

ティリツヒの宗教的象徴論にみる「究極的関心」

澤 井 治 郎

はじめに

本論文における問題関心は、パウル・ティリツヒ (Paul Tillich, 1886-1965) の論文「宗教的象徴」(『Das religiöse Symbol / The Religious Symbol』, 1928, 1930, 1940, 1958, 1961) を概観することによつて、ティリツヒ後期の理論の中心を成す「究極的関心 (ultimate concern)」概念が彼の理論においてどのように現れていて、どのような意味を持つてゐるのかについて考察することである。周知のとおり、ティリツヒはドイツ出身のキリスト教プロテスタントの神学者、宗教哲学者であり、一九三三年にアメリカへ亡命してからは主にアメリカで活躍し、その後のキリスト教神学のみならず、宗教研究の分野においても大きな影響を与えた人物である。彼の「究極的関心」概念は、宗教を規定する際にしばしば言及され、現代の宗教学における基礎的な概念の一つとなつてゐる¹⁾。したがつて、これまで「究極的関心」に関する言及は多くなされてきてゐるが、一方で、ティリツヒの宗教論の発展史的な視点を踏まえた研究はあまりない。ティリツヒの宗教概念に関する研究史についてはシュッスラー (Schüssler, Werner) がまとめてゐるが、それによればティリツヒに関する研究が膨大な数にのぼるにも拘わらず宗教概念をテーマとする研究が少なく、包括的には研究されてゐないといふ²⁾。また芦名定道はそれに同意しつつ、このシュッスラーの研究も「思想の発展史という視点が欠如してゐるという点で、決定的な限界をもつ」と指摘してゐる³⁾。芦名はティリツヒの宗教概念の発展史について④意味内実への精神の志向性としての宗教(意味の形而上学)、⑤究極的関心としての信仰(存在論的人間学)、⑥精神の次元における生の自己超越性としての宗教(生の次元論)というように、その思维の枠組みとの関連において三つの段階に分けて、それぞれ④は前期Ⅰ、⑤は前期Ⅱから後期、⑥は後期から晩年期に相

ティリツヒの宗教的象徴論にみる「究極的関心」

当するものとして捉えている。⁽⁵⁾これに従えば、本研究が取りあげるのは⑤の中での展開ということになる。しかし、⑥は前期Ⅱから後期までと時代的な幅が広いことや、「究極的関心」という用語が論文中で明確に宗教に関する概念として使用されるのは一九四一年からであることから、「究極的関心」概念の展開を辿るためには、その⑥の中をより細かく考察する必要があると思われる。⁽⁶⁾本論においては、テイリツヒの思想展開の中で「究極的関心」概念を考察するために、その展開を論文「宗教的象徴」において辿り、また伝記的事項との連関を時系列的に考察することによって、彼の宗教論に込められた意味を探求していきたい。

この論文「宗教的象徴」を中心に考察する理由は、この同一内容の論文が一九二八年のドイツ語において発表されてから、その後、改訂を加えながらテイリツヒの生存中に五度公刊されており、思想展開を明瞭に辿ることができるからである。⁽⁶⁾本論においては特に一九二八年の版、ジェイムズ・L・アダムス (James L. Adams) によつて英訳された一九四〇年の版、およびアダムス訳にテイリツヒが改訂を加えた一九五八年の版に注目し、比較検討することによって、彼の宗教的象徴論における「究極的関心」概念の展開を考察する。

一、二度の破局的体験

まず、宗教的象徴論に入る前に、テイリツヒの生涯について、本論と関わりがある範囲で確認しておきたい。

テイリツヒには自ら「二つの死」と表現する破局的な体験がある。一度目は、第一次大戦（一九一四―一九一九）における体験である。この間彼は従軍牧師として戦場にいた。特にフランスとの国境付近にあるシャンパーニュでの戦闘は激しさを極め、テイリツヒがいた部隊でも何人もの死者が出た。彼はその遺体を埋葬し、祈りを捧げる役割を担っていた。そうした中、心身ともに弱り、知人に宛てた手紙には「私はいつも、最早生きていないのだということを身にしみて強く感じています」と記している。またこの時、テイリツヒは出兵する直前にグレティ・ヴェーヴァー (Gretti Wever) という女性と結婚していたが、戦争の間に彼女はテイリツヒの友人の子どもを孕み、後に離婚した（一九二一年）。戦地での「死」の体験、

