

論文

宗教的実在と象徴——波多野とティリッヒ

芦名定道

1 はじめに

近代以降の世界において、キリスト教をはじめとした伝統的な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、近代人は宗教を卒業した（あるいはすべきである）などと言われて、すでに多くの年月が経過した。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なのである。¹

本稿では、近代以降の問題状況を念頭に置きながら、宗教経験の事実性という観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。²科学論と宗教論、科学哲学と宗教哲学との間には、一見するとまったく無関係に見えつつも、様々な点で類似の問題を確認することができる。³バスカーは、自らの科学哲学の立場を批判的実在論として提示するが、それは、次の二つの主張から成り立っている。まず、科学は社会的活動であり、先行する知的活動の存在を前提としている、知識は社会の産物であり、その点をめぐり批判的な分析が要求される。しかし、科学が探究する対象は、人間の活動の産物ではない。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って、それは実在論を要求する。

もし、宗教現象あるいは宗教経験が何らかの意味で「事実」と呼ぶに値するものであるならば、宗教哲学にはその事実性を前提として、その可能根拠を問うことが要求されねばならない。これはバスカーが科学哲学で取り組んだ問題であるが、宗教哲学に関しては、この問いは次の三つの問題に分節することができる。宗教とは何か、宗教批判にもかかわらずなぜなおも宗教か、宗教的多元性の中でどの宗教か。これら三つの問いは相互に関連しており、全体が宗教基礎論を構成している。宗教哲学の名に値する思索は、これらの問いと本格的に取り組むものでなければならない。⁴本稿では、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に対して、⁵象徴論からの接近が試みられるが、そのために、取り上げられるティリッヒと波多野の宗教哲学は、こうした宗教哲学の古典とすべきもののなのである。

まず第2章では、ティリッヒの象徴論と神話論を論じるが、合わせて、象徴と神話をめぐる現在の問題状況の概要を示したい。続く第3章では、ティリッヒの象徴論との対応に留意しつつ、波多野宗教哲学の象徴論を検討する。象徴論と実在論との関連がポイントになる。そして、最後の第4章では、それまでの議論の論点を整理することによって、宗教哲学についての若干の展望を示したい。

2 ティリッヒの象徴論と神話論

まず、宗教的象徴と神話という用語の説明を簡単に行っておこう。宗教的象徴は、形態的な面から、神話や教義という言葉の表象的な宗教的象徴と、儀礼などの行為的具象的な宗教的象徴に分類できる。そして、神話は形式的に、物語形式に結合された宗教的象徴の象徴連関と規定することが可能である。⁶宗教的象徴も神話も、その内容は多岐にわたっており、内容にしたがった分類は容易ではないが、宗教的実在が象徴という形式を有していることは宗教的実在論との関連において重要な論点となる。象徴論の課題は、この多様な宗教的象徴にふさわしい象徴概念を提示することであり、次に、ティリッヒの象徴論を象徴概念の諸規定という観点から検討することにしよう。⁷

ティリッヒは、1920年から1950年代にかけて、繰り返し象徴論を論じているが、代表的な論考から、ティリッヒの象徴概念をまとめてみたい。1928年の「宗教的象徴」(Das religiöse Symbol)では、象徴のメルクマールとして、非本来性(Uneigentlichkeit)、具象的直観性(Anschaulichkeit)、内在的力動性(Selbstmächtigkeit, eine ihm selbst innewohnende Macht)、承認性(Anerkanntheit)の4つが挙げられ、また1957年の『信仰の動態』においては、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)が挙げられている。

- ・ 非本来性：「象徴に方向付けられた内的行為は、象徴を意図しているのではなく、象徴されるものを意図としている」
- ・ 具体的直観性：「本質的に見えないもの、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せている」
- ・ 内在的力動性：「象徴はそれ自体に内在している力をもっている」「全くそれ自体の内に力をもっていない記号から象徴を区別する」「記号は恣意的に交換されうるが、象徴は必然性を持ち交換され得ない」
- ・ 承認性：「象徴は社会的に受け入れられ支持される」「象徴に成ることと承認とは一つの事柄に属する」「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」

- ・指示性：「象徴はそれ自体を超えて他の何ものかを指し示す」
- ・参与性：「象徴はそれが指示するものに参与する」
- ・開示性：「象徴はそれ以外の仕方ではわれわれに閉じられている実在の諸レベルを開示する」「実在の諸レベルや諸要素に対応したわれわれの心の諸次元や諸要素を開く(unlock)」
- ・無意識性・非恣意性：「象徴は個人的あるいは集合的無意識から生じる」「集団の集合的無意識によって作り出されるか、あるいは少なくとも受容される」「象徴は発明され得ない」

1920年代と50年代では、それぞれの背後にある哲学理論に変遷があり――意味の形而上学から存在論へ――、それが象徴論の規定にも一定程度反映されているものの、それらは大きく象徴の機能・構造と存在・生成という二つの視点から整理できる。⁸

まず、象徴は意味論的機能を有している。象徴は意味を有しており何かを指示している。ティリッヒの象徴論における非本来性と指示性はこの意味論的機能（意味機能）に相当する。ソシュール言語学によれば、記号（観念／イメージの複合）の意味は記号体系内の他の諸記号との関係（差異と類似）において構成され、またフレーゲの言語哲学で意味(Sinn)と区別して指示(Bedeutung)と言われるものは、記号と記号体系外の実在との関係に対応している。⁹ティリッヒの場合、この意味と指示の区別については曖昧さが残っているが――指示は記号と記号体系外の実在との関係なのか、あるいは記号内部の観念とイメージの関係なのか、あるいは記号相互の関係なのか――、非本来性あるいは指示性において意図されたものは、この記号の意味と指示という意味論的機能と言ってよいであろう。象徴には意味を有し実在を指示するという意味論的機能が存在しており、その点で象徴は記号論の対象と言える。

しかし、この意味論的機能について、28年の象徴論で「非本来性」と言われたのはなぜだろうか。たとえば、「神」（観念あるいは実在）を指示する「父」という象徴（「父なる神」）の場合、「父なる神」は父あるいはその属性の何かを意図しているのではなく、むしろ「父ではないこと」において、つまり「父」が非本来化されることを条件として、「神」を指示していると考えられる――これは、宗教的象徴が偶像化しない条件と解することもできる――。ティリッヒがこの事態を非本来性において意図しているとするれば、非本来性とは指示性が含む否定的な側面を指していると解釈できる。またこれは、一つの象徴において、本来の意味と非本来の意味（＝象徴の意味）とが重なることによって――父なる神という象徴において、「父」イメージは非本来化されるとしても消滅するわけではない――、象徴の多義性にも関連することになる。ともかくも、非本来性と指示性が象徴の意味機能に関わっていることは明かであろう。この象徴概念の規定をもとにして、他の諸規定を簡単にまとめておこう。

