意を引き付けることができるように構成されているという意味で自律的な作品の「内的意味」であって、著者の事実的生との連関ではない（*Ibid.*:77）。このヴァイアの立場は、史的イエスとの連関という問題設定の重要性を否定する点で、彼と同様に譬えの言語性を強調するクロッサンと比較しても、特異である。<sup>(9)</sup>しかしヴァイアのように譬えの歴史的事実への指示性を否定することが、あらゆる意味における指示機能の否定を帰結するかは問題である。なぜなら、ヴァイアは譬えがいわばそれ自体の内で閉じていると述べる一方で、それを通して「世界の新しいヴィジョン」が与えられる、つまり譬えは「それ自身を通して意味する」ことを認めるからである（*Ibid.*:83f.）。ヴァイアが用いるクリーガーの窓↓鏡↓窓の連鎖に対応させて言えば、歴史的事実への指示↓自律的な美的対象としてのそれ自体への注意の集中↓新しいヴィジョンの開示、という視点の移行がここに考えられるわけである。本論文の主張は、この新しいヴィジョンの開示についてヴァイアのように「非指示的」という表現を用いるよりも、この場合にも適応できるように指示概念の拡張をおこなったほうが適切である、ということである。問題なのは、言語表現の指示とはそれが日常的に経験可能な実在の記述に基礎付けられる場合にのみ限定されねばならないのか、ということである。もしそうであるならば、イエスの譬えについて実在への指示機能を語ることはまったくのナンセンスということになる。そこでまず我々が参照すべきものは、現代の分析哲学における指示の議論である。

分析哲学における言語の指示の理論(固有名についての)としては、記述説と因果説の二つのものが存在する。まず指示の記述説とは固有名の指示はその名の確定記述、つまりそのものを決定付ける諸本質の記述によってなされるという説である(フレーゲあるいはラッセルに帰せられる)<sup>(10)</sup>。これによれば名の指示対象はその名に結び付けられたその名の保持者の本性の記述によって決定され、言語の指示対象の理解には対象の認識が先行しなければならぬ。例えばアリストテレスという固有名の指示対象は「プラトンの弟子であり、アレキサンダーの先生である」といった確定記述(＝意味)によって決定される。この説の難点は複数の確定記述が与えられたときにどの確定記述が重要であるのかを判断する基準が明確でないこと、あるいはクリプキが述べるように我々が相対性理論の内容を知ることなしに「アインシュタイン」という名について指示対象を理解できること、さらに間違った知識しか持たない場合でもその名を使用し対象に言及できるという事態を説明できないことにある。この記述説に対して提出されるのが指示の因果説である。この説の核心点は、ある語句を使用する場合、その語句がそれに因果的に結合されているものを、何らかの仕方では指示言及すること、そしてその際に話し手はその指示対象を同定するための知識を持つ必要がないということである。固有名は一種の命名式において、その名が与えられる対象を前にして導入され、この出来事は命名者とその場に居合わせた人によって知覚される。これによって、この命名式の目撃者は、その名をその対象を指示するものとして使用する能力を獲得する。命名式に立ち会っていない人には立ち会っていた人から、名についての意味上の能力が伝達される(言語共同体と指示の因果的連鎖)。この因果説を宗教言語、とくに隠喩的表現に適用することはきわめて興味深い問題である。次にソスキースの隠喩・宗教言語論によってこの問題を検討してみよう。

ソスキースは最近の分析哲学の言語論や隠喩論に依拠しつつ、宗教言語の問題を解明し、神学的実在論を擁護する

試みを行っている。これはラムゼー以来行われてきた科学言語と宗教言語の比較、あるいは両者の類似性の分析に関する一連の試みの中に位置するものであり、隠喩論の研究史の詳細な分析としても興味深い。しかし、ここでは最近の科学哲学における科学言語の議論、とくに先に見た指示の因果説を宗教言語に適用する問題を中心に検討を進めることにしたい。<sup>(11)</sup>

まずソスキースの問題設定、つまりなぜ隠喩の指示が問われなければならないかについて確認しておこう(ソスキース [1986:142~149][1987:107~111])。ソスキースの問題は、素朴實在論が哲学的に弁護できなくなった状況で、神学がいかにして可能であるのか、ユダヤ教的キリスト教的な伝統的有神論における實在論はいかにして弁護可能か、ということである。神学的實在論者は、神の本質の記述や概念的把握が不可能であることに気付きつつも、これまで神学者たちが把握しようとしてきた神的存在の實在を主張する。そのためには、宗教言語が信仰者に対して行為を導くのに有用な象徴体系を与えることを認めつつも、それが伝統的な意味で宇宙を超越する實在を指示することを否定する立場、つまり神学的道具主義を論駁する議論が必要になる。従って問題は、素朴實在論が成り立たないと考えられる状況で、「いかにして宗教言語が神について語り得るのか」を示すことであり、神の形而上学的な本質の定義や記述なしにいかにして神を指示し得るのかを説明することに他ならない。ここでソスキースは宗教言語における隠喩の指示機能に注目する。これは、宗教言語における隠喩の指示機能の問題を、それとパラレルな科学言語における隠喩あるいはモデルをめぐる議論を最大限に利用して分析するという戦略である。実際神学的實在論にとっても、科学的實在論にとっても、隠喩的言語表現によって、記述的でない仕方、つまり定義的な知識なしに、リアリティーへの指示の可能性をいかにして確保できるかは決定的な問題なのである。

ここでソスキースが参照するのが、先に見た指示の因果説である。因果説の要点をもう一度確認しておこう。それによれば、対象に対する名の付与から始まり、話し手から話し手へと名がその指示と共に伝達されていく因果的連鎖が存在し、それによって固有名の指示が決定される。それゆえ、本性の認識とその記述や定義を伴わない表現、あるいは日常的な実在を直接指示しない言語表現(例えば科学理論における隱喩的表現)にも指示概念を拡張することが可能になる。こうして、科学理論における隱喩的表現、あるいは理論言語は、觀察の諸結果を秩序付けるために有益な単なるフィクションではなく、我々が理論構成から独立に実在するものの状態や関係へ接近することを可能にするものである、ということが説明可能になる(ポイド[1979])。