そして結婚の破綻ということが重なり、戦後の彼の生活は戦前からは一変し、教会の道徳や規律を逃れ、自由な生活を追い求めるようになる。特にそれは女性関係に顕著であり、テイリツヒの女性関係の噂が当時いたベルリン大学以外の大学にも広がっていた状況から、彼の友人達は、彼が教会から破門されるのを心配し、生き方を改めるか、神学から哲学に転向するよう提案するなどした。それに対して、テイリツヒは道徳や規律を破ることに罪の意識を感じないわけではなかったが、慣習的な道徳に縛られることには耐えられないばかりか、そうした生活なしには知的生活が出来ないと考えていた。⁸⁾

また、一九二八年にテイリツヒはベルリン大学の神学部に就くことを希望して動き出すが、ここでは彼の神学の「教会性」(Kirchlichkeit) について懐疑的な反応を示していた。テイリツヒはベルリン大学の教授であったエーリツヒ・ゼーベルグ(Erich Seeberg) に宛てた手紙の中で次のように述べている。

私の神学の教会性に関しては、あなたの懸念を理解いたします。しかしながら、確かに個人的な生活は教会から距離を保ってきたけれども、仕事に関しては教会に向けて展開させてきたということが、それらの神学の本質的な基礎を成しております。この仕事上の展開は、長くつらい我々の状況に適合したものであります。しかしながら、そのような展開の方が、教会の状況において当たり前のように取り組むよりも、実り豊かなものであると私は考えます。⁹⁾

このように述べて、テイリツヒ自身その神学が教会の規律などと相容れない側面を有していることを自覚していた。結局、ベルリン大学の神学部に就くことはかなわず、一九二九年にフランクフルト大学の哲学教授に就任することになった。

二度目の破局は、テイリツヒが反ナチを公に表明したことにより、ドイツからアメリカへの亡命を余儀なくされたことである(一九三三年)。後になってから、彼は亡命当時のことを回顧して「無意識的に、私はドイツ以外でこのこと(＝神学的、哲学的仕事)を為すことが出来るのだろうかと疑っていた」と言うように、当初は神学についてアメリカに学ぶことは何もないと考え、また、生活も仕事も保証されていないことに憂鬱になっていた。次第にそうした考えを改め、やる気を取り戻していったようであるが、一九三四年にドイツにいる友人に宛てた手紙の中では次のように言っている。

私は元気づけを必要としています。私がここで体験しているのは第二の死です。一つ目は一九一五年のシャンパーニュ

での戦闘のときでした。その時はもつと想像を絶し、切迫したものでした。この二つ目はより繊細で苦々しいものです。外的な事柄がその理由だというより、むしろそれはよい機会となっています。……しかし、死の中にあり、過去に生き、それを苦しみながら過ごすしかなく、私自身の新たな意味を見出すことが全くできないことに変わりありません。⁽¹⁾

このように、テイリツヒのアメリカでの生活が、表面上は順調なものであったとしても、彼にとつては「死」というほどの体験であり、「新たな意味を見出すことが全くできない」でいたことを示している。また、アメリカへの適応のために大きな困難を伴ったものに言語の問題があり、英語の習得とドイツ語で考えてきた自身の思想をどのように英語で表現するかという問題もテイリツヒに重くのし掛かっていた。

二、宗教における象徴の位置

論文「宗教的象徴」を考察する前に、『現在の宗教的状况』(Die religiöse Lage der Gegenwart, 1926)から、テイリツヒの象徴論が用いられるコンテキストを確認する。この著書は三部から成り、第一部では芸術と科学、第二部では政治と倫理、第三部では宗教の分野における現在の宗教的状况を考察したものである。テイリツヒは「宗教において問題になるのは、人間と永遠的なものとの結合」である (eine Verbindung des Menschen mit dem Ewigen)⁽²⁾と捉えて、この右記の構成からも推察されるように第一部、第二部では様々な文化的分野に宗教的な運動を見出していく。この著書において全体を貫いている基調は「永遠と時間の関係はあらゆる精神生活の分野において働いているということ、ならばに、ブルジョワ精神の支配の下に、優位は完全に文化的領域に移つてしまつている」ということである。このように、「現在」の社会においては、「宗教的領域」(die religiöse Sphäre)よりも「文化的領域」の方が優位を占めているとテイリツヒは考えている。

