

## 象徴の真理性の問題

高橋良一

### 1 問題の所在

ティリッヒは、1928年に『宗教的象徴』を著して以来、その晩年に至るまで象徴の問題を繰り返し論じている。このように、象徴の問題はティリッヒの思想において重要な位置を占めているのであるが、ティリッヒの目的が象徴論そのものの展開にあったわけではない。ティリッヒが象徴論を繰り返し展開する動機は、彼が同時代の状況における決定的要素を「深みの次元の喪失」と診断し、「深みの次元が失われれば、この次元において生がみずからを表現してきたところの諸象徴もまた失われていく」(Tillich[1958],p.3)とみなす時代認識と密接に結びついている。事実、『組織神学』において提示された「相関の方法」も、具体的には「実存的な問いが生じるところの人間状況の分析を行い、キリスト教の使信において用いられる象徴がそれらの問いの答えであることを論証する」(Tillich[1951],p.62)、傍点引用者という仕方で遂行される。ティリッヒが「われわれが象徴の意味を一般的に論じてきたのは、(中略)、人間の究極的関心は象徴的に表現されなければならないからである」(Tillich[1957b],p.251)と述べるように、「象徴的言語のみが究極的なものを表現できる」(ibid.,p.250)という立場から、象徴の問題を論じているのである。

このようにティリッヒは、宗教的象徴論を展開することを目的として、象徴論を展開するのであるが、そこには宗教的象徴に固有の問題が浮上してくる。それは、象徴されるものが究極的なものであることに起因する問題であり、またそれゆえに、象徴そのものが偶像化の危険を常に孕んでいるという問題である。そこで、ティリッヒは象徴論を展開するに当たって必ず、象徴の真理性の問題を論じる。のちに見るように、「象徴が真理である」かどうかは、象徴が象徴されているものを適切に表しているかどうかということにおいて論じられる。ティリッヒはそこで「真理性の基準」なるものを提示するのであるが、この基準が本当に真理性を判定する基準になるのかということがさらに問題になる。こうした問題はしばしば論じられてきた問題ではあるが、真理性の基準を象徴の機能規定との連関において論じるということは、これまで十分に行われてこなかった。しかしながら、象徴が象徴されるものを適切に表しているかどうかということは、象徴の機能規定を離れて論じられるべきではない。また、なぜティリッヒがことさらに真理性の基準を提示しようとするのかということも考慮されなければならない。

そこで、われわれはティリッヒの象徴論の変遷をたどり、ティリッヒが象徴の機能規定を明確化していく過程で真理性の基準がどのように提示されてきたかを概観する。そしてティリッヒの象徴論を手掛かりにして、宗教的象徴が真理であるということがどのような事態であり、真理性の基準はいかなる意味で基準たりえるのかということを検討し、ティリッヒがどのような意図で真理性の基準を提示しようとしたのかを考察する。

## 2 象徴論の展開

ティリッヒが象徴の機能として示す諸規定は年代によって表現上の変化を見せる。この節では、まず、1928年の『宗教的象徴』(Tillich[1928])における象徴の機能規定を確認し、それが後期から晩年にかけてどのように変化しているのかを確認する。そしてその上で、象徴の諸機能のトータルな理解を試みる。その際、象徴の機能規定に限定して考察を進めていく。

### (1) 『宗教的象徴』(1928年)における象徴の諸規定

ティリッヒは1928年の象徴論において、象徴一般の基本的な特徴を「非本来性(Uneigentlichkeit)」、<sup>1)</sup>「具体的直観性(Anschaulichkeit)」、<sup>2)</sup>「自力性(Selbstmächtigkeit)」、<sup>3)</sup>「承認性(Anerkennung)」、<sup>4)</sup>の4つにまとめている(Tillich[1928],pp.213-214)。

まず、非本来性とは「象徴へと向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」(ibid.,p.213)と説明される。つまり、象徴においては象徴そのものは本来的ではなく、象徴そのものの持つ意味が否定されるところに、象徴されているものが指し示されるのである。このように、象徴がみずからを越えて他のものを指し示すという性質は、記号と共通した性質であるとティリッヒは考える。

次に、具体的直観性であるが、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もたらされ、それと同時に、対象性にまでもたらされる」(ibid.)ことを意味している。

そして第三に、自力性とは「象徴はそれ自体に内在している力を持っている」ことを意味し、この力が「まったくそれ自体の内に力を持たない単なる記号から、象徴を区別する」(ibid.)とされる。この「内的な力」は、記号や象徴がその指示するものとの必然的な連関を有しているかどうかにかかわっている。すなわち、記号は「内的な力を持たないがゆえに必然性を持たない」のであり、「恣意的に交換されうる」(ibid.)。これに対して、象徴は必然性を持っており、交換されえない(ibid.)。したがって、象徴は恣意的に作り出されるのではなく、ただ生み出されるのみであり、そして力を失えば、ただ消え失せるのみなのである(ibid.,pp.213-214)。

最後に、承認性についてであるが、これは「象徴が社会的に受け入れられ支持される」ものであることを意味している(ibid.,p.214)。このことは、まず象徴が与えられてから、その象徴が

承認されるということなのではなく、「象徴になることと承認とは一つの事柄に属している」という意味である(ibid.)。すなわち、「何かが個人にとって象徴になるとすれば、それはいつも、その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」(ibid.)。このように象徴は社会的次元を持つものとして考えられており、ティリッヒにおいてはこの点が顕著である<sup>(1)</sup>。