意味機能は象徴において重要な位置を占めているが、象徴のすべてではない。象徴はそ

れ自体が形態的であり、非言語的非意味的な質を有するとともに、その象徴なしには経験できない実在の次元を開示し経験可能な形にもたらず。具体的直観性と開示性はこの象徴の特性に対応している。ティリッヒが挙げる事例からもわかるように、芸術における象徴あるいは宗教儀礼においてはまさにこうした象徴機能を典型的な仕方でも確認することができる。したがって、象徴は、象徴体系外の実在を意味的次元と形態的次元において人間の経験に媒介することがわかる。ティリッヒの象徴論は、象徴の媒介機能と構造をその全体として視野に入れたものと言える。

これらの機能と構造の規定に対して、ほかの諸規定は象徴の存在論的特質、つまり象徴の媒介機能の存在論的根拠あるいは機能の生成に関わっている。内在的力動性と参与性は前者に、承認性と無意識性・非恣意性は後者に対応している。これらの諸規定に現れたティリッヒの意図は、恣意的あるいは規約的な記号一般と象徴との差異を明確化することであり、象徴は個人の意識的選択を越えた共同体的あるいは無意識的状况において生成消滅すると同時に、象徴の媒介機能は象徴と象徴される実在との存在論的連関に基礎づけられるとされる。これは、先に見たバスターの議論（科学は社会的活動であり、実在に関わる）に対応するものであり、ティリッヒの象徴論は批判的実在論とまとめられる。以上のようにティリッヒの象徴論は、概念規定の曖昧さを伴いつつも、象徴に関わる重要な論点を包括しており、多様な宗教的象徴を論じるのにふさわしいものと言えよう。¹⁰

このような象徴の諸規定を宗教的象徴に適用する場合、宗教概念をどう規定するかが問題になる。ティリッヒは『信仰の動態』において、宗教あるいは信仰について、「信仰は究極的に関わっている状態である。信仰の動態は究極的関心の動態である」（Tillich, 1957, 231）とし、「人間の究極的関心は象徴的に表現されねばならない」（ibid., 251）と指摘する。つまり、宗教的象徴とは、究極的関心（厳密には、究極的な関心を持っている状態とその関心の対象との相関性）の具体的な表現を意味する。「神」（神という象徴）は、宗教史における宗教的象徴の代表的なものの一つにほかならない。また、すでに論じたように、こうした宗教的象徴が物語形式において連辞的に連関するところに成立するのが神話であり、神話についても、いわば拡張された象徴として、意味機能あるいは媒介機能を認めることができる。

以上から、近代の宗教批判については、次のように解釈することができるであろう。フョイエルバッハは、神は人間の類的本質の投影であるという投影理論によって、近代の宗教批判の論理的基礎を与えたが、それは「神」という象徴は人間を越えた何らかの実在を指示するものではないとの主張にほかならない。つまり、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」と定式化できるのである。次に、宗教的象徴論からこの批判にいかにかえ得るかにについて、ティリッヒの神話論を見てみよう。

ティリッヒは1930年の論文「神話と神話論」において、¹¹1928年の象徴論を神話論に適用しており――正確には、1928年の象徴論自体が神話の問題を含んでいる――、そこに

批判的実在論の展開を確認することができる。まず、ティリッヒは神話をめぐる諸理論を整理するところから議論をはじめ。ティリッヒによれば、神話論は消極的理論と積極的理論に大別される。消極的理論とは、「神話に、神話独自の精神的內容があること」を否定し、神話を社会的心理的な作用・領域へ還元することによって説明しようとするものであり、この還元主義的な神話論が、神話や宗教的象徴に対する非実在論的な理解を近代的な宗教批判と共有していることは明かであろう。神話の消極的理論は、神話が超越的な実在を指示することを否定し、それによって神話はほかの精神機能に取って代わられるべき過去の遺物として解消されることになる。もし、神話や宗教がそれ固有の存在意味を有するものであるならば、この消極的理論にとどまることはできない。ティリッヒは、神話を神話自体の固有の構造から論じる理論を積極的理論と名付け、その実例として、カッシーラー（認識論的理論、*die erkenntnistheoretische Theorie*）とシェリング（有意味性に満ちた形而上学的理論、*die bedeutungsvollste metaphysische Theorie*）を挙げる。

カッシーラーは「象徴形式の哲学」を神話へ適用し、神話に固有の意義を認める理論展開を可能にした。¹²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）を認めるものとなっている。しかしティリッヒが指摘するように、カッシーラーの神話論は、神話の象徴形式が人間に固有のものであることを示すだけでなく、神話内容が多様であり、さらに神話の形式のみが残りその内容は世俗化することについても説明を提供することができる。神話の象徴形式が存続するにもかかわらず、内容（特定の神話論・神話表象）が否定されるという事態は、宗教批判以後の宗教の存在可能性の問題を論じる上で重要な手がかりとなるものであり、こうした神話意識の形態をティリッヒは「破られた神話」（*der gebrochene Mythos*）と呼んでいる。近代以降の神話意識の理解には、「歴史的現実と、神話を作り出す人間精神の構造とを同時に見ること」（Tillich, 1930, 229）が必要とされ、カッシーラーはそのための有力な理論を提示しているのである。しかも、象徴形式の理論は、神話内容の選択と生成消滅に関わる歴史的現実の分析を促進する消極的理論とも結合可能なのである。

では、カッシーラーと消極的理論の結合によって、宗教的象徴や神話——神話は宗教的行為において意図された無制約的なものを具体的直観にもたらすために現実から取り出された諸要素によって構成された象徴連関と言える——は、それにふさわしい仕方で論じられたと言えるだろうか。ティリッヒは、こうした神話の認識論的理論では満足できないと考える。なぜなら、カッシーラーの神話論が提供できるのは精神世界内部の固有性にすぎず、それは神話に外部の実在への指示機能を認めるものではない、その点で、宗教経験の実在性の要求を満たすものではないからである。¹³これは、カント的な批判哲学のいわば限界に関わる問題であるが、ティリッヒ自身の提案は、批判主義を再度実在論——素朴実在論・認識の模写説・独断論ではなく——に接合することであり、具体的にはシェリングの超越的実在論（*die symbolisch-realistische Theorie*）とカッシーラーを統合する試みとなって

いる。¹⁴この提案は、いわば見取り図の段階にとどまっているものの、批判理論と实在論を統合する批判的实在論（カント以降の实在論）の構想と解釈できるであろう。

3 波多野の象徴論と实在論

以上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。波多野宗教哲学については初期の批判主義的宗教哲学から实在論的宗教哲学（高次の实在主義・人格主義の宗教論）への発展が確認できるが、この展開過程の中で宗教哲学の方法論における象徴論の中心的位置づけが明確になった。¹⁵本章で見るように、象徴論の骨子においても、波多野はティリッヒと多くのものを共有している。

