

聖という問題系

—〈価値〉としての宗教理解をめぐる—

飯田 篤司

0. 「聖」をめぐる問題構制

聖 sacred という語は、宗教独自の質の様相を描くものとして、今日、不可欠な要素をなしている。宗教研究の場においても、オットーの記念碑的著作『聖なるもの (Das Heilige)』に象徴されるよう、宗教という現象の複雑な存立様相を描く最も共約的な術語として重要な意義を担い、特に宗教現象学あるいは比較宗教学的営為では、それ以上の遡行が不可能な極限的概念として用いられてきている感も受ける。⁽¹⁾

「聖」をはじめとする〈価値〉という視点は近代における宗教理解の一つの特徴をなすものであるが、その言説の輪郭は必ずしも明確なものではない。今日、宗教的価値と言えば「聖 (聖性・聖なるもの the sacred)」が直ちに想起されようが、それに限らず、「宗教的 religious (宗教性 religiousness)」や「神的 divine (神性 divinity)」,あるいは「宗教の価値 (the value of religion, religious value)」といった様々な形で実際には見出される。これらの語彙の間には当然、多少のニュアンスの相違もみらる。俗との対照や、真・善・美といった他の諸価値との対比において、宗教的価値の独自性が強調される場合には「聖」という語が中心的な位置をしめてきたのに対し、「宗教性」といった表現は比較的「無記」的なニュアンスを含む。また「神性」といった有神論的伝統を強く受けた語彙も、同義的に用いられる場合もある。さらにまた、「宗教的価値」「宗教の価値」といった諸表現も広範に用いられてきたが、こうした一見「中立」的に思われる「価値」という語彙の用法にも特有の意味合いがみとめられよう。この場合、時には、「機能」や「意味」「有用性」といったことばとの代替も可能となるが、逆にまた「宗教の機能」や「宗教の意味」という表現も何らかの超越性を示唆するものとして、「宗教の価値」と代替可能な場合も見受けられるように、事態は思いのほか錯綜している。⁽²⁾

〈価値〉という契機は現代の宗教理解に様々な形において関与し、本質的とも言える役割を担っている。しかし言うまでもなく、その語彙は多様な色彩をもって用いられてきており、決してその「内実」を巡っては意見の一致がみられるものではなく、また必ずしも対自的に問題化されているとも言えない。現状としては〈主—客〉や〈内在—超越〉〈普遍—特殊〉といった〈価値〉という語自体にまつわる多義性を反映した形で、多様な意義を内に包んだまま「無反省」的に用いられてきているとも言えよう。

1. 思想史における「聖」

そもそも宗教の存立を価値性という位相において捉え規定していくこと自体、歴史的に言えば必ずしも自明なことではない。無論、「聖なる」という形容詞は伝統的に神に向けて捧げられてき

たものではある。しかしながら、その語義は歴史的に不変であったわけではない。古典的用法においては本来、神殿などの場と結びついて用いられてきたものであったが、キリスト教世界において有神論的な規定を受け、神の実体性を前提とし、その属性を指し示すものとしての意義を帯びていく。ところが近代になると、神の存在を前提とする従来の用法から離反し、さらに「聖」は「宗教の本質」を意味する指標へと変容をみせていく。⁽³⁾