象徴の諸機能をこのように一般的に規定した上で、ティリッヒは宗教的象徴の考察へと進む。ティリッヒによれば、宗教的象徴が象徴一般と区別されるのは、宗教的象徴が「具体的直観の領域を無制約的に超えているもの、宗教的行為において究極的に意図されているもの、すなわち無制約的 超越的なものの具体的直観化」(ibid.)をもたらしことにおいてである。この「無制約的 超越的なもの」とは宗教的にいえば「信仰の対象」(ibid.)にほかならない。この対象がいかなるものであるのかということは本稿においても重要な問題であるが、この問題に関しては後ほどあらためて論じる。

## (2) 後期以降の象徴論

ティリッヒは 28 年の象徴論以降、象徴論を主題的に論じることが少なくなるが、50 年代に入ってあらためて主題的に論じるようになる。まずは、比較的明確に整理されている 1957 年の『信仰の動態』における象徴の諸規定を参照しよう(Tillich[1957b],pp.250-251)。

まず、象徴は自らを超えて他のあるものを「指示」する。この点において象徴は記号と類似している。しかし象徴はそれが指示するものに「参与」しているという点で記号と区別される。記号は便宜上生み出されたものとして交換可能であるが、象徴は象徴されるものとの内的な連関(参与)を持つため、恣意的に交換することができないのである。さらに、象徴はそれ以外の仕方ではわれわれに閉ざされたままとなっているような実在の諸層、諸次元をわれわれに「開示」する。この象徴における開示は外的実在を開示するだけでなく、それに対応するわれわれの内面における魂の諸層、諸次元の開示をももたう。そしてまた、こうした象徴の働きかけは単に個人的な領域にとどまらず、社会的次元におよんでいる。象徴は個人的、集合的無意識から生み出され、この無意識の次元に受け入れられることで機能する。したがって象徴は共同体に受け入れられることで象徴となるのであり、象徴を恣意的に創出することはできない。このことは象徴が生まれ、また死滅することを意味する。象徴は共同体の中で生まれるのであり、そして共同体に対してならん力をおよぼさず、応答を引き起こさなくなったとき死滅するのである。

これらの機能規定を 28 年のものと比較してみると、「指示」は「非本来性」に、「参与」は「自力性」に、「開示」は「具体的直観性」に対応していることが読みとれる。こうした用語の変化は、ティリッヒの思想の枠組みが 20 年代の意味の形而上学から 50 年代以降の存在論的神学へと変遷していくことと無関係ではない。たとえば参与という言葉がティリッヒにおいてはすぐれて存在論的な用語であるように、象徴の個々の規定は存在論的に掘り下げて考えられて

いる。しかしながらその一方で、象徴論の枠組みそのものは基本的には保たれているといえよう。このことは、ティリッヒの象徴論が一貫性を持ったものとして理解可能であることを意味している。

そこでわれわれは、象徴の機能規定を指示、開示、参与、社会的承認の四つに整理したうえで、象徴と象徴されるものとわれわれ人間という三項の関係がどのような関係であるのかを考察する。具体的には、象徴と象徴されるものとの内的連関という側面と、それを象徴として受け入れるわれわれとの関係という二つの側面から、諸機能間の連関に注意しつつ、これらの諸機能を考察していく。象徴されるものとわれわれとの関係は象徴を媒介して成立するものであるから、象徴の機能規定をこれら二つの側面から順次分析していくことで、われわれは象徴の諸規定間の連関をトータルに理解することができるだろう。

### (3) 諸機能間の連関

まず象徴と象徴されるものとの関係について。象徴は象徴されているものを指示し、開示する。ここで象徴の素材そのものは言葉の通常の意味であったり、具体的な事物、形象であったりするのだが、象徴されるものはそのような概念的把握や感覚的知覚の対象とはならないような実在の諸層、諸次元である。それは例えば詩的な言葉の含蓄する暗示的な意味であったり、また美的経験の領域であったりするのだが、象徴がこうした実在の諸層、諸次元を指示し、開示することが可能であるためには象徴の素材そのものと象徴されるものとの間に必然的な関係が認められなければならない。もしそれが認められないならば、象徴と象徴されるものとの関係はわれわれの恣意的なこじつけに過ぎないものとなる。このような関係の成立根拠はどこに見出されるものなのだろうか。

われわれはこの関係を基礎付ける機能は、象徴がそれが象徴している実在に「参与」していることであると考え。ティリッヒは、この「参与(participation)」という概念を象徴論の中では詳しく説明していないが、それは存在論においては、存在論的基礎構造を構成する諸要素の一つとして、個別化との両極において考えられている概念である(Tillich[1951],pp.174-178)。参与の概念についてティリッヒは次のように述べている。「個別化との両極において参与は基礎的存在論的要素として関係の範疇の基礎をなしている。——参与なしには関係の範疇は実在に基礎を持たないだろう。いかなる関係もある種の参与を含んでいる」(ibid.,p.177)。象徴における参与もこのように、象徴と象徴されるものとの関係の根拠として、すなわち象徴における最も基礎的な機能として位置付けられている。そしてまた、この参与が象徴と記号とを区別する機能であるのは、それが便宜上あるいは慣習上固定された関係なのではなく、本質的な内的連関を持った、いわば存在論的次元における関係だからである。そして、象徴はそれが象徴する実在に参与し、「参与を通して、象徴されているものの力と意味を表す」(Tillich[1957a],p.9)のである。