まず波多野宗教哲学における象徴がどのような位置を占めているのかについて見ることにしよう。波多野は、象徴が宗教の基本的な表現形態とした上で、その多様性を明確に視野に入れた理解を示しており、現代宗教学の知見を踏まえていることがわかる。¹⁶

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。（『宗教哲学』、46）

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。（同書、25）

このように波多野の象徴論では、象徴が宗教現象における神話や儀礼を包括するものとして考えられている。しかし、その一方で、波多野の考える象徴の典型的な「実例」（「典型的体験」）として位置づけられるのは、「言葉」に他ならない。¹⁷

象徴性の最も手近かな又身近かな実例、あらゆる人倫的交渉の最も基本的根源的形態、あらゆる象徴性の理解の基準となるべき典型的体験、は言葉である。「言葉」は人倫的交渉を媒介する固定したる客体的形象即ち符徴記号そのものの意義にも用いられるが、これはむしろ派生的意義であつて、根源的意義は、必ずしも固定したる客体的存在を保つを要せぬ何らかの形象即ち何らかの生内容が、他者を表はし指し示す象徴となることによつて、人と人との、実在者と実在者との、交渉乃至共同が成立つことに存する。（『時と永遠』、449）

もちろん、象徴が宗教現象の基本形態であるとしても、宗教自体はそれを反省的自覚的に理解しているわけではなく、むしろ、この反省こそが宗教哲学の課題とされねばならない――「象徴のうち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って、宗教の事ではない」（『宗教哲学』、45）――。波多野宗教哲学は、宗教を哲学的人間学に基づいて、人間存在（人間的生）、とくに文化的生との関わりで論じているが、宗教現象で重要な位置を占める象徴についても、文化的「表現」との関連において、その分析を行っている。

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（一）。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ずるものとの二つの面を有する。（『時と永遠』、304）

したがって、問題は、象徴と表現の類似性と差異性との明確化を通して、象徴論をいかに構築するのかということになる。しかし、波多野の問題意識は宗教体験の宗教哲学的反省に必要な範囲における象徴論であって、体系的な象徴論の構築を目指しているわけではなく――これがティリッヒとの違いである――、著書に散見する象徴についての諸論から波多野の象徴論を再構築することが必要になる。ここでは、先に見たティリッヒの象徴の概念規定と比較しつつ、波多野の象徴概念を整理することにしたい。

ティリッヒの象徴論では、象徴概念を構成するメルクマールとして、非本来性・指示性、具象的直観性・開示性、内在的力動性・参与性、承認性・無意識性あるいは非恣意性の4つが挙げられていたが、次に見るように波多野においても、ほぼ同様の議論が確認できる。まず、非本来性・指示性について。

あらゆる自然的存在が自主性と独立性とを奪はれ、単純に己自らを意味せず、寧ろ自己の外の何ものかを指さす象徴となる処に、吾々は先づ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って意味化するのが宗教の本質的特徴である。（『宗教哲学』、78）、世界もまた象徴化する。（同書、251）

象徴と記号一般と共通するのは、この指示機能である。波多野においても、意味と指示についてのフレーゲ的区別は必ずしも明瞭ではないが、基本的に指示は象徴の指示機能について、また意味は表現が構成する意味世界（意味連関）に対して用いられていると言える。もちろん、指示は意味を前提としており（＝宗教は文化を前提としており）、意味連関は宗教的象徴にも妥当する。意味については、次のような説明になる。

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っ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。（『時と永遠』、302）

次に、具体的直観性・開示性であるが、次の引用はまさに隠れているものを開示するという象徴機能を指摘するものであり、また指示機能と開示機能が方向的に逆向きになることも、ティリッヒの場合と同様である。¹⁸

實在のかかる自己啓示によって表象の世界は、すがたで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るしとなる。認識の實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。（『宗教哲学』、31）

以上のように、波多野の象徴概念は、ティリッヒのそれときわめて類似している。それは、カッシーラーの象徴形式の哲学をはじめ、二人が共通の哲学的伝統に依拠していることから当然の帰結とも言える。しかし、両者の決定的な相違は、以上の象徴の意味論的機能を支える存在論的なレベルに見られる。つまり、ティリッヒにおける内在的力動性・参与性をめぐる相違であるが、この点については、先に承認性・無意識性あるいは非恣意性について論じ、その上で、改めて考察することにした。

波多野では、ティリッヒに比べ、象徴を論じるに際して社会学あるいは心理学的な議論を参照することはほとんどなされず、象徴の生成消滅が共同体における受容や無意識的なものとの関連において論じられることもない。しかし、象徴が他者関係（我と汝）を通して共同体に関わるという論点から、象徴の共同体性が論じられており興味深い。象徴を介した神関係（神との愛の共同）は、人間相互の関係に波及することを要求する。

神との共同は人倫的共同において実を結ぶ。永遠の世においては一切の存在は神聖者の象徴・神の言葉となる故、人倫的關係において「我」の対手として他者として立つ「汝」も被創造者としての性格を与えられる。（『時と永遠』、459）

こうして、神との共同（「啓示－信仰」相関 → 愛の共同＝永遠）は、人格的存在者としての人間相互の間における関係（＝人倫的共同）を生み出すことになる。これは、人間性におけるエロース関係（共同の欠乏より出発する文化的生における共同への努力・他者への憧れ）を前提とすることによって成立するものであり、人間が他者との関わりの中で「神聖者の象徴」となること、すなわち、愛の主体としての人間の誕生、ブーバーの意味における「我と汝」の関係の生成を意味する。波多野は神との共同が一方方向性を特徴とするのに対して、倫理的共同については、その交互性を強調する。¹⁹

宗教的用語をもつて呼べば、「聖者の交はり」（*communio sanctorum*）である。永遠性はかくの如き神聖なる人格と人格との間の互の交はりとして成就される。（同書、

460)

宗教的象徴は、啓示と信仰といういわば垂直的關係（「自己を無くすること虚しくすることは却つて自己を得る」）からはじまり、人格的な主体の形成を介して、他者との倫理的共同という水平關係を生み出す、一連の運動（神の愛＝神への愛から隣人愛へ）が現実化する場を構成しており、ここに神・我・汝の三者關係が生起する。象徴は、人格（個）と共同体との両極性において可能となる水平的關係の要に位置しており、このように波多野においても、象徴は共同性を重要なメルクマールとしているのである。