しかしテイリツヒは、「宗教的領域」において宗教的状况を考察することには、ブルジョワ精神の支配下にある現代社会の宗教的状况をより明瞭に描き出す利点があると言う。それは次のような「宗教的領域」に関する理解からである。

なぜなら、永遠へと向けられた時間の方向づけを明確に意味し、それを明確な象徴において捉えることこそ、宗教的領

域特有のことだからである。宗教は無制約的なものに向かう被制約的なものの方であるだろう (Religion will Richtung des Bedingten auf das Unbedingte sein)。それゆえ宗教は自己のうちに安住する有限性を原理とする文化に対して本質的に対立する。宗教はブルジョワ社会の精神に対して本質的に対立する¹⁴⁾。

このように、ここで象徴の役割は「永遠へと向けられた時間の方向づけ」を明確に捉えることであると考えられている。それが「宗教的領域」を形成する基礎になると言える。しかし「永遠」や「無制約的なもの」への志向性は、「自己のうちに安住する有限性」を原理とする「ブルジョワ精神」と本質的に対立するものである。ここに「ブルジョワ精神」の支配下にある「宗教的領域」、端的には教会が抱える困難な問題があり、彼は「教会とブルジョワ社会」という問題の中心に立っているのは、プロテスタントイイズムである¹⁵⁾と捉えて、「プロテスタントイイズム」の問題を克服し、そのあるべき姿を探求しようとする。

ティリッヒによれば、その根本的な問題は、「プロテスタントイイズムの危険は、それが反抗にとどまって、十分な仕方での現実化 (Verwirklichung) にいたらなかった¹⁶⁾」ということである。したがって、「プロテスタントイイズム」はあらゆる有限な形式に対して「全くの彼方、あらゆる人間的行為を凌駕している神的なもの名において」反抗するが、同時にプロテスタント教会は教会として成立するために何らかの形式を必要とするというジレンマを抱えている。ティリッヒは、そうしたプロテスタント教会が抱える具体的な社会問題を二つあげて、教会がそれらに対して「きわめて保守的な宗教的・律法的姿勢を取っている¹⁷⁾」ことを批判している。一つ目は男女両性の関係の問題である。それについて教会は「排他的な一夫一婦制の無制約的要請」を掲げて、現在の問題から目を逸らし、「彼岸を指し示し、律法的、因襲的でない解決を与える、という自己の課題」に達していないと批判する¹⁸⁾。二つ目は教育の問題であるが、それは世俗化の問題と繋がっている。それについて、プロテスタントイイズムの教育は「宗教的信仰と人文主義的な理念との分裂」に帰着し、結局「宗教破壊作用」を果たして「教養層の大部分がプロテスタント教会から離れ去っていく最も主要な原因の一つ」になっていると批判する¹⁹⁾。

これらの社会問題に対するプロテスタント教会の消極的な態度は、ティリッヒの視点から見れば、「プロテスタントイ

「ズム」がそれ自体の積極的な形式、すなわち、現実にとるべき姿を持つていないことに起因する。それゆえ、プロテスタント教会は（それとともに神学も）、教会の伝統に固着するか（正統主義）、「ブルジョワ精神」に歩み寄るか（自由主義）のどちらかの方向において自身の立場を措定することになる。そして特に「現在」の宗教は「ブルジョワ精神」の支配下にあるとテイリツヒは解釈している。しかし、彼によれば宗教において重要なのは「永遠的なものと人間の結合」であるから、伝統も「ブルジョワ精神」も共に有限なものであり、宗教とは対立するものであつて、ふさわしくないとされる。そこで鍵となるのが象徴である。