こうした変容はさらに、近代における〈価値〉全般の前景化という事態との関連において理解されねばなるまい。思想史上、〈価値〉という概念は周知の通りヒューム・カントによる「事実と価値」との二元的峻別以降に浮上してきたものであり、特に19世紀末から今世紀にかけてのドイツ語文化圏内で、新カント派や現象学などにおいて主題的に取り上げられていった。その背景には、自然科学の台頭と科学的理性の覇権というこの「美徳なき時代」において、道徳性や宗教性といったものの存立位相を再規定していく時代的な要請があった。「自然」や「物質」といった「形而下」の否定しがたいリアリティーを前に、「形而上」の領域はその再定式化を迫られていく。こうしてカントでは、事実は「存在」するのに対して価値は「妥当」するものとして、「存在」と「当為」とは峻別される。これは、近代科学に基づく自然主義・相対主義の潮流対して、認識と価値、理論と実践とを切り離すことにより、宗教や道徳といった実践や価値の領域の自存性を確保せんとする試みと位置づけられよう。啓蒙期以来、「道徳性の在り処」というモチーフのとの密接な関連の下に宗教の再規定が試みられていく中、道徳的倫理的な最高価値として聖は措定されていく。しかし次第に道徳的価値とは区別されるべき宗教的価値の独自性の認識が高まり、「いかに宗教の独自性を打ち立てるか」もが課題とされていく。こうした事態は「信仰に場所を空ける」ためとされたカント宗教論に対しても「道徳性に宗教を還元するもの」と批判がなされていったことに象徴されよう。⁽⁴⁾ ここにおいて宗教独自の価値としての「聖」が重要な意義を担っていくこととなる。すでにカント自身において、宗教的価値は神聖性 (Heiligkeit) にあるとされていたが⁽⁵⁾、後にはより明確な宗教固有の価値、宗教の目的・規範・理想として「聖」は規定されることとなる。例えば、価値によって存在 (現実物) を基礎付けていかんとした新カント派のヴァインデルバントは、カントの実践理性の優位という原則に基づき、事実的なものの領域に内在してそれらの認識を可能とする絶対的な価値の次元を主題化し、聖を価値の一特殊ではなく価値そのものであるとする価値論を展開した。⁽⁶⁾ あるいはまた、快価値・生命的価値・精神的価値・聖価値を順次に階層化する価値論を展開したシェラー現象学のように、単に宗教的価値の自律性の主張のみならず、多様な価値性を統合する終局的な位相に宗教的価値を置くことも試みられていく。⁽⁷⁾ こうして、善や真とは異なる、宗教性独自の「聖」というカテゴリーが前景化され、宗教の独自の位相は、「聖」という価値性の在り方の独自性として措定され規定されていくこととなる。

聖はこうして近代における価値への視線に伴って思想史の表面に浮かび上がっていく。しかしながら「価値とは何か」という問いかけが一度なされると、例えば価値と存在との分離と非分離を巡る問題、価値相対主義と絶対主義、価値リアリズムとノミナリズム、客観的価値説と主観的価値説といった様々な議論の対立にみられるよう、容易に同意が得られたわけではなかった。⁽⁸⁾ こうした議論の錯綜にもかかわらず、この時代、宗教理解においても価値的な契機が重要な意義を担っていくが、そこにおいてもこうした諸対立は反映され、〈普遍／特殊〉あるいは〈内在／超越〉といった対立を巡って、「聖」の用法は決して一義的に収斂しうるものではなかった。価値論

の多様性を反映し、聖もまた多義的な様相をもって語られていった。例えば、近代の哲学的議論を特徴づける主客二元論に基づく認識論的問題設定を価値論に敷衍していく場合、シェラー的な絶対的価値客観説から論理実証主義的主観説に至るまで、様々の偏差が存在した。シェラーでは、事物（財）に出現する価値性質は客観的に存するものであり、財自体が消滅した後においても、永遠に不滅であるという価値の客観性の側面が強調される。それとは対照的に論理実証主義では、すべての価値に関する言葉は情緒を呼び起こすのみであって、いかなる指示対象をも有さないとされる。このように、外的客観性の領域を事物存在に限定していく「リアル」な側面を重視すると、価値情緒説に象徴されるよう、価値は客観性の領域から排除され、主観内部へと回収していく主観説に逢着する。そこでは価値は主体内部へと閉塞していく危険に瀕し、そして外的な事実世界との接触を喪失するとき、単なる「独善」や「思い込み」以上の説得性をいかに獲得し得うのかが課題となり、「客観的研究の場からは排斥されるべき」主観性としての否定的意味合いを帯びていく。それゆえ、幻想・迷信・虚妄、さらには物象化・イデオロギーとしての「経験論」的な宗教批判にも通じていく。それに対して価値の「イデアール」な契機が強調されるときには、聖なるものの存在論的含意が色濃く映し出されていく。この時、自然科学的な世界観から放逐された「神の在り処」として、価値は宗教の自律性・自存性の領域を確保していく機能を担う。

この時、こうした錯綜とした状態にもかかわらず、この時代に価値が焦点とされていた事実は何を意味するのか、が問われねばなるまい。このような収束不能にも見受けられる多義性を包括しうる「基底」を見出すことは困難であり、敢えて言えばそれは、多義的に語りうるという、価値契機に本質的な両義性自体に存するものであろう。すなわちそれは、二元論構制の下において両項の架橋的な役割を担い得る〈価値〉に対する時代的要請を背景とするものであると思われる。逆に言えば、価値という契機に対する時代的な要請があればこそ、その位置づけを巡って多様な議論が展開されていったとも位置づけられよう。