さてソスキースは「神は靈である」という表現を具体例として、宗教言語にも同様の議論が適用できることを示す(ソスキース[1985:153f.])。ソスキースによれば、「神は靈である」という言表は神の定義を与えるものではなく、また初めに「靈」の定義を行ってから次にそれを神に適用するというようなものでもない。「靈」という表現の使用は特定の文脈と伝統の中に位置付けられ、その意味は厳密な定義によってではなく、共同体と伝統において様々に使用されてきた諸用法を考慮することによって与えられる。キリスト教徒は、このような言語共同体や伝統を背景に、自らの宗教経験をどうしてもそのように表現し特徴付けざるを得ないと感じるのである。「神は靈である」という言表は明確な認識に基礎付けられるのではない。これは神を記述するというよりも、むしろキリスト教徒が靈の働きという言語を使用して語り、そして「神」に帰してきた無数の宗教経験の源泉を命名するものなのである。「神は宗教経験を通して我々に因果的に関係」し、この経験に隱喩的表現の指示は基礎付けられる。<sup>(12)</sup>つまり一定の宗教経験を持った人は自らの伝統から、経験を語るに適切なモデルを選び出し、隱喩によって表現する。その隱喩の指示対象は、



「このように語られる神は○年○月○日に××によって経験された方である」という仕方で確定できる。キリスト教徒はそれぞれの経験を隠喩的表現を使って物語ることによって、その表現を伝達してきた伝統をさらに拡張して行くのである。これがソスキースが指示の因果説に基づいて行う宗教的隠喩の指示の説明である(ソスキース[1985:137~141])。

以上のソスキースによる指示の因果説の宗教的隠喩への適用の利点と問題点を検討してみよう。まず利点から。一、これによって宗教言語と科学言語、あるいは宗教的实在論と科学的实在論との共通性が明らかになり、宗教言語論の理論形成に新たな視点が与えられる。これについては以上の議論から次の二点が指摘できる。二、キリスト教の有神論の伝統的理解では、神は人間の認識能力の把握可能なレベルを越えた实在であると同時に、神に与えられる様々な隠喩的言表は神の实在を、あるいは神と人間との現実の関係を間接的にであれ何らかの仕方で指示すると考えられる。この有神論が有意味であるためには、宗教的隠喩が本性の認識、あるいはその定義的記述なしに神を指示する言語表現であることが示されねばならない。指示の因果説はこのような言語の指示を理解する一つの可能性を示していると思われる(因果説を宗教的隠喩にそのまま適用できるかは別問題である)。例えば、ティリッヒは「神」という象徴が意味の根拠、存在の力としての無制約的なものを指示すると述べているが([1928:221f])、無制約的なものは制約的な対象的認識可能なものとは存在のレベルが異なっているのであるから、当然対象化可能なものと同じ仕方での本性の認識や記述は不可能である、つまり無制約的なものへの指示の確定は確定記述を与えるという仕方では行い得ない。しかしこの場合にも指示の因果説を採れば、「神」という象徴の指示について議論し、その指示対象の实在を論じることが可能になる。三、指示の因果説は、宗教言語の意味や指示が宗教共同体や伝統のなかで伝達されるという事態

に即応している。ソスキースが強調するように、特定の隠喩的表現に実在への指示性を認めることは、それが特権的あるいは修正不可能であることを意味しない。つまり指示を伝達する因果的連鎖としての伝統は、決して固定的なものではなく、モデルの発展や修正（これは聖書テキストの伝承史が示すようなモデルや記述的語彙の変化も含む）を包括するものと考えられねばならない<sup>13</sup>。またこの因果的連鎖という伝統理解は、モデルの変化やその表現の多様性の中に連続性や統一性が存在すること意味し（ソスキース〔1987:119〕）、キリスト教的伝統が含む多様な宗教形態が「キリスト教」という名称のもとに分類され、統一的に理解されることを説明する手掛かりとなる<sup>14</sup>。また科学史に現れた諸理論において、共通に使用される理論言語（例えば、ニュートン力学における質量とアインシュタインの相対論における質量）について、それが違った実在を指示し、諸理論は相互にまったく断絶していると解釈するのではなく、むしろ理論間に連続性と発展性を見ることが可能になる。

このようにソスキースの試みは宗教言語論、隠喩論として検討に値するものである。しかしまた問題点が存在しないわけではない。次にその問題点を指摘しよう。一、ソスキースが依拠する指示の因果説は、ソスキース自身も指摘するように幾つかの問題を抱えており、その宗教言語に対する適応にはかなりの制約があると考えられねばならない<sup>15</sup>。つまり指示の因果説は、一般名の指示の説明としては不十分であるし、詩的隠喩の指示の成立を具体的に論じるものでもない。従って、指示の因果説によって宗教的隠喩の問題の全体をカバーすることは現時点では不可能である。また指示の因果説は、記述説への批判としては成功しているが、それに代わる指示の十分な説明を行い得ているかについても疑問がある（ポイド〔1979:374f.〕）。二、ソスキースの宗教経験と啓示の議論には神学的に次のような問題が存在する。ソスキースは、個人の宗教経験と制度的宗教の教説との結び付きを次のように説明する（ソスキース〔1987:

Ⅱ(7)。まず、一定の宗教的伝統において後に権威的人物とみなされるようになる人物(モーセ、エゼキエル、パウロ、パスカルなど)が「神」についてと考えられる経験をするでしょう。彼は苦闘しまた通常は躊躇しながらも、それを隠喩を使って独特の仕方で見現する。これは新たな隠喩かもしれないし、あるいはその個人が立つ特定の伝統から取られた隠喩かもしれない。いずれにせよ、一端権威ある人物によって神のモデルが導入されると、その人を権威的であることみなす人々はそれを〈へ神〉を指示するために使用し、自分自身の経験を説明できるようにする。そしてそれによって伝統は継続させ、モデルは拡張される。確かに、個人の宗教経験とその人が属する言語共同体の伝承するモデルとの相互連関の重要性は疑いもない。しかし、ではこのようにして多くに諸個人の諸経験に際して使用される隠喩的表現が同一の实在を指示するということはいかにして保証されるのか。啓示と伝統が不可分であるという点でソスキースの説明は正当ではあっても、神学的には伝統の連続性はさらに啓示の連続性を要求せざるを得ないのでないか。三、科学言語と宗教言語には共通性と共に、非類似性も存在する(ソスキース[1985:108f, 138], [1987:115])。科学のモデルが因果的、説明的であり、それに対して宗教のモデルは感情を喚起するという一般によく行われる二分法を批判した上で、ソスキースは非類似性を次のように説明する。隠喩の指示が経験に基づくという点では科学も宗教も同じであるが、科学的経験(実験)と違って宗教経験はコントロールされた環境のもとで反復することができない。従って、指示を確定するために宗教経験を使用するには、その経験者によって報告された経験の妥当性へのコミットメントが必要になる。例えばモーセは「在りて在る者」という名の啓示体験を持ったが、これは科学実験のように一定の条件を整えばすべての人によって反復される経験ではない。それゆえ、ある人がモーセの経験にこの名の指示を基礎付けるには、モーセの経験の権威を承認する必要がある。このように権威の承認、あるいは特定の経験の妥当性

へのコミットメントの必要性が宗教言語の指示と科学言語の指示の相違であると、ソスキースは考える。しかし、このコミットメントの存在の有無は相対的な違いにすぎず(ソスキース[1987:116]自身が認めるように)、むしろ決定的な相違は宗教的隠喩の指示する実在と、科学言語における隠喩が指示する実在との質の相違にある。シュライエルマッハーは宗教を高次の実在論と呼んでいるが、宗教的隠喩の指示する実在と科学言語の指示する実在との相違はこの「高次」という形容詞によって示喚されるものなのである。<sup>(16)</sup>ソスキースが主張するように、神学的実在論も科学的実在論も素朴実在論としては、弁護不可能であるという点で、確かに宗教言語と科学言語の間には共通性が存在する。しかし科学理論で使用される隠喩が将来的には厳密に定義された用語に置き換えられる可能性を残しているのに対して、宗教的隠喩は別の隠喩に置き換えられることはあっても、厳密に定義された用語に置き換えられることは原理的に不可能である。これは科学言語の隠喩の指示対象が対象化可能な領域に存在すると考えられているのに対して、宗教的隠喩の指示対象、例えば「無制約的なもの」は本質的に記述的な対象化を越えているということを意味している。従って、宗教的隠喩についての理論を構築するには、宗教的隠喩に対して科学言語の隠喩・モデル理論が持つ以上の利点と限界に留意しながら考察を進めることが重要になる。

### 三 指示の二重性と実在の開示

宗教的隠喩の指示の問題に関する次の手掛かりは、詩的隠喩や文学テキストに関してリクールが行う指示の二重性、二つの指示の区別である。<sup>(17)</sup>リクールによれば隠喩においては前章で述べた複数の解釈の相互作用の結果、日常言語におけるような日常的経験的実在への指示機能は中断される——これは第一度の指示の中断と言われる——。これがフ

イクシオンと現実との相違である。しかし詩的あるいは宗教的な隠喩的表現は、この第一度の指示の中断を条件として第二度の指示作用を発生させる、というのがリクルの隠喩論のポイントである。第二度の指示の指示対象とは、實在の日常的イメージの模倣ではなく、實在の新しい解釈・見方の開示であり、前方へと投影され再構成された實在に他ならない。このように隠喩の指示を第二度の指示として考えれば、隠喩についても實在との対応——日常経験における實在ではないが——を論じ、その真偽を問うことが可能になる。先のイエスの神の国の譬えを例にとれば、譬えは日常的な経験世界の事物を素材として構成されるが、それが神の国の現実を指示するためには一端日常的な指示が中断されねばならない。その上で神の国の現実がテキストの前方に開示される必要がある。ブルトマン学派において「言葉の出来事」と言われるのは、以上のような仕方では譬えの言語表現を通して、あるいはそこにおいて神の国の實在が経験の世界へ開示されること、その意味で出来事として神の国が生起することと解釈できるであろう。<sup>(18)</sup>

この点について、ドッドのイエスの譬え解釈を手掛かりに考えてみよう。ドッドの譬え解釈は、解釈史にはユリヒャーとエレミアスを繋ぐものとして位置付けられるが、その特徴は次の三点にまとめられる。一、イエスの譬えを神の国の問題と結び付けたこと。つまり譬えのテーマはイエスの宣教において神の国の到来という危機が現在化していること(現実化した終末論)、そして譬えの指示対象はこの現在化した神の国であるということがドッドの譬え解釈の基本である(「*チャップマン*」[1935:10, 35, 81~84, 122, 138f., 155f.]。二「ブルトマンの『生活の座』(Sitz im Leben)をやや拡張しつつ、譬え解釈に積極的に導入したこと」(ibid.:85~121)。三、譬えの文学的特性に着目したこと。ここで重要なのはこの第三番目の特徴である。ドッドによれば、イエスの譬えの特徴はそのリアリズムにある。つまり「諸福音書の譬えにおいて、すべては自然と生活に忠実である。それぞれの比喩あるいは物語は我々の経験世界において観察