すでに指摘したように、波多野の議論は宗教哲学の考察に必要な範囲に限定されており、その基礎づける哲学体系の構築は少なくとも顕わな仕方では試みられていない。ここに波多野の禁欲的な姿勢が見られる共に、ティリッヒと比べても物足りなさを感じられる点でもある。しかし、波多野とティリッヒとの比較をさらに行うならば、波多野の独自性とその継承すべきポイントを取り出すことは十分に可能であり、ここでは、以上との関連で、さらに次の二つの点について、波多野の独自性を確認したい。

波多野の象徴論の独自性として挙げるべき第一点は、波多野の実在論（批判的実在論）が他者論として展開されていることである。波多野の象徴論が、文化的生の問題連関において、「表現」との関わりで導入されたことはすでに論じたとおりであるが、表現との共通性を前提にして、象徴が表現から区別されるのは、他者への指示性においてであった。この議論は次のような文化的生のアポリアとその他者論的解決という問題設定に基づいている。

波多野の哲学的人間学によれば、文化的生は、一方で自然的生の問題（相互衝突・万人の万人との闘争）を克服し文化的秩序（市民的秩序・意味世界）を構築することを目指して成立する。しかし、文化的生は表現による自己実現を追究するプロセスにおいて、次第に自然的生とその他者連関から遊離することになり、それによって、自らの存立基盤を解体するに至る。この文化的生を規定する「自己破滅」「自己破棄」（同書、316）というアポリアにいかに対処するのかという問いに象徴論と他者論は関わっている。文化的生は、まずこのアポリアを自然的生に部分的に回帰すること（＝文化的生の徹底化を停止すること）により、客観的世界（日常と科学）を構築することによって対処しようとする。²⁰

客体の固定は却つてむしろ他者性の強化を要求せねばならぬであらう。このことは先づ次のやうにして行はれる。すなはち、主体は振返つて自然的生及び自然的実在性との連関を求めつつ根源へ遡ることによつて客体の他者性を確保しようとする。（同書、317）

しかし、このような対処の仕方は、結局は文化的生の自己実現の放棄を意味し、自然的生の問題――その最大の問題は自然的生の存在自体である「時」とその帰結としての「死」

である――は解決することなく存続し、文化的生のアポリアも解決不能にとどまる。波多野がこのアポリアを解決する道として示すのが、象徴を介した他者関係の成立（宗教）であり、象徴論がめざす宗教体験の人格主義あるいは高次の实在論は、このように他者論と関連づけられているのである――「『实在』と『象徴』とは相関概念である」（『宗教哲学』、131）――。これは、ティリッヒが内在的力動性・参与性において問題にしていた事柄であり、象徴が記号一般から区別された实在との内的連関をいかに確保できるかを、波多野は他者論として追究することを試みたと言えよう。これは、ティリッヒの試みた存在論的な解決よりも、聖書の宗教の人格主義によりふさわしいものと評価することができるかもしれない。²¹象徴、实在、他者をめぐる議論にとって、重要なテキストを次に引用しておこう。

他者との交涉及び共同は、他者の啓示、而して更に象徴としての性格を担う行為...
...、よっ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って、
人格的行為は象徴的である。实在性は象徴性としてのみ成立つ。(同書、207)

「象徴」(Symbol)は表現とは異なつて实在的他者との関係交渉において発生する現象である。主体の生内容が遊離して客体となり主体の顕はなる形相の意義を獲得することが表現とすれば、その同じ内容が主体の領域を超越したる彼方の实在的中心と結び付き、従って自己を顕はにするのでなく他者を顕はにする任務を担ひ、かくて实在的他者を指し示し代表するものとなる場合に象徴は成立つのである。表現が内在的なのに反し象徴は超越的である。(『時と永遠』、306)

波多野の象徴論は、宗教現象、宗教体験との関わりを論じるために、つまり、宗教哲学的な問いとの連関を意識して構築されたものではあるが、それは、文化的生の問題状況（アポリア）との関わりで導入されることによって、狭義の宗教的象徴のみならず、いわば世俗的象徴を射程に入れたものとして展開されることになった。宗教体験における他者（絶対他者）を中心に据えつつも、その实在論と他者論は、客観的世界における实在や他者の問題圏に関わらざるを得ない。これは、象徴論を宗教的な問題領域を超えるものとして捉え、その上で、宗教的領域へと議論を絞り込むという論の展開を要請する。一方で、象徴を人間的生の諸類型の全体に関わる事実（象徴の事実性）として設定し、他方で、表現から世俗的象徴、そして宗教的象徴への移行（徹底化）を論じるという議論の立て方である。²²これが波多野の象徴論において次に指摘すべき独自性の第二点である。

波多野は象徴について、「吾々が現に生きる限りそのことと共に最も根源的な事実であり、従って存在の最も基本的なる原理である」として、人間的生における象徴の事実性を指摘している。象徴は、人間が現に主体的な存在者として生きているという「事実」に根拠を有しており、自然的生においてであれ、文化的生においてであれ、人間が他者への生として現に生きている限り、象徴は常にそこに存在している。象徴は、生の「いづれの

段階においても何等かの形において行はれねばならぬ」(同書、448)。しかし宗教的象徴は、生のすべての段階において存在する諸象徴、象徴一般と連続していると同時に、その固有性が論じられねばならないのである。波多野は、そのために、生の諸段階における象徴機能のいわば徹底度の差異性、あるいは宗教的象徴へ向かうその徹底化へと考察を進めている(「論理的認識論的分析」)。

現実的生における事実として人間が会おう象徴は、文化的生の「表現」と曖昧な仕方では結合しており――主体の生内容・客体内容が実在的他者を指示する――、いわば不徹底な象徴である。波多野は、その意味論的特徴を「一義的直線的」「連続的」と規定する。

自然的文化的生においては、主体の生内容乃至客体内容が実在的他者の象徴であり、乃至象徴として実在的他者に帰属せしめられるが、この象徴性は一義的直線的である。若し立入って論理的認識論的分析を施せば、実在者に対する遠近の別は現はれ、思惟による観念的内容の連関は、それ自らによつてではなく更に根源的な内容即ち体験内容と連関せしめられることによつてのみ、象徴性を得るであらう。しかしながらこの連関は、吾々の用語をもつてすれば、むしろ表現関係であり、象徴性はその場合においても飽くまでも一義的連続的である。そこには、一つの実在者の象徴である内容が、そのことにも拘らず、同時に他の乃至全く類を異にする実在者の象徴を兼ねるといふやうな多義性・不連続性は存在しない。(同書、453-454)