2. 価値を支える時代的要請…両義性の交錯

こうした関係性の定式化・架橋は、伝統的にも〈内在／超越〉〈普遍／特殊〉といった形で問題とされてきたが、近代において存在論的には〈精神／物質〉、認識論的には〈主観／客観〉という〈内／外〉二元論の下に問題設定されていく。言うまでもなく、〈普遍／特殊〉あるいは〈内在／超越〉という対立項は、宗教にまつわる議論の大きな軸をなすものであったが、その語り方は時代によって異なり、近代では内外二元論的に峻別された両者の結節への希求が、価値という語に託されて語られていった。〈内在／超越〉という形で両者は一対において語られてきたが、このことは両者には何らの接点もないということの意味するものではない。そもそも両者に接点が存在しなければ問題にさえなりえず、それゆえ、コスモロジーというものが語られる場面にあっては、実際にはいつでも両者の関係を巡って議論がなされてきた。そして時代の「環境」の下に、両者の関係化を語る喻は様々な形を取ってきたと言えよう。超越がもはや自明な前提ではなくなる（あるいは超越なるものは存在のみに限定される）近代世界においては、その関係を説得力をもって語るにあたっては、「人間経験にとっての内在性」という要件をいかに満たしていくかが課題となる。いわば近代では、〈超越〉を語るにもその〈内在〉との関わりを示すことが要件とされる。この時、価値という概念は「内在に生起する超越」としてのその本質的な両義性ゆえに、人間存在

との接点をなす内的なものとしてのその現象態から、神あるいは宗教性なるものを捉えていく契機とされていったとも位置づけられよう。

また主客二項の対立について見ても、近代内外（主客）二元論的構制において、簡単には割り切ることのできない曖昧さが伴うものであったが故に一大プロブレマティックをなしていたが、それは本質的に価値とは主客両項の関係の内に現象するものであつたためと位置づけられよう。そしてさらに、「聖なる」あるいは「宗教的」という形容詞形（もしくはその抽象名詞形としての「聖なるもの」「宗教的なもの」）として質的に表現される宗教的価値の領域とは、「具体的事物を離れては存在し得ない」という具象性のみならず、普遍的な広がりをも有する理念性をもその不可欠の要素とする。価値という概念は、こうした内在かつ超越、主客相関性、普遍かつ特殊という両義的位相ゆえに、近代においてその独自の位置を有するとともに、特有の問題構制をも抱えることとなった。それゆえ価値という概念を巡っては、超越・内在二元性、あるいは唯名論と實在論を巡る歴史的争点で、近代という文脈に則して凝縮した形で反映されていくこととなる。

一度、その位相が問われる場合には、錯綜した問題系が控えており、特に、その存立様相をいかなるものと捉えていくかは、宗教理解において本質的な意義を担うものであるが故に、超越性の位相をいかに捉えるか、あるいは主客二項のいづれに力点をおくかなどによって、議論は共約しがたい様相を見せていく。例えばそこに何らかの超越的な実体性を認めることと、そうした実体化を物象化として批判的に捉えていく立場とは厳しく相対峙していくこととなる。個々の「美しいもの」「善いこと」から「美しさ」「善さ」が導出されるように、個々特殊な宗教現象から「聖」「宗教性」が帰結される。ひとまずはこうした構造を認めることができようが、こうした抽象概念に対する見方自体、すでにヒュームによって根源的な批判もなされているよう、必ずしも自明ではない。逆に、「美しさ」が「美しいもの」、「善さ」が「善いもの」といったプラトンの意味での「イデア」的存在を要請するように、「聖」や「宗教性」は「聖なるもの」「宗教なるもの」という、価値現象を成り立たしめる客観的契機が求められ、それが人間主体とは独立な「実体」としてみなされていく傾向を生むという側面をも看過しえない。価値とは、人間が経験し得る可能性の範囲内における現象であるという内在性と、質的な概念化を支える普遍妥当性・超越性という両極の緊張下に存するものであった。