され得るものの完全な像である」(pigi:6)。(6) 確かにイエスの譬えにおいて使用される題材は、当時のパレスチナの日常生活において経験されたものばかりであり、とりわけ超自然的なものが登場するわけではない。しかし、ドッドが言うように、「その最も単純な形態において、譬えは自然あるいは日常生活から取られた隠喩あるいは直喩であるが、聴衆をその迫真性あるいは奇妙さによってとらえ、そしてその正確な適応についてとまどわせ、それについて活発に思考せざるをえなくするほどである」(ibid.:5)。(5) ここでドッドが指摘するのは、イエスの譬えは一方ではありふれた題材を使用しつつも、他方で心にとまどいを生じさせ、想像力、思想力を活発に働かせるように促す、そしてこの譬えが指示するのはイエスの宣教における神の国の到来である、ということである。これはリクールの言う、第一度の指示の中断を条件とした第二度の指示の開示、「象徴は思考を引き起こす」という事態に他ならない。(6)

では、リクールの言う第一度の指示から第二度の指示への中断を通した開示はどのようにして生じるのであろうか。詩的言語や科学言語の場合、第一度の指示から第二度の指示への移行の説明としては、科学者や詩人の与える言語表現自体の構造に求めるか、あるいはその言語を使用する科学者や詩人の側(意図、規約の設定)に求めるか、あるいは受容者の側に求めるか、の三つの可能性が考えられるであろう。(20) しかし言語構造にせよ、言語の使用や受容者にせよ、シュライエルマッハーが高次の實在論と言った場合の「高次」に比べれば、いずれもそれ以下の次元の事柄である。つまり、宗教的隠喩における指示が高次の實在に関わる指示機能であるとするならば、それには別の説明の可能性が考えられねばならない。こうして、神学は科学言語ばかりでなく、詩的言語との類比からも離れた独自の議論を展開するよう要求されることになるのである。もしこれが不可能であるとすれば、宗教は完全に人間の可能性に還元されることになるであろう。この点に関してティリッヒの象徴の規定を手がかりに考察を進めてみよう。

テイリッヒの象徴論における象徴の第一の規定は先に述べた象徴の指示性であるが、指示性は続く第二の規定性という規定と密接に関わる<sup>(23)</sup>。開示性とは象徴の意味論的機能あるいは指示性によって、それ以外の仕方では、つまり非象徴的には接近できない現実の次元が開かれ、経験可能な具体的イメージにもたらされることを意味する。ここでテイリッヒの念頭にあるのは芸術の象徴や詩的隠喩である。しかし開示は人間の外的現実が指示されるに止まらない。外的現実の次元の開示はそれに対応する魂の内的次元の開示を伴う。芸術作品において新たなリアリティーが開示されるのは、人間の精神にそのリアリティーを感じる能力が現実化している場合である。つまり外的現実の開示と内的魂の開示とは別々の事態ではなく、同一の出来事の両極であるというのがテイリッヒの主張なのである。これは、二〇年代のテイリッヒの宗教哲学あるいは組織神学の用語で言えば、啓示相関(Offenbarungskorrelation)に他ならない。従って、ここでテイリッヒの啓示論、とくに啓示相関に簡単にふれることにしたい。

テイリッヒは二〇年代に限定しても「啓示」に関して幾つかの重要な論文を著しているが、ここでは二五年のマルブルク講義を取り上げること<sup>(22)</sup>しよう。まず啓示は教義学の対象であり、宗教と哲学における神についての一切の言語行為の基礎である、ことが確認された上で(1925:37~41)、啓示の基本的性格が次のように説明される(ibid.: 41~53)。啓示が生起するためには、啓示されるものが我々に無制約的に関わるもの(厳密言えば、我々には無制約的に隠れていると同時に、我々の存在を担うものとして、我々に無制約的に関わるもの)であると共に、しかもそれが我々の現実経験にもたらされることが必要である。テイリッヒはこれを制約的なものへの無制約的なもの(突破(Durchbruch))と説明する。問題はこの「突破」において無制約的なものと制約的なものとがどのように関係付けられるかである。ここでは啓示相関との関連に限定して説明しよう。突破には二つの面が存在する。まず突破とは突破

される有限な諸形式のシステム(＝意味体系としての文化)の破壊や否定を意味しない。つまり啓示とは理性の合理的秩序や構造の否定ではなく、その転換(Umwendung)、精神の志向性を意味の根拠へと向け変えることである。これは啓示と理性の合理性とを完全に分断する超自然主義への批判であって、啓示の現実化の形式はそれを受容する人間の側の構造(とくに言語性)に対応するものでなければならぬという主張である。しかし他方、啓示は人間の可能性の単純な延長上を実現するものではなく、人間の側の構造をその外から揺り動かしつつ(Erschütterung)、現象する。これは啓示を人間の内的な可能性の実現として、あるいは人間精神との連続性において理解しようとする観念論への批判である。従って、啓示においては人間の可能性に還元できない實在性が確保されねばならない。この啓示の二面性が、ティリッヒの言う啓示相関に他ならない。「啓示は客観のみにおいて生じるのでも、主観のみにおいて生じるのでもなく、また両者において相次いで生じるのでもない。そうではなく、両者の宗教的な相互関係において生じるのである」(Ibid.: 96)。この主観と客観との宗教的な相互関係と表現されたものが、啓示相関であり、そのポイント、突破としての啓示には、突破される側(啓示の受容者ⅡS)と突破する側(啓示として受容されるものⅡO)との両者が相互作用を行いつつ包括されているということである。従って、「無制約的なものへそれ自体における」実現といったもの、つまり無制約的なものへそれ自体における客観化は存在しない。無制約的なものは、主観に対してのみ……、無制約的なものとして啓示され得るのである。自我にとってのみ、突破としての啓示は存在する。…それによって啓示相関が明らかになる。自我に対するものでない顕現は存在しない。靈感と顕現は同時におこる」(Ibid.: 50)。従って、啓示という現実の開示(＝顕現)とそれを啓示として受容する人間の側の魂の開示(＝靈感)との相関が宗教的象徴における指示あるいは開示を分析する場合の出発点となるのであって、人間の受容を伴わない啓示