ここでも象徴は象徴される実在(他者)を指示するものとされてはいるが、この指示関係はいわば連続的にその他者につながっており、そこには一義性が保持されている。このような指示関係の典型例としては、その指示対象が容易に確定できる日常性や科学(観察言語)における言語表現の指示機能――「この本」は目の前の本を指す――を挙げることが可能である。ここに象徴についての実在論を見ることができるとしても、それは素朴実在論といわれるべきものとなる。もちろん、宗教的象徴については、素朴実在論は成り立たない。しかし、宗教的象徴が象徴である限り、そこには別の仕方での指示機能が存在しなければならない。これは、波多野がシュライアマーから借用する用語で言えば、高次の実在主義の問題であり、²³本稿ですでに使用した言い方では、批判的実在論の問題となる。波多野自身は、この宗教的象徴の指示について、間接的、多義的、不連続的、屈折的などといった仕方では説明しようとしている。

神聖なるものは現実の世界においては徹底的に、いはば二重に二次元的に、隠れたるものである。ここでは一切の存在は時間性を本質的性格として持ち、従っていかなる存在も直接的に一義的に永遠者の象徴ではあり得ない。この世の言葉は決してさながらに神の言葉ではありえぬのである。しかもこの時間的の生世俗的の世において神の愛は事実とならねばならず、永遠は顕はとならねばならぬ。すなはち時間的世俗的

の存在は先づ自ら無に歸して隠れたる神聖者永遠者を顕はにする器として新たなる有を得ねばならぬ。……それ故啓示は多義的不連続的いはば曲線的屈折的なる象徴である。（同書、454-455）

『時と永遠』では、この一義的直線的から多義的屈折的への移行が、世俗的象徴と宗教的象徴との相違を確認した上での両者の関係性、特に世俗的象徴から宗教的象徴への移行プロセスとして論じられる。この移行について、波多野は「譬喩性」²⁴という観点から議論を展開しているが――「啓示の徹底的なる、しかもそれにも拘らず、多義的不連続的屈折的なる象徴性は、宗教的表象に即ち信仰の理論的内容に、徹底的譬喩性の性格を齎す」（同書、457）――、譬喩性は、文化的生における表現や概念性と「多義的不連続的屈折的なる象徴性」とを接続する位置を占めており、波多野は、宗教的象徴の生成プロセスを意味論的な構造の側面から追究したと言える。

宗教的表象はこの世ながらの観念性・表現性を飽くまでも留めながら、しかも表現を超越するかなたの世の音づれを伝える。これが徹底的譬喩性である。それは或る一部の観念や表象の譬喩性ではなく、観念性そのものの譬喩性なのである。このことは通常宗教的表象の象徴性と呼ばれるが、すでに述べた如く、用語の明確を期するためには、むしろこの名を避けるを適當とする。（同書、458）

以上から明らかになったのは、表現・観念と象徴との、あるいは文化的生・世俗と宗教との区別が、それらの間に譬喩性を挟むによって、観念の譬喩性から観念性の譬喩性へ向かう一つの生成プロセスの中に位置づけられるということなのである。

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、ティリッヒの象徴論ほどの包括性には欠けているものの、宗教的象徴が他者を指示し、それによって、倫理的共同性や人格性を成立させることを論じた点で、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」を前提にして、しかも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、最近の隠喩理論の内容を先取りするものとして画期的なものと言えよう。

4 むすび

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、それが提示する基本的な方向性――宗教的象徴の指示機能に基づいて批判的實在論として實在論を再構築し、素朴實在論と非實在論との対立を克服する（宗教批判への回答の一端）――において、近代の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。²⁵もちろん

ん、ティリッヒと波多野の象徴論は、言語論的転回以前のものであって、理論的には様々な欠陥があり、その後の言語論象徴論によって改訂される必要がある。たとえば、意味と指示の関係性をめぐる言語哲学的分析が不十分であり、理論的にも曖昧な点が少なくない。本稿をむすぶにあたって、ティリッヒと波多野において示された宗教的実在論の基本的な構図を理論的に展開するために、その手がかりとなる論点を確認しておきたい。

(1) 高次の実在主義

近代の宗教批判以降の宗教哲学において問われるべき、宗教的実在とはいかなる実在か。波多野は、シュライアマハーの「高次の実在主義」(hoeherer Realismus)という用語で宗教的実在を表現し、またティリッヒは、その神話論においてシェリングの超越的実在論に言及した。これらからわかることは、実在にいくつかのレベルを区別することにより、宗教的実在と日常的現実との差異化を図った上で、その実在性を論じるという方針である。それは波多野の言葉を借りるならば、次のようになる。

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。(『宗教哲学』、43)

近代の自然主義は、こうした日常的現実性と区別される実在性には懐疑的であり、「超自然的な」超越の実在性には否定的である。確かに、超越的で人格的な神の実在には懐疑的あるいは否定的である人間は少なくないかもしれないが、真理、善、美といった事柄の実在性についてはどうであろうか。もちろん、美的実在などの意義を認めない人も存在するであろうが、論理実証主義的な極論がその説得性をもはや保持していないことも事実である。現実と虚構の二分法自体が問題化している。²⁶人間にとっての現実や実在(生きた人間的現実)が日常的と言われるものよりも遙かに豊かな内実を有するという人間理解は、決して時代遅れではない。これまで宗教的実在は、伝統的に超越的な諸実在とされてきた真理、善、美との関連で問われてきたし—これらの諸実在の「存在の彼方」という議論を含め—、また近代の宗教批判以降においてもなお問われねばならないものと思われる。これらの超越的な諸実在の実在性自体が問題化していることも忘れてならないが、次のマクグラスの議論は依然として有効であろう。

本章で、われわれは善を「見ること」を強調し、それを、事物を現にあるがままに見る試みという自然神学についての一般的な洞察に結びつけた。自然は、神秘的で不可知的なものとして見られるかもしれない。本書で展開した自然神学は、自然がたとえ究極的には不可知であるとしても、それでもそれが善であることは知ることができる。本書の根本的な議論は、キリスト教的伝統が自然を特有の仕方で見

る」あるいは「注視する」ことを可能にし、それによって、他の仕方では不明瞭で曖昧にとどまる自然の真理、美、善性が知覚可能になる、ということなのである。²⁷

（２）指示の二重性

では、宗教的実在へのアプローチは、たとえば象徴論との関わりにおいては、どのような仕方でも可能になるのであろうか。問題は、高次の実在と象徴の指示機能との関連である。この点について考える際に、思い起こすべきことは、波多野が指示に、一義的直線的連続的と多義的屈折的不連続的を区別していた点である。譬喩性の徹底化のプロセスは、前者から後者への指示性の移行を示唆している。これは、人間性（文化・意味・表現）の否定と肯定における人格性という波多野の議論に関連したものであるが、より最近の言語理論を参照し象徴の指示機能の問題として論じることによって、議論のさらなる展開が期待できる。本稿の論者は以前にこの点について次のような展望をいただいていた。