参与はこのように象徴の成立根拠であるのだが、それはさらに、象徴をして自らを超えて指示することを可能ならしめる根拠でもある。ティリッヒは参与の概念についてまた別の箇所でも次のように述べる。参与とは文字通りには taking a part という意味であるが、そこには sharing, having in common, becoming a part といった多義的な意味がある。そしてこれらすべてにおいて参与という概念は「部分的な同一性と部分的な非同一性」(Tillich[1952],p.181)あるいは「異なるものにおける同一性の要素ないし分離されたものの共属性の要素」(Tillich[1955b],p.382)を示している。つまり象徴が象徴されるものの実在に参与しているということは、象徴されるものが象徴の素材そのものとの類似性を有しながらも象徴素材そのものには還元しきれない実在性を有していることを意味しているのである。そしてこの同一性と非同一性を含んだ関係が象徴をして自らを超えて指示することを可能にする。「——象徴的表現とは、それが指示しているものによってその本来の意味が否定されている表現である。しかもそれはこのものによって肯定もされており、この肯定が象徴的表現に自らを超えて指示するに妥当な基礎を与えるのである」(Tillich[1951],p.239)。象徴においては、象徴の素材そのものが持つ本来の意味と象徴されるものの意味とが、その類似性において二重化されている。そして象徴素材はその本来の通常の意味においては否定され、それが象徴であるという限りにおいて肯定される。象徴における自らを超えた指示は、このような象徴素材の肯定かつ否定において可能になるのであり、この肯定かつ否定は、象徴素材と象徴されるものとの間の同一性と非同一性に基礎付けられるのである。

また一方で、この象徴の指示は象徴されるものの開示と表裏の関係にある。象徴の指示における象徴素材の肯定かつ否定は象徴されるものによってなされるのであり、そのことは象徴されるものの顕現を、すなわち象徴における開示を意味しているからである。象徴されるものは、非象徴的には表すことのできない実在領域として、象徴素材そのものを超えたものとして、開示される。それは、象徴素材の本来の意味が象徴されるものによって否定されることと結びついている。つまり、象徴されるものの開示と象徴されるものへの指示とは、象徴されるものによって象徴素材が肯定かつ否定されるところで成立するのであり、それは、象徴素材の象徴されるものへの参与における同一性と非同一性に等しく根拠付けられている事態なのである。したがって、象徴の象徴されるものとの関係は参与を基礎とする関係であり、象徴における指示、開示は参与を前提として成立するものなのである。

次に、象徴とそれを象徴として受容するわれわれ人間との関係の考察へと進もう。象徴は一面では記号のようにその本来の意味を超えた意味を表現するものなのであるが、そこで象徴されているものは対象的認識に還元できないもの、定義的記述によって情報化してしまえないものである。象徴は非象徴的な仕方では表現されえない実在領域を具体的な経験領域へともたらすものであるのだから、それを即物的、字義的に受容するのではなく、象徴として受容するという側面が重要となる。すなわち、象徴はそれがどのようなものであれ、共同体の意識的無意識的

な応答を通して象徴となるのであり、いかなる象徴もそのような共同体の受容なくしては創出されないのである(Tillich[1961],p.416)。

このような事情は象徴される実在の質に起因するものである。象徴によって開かれる実在の諸層、諸次元とは非象徴的な仕方では顕にならないような実在であり、感覚的知覚や概念的把握の及ばないような次元のものである。したがってそれは客観的な知識や情報を伝達するような仕方ではわれわれに示されるものではない。象徴の開示する実在とは主体に影響を及ぼさない客体としてではなく、われわれの内面に直接働きかけるものとして開示されるものでなければならない。つまり、象徴において表現されるものは通常の経験領域内の諸事物、諸概念ではなく、対象的認識を超えたものとして、いわば力として経験されるような質をとまう実在領域なのである。これは象徴における開示が外的実在を開示するだけでなく、それに対応するわれわれの魂の次元をも開示するものでなければならないことを意味する。それは例えば芸術作品において開かれる実在が、われわれの内にそれを感得する能力が開かれる場合にのみ具体的に経験されるという事態において認められるような事柄である。象徴はこのような二重の開示において、非象徴的には表現不可能な実在の次元を具体的な経験領域へともたらす。すなわち、このような二重の開示は象徴の受容の根拠である。象徴は集合的無意識に受容されたときに象徴になるのであり、そのときその受容は二重の開示がなされていることを意味しているのである(Tillich[1955e],p.398)。

したがって象徴における開示はその受容と結びついた一つの出来事であり、象徴はそれを受容するということから離れては機能しない。象徴的表現とはそれを受容する人々において具体的な現実となるのであり、それはわれわれの内面に直接働きかけるような力と意味を放射し、感情を喚起したり行動を動機付けるような経験を引き起こす。象徴は主体を揺さぶるような経験を引き起こし、したがって象徴は個々の人格や共同体に対して統合的な力を及ぼしたり、解体的な力を及ぼしたりするのである(Tillich[1961],p.416)。

以上ここまで、ティリッヒの与える象徴の機能規定を、その諸機能間の連関に注意しながら考察してきた。次節では、ティリッヒの提出する象徴の真理性の基準を、ここまでで明らかになった象徴の諸規定に照らしながら考察していこう。

### 3 象徴の機能と真理性の基準

これまでにも述べてきたように、ティリッヒが象徴論を展開する目的は宗教的象徴の問題を論じるためである。宗教的象徴が一般的象徴と区別される点は、宗教的象徴が指示するものが究極的な実在であるということである。宗教的象徴は偶像化の危険性という固有の問題を孕んでいるため、ティリッヒは象徴の真理性の問題にかならず言及する。