テイリツヒは、この宗教における形式の問題、特にブルジョワ精神との対立を解決するのは神学の仕事だと考えている。そこで「ブルジョワ的自律でもなく、また教会的他律でもなく、……このどちらでもなく、神律が、すなわち時間的な形式が永遠的なものへ自由に向けられることが目標である」という。そうした試みが可能になれば、次のように宗教の形式が得られるという。

それは、宗教的象徴が再び表現力を獲得するのを助けることができるだろう。それによつて、時間全体が自身の永遠の意味を宗教的象徴において見出すことが出来るようになる。

すなわち、象徴が宗教の形式になるということである。特定の制約された形式において「永遠的なもの」を表現するものとして象徴が考えられており、それによつて「永遠的なものと人間の結合」を可能にする。こうした方向性において、テイリツヒは自由主義と正統主義を総合する第三の神学の方向を模索し、律法や因襲に囚われるのでもなく、文化に解消するのでもない新たなキリスト教のあり方を探求しようとしていたといえるだろう。

三、象徴の一般的特徴

ここまでのテイリツヒの生涯や象徴の位置を踏まえながら、論文「宗教的象徴」を考察していきたい。この論文の冒頭において、「宗教的象徴は一般に象徴の特徴であるものと、宗教的象徴であるにふさわしい特別な特徴とを併せ持っている」

と述べて、象徴一般のもつ特徴と、宗教的象徴としての特別な特徴とを区別している。

まず、象徴一般の持つ特徴について、①非本来性 (Uneigenlichkeit)、②具象性 (Anschaulichkeit)、③自力性 (Selbstmächigkeit)、④承認性 (Anerkennung) の四つをあげている。

①の非本来性について、ティリッヒは「象徴のほうに向けられているところの内的行為は、象徴自体に向けられておらず、それによって象徴されているものに向けられている」という。つまり、象徴自体と象徴が指し示すものを区別している。

②の具象性について、彼は「本質的に具象的でないもの、観念的なもの、あるいは超越的なものが象徴において具象的なものへ、またそれとともに客観性へもたらされる」という。つまり、象徴はそれなしには捉え所のないものを、具体化し、客観的に捉えることができるようにするということである。

③の象徴の自力性については「象徴はそれ自体の内在的な力を持っており、ただそのことによつて無力な記号と区別するということを意味する。……象徴は必然性を持っている」という。あるものが象徴になるにはそれなりの必然性を有するのであって、恣意的に作り出せるものではないという。

最後に④の承認性について、「象徴が社会的に埋め込まれ、支えられているということの意味する」と説明している。したがって、象徴であることは同時に社会的に承認されているということになる。

一九四〇年版以降は①比喩的な性質 (figurative quality)、②知覚可能性 (perceptibility)、③固有の力 (innate power)、④受容性 (acceptability) として説明されている。表現に若干の違いはあるものの、そのそれぞれにおいて説明されている特徴は一九二八年の版とほぼ変わっていない。

四、象徴一般と宗教的象徴

それでは宗教的象徴は象徴一般とどのようにして区別されるのだろうか。その宗教的象徴についての説明は、年代とともに

に変化しており、その変遷を追うことによって彼の考える「宗教的」というものの展開を見ることができよう。以下に、その相違について言及する箇所を年代順に列挙する。まず一九二八年の版では次のように言う。

宗教的象徴は、次の点でその他の象徴より優れている。それは、宗教的象徴が、具象性の領域を無制的に越えているもの、宗教的な営みにおいて最後に意図されているもの、無制的に超越的なもの (des Unbeding-Transzendenten) の具象化 (Veranschaulichung) だといふことである。⁽²⁸⁾

次に、一九四〇年版の同じ箇所では、

宗教的象徴は、次の事実によって他のものから区別される。それは、宗教的象徴が無制的に概念的な領域を越えており、宗教的営みにおいて暗に意味されている究極的實在 (ultimate reality)、すなわち無制的に超越的なもの (the unconditioned transcendent) の代理 (representation) であるといふことである。⁽²⁹⁾