も、啓示の内容を伴わない人間の宗教的志向性(充実されない志向性)も、この相関の事実に対しては単に二次的なものにすぎない。従って、ティリッヒに即して考えれば、宗教的象徴あるいは隠喩における第一度の指示から第二度の指示への移行は啓示相関としてのみ説明可能である、と結論されねばならない。

これを神の自己啓示の書と言われる聖書に適用すれば次のようになる。「旧新約聖書のあらゆる箇所は啓示であると同時に宗教(この場合の宗教とは人間の神に到達しようとする努力、人間精神の機能として宗教を意味する。筆者補足)である。聖書は神の自己啓示の文書であると同時に、人間がそれを受容する仕方の文書である」〔1955a: 358〕。聖書という宗教的テキストは、啓示とその受容との相関の記録であると考えられねばならない。従って、啓示を受容する人間の側の条件を無視した聖書解釈は適切ではない。とくに人間の言語性の理解は宗教言語の理解にとって不可欠である。啓示はそれを受容する人間の言語性に即応した形式を取るものであり、人間の言語性以外に特別な現実化の形態が存在するわけではない。それゆえ、本研究においてこれまで行ってきたような、科学言語や詩的言語における隠喩の分析は、宗教言語にとっても決定的な意味を持つ。ここから、人間の言語性の諸形式(物語、黙示、預言、讃歌、祈禱、箴言など)に対応して、啓示も多様な形式を取ることが理解可能になる。しかし、同時に啓示の現実(ティリッヒの言う内実)は人間の可能性には還元できない、むしろ神学的に言って、啓示の主体は啓示する無制約者であるのだから、宗教言語を人間の文化的諸活動における言語現象(科学言語であろうと詩的言語であろうと)に置き換えたり、それに還元することはできない——もちろん宗教と神学を解体するというのなら話は別であるが。神学における宗教的隠喩の分析は啓示論と切り離しては完結しないと言わねばならない。

さてここで象徴の真理性の問題に戻ろう。以上の議論より次のことが判明する。象徴の真理性、隠喩の指示の实在

性は、象徴の宗教経験に対する適切性、つまり象徴が啓示相関として成立する宗教経験を適切に表現していること、あるいは象徴が日常的な経験的実在からなる素材を通して新しい現実理解・現実の開示をもたらすということに求められねばならない。これに対しては先に次のことが問題となった。すなわち、象徴の真理性が宗教経験に対する適切性であるとしても、象徴が表現しあるいは開示する経験や実在の真理性はどうなるのか、宗教的象徴がティリッヒの言う究極的関心や無制約的なものに対して適切であるとしても、その究極的関心が本当に究極的であること、無制約的なものが真に無制約的であることはどうしてわかるのか。初めに見たようにこれに関してティリッヒが提出する答えは、宗教的象徴が自己否定の契機を内包することによって偶像化をまぬがれているという形式的基準であって、究極性の内容に関する基準ではない。しかし、啓示相関を出発点とする限り、内容に関して具体的に積極的な基準を設定することは困難であると言わざるを得ない。なぜなら、相関を離れて、つまり人間によって究極的であると経験されることを離れて、究極的であることを純粹客観的に確定することはできないからである。

このティリッヒの解答に対しては、様々な不満が予想される。例えば、これではそもそも真理性の問いは答えられたことにならないという不満はもちろんのこととして、その他にティリッヒの立場からは特定宗教の宗教的象徴の内容に関して絶対的真理を主張することは不可能になるという批判も考えられるであろう。なぜなら、ティリッヒの解答から判断して、もし宗教的事柄についての絶対性の主張が可能であるとするならば、それは相関という場に立っている人にとっての主体的な絶対性ではあっても、相関の場を離れて一般化可能な純粹客観的な絶対性ではないからである。これはトレルチ以前のキリスト教神学でしばしば素朴な仕方で前提とされたキリスト教の絶対性という問題設定(絶対宗教としての、宗教史の頂点・目標としてのキリスト教)の解体を意味する。しかしこれはキリスト教神学に

とつて必ずしもマイナスではない。啓示相関を成立させている限りにおいて、つまり究極的なものの経験を可能にしている限りにおいて、すべての宗教の宗教的象徴が一定の眞理性をもつという主張は、キリスト教徒にとってキリスト教的象徴がもつ眞理性を否定するものではないし、むしろ神学に対して諸宗教との連関において自らの信仰が偶像化におちいっていないかを批判的に点検するよう要求するのである。これは究極性の経験を可能にするものならばすべてが正しいということではない。つまり、ティリッヒは一切の基準を認めない、まったくの相対主義を主張しているわけではない。ティリッヒが眞理性の基準として挙げる自己否定性の契機を内包するという条件は、諸宗教に対するキリスト教の基本姿勢としての「制約的な排他性の原理」(the Principle of conditional exclusiveness)と言い換えることができる〔1963b: 302〕。つまり、ティリッヒによれば、旧約の預言者の宗教の一神教は、他の神々に対する特定の神の絶対性に依拠するのではなく、正義の原理の持つ普遍的な妥当性に基づいている。正義という判断基準によつてすべての宗教が制約される。この原理に照らして、自己絶対化(相対的なものの絶対化＝デーモン化)に陥った宗教はたとえそれが一定の人々にとつて究極的なものであつても、非眞理として批判されねばならない。旧約の預言者的な正義の原理、あるいはキリストの十字架の自己否定性が、狂信的な排他性に陥ることを原理的に不可能にしているのである。これはティリッヒが宗教的象徴の眞理性の第二の基準として提出するものに他ならない。もし、キリスト教に何らかの意味で他の宗教に対する優位を認めることができるならば、それは「キリスト教が他の宗教を批判し、批判され、その批判を受け入れたこと」(ibid.: 320)、外からの批判を自己批判に転換し受容する能力を具体的な形態において示してきたことに求められねばならない。こうして、キリストの十字架はキリスト教以外の諸宗教に對してばかりではなく、まずなによりもキリスト教的宗教自身にとつての批判的基準であることが明確になるのであ