このように近代において多義的であるにもかかわらず、もしくはそれ故にこそ価値という契機が前景化していくのは、時代的要請とも密接に関係する。それは自然世界から排斥された超越性の「避難所」（あるいは自然世界・存在にのみ限定され削減された超越の「意味」への希求）であっただけでなく、さらには普遍的な視野への要請も指摘されよう。近代における地理的・歴史的な世界の拡大は、キリスト教の相対化という事態を帰結し、それは、個々の「諸宗教」現象をも包摂する普遍的な視野が希求されていく。この意味で聖という価値的な宗教理解は、時代的要請を受けた実践的な意義を担うものであったとも位置づけられよう。

3. 価値を巡る問題設定…「聖なるもの」の認識論と現象学

こうした時代的背景をになって価値は思想史上に浮かびあがっていく。そしてまず、価値という現象をいかに基礎付けていくか、という「認識論」問題設定がなされていく。そこでは「宗教哲学」の系譜をはじめとして、〈事実／価値〉の二元化は理念的なものの存立領域を確保し、相対

性への砦として機能していくことともなる。ただし、カントによる価値の人間中心的転回においてすでにみとめられるように、認識論という問題設定の下では、その超越性のリアリティーさえも人間性の普遍性のうちに基礎付けられ、人間性へと収斂していく傾向をも帯びる。例えばトレルチやオットーの宗教哲学では、人間存在に可能な実在の認識法則を探究する「認識論」の確立にあたって、カント的な「アプリオリ」という契機へと依拠していくが、⁽⁹⁾それは終局的には人間の普遍性へと依拠していくこととなる。価値現象と人間主体との関係性の「認識論」として展開されていく時、その現象の「普遍妥当性」を獲得するには、「人間性の事実」としての人間的普遍性に訴えかけられていったが、この人間的普遍性こそが、特定神学の前提から離れた「普遍人間的」な「宗教哲学」という近代特有の問題構制を成り立たしめる契機でもあった。こうした認識論的営為は、しかし、主客様々な陣営から共約しがたい様相をもって展開され、さらにはその前提性自体が疑いに晒される地点において「アプリオリ」に訴え掛けていくことの有効性、あるいはその人間中心的転回に対する批判を受けていくこととなり、問題構制自体も次第に閉塞していくことともなる。哲学的考察の主題としては、価値は次第にその影を薄めていく。

ただし、こうした事態は単なる「価値の終焉」を示すものではなく、むしろその浸透を意味するものとも言え、以後はこうした議論の遺産の上に展開されていく。あるいは後述するように言語の主題化に伴い、「意味」への問いとして形を変えて存続・拡大していくことともなる。また既に当初より、超越性の基礎付けに焦点を置く認識論に対して、価値現象の自明性・事実性から出発する問題設定も平行していった。それは主客の不可分な相関性を有する価値現象としての「事実性・所与性」を軸として展開されたものとも言えよう。基となる「現象」とは無色透明なものではなく、価値性を担って存立している「価値現象」なのである。価値の客観性を証せんとする場合においても、その認識論は現象の所与性を前提とするものであり、矛盾・対立するものではありえない。認識論を支えていたのは、「聖なるもの」が人間に現象してくる直接性、いわば「聖なるもの」の「現象学」であった。⁽¹⁰⁾この時に前景化してくる「現象」という概念は、ロマン主義における生命ある自然の現象そのものの有する積極的な意義を継承するものでもあった。多様なものを内に含んだ根本現象であるゲーテの「原現象 Urphänomen」の称揚をはじめ、生の思想の系譜などにおいても、「現象」は本質的な意義を担っていた。⁽¹¹⁾こうした「現象」の「所与性」は、ジェイムズの根本的経験論における「純粋経験」、生に直接的かつ根源的な次元を据えたベルクソン哲学、西田の純粋経験論など、さらには「現出 Erscheinung」というフッサール現象学における内的所与性を出発点に据える諸思想潮流にも認めることができよう。

4. 経験学における価値

経験学という理念の下においても、こうした問題構制を反映しつつ、価値現象は言説化されていく。「客観」を志向する経験学にあつては、確かに価値現象の扱いについては「還元主義」論争にみられるよう、〈デュルケム／ウェーバー〉にまで遡ることができる「由緒」を持つ問題であった。しかし価値における主観的契機を認める場合でも、必ずしも宗教批判に帰すわけではなく、むしろ価値現象もすぐれて経験的な事実である以上、経験的な現象としてのその「事実性」が付与されており、そこから出発することが要され、その「現象態」の記述こそが経験学においては課題とされる。⁽¹²⁾その時、その位相自体への「哲学」的問いは必ずしも対自化されてはいない