まずは 1928 年の段階で、ティリッヒが象徴の真理性についてどのように考えていたのかを

確認しておきたい。少し長くなるが、以下に引用を示す。

「真正の(echt)象徴は決して交換可能なものではなく、また、正しい(richtig)象徴は客観的な(gegenständlich)認識を与えるのではなく、真の認識(wahre Erkenntnis) <sup>(2)</sup>を与える。(中略)象徴の真理性の基準は、その象徴が指し示すところの現実がまさにまったく把握できないものであるときには、その現実との比較ではもちろんありえない。象徴の真理性は、象徴が創造する意識にとって、その象徴の存在が内的必然性を持っているかどうかにか依存しているのである。(中略)一般的に言って、考慮に値する唯一の判断基準は、無制約的なものが、その無制約性において純粋に把握されているかどうかということである。この要求を満足させないところの象徴、つまり制約されているものを無制約的なものの位置にまで高めているところの象徴は、たとえ間違っているのではなくとも、魔的なのである。」(ibid.pp.222-223)

このように、ティリッヒは象徴の真理性を「無制約的なものが、その無制約性において純粋に把握されている」こととして考えており、そこでは「真の認識」と「制約的なものの無制約化(偶像化)への批判」とが念頭におかれている。ここに、ティリッヒがのちに提示する象徴の真理性の基準の萌芽を見ることができる。しかしながら、1928年の象徴論においては、真理性の基準を立てることそのものは主題化されておらず、示唆的なものにとどまっている。この時点におけるティリッヒの問題意識は、象徴の真理性の基準というよりも、象徴の多様な形式の全体を理解しようとするものであったと思われる。

ティリッヒが象徴の真理性の基準ということを明確に打ち出してきたのは50年代に入ってからであった。たとえば1957年の『信仰の動態』においては次のように示される。

「信仰は究極的関心を適切に表している限りにおいて真理である」(Tillich[1957b],p.275)

「信仰の象徴の真理性についてのもう一つの基準は、それが表しているものが真に究極的なものであるということである。言いかえれば、偶像化していないということである」(ibid.,p.276)

こうした二つの判断基準は、表現の違いこそあれ、一貫して示される。すなわち、1. 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。2. 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。したがって、ここで言うところの「宗教的象徴が真理である」とは、それが「真に究極的なもの」を「適切に」表しているということである。そして、宗教的象徴が適切に究極的なものを表しているということは、機能的な面から考えれば、象徴の機能が正しく作用しているということにほかならない。そこでわれわれは、これらの基準がどのような意味で基準となっているのかという問題を、宗教的象徴の機能から考察することにする。

前節において論じられたように、象徴とは指示、開示、参与、社会的承認という規定のもとに、非象徴的には表すことのできない実在の次元を経験可能な領域へともたらすものであった。そしてこのような象徴的表現が成立するためには、一方では象徴が象徴されるものに参与していることが前提となり、また他方ではそれを象徴として受容することが象徴の開示の出来事と不可分な要素となるのであった。そしてさらに、象徴における指示および開示においては象徴素材そのものは肯定かつ否定されなければならなかった。象徴の機能を、象徴されるものが象徴を通じてわれわれに受容される、というプロセスから考えると、このように参与、象徴素材の肯定かつ否定(指示、開示)象徴の受容という三つの段階に整理することができる。そこで、象徴におけるこの三段階の機能を順次考察することによって、真理性の基準が象徴のどの機能に結びつくのかを検討していく<sup>(3)</sup>。

まず参与について。象徴はそれが指示する実在に参与しているのであるが、宗教的象徴が参与する実在は究極的な実在 = われわれ存在者の存在の根拠、存在の力 = 存在自体である。ここでまず問題になるのは、有限的事物が果たして究極的なもの = 存在自体の象徴となりうるのか、ということである。確かに、存在自体とは存在者をその質的差異において超越するものでなければならない。しかし、それはわれわれ存在者と無関係ということではなく、あらゆるものの存在の根拠、存在の力でなければならない。その意味で「あらゆるものは存在自体に参与している」(Tillich[1951],p.239)とすることができる。このことにおいて有限的事物は可能的にはすべてが存在自体の象徴、すなわち宗教的な象徴となりうるものである。ティリッヒはここで、象徴の可能根拠としてアナログア・エンティス(存在の類比, analogia entis)<sup>(4)</sup>の教理を受け入れている。ティリッヒはアナログア・エンティスについて次のように述べる。「アナログア・エンティスとは有限なものからの無限なものについての推論によって神認識を得ようとする疑わしい自然神学の特性ではない。アナログア・エンティスは神について発言することの唯一の正当性をわれわれに対して与える。それは神が存在自体として理解されなければならない事実に基づく」(ibid.,p.239f)。すなわち、すべての存在するものが存在の力に与り、存在自体に参与していることによって成り立つ存在の類比は神について、究極的なものについて語る可能的な根拠を与えるものであり、それは受け入れるべき前提であるとティリッヒは考えるのである。したがってここで言うような一般的な存在参与は象徴の成立する前提であり、根拠であって、それは特定の象徴が究極的なもの = 存在自体の象徴として適切であるかということを示すものではない。象徴の真理性の基準はここからは導かれない。

次に象徴素材の肯定かつ否定について。象徴素材はそれが象徴されるものとの類比にあって、それを媒介し、指示、開示する限りにおいて肯定される。このとき象徴は象徴されるものの力と意味を代表する働きを持つのだが、そこで象徴素材そのものの本来の意味は否定されているのでなければならない。宗教的象徴においては指示、開示される実在とは究極的な実在 = 存在自体であり、ここで宗教的象徴が究極的なものと同一視されるならば、それは偶像化を意味し、