といい、さらに一九五八年の版では以下のように改訂される。

宗教的象徴は、次の事実によつて他のものから区別される。それは、宗教的象徴が無制的に概念的な領域を越えており、宗教的営みにおいて暗に意味されている究極的實在、すなわち我々に究極的に関わらせるもの (what concerns us ultimately) の代理であるといふことである。⁽³⁰⁾

一九二八年版において、テイリツヒは、宗教的象徴が「その他の象徴より優れている」と考えており、それは「無制的に超越的なもの」を具象化しているからだという。つまり、ここでは「宗教的」とは、「無制的に超越的なもの」を志向していることを意味している。

「無制的に超越的なもの」について、テイリツヒは神話を取りあげながら、「神話的象徴において意図されているものは、無制的に超越的なもの、すなわち存在と意味を与えるものであり、それは存在それ自体と我々の存在とを同じように越えているのである」と述べている。「存在と意味を与えるもの」とは、あるものを存在させてそれに意味を与えるもの、つまり存在の根拠となるものだと解釈できる。しかし、一方で、人間の存在だけでなく「存在それ自体」さえも超越してい

るといふ。このように、テイリツヒは「無制約的に超越的なもの」に二重の意味を付与しようとしていることが窺われるが、「存在それ自体」をも超越しているという点に後期の思想との相違も見られる。また、「無制約的なもの」によつて捉えられることが現実に対して与える機能について、同時期の別の論文においては、

このような仕方では宗教的なものの無制約性が体験されるころでは、その無制約性は、われわれの生のあらゆる制約された関係のなかに押し入つてくる。そして、その無制約性は、われわれをこれらの関係から解き放ち、われわれをただこの無制約性の前だけに据え、この究極的なものの前ですべてのものゝ価値を下落させる傾向をもつ。

と述べ、「無制約的なもの」が、あらゆる現実の価値を相対化し、人間の生をそうした現実の制約から解放する傾向をもつという。テイリツヒはこの当時、教会以外の領域におけるこうした「宗教的」「無制約的」なものの意義を重要視しており、教会とは一定の距離を保つていた。こうした文脈において、当時の彼の宗教的象徴論は理解することができる。

正しい象徴は、確かにまつたく客観的な認識を与えないが、むしろ真の認識を与える。……象徴の眞理性は、象徴を創造する意識 (das symbolisierende Bewusstsein) にとつて、その象徴が内的必然性をもっているかどうか依存している。象徴の眞理性に関する懷疑は、意識の変化、すなわち無制約的に超越的なものに対する新たな姿勢を示すものである。^{②③}

「正しい象徴」あるいは「象徴の眞理性」は、それを象徴として仰ぐ者の「意識」にとつて「内的必然性」を有するかどうかにかかっているという。それは、「無制約的に超越的なもの」の「真の認識」が与えられるかどうか、つまり、象徴が人間の「意識」に対して「無制約的に超越的なもの」をその無制約性や超越性を失うことなく認識させる力を有するかどうかにかかっているということである。このように、象徴それ自体はあくまで媒介であり、且つ「意識」に対して無制約性や超越性を認識させるという「正しい象徴」観において宗教的象徴を捉えることによつて、教会の律法や因襲などが絶対的で固定的なものとして解釈されてはならないことを主張している。このようにここでは、現実の個別的な宗教の形式を超越的な次元から批判的に捉えるという緊張関係において宗教的象徴論が展開されていることが分かる。

五、「無制約的に超越的なもの」と「究極的関心」

一九四〇年に刊行された論文に対して、同じ雑誌において、ウィルバー・M・アーバン (Wilbur M. Urban) とエドウィン・E・オーブリー (Edwin E. Aubrey) という二人の人物の批判文が掲載され、それに対するティリツヒの応答文が「象徴と知」(“Symbol and Knowledge,” 1941) という題で掲載された。この両者ともにティリツヒの「無制約的に超越的なもの」という用語に疑問を投げかけている。

アーバンは、ティリツヒの「存在と意味を与える」一方で「存在それ自体と我々の存在を越えている」という考えについて、「私はこのような矛盾を明確に理解することができない」と述べる⁽²⁸⁾。