が、むしろウェーバーによる「価値判断」と「価値分析」の峻別に見られるように、外側から主観的一人称的な価値現象を「」付けることにより、価値は客観的—三人称的に語られ、言説化されていく。こうして「還元主義」との批判を回避しつつ、心理学的あるいは歴史的な「事実性の審級」もが価値性のうちに満たされていく。ただこれは、単なる一人称言説の引用符にとどまらず、さらにはその「普遍性」「実体性」をも含み込んでいく傾向をも生む。例えばレーウやエリアーデらによる「宗教現象学」や、あるいは「経験」的な観察データを蓄積していく「宗教心理学」は、「所与としての現象」から少なくとも理念的には出発し、その「現象態の記述」を志向するものであった。そこでは宗教性という事実を心理学的＝因果的に説明するように志向され、その「事実」的に確認しうる一般性をもって、その普遍妥当性の証拠ともされる。これは18世紀以来、心理学主義的基盤に依拠することによって「独立」を成し遂げてきた諸専門科学一般のエトスを受け継ぐものであったと言えよう。⁽¹³⁾

このように「聖なるもの」は宗教研究の場においても、一種の究極概念といった様相を帯びていく。しかし、そこでも「聖」という概念は多様な幅をもって用いられてきており、しばしば実体的なインプリケーションが漂うこともある。特にこれは抽象名詞形の「聖なるもの」の場合に顕著となる。例えば先のレーウらによる宗教現象学における、経験性という審級を受けつつも、「宗教の普遍的本質は歴史的限定を受けて存立する」という構図は、宗教の自存的な存在論的性格を前提とするものであるとも批判がなされる。⁽¹⁴⁾

現在でも、現象態記述という言説の前提を受けつつも、そうした「現象」存立をめぐる、認識論的には主客二項性・存在論的には内在超越両義性が宗教研究の場に残存していることは周知の通りである。例えば経験学としての制限性と本質規定への希求との確執は今なおその影を潜めている。このように無規定的に概念的拡散をも伴いつつ、〈主／客〉〈特殊／普遍〉といった諸両極の間に固有の偏差をもって「聖なるもの」は語られている。ある意味、価値とは諸々の二項契機が弁証法的な力動性をみせる場をなしているとも位置づけられよう。

5. 〈普遍／特殊〉という問題系

価値のこうした両義的機能を考えるにあたっては、〈普遍／特殊〉という価値論に内在するもう一つの問題系を看過することはできない。自然科学をはじめとする、近代において自立しさらには覇権を築いていく非宗教的領域に対して、宗教はその独自の存在意義を価値の名の下に主張していった。しかしこの時、逆説的に〈価値〉という「スケール」の組上で真・善・美といった諸価値と「等しく」並べられることとなり、諸価値間の「神々の闘争」へと巻き込まれていくことともなる。価値に内在する、この並列化の方向を推し進めていくと、「等価なものの交換可能性」を証する経済的・加算的な価格概念や、功利主義的「有効価値」という尺度へと逢着していく。この時、諸価値の間における序列、宗教の独自性、さらにはその「絶対性」「究極性」への要請にいかに応えていくかという問いが浮上してくる。⁽¹⁵⁾そこでは正・負の両極の間に延びる直線上に各々の価値現象は位置づけられる。この時、宗教的価値も終局的には功利主義的な有用性という基準に依拠していくこととなり、その相対化という危機に瀕していくことともなる。

さらに、「外部」に対する「宗教」なるものの自存性・自律性の主張は、必然的に、その内部における同一性・同質性をも要請していくこととなる。すなわち、諸宗教の共約性と存在意義に関

わる問題である。先述のように近代における価値の前景化という事態は普遍性への希求も関係していた。地理的・歴史的な世界の拡大によるキリスト教世界の相対化は、諸々の歴史的・特殊な「諸宗教」現象を包摂し得る普遍的視野を要請し、「宗教」というカテゴリーの内実規定を求めていく。ここにおいて「聖なるもの」は神的なるものの存在論的次元を損なうことなく、さらに現象的な多元性、歴史的諸形態の特殊性を包摂していく要請をも受けることとなる。(16) この文脈において「聖なるもの」の理念的存立様相は、特に制度的・現象的多様性に対して、人間主体という内的領域における一なる「本質」を指し示すも概念としての意義を孕むことともなる。(17)