自己絶対化に陥った破壊的、魔的なものとなる。宗教的象徴は常にこの危険にさらされており、それだけ真の宗教的象徴と偶像とを区別する基準は重要となる。そこでの判定基準とは象徴素材自体が究極的なものそのものではないということであり、それは指示、開示における象徴素材そのものの否定の契機である。これはティリッヒの真理性の基準における2．象徴素材そのものの内に含まれている自己否定性の契機、を意味している。ここでティリッヒがキリストの十字架を念頭に置いていることは明白であるが、ここでわれわれが注意すべきは、それが象徴における指示、開示の基準であるということである。つまり、究極的なものを指示するためには否定の契機が徹底されなければならないにしても、そのことが直ちに、そこで指示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ということである。したがってここでの判定基準は内容についてなんら基準を立てないという意味で、形式的な基準であるといえることができる。

最後に象徴の受容について。すでに見たように、象徴の開示とは力として経験されるような、象徴されるものの直接的な働きかけをともなうものであり、それゆえ象徴が象徴として受容されることと不可分な出来事であった。このことを宗教的象徴に関して言えば、宗教的な象徴として受容されるということは究極的なものの開示を、すなわち究極的なものの経験をともなうことを意味している。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とは究極的なものの経験を引き起こすということであり、それはティリッヒの真理性の基準における1．宗教的象徴がそれが生み出された宗教経験に適應していること、として示される基準である。この基準は一見したところ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。しかし、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、象徴を通じてのみ現れるものである。そして客観的对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、われわれを揺さぶるような経験をともなうものでなければならない。つまり究極的なものとはそれを究極的なものとして経験するというものを離れて現れるものではないのである。<sup>4</sup>それは、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。したがってここで与えられた宗教的象徴の真理性の基準とは、その表している内容が真に究極的なものであるかどうかということが、客観的判断の事柄なのではなく、経験的確認の事柄であることを示しているのである。

こうしてみると、象徴の真理性の判断基準とは、内容についてはなんら積極的なことを示すことができないように思われる。もちろん、こうした事態は、究極的なものを客観的对象性のもとに捉えることができないということに起因している。では、そのうえであえて真理性の基準を立てる意義はどこにあるのだろうか。偶像化への批判ということのほかには何か積極的な意義はあるのだろうか。

こうした問題にたいして、象徴的言語によってのみ表現される究極的なものとは、いったい

いかなる実在であるのか、ということあらためて考察し、そこから象徴の真理性の基準を立てることの意義を考察してみたいと思う。

#### 4 唯一の非象徴的命題

##### (1) アーバンの批判と唯一の非象徴的命題

すでに述べたように、ティリッヒが真理性の基準ということを明確に打ち出したのは 50 年代に入ってからであった。ティリッヒが真理性の基準を提示しようとしたことの背景には、ドイツとアメリカの哲学的な伝統の違いによって触発されるところが大きかったと思われる。1928 年の『宗教的象徴』がアメリカにおいて翻訳され紹介された際に、ティリッヒは後の思想展開に大きく影響する批判をアーバンから受けた。ティリッヒが象徴論を展開するときの基本的な前提は「すべての神認識は象徴的性格を有している」(Tillich[1928],p.222)ということであり、したがって宗教的象徴のみが無制約的なものを表すことができるというものであった。この点に関してアーバンから、象徴的認識は非象徴的認識との対比がなければ無意味であるとの批判がなされた<sup>(5)</sup>。つまり、すべてが象徴的であるならば、それはすべてが仮構的であることと同じであり、神についてはなんら積極的なことは言えないことになるというのである。これについてはティリッヒも「象徴的認識について言及するためには非象徴的命題によって象徴的領域の境界を定めなければならない」と述べ、象徴的な命題がなされるための基礎としての非象徴的命題の必要性を認めている(Tillich[1956],p.334,Tillich[1961],p.417)。

こうしてティリッヒは、のちに『組織神学』第一巻において「神は存在自体であるという命題は非象徴的な命題である」(Tillich[1951],p.238)とし、「そのほかにはいかなる非象徴的なことも神としての神について言うことはできない」(ibid.,p.239)と述べる。しかし、この神についての「可能な限り最も抽象的で完全に非象徴的な命題」(ibid.)は、その後、表現上の微妙な変化を見せる。ティリッヒは『組織神学』第二巻において、神について言いうる唯一の非象徴的命題を次のように言い換える。「そのような[神についての非象徴的な命題がなされる、引用者補足]点は、すなわち、われわれが神について言うすべてのことは象徴的であるという命題である」(Tillich[1957a],p.9)。この二つの命題は形式上、(1)神は存在自体である、は神についての命題であって、(2)神について言うすべてのことは象徴的である、とは神についての命題についての命題である。この二つの命題をいったいどのように理解すべきであろうか。ここで神が神学の概念であり、存在自体が存在論の概念であることに注意して解釈を試みよう。<sup>(6)</sup>

ティリッヒはこの間(1951 年から 1957 年までの間)の思想の展開について「以前からの私の思想の実質は変化しなかったが、その定式化は明晰性、詳細、強調点において不十分であることが判明した」(Tillich[1957a],p.5)と述べている。そうであるならば、この二つの命題は整合的に理解されなければならない。さらにそこには、そもそも絶対的で無限的な神について相対的で