また、オーブリーもアーバンの異議を共有していると言い、「大抵『存在それ自体』という言いまわしは究極的なものを暗示するために用いられるため、究極的なものを超越するものが存在し得るといふ観念は、私には論理的に不可能のように思われる⁽²⁹⁾」と批判している。

これに対して、ティリツヒは以下のように答えている。

今日、私はこのように書くことは思わない。確実に英語では、それは、幸運にもドイツ哲学の用語の両義性を不可能にする。私が意図するのは、存在の根拠が同時に限定された存在の深淵であるということ、また反対に、あらゆる特定の諸存在を超越するところの存在の深淵は、同時にあらゆる実存形式の創造的な根拠であるということである⁽³⁰⁾。

この引用において、ほぼ二人の批判を受け入れている。「特定の諸存在」ということでティリツヒが想定しているのは人間である。有限な人間存在が現実存在しているということの「根拠」を求める問いは「深淵」へといたらしめる。したがって、ティリツヒは逆説的に、その「深淵」こそが実存の「根拠」であると展開していく。そうした、人間存在の「深淵」であると同時に「根拠」であるものを表す用語として「我々に究極的に関わらせるもの」あるいは「究極的関心」という概念が用いられることになる。

究極的関心、すなわち、意味と存在の根拠が究極的な真理を有しており、……あらゆる相対的で予備的な真理の条件を

なしているということを宗教的象徴の理論は前提している。その宗教的象徴の理論は、実存するか実存しないかに関する蓋然的判断の無限の不確実性から解放することによって、宗教の確実性をその実際的で絶対的な基盤へと引き戻す。まず「究極的関心」とは「意味と存在の根拠」であるという。つまり人間存在の意味や根拠への問いこそが人間にとつての究極的な関心事であるという。そして「究極的関心」は「究極的な真理」を有していることを宗教的象徴の理論が前提とするということは、そこには人間の「意味と存在の根拠」への問いとそれへの究極的な答えが含まれていることを示そうとするものである。こうした前提が妥当か否かについては、別途考察を用すが、そうした前提によって、テイリツヒは宗教を「実際の絶対的な」意味あるものとして捉え直すようとしている。このように一九四一年以降の宗教的象徴論は、「究極的関心」あるいはその対象としての「我々に究極的に関わらせるもの」を指し示すものとして説明されていくことになる。

おわりに

一九二八年から一九四〇年までの版で用いられた「無制約的に超越的なもの」や、それ以降用いられた「我々に究極的に関わらせるもの」あるいは「究極的関心」という用語は、それぞれテイリツヒ自身の生涯と照らし合わせて説明することが可能であると思われる。

「無制約的に超越的なもの」という用語を用いる背景には、テイリツヒの第一の「死」とその後の生活があるだろう。彼は教会の道徳や規律が絶対的なものではないと考えた（あるいはそう信じようとした）。したがって、この用語には、一方では因襲的で律法的なものを、他方では「ブルジョワ精神」を「無制約的に」超越しているものによって自身の神学を構築しようとする態度が現れているといえる。そこで宗教は人間の「意識」と「無制約的に超越的なもの」の関係において構想されていた。

しかし、アメリカへの亡命以降、自身の生きる意味の喪失という体験にも根ざして、主題が人間の実存的な問題へと集中し、「我々に究極的に関わらせるもの」という用語の「我々」へと強調点が移っていくと解釈できる。「究極的関心」を前提

とする彼の宗教的象徴論は「我々」の主体的実存を象徴の中に引き入れるものであり、それによって、宗教を「我々」として「実際的で絶対的な」意味を持つものとして捉え直そうとしている。したがって、「究極的関心」は、ティリッヒが教会の道徳や規律に生の基準を見出すことが出来る、自身の「意味と存在の根拠」を探求するなかで、その「意味と存在の根拠」や、「我々の実存にとっての究極的基準」を意味する概念として現れてきたとみることが出来る。そして、人間の「意味と存在の根拠」を問う態度自体を宗教的と捉えることで、あらゆる人間の営みに宗教的なものを見出す宗教概念としての「究極的関心」が展開したのである。