ここには人間性への宗教現象の回収という問題も潜んでいる。人間主体との関係なくしては成り立ちえず、少なくとも関係しえないという人間性という枠内において可能となるものである限り、諸価値もまた論理必然的に人間性を前提とするものである。その時、宗教に関わる価値もまた、主観性に規定を受けることともなる。例えば先のカント主義の「宗教的アプリアリ」論では、価値性の存立要件を人間中心的に転回し、人間性の必然的な普遍性のうちに位置づけんとされたが、こうした人間性を軸とした普遍性への志向は、宗教現象における超越性の位相を巡る問題を引きこす。のみならずそれは、世界中の諸々の宗教現象を人間性という共通の核へと位置づけることをも意味した。同様な構制は経験学においても見出される。レーウやエリアーデの比較宗教学・宗教現象学、ユングの集合無意識論などもまた、こうした特殊と普遍との相克に際して、「普遍の本質は歴史的限定を受け成り立つ」として両者の関係を「弁証法」的に捉え、共通の人間本性を軸とすることによってその普遍性を獲得しえたものであった。(18)

こうして共約的な価値性に基づく概念による包摂は、諸宗教現象を同一水準に「民主化」もしくは「平準化」するが、一度、「対話」的状況に足を踏み出すとき、そこには「普遍と特殊」あるいは「唯一性」を巡る果てしのない論議が待ち受けていることは周知の通りである。(19)

それゆえ近代において、価値における普遍性の契機を強調していく立場に対して、反対に個別特殊性を軸とする言説が平行していったことは、不可思議なことではない。価値性の存立要件を理性的に演繹しうるような合理的根拠に求めていったカント主義に代表される前者に対して、後者では「単独者」を強調したキルケゴールに見られるよう、特殊であるという唯一性、対象との実存的関係性のうちにこそ価値が存するとされ、近現代思想史において両者は実際には均衡してきたとも言えよう。(20) こうした交換可能な「価格」と交換不可能な〈価値〉との対立を受け、新カント派では「普遍的で代替可能なもの」と「一回限りで代替不可能なもの」とが対置され、そして「一回的で反復不可能なもの」こそを価値とする価値論も定式化されていった。これはロマン主義的ともいえる特殊・歴史主義的な方向性を孕むものであった。こうした特殊と普遍をめぐる緊張は、「宗教」というカテゴリーによる包摂を拒む、信仰者側からなされる自己の「唯一性」の主張とも相関しよう。しかしまた「唯一性」に価値の存立要件を求めていくときにも、共約性はいかに確保されるのかという、対話への開放性という問題が生じる。あるいは自己相対化・自己反省性という近代知の審級から批判を受け、価値体系の「内部における正当化」という自閉化をも招くとも指摘される。(21) これは種的相同性の認識と、その「唯一性」の認識、すなわちコミットメントを可能足らしめている「絶対性」との相克が議論を紛糾させている、現在の宗教間対話にも潜む問題構制といえよう。

このような普遍と特殊を巡る問題は、「イデアルなものがレアルなものの通じて現象する」と

いう両義的構制の一形態として位置づけられよう。内在と超越、主観と客観、特殊と普遍といった諸々の両義性を不可欠として「宗教」は現象する。これはある意味、あらゆる認識にも共通する問題ではあるが、宗教においては、絶対性・究極性・唯一性への要請と、近代社会における宗教の在り方にも関連する普遍的なカテゴリー化への「実践的要請」の相克ゆえに、特有の意味を帯びていく。一見共約しがたい緊張を孕みつつも、実際には「神」の名の下ではなく、「聖」の理念の下においては連立しうる場合もあり、こうした相反する両契機への要請が〈価値〉という語彙に託されて語られていくことで満たされていったとも言えよう。