宗教的隠喩の指示の問題に関する次の手がかりは、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。²⁸リクールによれば隠喩においては対象についての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（第一度の指示の中断）。これがフィクションと現実（ノン・フィクション）との相違である。しかし、リクールの隠喩の指示論のポイントは、詩的あるいは宗教的な隠喩表現が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れる、という主張の中に認められねばならない。この第二度の指示の指示対象とは、実在の日常的イメージの模倣ではなく、実在の新しい解釈・見方の開示であり、前方へと投影され再構成された実在に他ならない。²⁹

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という指示の二重性の議論は、隠喩論から象徴やテキストへ拡張することによって、波多野の言う多義的屈折的不連続的な指示へと適用することが可能になる。上の引用文については、現時点で補足修正する必要も感じられるが、宗教的実在（超越的実在）をこうした指示機能において論じることが批判的実在論に基づく宗教哲学構築に道を開くことになるという点は変わらない。

（３）イエスの譬えの読解過程の分析へ

指示の二重性という問題を具体的に論じるにはいくつかの理論展開が考えられるが、論者の念頭にあるのは、イエスの譬え研究、特に譬えの読解過程の分析である。³⁰詳細は省略せざるを得ないが、イエスの譬えの読解過程における指示の二重化を、テキスト世界の開示と自己化と理解するときに、宗教的実在は宗教経験によりふさわしい仕方では把握するこ

とが可能になるように思われる。もちろん、譬えの読解過程におけるテキスト世界の自己化とは、宗教的実在を理解するための一つのモデルであり、それによって、すべての問題が解決されるわけではない。たとえば、これによっても、波多野の言う「この世のものは全く類を異にするといふ徹底的な超越性」にはまだ届かないと言わねばならない。しかし、「多義的不連続いはば曲線的屈折的な象徴」については、より具体的な理解が可能になるものと思われる。

< ティリッヒ・波多野からの引用 >

ティリッヒと波多野からの引用は次の文献によって行う。なお、波多野からは適宜表記を変更して引用した。

・ Paul Tillich, *MainWorks* ・ *Hauptwerke*, Vol.1-6/Bd.1-6, de Gruyter.

Das religiöse Symbol(1928), Mythos und Mythologie(1930), in: MW.4.

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

・ 『波多野精一全集』全六巻、岩波書店、1969 年。

¹ フォイエルバッハの論理に依拠した宗教批判の問題（フォイエルバッハ問題）は、近代以降のキリスト教神学において繰り返し論じられてきたものであるが（芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994 年、128-155 頁、参照）、こうした近代以降の問題状況については、次の拙論を参照。芦名定道「近代/ポスト近代とキリスト教——グローバル化と多元化」、現代キリスト教思想研究会『キリスト教と近代化の諸相』2008 年、3-18 頁。「現代キリスト教思想と宗教批判——合理性の問題を中心に——」、日本宗教学会『宗教研究』第 82 巻、357-2、2008 年、227-249 頁。

² Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, 1975.（『科学と実在論——超越論的実在論と経験主義批判』法政大学出版局。）

³ 宗教哲学と科学哲学、あるいは宗教と科学に関するアナロジーとその限界については、芦名定道「宗教言語と隠喩」（芦名、1994、155-175）を参照。なお、科学・数学と哲学・現代思想との間には、一方における有意味な交流と他方における齟齬・対立が存在する。こうした問題状況については、次の二つの文献をご覧いただきたい。どちらも、現代の思想状況の一面を反映している。砂田利一、長岡亮介、野家啓一『数学者の哲学・哲学者の数学——歴史を通じ現代を生きる思索』東京図書、2011 年。アラン・ソーカル、ジャン・ブリクモン『「知」の欺瞞——ポストモダン思想における科学の濫用』岩波書店、2012 年。

⁴ 宗教基礎論を構成する三つの問題（宗教概念、宗教批判、宗教多元性）とそれら相互の関連性については、芦名（1994、13-18）を参照。この三つの問いを包括した宗教哲学の試みは、シュライアマーから、波多野、ティリッヒ、そしてヒックに至るまで、多くの実例を挙げることができる。

⁵ 本稿では近代以降の宗教批判に応答するものとして批判的実在論と取り上げているが、その思想史的な位置づけについて若干の説明を行っておきたい。神話と神話論という用語については厳密な概念規定に基づいた区別なしに使用されることが一般に少なくない——ブルトマンの *Entmythologisierung* は本来「非神話論化」と訳すべきものであるが、「非神話化」が定訳であるかのように通用している——が、個人と集団の宗教経験（宗教的表象）のレヴェルに位置するものを「神話」（A）と規定した上で、それが共同体レヴェルで公に理論化され共有された世界観となったものである「神話論」（B）から区別するのが適当と

思われる。ここで論点を明確化するために議論の単純化を恐れずに問題を設定するならば、次のようになる。世俗化として理解された近代化は、AとBの区別・分離を引き起こし、同時に、公共性のレベルにおける世界観の基礎となった近代科学とBとの間の対立をもたらした（これは、Aと科学の対立を必ずしも意味しない）。ここにブルトマンの非神話論化が試みられる歴史的状況が確認できる。こうした構図の中で、素朴実在論とは、AとBの連関を自然なものとして保持する立場であり、哲学史的には、カントの批判哲学においてその根拠が解体され、その妥当性を喪失した。これを宗教との関わりで意識的に遂行したのが、近代以降の宗教批判（神話や宗教についての非実在論）であり、それによって、伝統的な宗教思想は、独断論、迷信といったレッテルを貼られることになった。この宗教批判は、伝統的な宗教にまわりついてきた欲望による実体化（偶像のメカニズム）を宗教からそぎ落とす役割を果たすものとなったが、宗教的実在を論じる上で、困難な状況を生み出した。これが、批判的実在論が置かれた思想史的な問題状況である。ここで、次の2点に留意いただきたい。第一点は、批判的実在論は実在論ではあるが、人間との関わりを離れた「神自体」を問題にするのではなく、人間との関わりにおける神の実在、宗教経験における神を問題にするということである。波多野はこれを「正しい宗教哲学」と名づけているが（『宗教哲学序論』）、この批判的実在論と、神自体を実体的に理論的に措定した上でその象徴を論じるという議論の立て方を混同すべきではない。批判的実在論は基本的には宗教哲学の領域に場をもつものであり、神学的問題連関にはいわば禁欲的に関わることになる。第二点は、本稿では、批判的実在論という表現を用いるが、同じ内容を批判的観念論と呼ぶことも不可能ではないということである。いずれの用語が適切であるかは、虚構と現実の二分法が単なる近似値に過ぎないことを念頭においた上で、人間的現実を、実在論と呼ぶのがふさわしいと考えるか、あるいは観念論と呼ぶのがふさわしいと考えるかという判断によって決まるものと思われる。