注

- (1) 田丸徳善「究極的関心」、『宗教学辞典』小口偉一・堀一郎監修、東京大学出版会、一九七三年、一一〇頁。
- (2) Schüssler, Werner. *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Frankfurt am Main: Athenäum, 1989, S.19-28.
- (3) 若名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四年、七三頁。
- (4) 若名定道『ティリッヒと現代宗教論』一〇八一―一〇頁参照。ただし、①②③④という記号は筆者が便宜的につけたものである。また、ティリッヒの時代区分について若名は、①初期（第一次世界大戦）。②前期（第一次世界大戦〜一九三三・ワイマール時代）。これは前期Ⅰ（一九二五・文化の神学と意味の形而上学の時期）と前期Ⅱ（移行期Ⅰ（一九二六〜一九三三））に区分される。③中期（一九三三〜第二次世界大戦）Ⅱ（移行期Ⅱ）。④後期（一九四六〜一九六〇）『組織神学』、『相關の方法』、存在論的人間の時期。⑤晩年期（一九六〇〜一九六五）宗教史の神学の提唱）Ⅱ（移行期（未完）と整理しており、本研究はこの区分に倣っている（若名定道『ティリッヒと現代宗教論』四一頁参照）。
- (5) 一九四一年の論文“Philosophy and Theology”と“Symbol and Knowledge”（共に Paul Tillich, *Main Works=Hauptwerke*, Vol.4, Berlin/New York: de Gruyter, 1987. に所収。以下 MW と略記し巻序を付記する）がほぼ最初である。それ以前にも一九三九年の“History as the Problem of Our Period”（in MW, 6.）と“The Concept of Man in Existential Philosophy,”（*The Journal of Religion*, Vol. 19, No.3）においても出てくるが、その中だけではそれが宗教に関する概念なのか判断が難しい。さらに、ドイツにいた一九二〇年代から、それほど多くはないが Was uns unbedingd angeht と同じ概念が用いられており、ダンツの論文（Danz, Christian, “Tillich’s Philosophy,” Ed. Re Manning, *Russell. The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge: Cambridge University Press,

2009)におけるように現在ではこれが ultimate concern のキリスト語訳として定着している。しかし、本論を取りあげる論文「宗教的象徴」においても一箇所ドイツ語で「それらが無制約的に関わる限りでは」(sofern sie uns unbedingt angehen) と出てくるが一九四〇年以降の英語訳は「それらが我々に無制約的に直面する限りでは」(in so far as they confront us unconditionally)となっており、最初から ultimate concern が Was uns unbedingt angeht の英訳として出された概念ではなくならんと考えられる。この点を本論においては、ultimate concern という言葉に絞って考察してきたい。

- (6) それぞれの出典については以下の通りである。(一九二八年)「Das religiöse Symbol, Blätter für deutsche Philosophie, Jg. 1928(1), (一九三〇年)「Das religiöse Symbol, Religiöse Verwirklichung, Berlin: Fische. (一九四〇年)「The Religious Symbol, Journal of Liberal Religion, Vol.2(1), (一九五八年)「The Religious Symbol, Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Vol.87(3), (一九六一年)「The Religious Symbol, Sidney Hook ed., Religious Experience and Truth, New York: New York University press.
- (7) Tillich, Paul, "Ein Brief am Maria Klein (27. November)." (1916), *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Bd. V, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1980, S. 119. (以下 ENG.W. と略記し巻号を付記する)
- (8) ヴィルヘルム&マリオン・パウク(田丸徳善訳)『パウル・ティリッヒの生涯』ヨルタン社、一九七九年、一〇四―一〇〇頁を参照。
- (9) Schüssler, Werner, und Sturm, Erdmann, "Historische Einleitung," *ENG.W.* Bd. XIV, 2005, S. xxxvii. ティリッヒがゼーヘルグに宛てた一九二八年一月一日付けの手紙であるが、本研究は、この引用された範囲でしか確認することができている。
- (10) Tillich, Paul, "The Conquest of Theological Provincialism," Franz L. Neumann, [et al.], *The Cultural Migration: The European Scholar in America*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1953, p.138. () 内は引用者追加。
- (11) Tillich, Paul, "Ein Brief am Lily Pincus" (1934), *ENG.W.* Bd. V, 1980, S.219.
- (12) Tillich, Paul, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin: Verlag Ullstein, 1926, S.13.
- (13) *Ibid.*, S.103. 「ブルジョワ精神」はまた「ブルジョワ社会の精神」とも表現されるが、これについてティリッヒは、特定の階級や党派の精神を指しているのではなく、ブルジョワ社会において顕著にみられる「究極的で根本的な世界や人生への姿勢の象徴」であるとしている(*Ibid.*, S.8)。H・リチャード・ニーバー(H. Richard Niebuhr)はこの「ブルジョワ社会の精神」を「資本主義社会の精神」(the spirit of capitalist society)と英訳している(Tillich, Paul, *The Religious Situation*, Trans. H. Richard Niebuhr, New York: Henry Holt and Company, 1932.)
- (14) *Ibid.*, S.104.
- (15) *Ibid.*, S.130.