有限な人間の立場から何らかの非象徴的な命題をたてることができるのだろうかという根本的な問題が含まれている。

ティリッヒは人間が神について非象徴的に言述するということに対して次のように述べる。「人間は現実的には無限なるものから引き離されてはいるが、可能的に無限なるものに参与しているのでなければ、それに気付き(aware)えなかったであろう。これは究極的に関わられている状態において表現される。(中略)これが、われわれが神について非象徴的に(神への問いの形ではあるが)言述しなければならない点である」(Tillich[1957a],p.9)。これは存在論の文脈においては、「人間だけが存在の構造に直接気付いて」おり、その意味で「人間は(中略)存在論的問いを問い、その自己意識(self-awareness)の中で存在論的答えが見出されうる存在者として、存在論において卓越した地位を占めている」(Tillich[1951],p.168)と述べられる事柄である。ティリッヒはさらに続けて、「しかし、われわれがこの点[神について非象徴的に言述する点、引用者補足]の性格を記述しようとする、あるいはわれわれが問うところのものを定式化しようとする、その瞬間に、象徴的要素と非象徴的要素との結合が生じる。われわれが神は無限なるもの、無制約的なもの、あるいは存在自体であると言うときには、われわれは理性的であると同時に脱自的に話しているのである。これらの用語は象徴的と非象徴的の双方が合致する境界線を明示している。この点まではすべての命題は(宗教的象徴の意味において)非象徴的である。この点の向こうではすべての命題は(宗教的象徴の意味において)象徴的である。この点そのものは非象徴的か象徴的である。この弁証法的状況は人間の実存的状況の概念的表現である。それは人間の宗教的実存、および人間の啓示受容の可能性の条件である」(Tillich[1957a],p.10)と述べる。

しかし、やはりまだ「究極的に関わられた状態」において自らの内にある無限なるものの働きを見いだすことができる、と述べるのが非象徴的である、ということであり、神そのものについて非象徴的に述べているのではない、すなわち(1)の命題は(2)の命題と一致しないということになるのではないだろうか。

問題は「神は存在自体である」という命題(1)が、明確に規定された概念によって神を字義的に記述するものであるという意味で、非象徴的命題であるのかという点にある。そして、存在自体という概念が神を非象徴的に表す概念であるのかという問題は、そもそも存在自体が非象徴的概念であるのかという問題へとつながる。したがって次節において、神についての非象徴的命題の問題を存在自体が非象徴的概念であるか、という問題として考察する。

## (2) 存在自体の非象徴性と定義可能性

ティリッヒが存在自体という概念を持ち出すとき、まず第一に意図されていることは、それが諸他のものと並ぶ一存在、あるいは諸他のものの中の最高の一存在ではないということである。それは感覚的経験において認められるような、われわれの通常の経験のレベルにおいて出

会われ、把握されるような事物的存在でも、あるいはそれらの存在者から抽象された一般的概念でもない、存在のレベルが質的に異なるものである。ティリッヒは存在概念は「それが徹底的な抽象化の能力を要求するのではあるが、それは最高の抽象物ではない」(Tillich[1957a], p.11)と述べる。抽象化されることによって定義される類概念にすぎないならば、それはわれわれにとってなんら積極的な実在性を持たないものになってしまう。そうではなくて、それは存在するものの存在の根拠として、存在するその存在の力として理解されるとき、それは非存在に抗する存在の力として、われわれにとって最も有意義な意味を持つことになるのである(ibid.)。ティリッヒはしばしば存在自体を存在の根拠あるいは存在の力、と言い換えるが、この根拠や力という概念は象徴的なものである。それ対して、存在自体という概念そのものは非象徴的概念として考えられている(Tillich[1956],p.334)。しかし、「存在自体」という概念は果たして非象徴的な概念なのであるか。また、そうであるならば、いかなる意味で非象徴的なのであろうか。

存在自体とは存在者と、その存在の質において異なるものとされ、存在の根底、存在するものの存在の力、などとたびたび言い換えられるが(Tillich[1951],p.235f)、そこでは存在するものと存在自体との関係が説明されているだけで、それが端的に「何であるか」ということは説明されない。ティリッヒは「存在自体」を定義することは不可能であると考えているようである。存在自体がそうした定義するということの前提となるものだからである(Tillich[1955a],p.364,Tillich[1954],p.35)。つまり、存在概念[ティリッヒの用語でいえば存在自体]は唯名論において批判されるような、存在者一般に共通する性質として抽象された最高の類概念なのではない(Tillich[1957a],p.10)。ティリッヒは、存在概念は存在者がそれによって初めて可能となるような、すなわち存在者に論理的に先行するものであって、それゆえに「存在は定義されうるものではなくて、ただ解釈されうるものなのである」(Tillich[1955a],p.336)とみなす。このような意味において「存在それ自体について非象徴的に言うことは誤謬である」(Tillich[1952], p.225)とされる。それはわれわれが通常の経験のレベルにおいて名指し、把握し、情報として伝達しうるような性格を持った概念とはならないものであり、定義するという仕方で概念的に把握することができないものである。したがって、存在概念についてわれわれは字義的、非象徴的に言うことができない。「存在自体についてのあらゆる言明は比喩的か象徴的である」(ibid.,p.224)と言われるのは言明するということそのものの前提として存在自体が認められているからである。ティリッヒはこのような性格を持つ存在概念を「存在の力として、否定的なもの、可能的非存在に抗する根源的に積極的なものとして解釈」しようとするのである(Tillich[1955a],p.336)。つまりこの場合、われわれの経験や認識に先立つものとして、定義が不可能であるということが問題なのではなく、それをどのように解釈するかということが重要なのである。ティリッヒにとって「哲学は存在の構造をそれ自体において取り扱い、神学はわれわれにとっての存在の意味を取り扱う」(Tillich[1951],p.22)ものなのである。