⁶ 本稿の論者による神話の概念規定については、次の拙論を参照。芦名定道『宗教学のエッセンスー宗教・呪術・科学』北樹出版、1993年、57-75頁、「比較宗教と神話」（芦名定道編『比較宗教学への招待ー東アジアの視点から』晃洋書房、2006年、25-44頁）。

⁷ 象徴論はティリッヒ研究において繰り返し論じられてきた、主要な研究テーマの一つである。研究文献はかなりの数にのぼり、それは現在も増加しつつある。1980年代中頃までの研究状況については、以下の拙論を参照。その後の研究状況については、本稿論者によるブログ「自然神学・環境・経済」の「文献紹介：ティリッヒ」のカテゴリー

（<http://logosoffice.blog90.fc2.com/blog-category-17.html>）に紹介した文献を参照。また、本稿で扱うティリッヒによる象徴概念をめぐる議論の詳細（引用文の頁数などを含め）についても、次の拙論をご覧ください。芦名定道「パウル・ティリッヒと象徴の問題」、京都大学基督教学会『基督教学研究』第7号、1984年、78-92頁。（誤植を修正した修正版を、2011年6月15日にホームページ上に掲載。<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/user/sashina/sub3x.pdf>）

⁸ 20年代と50年代の象徴論については、基本的な一貫性と、細部に関わる展開とが指摘できる。細部の展開は、意味の形而上学から後期の存在論への基礎的な思惟の枠組みの変化に伴うものであるが（詳細は、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、1995年、165-242頁、を参照）、特に強調すべきは、象徴の意味論的機能の存在論的基礎が参与性によって明確化されたこと、また開示性が実在と心との相関という仕方でも議論されるようになったことである。

⁹ ソシュールとフレイゲについては、多くの研究書が存在するが、日本語で読めるものとしては、丸山圭三郎『ソシュールを読む』岩波書店、1983年、飯田隆『言語哲学大全I 論理と言語』勁草書房、1987年を参照。意味と指示といった基本的な事項と隠喩論との関わりについては、リクール『生きた隠喩』（岩波書店、1984年）も有益である。

¹⁰ ティリッヒの象徴論の問題点としては、いわゆる言語論的転回（Linguistic turn）以前の議論という限界に伴う概念規定の曖昧さのほかに、象徴論の包括性に伴う曖昧さが指摘で

きる。議論の包括性は一面では長所であるものの、他面では精密な論の展開を困難にするという短所にもなる。リクールが 1960 年代中頃以降に辿った象徴論から言語論（隠喩とテキスト）への展開は、この困難さの克服を意図したものと解される。

¹¹ ティリッヒの神話論についても、象徴論と同様に 1920 年代から 50 年代への展開が指摘できるが、これは従来のティリッヒ研究では必ずしも十分な分析がなされてこなかった。なお、現代の神話理論とその動向については、次の文献を参照。クルト・ヒュプナー『神話の真理』（法政大学出版局、2000 年）、松村一男編『神話思考——I 自然と人間』（言叢社、2010 年）。

¹² カッシーラーの神話論は、Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, 1923, 25, 29.（『シンボル形式の哲学』（一）（二）（三）、岩波文庫）の第二巻が重要であるが、これは、その後の宗教学や文化人類学の神話研究に様々な仕方で受け継がれている。本稿で取り上げるティリッヒと波多野は、その一端に過ぎない。なお、ティリッヒへの言及は見られないものの、最近の日本語による研究文献として、次のものが挙げられる。齋藤伸『カッシーラーのシンボル哲学——言語・神話・科学に関する考察』知泉書館、2011 年。

¹³ ティリッヒとカッシーラーとの関連性についての最近の議論としては、鍋木政彦「ティリッヒとカッシーラー——宗教の臨界をめぐって」（日本基督教学会『日本の神学』49、2010 年、114-132 頁）を参照。この論文では近年の研究文献についても注 2（128 頁）において若干の紹介がなされているが、ティリッヒとカッシーラーという問題に関わる文献としては、さらに次のものが追加できる。

Wolfgang W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*, Peter Lang, 1990.

Christian Danz, "Symbolische Form und die Erfassung des Gesites im Gottesverständnis.

Anmerkungen zur Genese des Symbolbegriffs von Paul Tillich", in: Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung. Band 2/2006*, Lit Verlag, S.59-75.

¹⁴ ティリッヒと波多野がカッシーラーの象徴論に対して共有する評価と批判については、次のようにまとめられる。まず評価であるが、カッシーラーの象徴形式の哲学は、カント批判哲学を宗教や神話を含めた文化諸領域へと適用したものであり、カント哲学の重要な展開である。実際、ティリッヒも波多野もカッシーラーの議論に多くを負っている——「神話は精神なもの一般の構成要素である」（Tillich, 1928, 220）は、その典型例である——。しかし、批判主義の徹底は宗教論としては両義的な意味を有することになり、ここに批判が向けられる。一方で神話に対しても、精神世界の諸領域における独自の象徴形式が認められることによって、神話が他の諸領域に還元できないことが明らかにされるが、他方、神話が神話外部の実在を指示することは問題にされず、宗教的実在性が人間的の精神領域内部に限定されることによって、宗教経験が意図するような実在性が議論から排除される、からである。なお、カッシーラーが神話を論じる際にシェリングの神話の哲学を詳細に論じていることを考えるならば（『象徴形式の哲学』第二巻・序論）、カッシーラーと実在論の問題については、さらに慎重な分析が必要と言わねばならない。

¹⁵ 波多野宗教哲学についてのまとまった研究としては、濱田與助『波多野宗教哲学』玉川大学出版部、1949 年、あるいは、宮本武之助「波多野精一の宗教哲学」（1990 年）（『宮本武之助著作集』上巻、新教出版社、1991 年、57-108 頁）が代表的なものとして挙げられる。それぞれ波多野への共感的な立場から叙述された優れた先行研究であるが、より最近の象徴論についての研究としては、次の論文が挙げられる。

佐藤啓介「神の言葉の器としての人間——波多野精一の象徴論の存在論的再解釈をめざして」、聖学院大学『聖学院大学論叢』第 22 巻第 1 号、2009 年、181-189 頁。

なお、波多野を日本の宗教哲学の文脈に位置づける試みとして、次の拙論も参照。

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

¹⁶ 波多野宗教哲学と言えば、実証的な宗教研究とはまったく別の立場から宗教を論じているといったイメージが流布しているようにも感じられるが、それは波多野の宗教論への誤解の一つと言うべきものであろう。『宗教哲学』『宗教哲学序論』『時と永遠』のいずれにおいても、本文あるいは注で、同時代の現代宗教学へ言及なされており、波多野が実証的な宗教研究を十分に意識していたことがわかる。波多野は、1922年に岩波書店から刊行された『岩波哲学辞典』で「宗教学」の項目を執筆しているが（『波多野精一全集』第三巻、岩波書店、391-399頁、に所収）、それは、宗教哲学、神学、現代宗教学のバランスのとれた紹介となっている。