る。自己否定性における真理性という逆説的主張（↓真理の動的理解、信仰的相対主義）が、絶対と相対をめぐるトルチのジレンマに対するティリッヒの解答なのである〔1924:172〕,〔1926:283～296〕,〔1951:133～137,150～153〕。ここでその詳細を論じる余裕はないが、ティリッヒの宗教論を宗教の神学として展開する場合のポイントは、啓示相関において究極的なものとして経験される限りにおける個々の宗教が持つ真理性と、諸宗教が共通に前提とする普遍的原理（正義あるいは愛という自己絶対化の否定）という二つの条件が諸宗教を比較し、相互の批判的対話を成り立たせるための前提となるということである<sup>(23)</sup>。

#### 四 神学的実在論

これまで、我々は宗教的象徴の真理性に関連する諸問題を隠喩の指示の概念を手掛かりに考察してきた。最後に、以上のティリッヒの象徴の真理性の基準と実在論との関係を考察してみよう。

神学が神に関する事柄をその対象にする学である限り、神の実在性は神学の前提とならざるをえない、従って神学という立場を表明する限り、それは理論構成する主観からの「神」の独立性を認めるという意味における実在論とならざるをえない。しかし、神学的実在論といっても、その具体的な内容は多様である。バルト神学を独自の仕方で開催するトランスの実在論——自然科学と科学性の基準（事物の独立した実在性に強制され、事物の内的な本性に統制的に関係付けられて事物の認識を行い、事物の内的な諸関係に照らして理論を定式化する）を共有するという意味で、神学を神学的科学と規定し、神学的認識はキリストを通して聖霊においてなされる神の自己啓示の中に示された経綸的三一性を経て、神的存在自体の内的三一性（存在論的三一性）に至るとする——から、バルトが批判するトマス<sup>(24)</sup>の存

在の類比に基づく古典的実在論やシュライエルマッハーの高次の実在論まで、いずれも「神」の実在性を前提にしている。この点でティリッヒもまた同様である。ティリッヒは象徴論において、「神話的な諸象徴が精神的な対象の創造という意味においてであっても対象的には基礎付けられないという指摘、そしてそれらがまさにそれゆえに真正な意味での象徴であるという指摘は、批判的観念論の突破を意味する。その代わりに、超越的実在論 (ein transzendenter Realismus) が登場する。神話的象徴において志向されたものは無制約的に超越的なもの、つまりそれ自体において存在するものと我々に対して存在するものと同じような仕方では越える存在と意味を付与するもの、なのである」〔1928:221〕と述べている。ではこの超越的実在論とはいかなるものであり、これまで論じてきた象徴の指示とどのように関係するのか、またそれは神学的実在論一般にとっていかなる意味を持つのであろうか。

このティリッヒからの引用からわかることは、実在論が三つの意味で用いられるということである。まず、それ自体において存在しているものの実在性に関わる実在論である。これは、キュピットが批判する意味での素朴な神学的実在論（宇宙を超越する絶対的存在者として神を対象化する、形而上学的な有神論など。神についての隱喩的表現が記述説の言う意味での指示機能を持ち、場合によっては表現されるまさにそのような仕方では実在すると考える立場）をその実例として挙げることができる。<sup>(28)</sup> このような素朴な実在論がもはや成り立たない、哲学的に弁護不可能であるという点で、キュピットも、ソスキースも、ティリッヒも一致する。第二のタイプの実在論は、一見矛盾しているように思われるかもしれないが、批判的観念論とティリッヒが述べる立場であり、その実例としてカッシーラーの神話解釈が挙げられる。この立場は、神話が人間の精神活動を離れた実在性を持つとは考えない。しかし、批判的観念論は、フロイト、マルクスのように神話を心理的あるいは社会的なものへ還元し、解消するという立場をも否定する。

つまり、批判的観念論によれば、神話は人間の精神活動の中にその固有の場（＝固有の生の形式）を持つという点で実在性、真理性を持つのである。「神話の実在性は、何よりもまず、それが素朴な実在論や独断論からもっとも離れていると思われるところに存する。つまりそれは、神話が所与の現実存在の模写ではなく、形成作用自体の固有で典型的様式——そこにおいて、意識が感覺的印象の単なる受動性から脱却し、それに対立するようになる——であるというように、根拠付けられるのである」（カッシーラー [1924:20]）。このように批判的観念論は、素朴な実在論とはいわば反対の仕方では象徴の指示対象の実在性を肯定するのであり、それはティリッヒの言うように、「我々に対して存在するもの」の我々の精神体系内部における実在性なのである。しかし、この批判的観念論によっては、宗教的象徴の指示対象に関して主観の精神活動を離れた実在性を論じることが不可能である。ティリッヒが取るのは、以上の二つのタイプとは区別される第三の超越的実在論と呼ばれる実在論である。ティリッヒは宗教的象徴に指示機能を認める（その点で批判的観念論と対立する）、しかしその指示機能が指示対象の本性の記述を与えたり、それを模写することに基づくとは考えない（その点で素朴実在論と対立する）。最後にこれまでの議論の基本的なポイントをまとめるならば次のようになるであろう。

一、宗教的象徴と言っても、その指示対象は単一ではない。しかし宗教的象徴の象徴体系を基礎付けているのは無制約的なものを指示する象徴（「神」と「神」の属性や活動など）であるのだから、無制約的なものを指示する象徴を中心として以下のように議論をまとめることができる。