人間は事物や出来事を対象化し、言語化することで名指し、意味を抽出し、把握したり伝達したりできる情報として扱うことができる。また言語によって要求や命令として他者に意味を投げかけることや、自己の内面的な情動を表出したりすることができる。すなわち人間は言語化することで自己認識、世界認識を記述しうる。しかし、そもそもなぜそのようになっているのか、その根拠まで把握することは原理上不可能である。なぜなら、我々の認識がどのように構成されているかを分析し、記述することができるとしても、その分析し記述する能力がなぜあるのか、なぜそのようになっているのかをさらに把握しようとするとき、すでにそこで概念的把握の能力を前提としているからである。存在の根拠、存在の力としての存在自体が主観客観構造に先行し、それを成り立たしめるようなものでなければならないならば、そのような存在自体を問う主体の思惟の営みも存在自体の現れでなければならない。つまり、万物の究極的な根源、究極的实在とは何かと問うような存在者の存在も、それが何であるかを概念的に把握しようとする抽象的思考能力もそのような究極的实在 = 存在自体の発現でなければならないのである。そこには考察の対象とされている何ものかが、考察しようとする働きそのもの内に同時に規定的に働いているという循環がある。したがってそれは無前提な立場から、考察する主体と無関係なあるものとして論じられうるものではなく、それを論じようとする働きそのもの内で循環を次第に明確化していくことで説明されなければならない。これは存在論的概念が経験を構成するものとしてあらゆる現実の経験において前提されているア・プリオリな諸条件を論じるものである以上、避けえない。またそれ故に、自らの有限性を意識する人間存在の存在構造から存在の問題を考察するという方法が成り立つ。

しかしそこには、このような定義不可能なもの、あるいは定義するという仕方では把握不可能なものについて言及することがいかなる妥当性を持つのかという問題は依然として残されている。そしてこの問題は、何らかの神的实在についての言明や表現がいかなる妥当性を持つのか、というわれわれの問題においても決定的な意味を持つ。存在論的概念はいかなる点で妥当性を有すると判定できるのだろうか。

### (3)存在論的概念の妥当性

ここで、ティリッヒが神について非象徴的に言述する点について述べる際に、われわれが無限なるものに「気付いている(aware)」と言い表していたことを思い起こそう。ティリッヒはわれわれがそのような存在の問いを問うことができるのは、それが主客構造においてなされる理性的反省的な考察以前の直接的な経験として与えられていることによると考えている。すなわち「人間が自分自身で存在論的問いに答えるのは、人間が存在の構造と諸要素を直接、無媒介に経験するから」(Tillich[1951],p.169)であり、それは「人間は認識を可能ならしめる諸構造に気付いている(aware)」ということなのである(ibid.)。したがって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」(ibid.)にあるのであり、それは「実験的方法」

によっては確証されず、知的承認に訴えるという「経験的方法」によって確証されるほかにないとされるのである(Tillich[1954],p.24)。

このような直接的な「気付き(aware)」の状態と「知る(know)」という認識のレベルにおける働きの区別は『宗教哲学の二類型』(1946年)と題された論文において端的に見ることができる。「<認識 knowledge>とは結局主観と客観の分裂を前提としているのであり、引き離された理論的行為を含むものである。それは無制約的なものの意識(awareness)とはまさに反対のものである」(Tillich[1946],p.296)。存在自体[この論文においては無制約的なもの。引用者補足]は理論的認識や経験的直観において把握されるものではなく、そうした主客構造以前において、すなわち認識のレベルにおいて反省される以前にそれは気付かれているのである。ティリッヒは意識(awareness)という用語を用いる理由を、それが認識的用語であることを認めつつも、「直観、経験、認識といった用語に含意される意味[つまり主客構造を前提としていること]を避ける最も中立的な用語」(ibid.)であるからとしている。こうした「主観と客観の谷間を超えるあるものの意識(awareness)」をティリッヒは「神秘的ア・プリオリ」と呼び(Tillich[1951],p.9)、それは「知る」という認識行為の枠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、その概念を定義することはできないと見なすわけである。

結局のところ、存在自体とはこのように主客構造に先行し、定義不可能なものなのであるから、それについての説明や解釈は比喩的象徴的なものにならざるをえない。その概念によって名指されるものは概念化しきれないものであり、一存在者でないもの、言いえないもの、対象的把握を逃れるもの、である。したがって、存在自体が「非象徴的」な概念とされるのはそれが対象的記述によって明確に規定されるからでなく、それが一切の前提として自らを超えて何ものをも指し示さないという意味で非象徴的なのである。そしてこのことは神についてもあてはまる。われわれは神を通常的主客構造において認識的に把握することはできない。われわれは主客構造の成立において世界を認識する。そこでは神はそのような主客構造に先行する前提としての存在自体でなければならないのであるから、それを主客構造において対象的に把握することは原理上不可能である。それゆえ「神学は神について言及するとき、それは主客構造に先行するものを対象化しているということを、したがってまた神について言及することの内に、神を対象化しえないということの承認が含まれていなければならないということ、常に覚えておかなければならない」(Tillich[1951],p.172f)のである。対象化しえないということは神を自己と無関係な客観性において言及することができないということである。ティリッヒは神の現象学的記述を行う際に次のように注意を促す。すなわち「人間は神々との関係に基づいてのみ神々に言及することができる」(Tillich[1951],p.214)のである。

これまで見てきたように「神は存在自体である」と言明するとき、この命題における「神」とは宗教上の文脈におけるわれわれの通常の経験、認識を超えたものを名指す用語であり、名指されたものが何ものであるかをわれわれは原理上知ることができない。そして「存在自体」