ティリッヒの宗教的象徴論にみる「究極的関心」

- (16) Ibid., S.130.
- (17) Ibid., S.130.
- (18) Ibid., S.137.
- (19) Ibid., S.137-138.
- (20) Ibid., S.138.
- (21) Ibid., S.150.
- (22) Ibid., S.150.
- (23) Tillich, Paul, "Das religiöse Symbol" (1928), *MW.* 4, 1987, S.213.
- (24) Ibid., S.213.
- (25) Ibid., S.213.
- (26) Ibid., S.213-214.
- (27) Ibid., S.214.
- (28) Ibid., S.214.
- (29) Tillich, Paul, "The Religious Symbol" (1940), *Trans. Adams, James I.* *MW.* 4, 1987, p.254.
- (30) Tillich, Paul, "The Religious Symbol," *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 87(3), Boston: American Academy of Arts and Sciences, 1958, p.4.
- (31) Tillich, Paul, "Das religiöse Symbol" (1928), S.221.
- (32) 後期の体系構想、特に彼の名著『組織神学(全三巻)』(Systematic Theology, I-III, 1951-1963) におけるは、神は存在を本
 自体として捉えられ、人間存在との相關關係における、神と人間の關係を論じている。
- (33) Tillich, Paul, "Nichtkirchliche Religionen" (1929), *Gesammelte Werke*, V, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, S.15.
- (34) Tillich, Paul, "Das religiöse Symbol" (1928), S.222-223.
- (35) 二人の批評文の出版形式に示符。 Withbur M. Urban, "A Critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol," *Journal of Liberal Religion*, vol.2, No.1, 1940. 符号は Edwin E. Aubrey, "The Religious Symbol," *Journal of Liberal Religion*, vol.2, No.4, 1941. 以下、同様。
- (36) Urban, Withbur M., "A Critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol" (1940), *MW.* 4, 1987, p.270.
- (37) Aubrey, Edwin E., "The Religious Symbol" (1941), *MW.* 4, 1987, p.272.
- (38) Tillich, Paul, "Symbol and Knowledge" (1941), *MW.* 4, 1987, p.273.

(39) Ibid., p.276.

(40) Tillich, Paul, "Natural and Revealed Religion" (1935), *MW*, 6, 1992, p.220.

テイリツヒの宗教的象徴論にみる「究極的関心」

The “Ultimate Concern” in Tillich’s Theory of Religious Symbol

Jiro SAWAI

澤井
治郎

This paper deals with Paul Tillich’s theory of religious symbol. Needless to say, he was a Christian theologian as well as a philosopher of religion, who mainly played an active part in the United States of America in the 20th century. This paper focuses on Tillich’s concept of “ultimate concern,” which had a central significance in his later religious theory, and which also gives great influences on contemporary religious studies. In order to take into consideration his concept of “ultimate concern” in the development of his religious theory and to clarify the context in which his concept of “ultimate concern” appeared, we trace the development of his religious theory with main reference to his article, “Das religiöse Symbol / The Religious Symbol.” Thus, on the basis of our confirmation of Tillich’s life history, we would like to consider how he developed his concept of “ultimate concern” in his life and also to elucidate the meaning of his concept of “ultimate concern” and its relationship with his life history.