二、無制約的なものとは何であるかをここで論じる余裕はないが、重要なのは、それが意味と存在の根拠、あるいは存在自体と言われることから分かるように、個々の具体的な存在するものと同じレベルの存在ではないこと、つま

り無制約的なものとその他の制約的なものとの間には存在論的差異が認められることである。ここから以下の三、四、五が帰結する。

三、無制約的なものを指示する象徴の指示機能は、指示対象の認識に基づく確定記述によって確定されるのではなく、それには指示の因果説におけるような指示の有り方（記述なしに、因果的連鎖の存在によって、あるいはソスキース的には宗教経験によって）が考えられねばならない。これは、無制約的なものを指示するある特定の象徴を唯一の象徴と考えたり、あるいはいかなる修正も許さない仕方でも固定化したりすることはできない、ということでもある。無制約的なものの象徴は、その文化的コンテキストに応じて多様な形態を取り得るし、また同じ伝統の内においても伝承史の中で修正され、新しい象徴を派生させるのである。

四、象徴は具体的形態を持つが、無制約的なもの自体は対象化を越えている。それは形態へと到来（開示）するが、形態性を超越している。すなわち無制約的なものの指示は経験的对象の指示ではなく、経験的对象への第一度の指示を否定的な媒介とした第二度の指示と考えられる。さらに宗教的な象徴体系内部では、諸象徴間の連関によっていくつかの指示機能が段階的に重なり合い、その全体によって無制約的なものが指示されることも考えられる。

五、無制約的なものは、経験する主観から切り離してそれだけを対象化することはできない。常に啓示相関においてのみ指示・開示される。これは無制約的なものの現象形式、あるいはそれを指示する象徴の形態が主観の形式に対応することを意味する。しかしそこで形態化される無制約的なものの実在性は主観の可能性に還元できない。意味体系の根拠は意味体系に即して、それとの連関においてのみ経験可能になる、しかし有神論的伝統においては、この根拠は常に意味体系の外に定立されるのである。<sup>26)</sup>

このように、ティリッヒの神学的实在論は素朴实在論が批判的觀念論や様々な還元主義の批判に直面してそのままでは保持できない状況下で、宗教の対象が持つ主観を超えた实在性を擁護することを意図している。ポイントは、宗教的象徴の指示がどのように説明できるかにある。ティリッヒ自身はこの点を十分精密に展開しているとはいえないが、本研究で検討したように、最近の科学言語や詩的言語における隠喩やモデルの諸理論を参照することによって、ティリッヒの实在論を理論的に明確にすることは今後十分に期待できると思われる。その場合、他の言語現象に還元できない宗教的象徴の指示機能の独自性がどのように確保できるかは、「相関」概念の理解にかかっているのである。

### 註

- (一) 拙論「バウル・ティリッヒと象徴の問題」(『基督教学研究』七、一九八四年)で示したように、ティリッヒの象徴論は象徴における意味論的契機と非意味論的契機を包括する仕方では象徴を規定した上で、象徴の真理性、解釈学、神学体系内における位置付けなど、宗教的象徴論の基本的な諸問題を論じている。
- (二) ティリッヒの象徴論については、[1928], [294], [1951a], [1955b], [1955c], [1956], [1957], [1961]が挙げられるが、象徴の真理性に関しても、繰り返し論じられる([1928:223f., [1957:236f., [1959:95ff.], [1961:419f.]など)。表現の仕方は変化するが、象徴の真理性について、ここでは説明する二点が一貫して主張される。なお、真理性との関連で、様々な象徴の素材の中で人間の人格的生が最も重要であるという判断
- (三) 象徴に意味論的契機と非意味論的契機とを認めた上で(象徴は言と生の境界にある)、象徴に対して意味論的契機からのアプローチを行うのは、リクールの基本的戦略である([1975:142f.])。ティリッヒ自身は象徴の指示対象に対して現象学的あるいは存在論的アプローチを行うが([1961:417f.])、本研究における隠喩からの接近は指示機能の分析に関して、ティリッヒの方法を補うものと言えるであろう。
- (四) 以下の隠喩理解に関して、本研究はリクールの隠喩研究に依拠している([1972], [1975a], [1975b], [1978])。
- (五) この区別はリクールがフレーゲに従って行っているものであるが、リクールは言語の問題を記号論の対象となる語の



- レベル、意味論の対象となる文のレベル、解釈学の対象となるテキストのレベルに分けて論じている ([1975a:273~279])。このレベル相互の関係、とくに文とテキストの関係は本研究で取り上げるイエスの譬えと隠喩との関係を厳密に論じる際に重要となるが、詳細については [1972], [1975b] を参照。
- (6) リクールの隠喩論のこの点については、テイヴァイドソン [1978] との関係が問題になるが——その点についてはソスキース [1985] を参照——、ここで確認する必要があるのは、瀬戸 [1988] が述べるように隠喩とは人間の世界把握、あるいは認識の問題(類似性の発見)であるという点である。
- (7) リクールの隠喩論の基本的な問題意識はここにある。なお、隠喩における指示の否定論については、リクール [1975a:270~288] を参照。
- (8) この点については、スリン [1976] を参照。またヴァイアを含む譬え研究の新しい試みの意義については、ワイルダー [1973] に簡潔な説明が見られる。
- (9) シロヤサン [1987] の副題「史的イエスへの挑戦」がこれを明確に示している。
- (10) 以下の記述は、因果説の説明は、飯田 [1987], [1990], 神野 [1990], 美濃 [1990], [1991] による。
- (11) ソスキースのリクール批判(意味、指示、真理の二重性への批判 ([1985:84~90])、テイヴァイドソン批判 (ibid.:90~