という概念も、その概念によって意味される内容をわれわれは知ることはできない。「神」も「存在自体」も定義することで反省的に把握しきれないものであり、言語を絶したものである以上、それについての解釈は象徴的なものとなる。そして「神は存在自体である」という命題自体は宗教的立場において問われる「神」と哲学において問われる「存在自体」とがわれわれにとって究極的なものであるという点において、それが問われる文脈上の呼び名の違いとして、解釈できるものであるとするものである。すなわち、われわれ被造物の創造者としての神を、われわれの存在の根拠ないし力としての「存在自体」として解釈することで人間存在の本性的宗教性と宗教的象徴表現の理解可能性を論証しようとするものなのである。したがってこの命題は「神」にも「存在自体」にもならぬ意味をつけ加えるものではない。それは神を存在自体として解釈する神学の立場からの言明なのである。

神学に存在論の概念を導入し、「神」という宗教上の用語を「存在自体」という哲学的概念と重ね合わせて解釈することによって、われわれの存在の問題として、われわれにとっての存在の意味の問題として解釈するティリッヒの立場を表す「神は存在自体である」という命題は、したがってそれ自体は象徴的命題ではない。そしてそれは「われわれが神について語るすべてのことは象徴的である」と言う命題を内を含むものなのである。つまり、哲学的に言っても存在自体とは定義的記述の不可能なものなのであるから、存在自体についてのあらゆる言明は象徴的なものである。それは結局、神をそのものとして、また存在自体をそのものとして言述しようとするとき、それは象徴的に述べられているのであり、また同時に、それとわれわれとの関係について、つまりわれわれにとっての意味について述べることは非象徴的に語りうるのである。そのような意味において、この命題は象徴的と非象徴的との結合点の表現なのである。

最後に、この節でなされた議論を簡単にまとめておこう。まず、存在自体とは何であるかということの問題にすると、それを対象的記述的に定義することはできないものであった。存在自体とは存在者の存在の根拠、その存在の力であり、ティリッヒはそのわれわれにとっての意味について、超然的客観性からではなく介入的実存的に論じようとするのである。存在自体とはその質的差異においてわれわれを超越するものであるが、それは無関係な断絶を意味しない。それを論じるためには高度な抽象化能力が要求されるが、その妥当性は実験的検証によって確かめられるものではなく、知的承認といった経験的確認において確かめられるものなのである。そして宗教的象徴において顕になる究極的なものとは存在論の文脈で言うところ存在自体であり、したがって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ことはこの経験的方法が適用されることになる。

次節では、存在自体に対するこうした理解に基づいて真理性の基準を立てることの意義を考察して、結びとしたい。

## 5 む す び

われわれはこれまで象徴の諸機能から宗教的象徴の真理性の問題を考察してきた。そこでは宗教経験との相関、象徴における自己否定性とその真理性の基準とされ、象徴によって表されているものが真に究極的なものであるかどうかは実存のあり方の問題として、経験的確認に委ねられるものとなった。ここにおいて宗教的象徴が表すところの究極的なものについての客観的な判定基準は定立不可能なものとして放棄される。しかし、それでもなお、真理性の基準を提示するティリッヒの意図はどこにあるのだろうか。

こうした問題に対して示唆的であるのは、最晩年の象徴論である『宗教的象徴の正当性と意味』(1961年)である。ここでティリッヒは宗教的象徴の素材に関する積極的な判断基準として、人格的な象徴を提示する(Tillich[1961],p.420)。人格的な象徴においてこそ究極的な関心は十分に表現され、また人間的なものの持つ限界を超えて指し示すことができるというのである。ここにはキリスト論的な救済論が念頭におかれていることは明らかである。このことは、宗教的象徴の真理とは、つまるところ、救済の問題であり、認識判断の問題ではないことが含意されている。ティリッヒの示す真理性の判断基準は形式的な適切性の域を出ないが、救済の問題はそのような認識判断には収まらない真理であり、また逆に、認識判断の領域内のみ真理性を限定することは、人間存在の理解としてはあまりに狭すぎるのである。

ティリッヒが真理性の基準を立てたのは、そのような認識判断における真理性の概念が狭すぎることを逆説的に示し、そのような領域に収まらない真理があることを示そうとしたのではないだろうか。こうした問題はキリスト論と信仰の確実性の問題としてわれわれに残された問題であるが、これに関しては稿をあらためて論じたい。

## 註

- (1) ティリッヒの象徴論の形成と展開については以下のものを参照した。芦名定道「パウル・ティリッヒと象徴の問題」、『基督教学研究』第7号、1984年、京都大学基督教学会
- (2) ここで「真の認識(wahre Erkenntnis)」と表現された事柄は、のちに英訳される際には「真の気づき(true awareness)」(Tillich[1940],p.265)と表されることになる。この「気づき(awareness)」とは、ティリッヒにおいて認識以前の直接的なものとして考えられている事柄であるが、この時点ではまだ明確化されていない。
- (3) この解釈は以下のフォードの論文に示唆を受けた。L.S.Ford, Three Stands of Tillich's Theory of Religious Symbols, in:Journal of Religion, 46(1966)
- (4) アナログア・エンティスは可能的根拠としての存在参与であり、特定の象徴における究極



的なものの具体的な現れはアナログア・イマギニスの問題である。この点については以下の論文を参照した。芦名定道「宗教的認識と新しい存在」、『哲学研究』第 559 号、1993 年、京都哲学会

- (5) W. M. Urban, A Critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol, *Journal of Liberal Religion*, Vol.2, No. 1, 1940.in:MW5,pp.269-271
- (6) この問題については早くから指摘されている。ここでは以下のロウの著作に示唆を受けた。W. L. Row, *Religious Symbols and God*. Chicago, 1968

(たかはし・りょういち 関西学院大学文学部非常勤講師)