¹⁷ 波多野が、象徴を論じる際に、言葉の問題を重視していることについては、キリスト教、特にプロテスタンティズムにおける言葉の中心的な役割から理解することも可能であるが、同時に、波多野を20世紀のキリスト教思想の基本的な動向の中に位置づけることも忘れてはならない。波多野と密接な関わりにある20世紀ドイツのプロテスタント神学では、本稿で取り上げたティリッヒの宗教的象徴・神話論だけでなく、バルトの神の言葉の神学、ブルトマンとブルトマン学派の解釈学・説教・言葉の出来事など、多くの神学者が「言葉」の問題を共有していることがわかる。

¹⁸ 指示と開示の関係は、意味論的と非意味論的＝形態的な関係として捉えることもできるが――しかし、リクールが説得的に論じたように、言語と形態とは決してあれかこれかの関係にあるわけではない――、むしろ重要なのは、指示が象徴から象徴されるものへの方向を有しているのに対して、開示が象徴されるものから象徴への動きに対応している点であらう。

¹⁹ ブーバーとティリッヒが、宗教社会主義の集会以来の友人であり、宗教言語や象徴について議論を行った間柄であるのに対して――ティリッヒとブーバーとの関わりについては、芦名定道「学会誌刊行にあたって」（京都ユダヤ思想学会『京都ユダヤ思想』創刊号、2011年、1-4頁）を参照――、波多野とブーバーの間には直接的な関わりが存在したわけではない。しかし、波多野は『宗教哲学』（1935年）の中で、ブーバーに言及し、『我と汝』（1923年）について論評を行っており（『波多野精一全集』第四巻、197頁）、ブーバーの対話の哲学の核心点を理解していたように思われる。波多野が倫理的共同について述べる交互性がブーバーの人間相互における「我と汝」に対応するのに対して、神と人間の一方向性は我（人間）と「永遠の汝」の関係に相当する。

²⁰ 客観的世界・日常性は、文化的生が自然的生に部分的に回帰するところに成立する。つまり、人間的生は自然的生と文化的生の二重性において成り立っているものであり、それは、人間的現実が実在性（他者の実在性）と構築性（主体の自己実現）の二重化という構造を有することに対応している。このことは、波多野における自然的生と文化的生とを段階論的に理解することの限界を示唆している。

²¹ 存在論と人格主義との緊張関係は、ティリッヒ自身が明確に自覚していた問題であった。この点については、次の拙論を参照。芦名定道「現代思想と神の問い――ティリッヒからジジェクまで」『理想』No.688、2012年、40-52頁。

²² 記号から象徴への移行という問題は、ティリッヒの1928年の象徴論ですでに論じられているテーマである。ティリッヒは宗教的象徴に、「対象象徴」(Gegenstandssymbole)と「指示象徴」(Hinweissymbole)の二層を区別し――後者(対象を指し示す層＝基礎づけられる層)は前者の層(基礎づける層)を指示する――、それぞれをさらに細分化している。宗教的行為はこうした諸層の間を動くことになり、そこに記号から指示象徴を経て対象象徴へ至る象徴の生成過程が確認できる。「指示象徴は過渡的現象である」(Tillich, 1928, 224)。こうした記号一般(世俗的言語)から宗教的象徴(宗教言語)への、あるいはその反対方向の移行については、様々な議論が存在するが、ケネス・バーグのロゴロジー(Logology)における6つの類比の議論は興味深い。Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, University of California Press, 1970(1961)。

²³ 波多野は『宗教哲学』の第一章の冒頭で、「シュライエルマッヘル (Schleiermacher, 1768-1834) は宗教の立場を「高次の実在主義」(hoeherer Realismus) と呼んだ。宗教に於て自我は現実世界を超えて遙かに高き実在との関係に入る」(1935, 7) と述べることから、議論を開始している。波多野は、自らの宗教哲学を、シュライアマーの『宗教論』に倣い「高次の実在主義」と規定しているわけである。

²⁴ 譬喩とは、本来レトリックという言語論の問題領域に属しており、その点で、象徴よりもより言語的である。したがって波多野において、譬喩が表現(観念・意味)と象徴(実在・他者)とを媒介する位置を占めることも不思議ではない——リクールは同じ位置に隠喩論を設定している——。この譬喩性は、西洋の伝統的な合理主義的宗教哲学(『宗教哲学序論』で退けられた)においては、信仰の不完全な表現形態であり、神学や哲学の概念的学問的認識に置き換えることによって消滅すべきものとされてきたが、波多野は、それが誤謬であると考え(『時と永遠』、457)。これを「イエスの譬え」の問題に適用するならば、イエスの譬えは解釈によって汲み尽くされるべきものではなく、その読解において常に新たな出来事としてテキスト世界を開示するという主張につながる。これは、波多野以降に展開された隠喩理論、譬え論の動向に合致するものである。注 30 に挙げた拙論を参照。

²⁵ 近代以降の宗教批判を実在論という観点から見るときに、それは素朴実在論に対する反実在論からの批判と解釈できる。このように見ることによって、宗教批判へ応答する宗教哲学の可能性は批判的実在論という仕方でも追究することが可能であり、そしてその際に象徴論、言語論が鍵になるとの展望が開かれてくるのである。またここに科学論における科学言語論と宗教論における宗教言語論との接点を確認できる。

²⁶ 小坂井敏晶『民族という虚構』(東京大学出版会、2002 年)は、近代的思惟を規定している、虚構と現実との二分法が人間的現実を説明できないことを説得的に示している——神話と科学、神話と歴史という問題設定は二分法の典型例である——。もちろん、二分法を批判的に解体した上での両者の差異化を論じることが必要なわけであるが。

²⁷ マクグラス『「自然」を神学する——キリスト教自然神学の新展開』教文館、417 頁。(Alister E. McGrath, *Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, Blackwell, 2008.)

²⁸ 指示の二重性については、次のリクールの文献が基本的である。なお、この問題については、芦名(1994、167-175)も参照。

Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, *Biblical Hermeneutics (Semeia*, 4, the Society of Biblical Literature), 1975, pp.27-148.

²⁹ 芦名(1994、167)

³⁰ 芦名定道「キリスト教信仰と宗教言語」、京都哲学会『哲学研究』568、1999 年、44-76 頁。

あしな・さだみち(京都大学大学院文学研究科・教授)