- 98) は最近の隠喩論を整理するうえで重要な指摘である。
- (12) 当然これは、宗教的文獻が「宗教的」なものとして受け取られるには、経典によって媒介される必要があるというテイルピの議論とも無関係ではない [1951a:40~45]。
- (13) テイルピの『組織神学・第二巻』におけるキリスト論的象徴の議論は、象徴の発展に四つの段階が存在することを論じている (ST. II:107~113)。
- (14) このソスキースの議論は家族的類似性によるクレイトン [1980] の議論とともに、キリスト教の多様な現象形態の統一を、共通の実体の共有とは違った仕方の説明する可能性を示している。
- (15) ソスキースはカーツの因果説批判を紹介しつつ、記述説と因果説がそれぞれ一定の真理契機を持つこと、つまり相補的であることを指摘する ([1985:129f.] )。
- (16) シェライエルマンナー [1979:31]。この神の実在性の問題を宗教哲学的に展開し、宗教における象徴の意義を明確にした研究として、波多野 [1985] は重要性を失っていない。
- (17) リクール [1975a:273~321], [1975b:80~88] を参照。
- (18) この点については、マンヤル [1962]、リンキヤン [1961] を参照。
- (19) リクール [1960:323~332]。
- (20) とくに受容者の寄与、あるいは言語構造と受容(=読解

行為との関係については、拙論「宗教的認識と新しい存在」『哲学研究』五五九号掲載予定を参照。

(21) これについては註1の拙論を参照。なお、ティリッヒの象徴の諸規定間の関係については、また十分な説明がなされていないとはいえない。グリック [1985:31~51] はその点で意欲的な研究と言えざるが、「参字」概念の分析に問題がある。

(22) 「啓示相関」は二〇年代の後半以降の諸論文で登場する用語であるが ([1930:83, 85] など) そのが最もはっきり現れるのはマールブルク講義である。この講義における啓示論を含めた二〇年代の啓示論については、シトマスナー [1986:85~99] また『組織神学』を含んだティリッヒにおける相関概念の多様な用法については、クレーマン [1980:6~83] を参照。

(23) ティリッヒの宗教論を神学との関連で論じる研究も少なくない。先に挙げたグリックはこの点からティリッヒの象徴論を論じている ([1985:105~127])。

(24) マンクス [1980:16, 31, 33, 151, 154, 167f, 173]、ベントンの神学的実在論でしばしばマンクスの説明とつづいて [1990:52~60] に簡潔な記述が見られる。また、マンクスを本研究のテーマに結び付けるものとしては、リッターとの比較論を含んだウォリス [1990] が存在する。なお、マンクス自身が実在論について論じたもののエッセイ [1929] も著者の手記。

(25) キロヴォット [1980]。  
 (26) 意味体系とその根拠との関係をめぐる問題については、拙論「現代宗教学の諸問題(一)——宗教」の概念規定——」『人文研究』第四三巻、一九九一年を参照。

#### 文献表

- 1 ティリッヒ (Tillich, Paul):  
 1924: Ernst Troeltsch, Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung, in: GW, XII  
 1925: *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925* (Hrsg. v. Werner Schübler), Düsseldorf 1986  
 1926: Kairos und Logos, in: MW, 1  
 1928: Das religiöse Symbol, in: MW, 4  
 1930: Offenbarung, in: GW, VIII  
 1941: Symbol und Knowledge, in: MW, 4  
 1951: *Systematic Theology. vol. 1*, Chicago  
 1955a: *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, in: MW, 4  
 1955b: Religious Symbols and Our Knowledge of God, in: MW, 4  
 1955c: The Nature of Religious Language, in: *Theology of Culture*, Oxford 1959

- 1956: Existential Analyses and Religious Symbols, in: *GW. V*
- 1957: *Dynamics of Faith*, in: MW. 5
- 1961: The Meaning and Justification of Religious Symbols, in: MW. 4
- 1963: *Christianity and the Encounter of the World Religions*, in: MW. 5
- 2 ヲ 2 2 (Barth, Karl):
- 1929: Schicksal und Idee in der Theologie, in: *Theologische Fragen und Antworten* 1967 (Karl Barth: Gesamelte Vorträge, 3)
- 3 4 2 2 (Boyd, Richard):
- 1979: Metaphor and Theory Change. in: Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge
- 4 4 2 2 (Cassirer, Ernst):
- 1924 (1977): *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil*, Darmstadt
- 5 2 2 2 (Clayton, J.P.):
- 1980: *The Concept of Correlation*, Berlin/New York
- 6 2 2 2 (Crossan, John Dominic):
- 1973: *In Parable, The Challenge for the Historical Jesus*, New York
- 7 4 2 2 (Cupitt, Don):
- 1980: *Taking Leave of God*, London
- 8 2 2 2 (Davidson, Donald):
- 1979: What Metaphors Mean, in: Sheldon Sack(ed.), *On Metaphor*, Chicago
- 9 2 2 2 (Dodd, C.H.):
- 1935 (1961?): *The Parables of the Kingdom*, New York
- 10 2 2 2 (Grigg, Richard):
- 1985: *Symbol and Empowerment*, Macon
- 11 4 2 2 (Hatano, Seiichi):
- 1935 (1979): 『宗教神学』(宗教神学)
- 12 坂田 (Iida, Takashi):
- 1987: 『宗教神学大辞典・総論』(宗教神学)
- 13 2 2 2 (Jüngel, Eberhard):
- 1962 (1979): *Paulus und Jesus*, Tübingen
- 14 坂田 (Kamino, Keiichiro):
- 1990: 『宗教神学』(宗教神学『宗教神学』(宗教神学))
- 15 2 2 2 (Linneman, Eta):
- 1961 (1978): *Gleichnisse Jesu*, Göttingen
- 16 坂田 (Mino, Tadashi):
- 1990: 『宗教神学』(宗教神学『宗教神学』(宗教神学))