6. 結語・価値としての宗教理解の射程

以上に見てきたよう、聖を中心とする〈価値〉としての宗教理解は、近代という時代の要請を受けて存立するものであった。こうした視点から見る時、それと同義的に用いられる諸表現や、相同的な構制に基づく一連の言説がみとめられ、近現代における宗教理解においてある種の群をなすものとして、その射程はさらなる広がりを見せていく。例えば「聖」に含まれる理念的存在論的性格が回避されるときには、デューイに代表されるような「宗教的 religious」もしくは「宗教的なもの the religious」という系譜へと接続していく。⁽²²⁾ またさらには、ティリッヒに見られるような、人間の主体性により傾いた「関心」といった宗教定義とも、ある意味での関係性を見ることができよう。⁽²³⁾ 同様の構制はさらに「意味」のうちにも潜むものであり、延長線上に位置づけていくことも可能であろう。「意味」という契機は、価値論が次第に哲学思想史上の表舞台から遠ざかっていく中、哲学における言語が主題化し、その影響の下に次第に表面化していく。それは哲学的な観点からの宗教規定にとどまらず、例えば現象学的社会学などをはじめとして、経験学の領野においても不可欠な意義を担っていることは周知の通りである。⁽²⁴⁾ 宗教理解における「意味」契機の称揚は、時には価値の超越的存立様相にアプリオリに依拠していくことに対する批判を踏まえて「価値論の超克」という問題意識から展開されることもある。しかし「意味」の内在性・公共性の自明性へと訴え掛けられる時には、超越的位相という曖昧さの領域を「無難」に取り扱うことを可能とする装置として機能し、さらには、そうした超越性の領域を「確保」するまで肥大化していくこともある。この点では、意味論と価値論とは対立するものではなく、むしろ連続的に捉えうるものであり、〈意味〉とは〈価値〉の超越的側面を拭い去り「世俗化」したもののとしても位置づけられよう。⁽²⁵⁾

こうした観点から考察するとき、聖に象徴される〈価値〉としての宗教理解に見られた構制は、多様な形においていまなお広く宗教言説を特徴づけているとも言えよう。価値性の語彙は、上記のような種々の両極性をも包摂し得るがゆえに、明確な概念的規定がなくとも、あるいはないからこそ、広い有効性の射程をもっているとも思われる。それには先述のような時代的要請があった。宗教の存立領域を価値的・質的な位相に求めていくことは、キリスト教的な神の絶対性が自然科学的な近代的世界観によって崩壊したことに伴う存立位相の模索、あるいは関係化への希求を背景とするものであった。同時にそれは、地理的・歴史的な「諸宗教」現象の知見の拡大によるキリスト教の相対化に伴う、諸現象を包摂しつつその「本質」を再規定しうる諸共役的概念への希求でもあった。こうした時代的要請を担いつつ、〈価値〉という契機は近代的宗教言説において不可欠な役割を負ってきた。それは近代的世界観との調和を持った宗教の在り方に対する模

索であり、あるいは近代的世界観そのものへの意義を唱えていく場合にも、この近代性の語彙をもって近代内在的に語られてきた。それゆえにこそ、そこには近代の宗教理解の様々な問題が分光され乱反射をみさせている。にもかかわらず、その内実について十分に対自的に探求されてきたとは言えまい。ある意味、そこには近代の宗教を巡る諸問題が「隠蔽」されてきたからこそ、極限的概念としての機能を果たしえたとも言えよう。もちろん研究史的には、ヌミノーゼの両義性、聖俗二元論をはじめとして、その両義的機能・存立様態に対してはかなりの蓄積がなされてきているが、それもなお、還元主義と実体化・物象化という両極からの批判を免れうるものではない。現在要されているのは、時代的文脈に則して位置づけていくことによってその存立位相を捉え返し、分析語彙としての明晰さを磨いていくことであろう。

こうした課題については今後の研究の進展に託さざるをえないが、予備的考察としてはまず、価値現象は主客のどちらの極にも回収しうるものではなく、両契機の関係態としてのみ捉えうるものであることには概ね同意が得られよう。⁽²⁶⁾ただし、そのことをもって、その客体的契機の「実体性」を「証明」することにはなりえない。現象の所与性に由来する「内的必然性」をもって、その超越的位相における存在論的な「正当化」さえをも帰結せんとする試みは、「体験」的論証と同様、内的領域における閉塞という問題へと必然的に帰していくことともなろう。また逆に、それを「主観の迷妄」として簡単に斥けるわけにもいくまい。確かにある意味、人間主体と環境世界との関係態の物象化ともそれは言えようが、そのことは必ずしも虚偽意識としてのイデオロギー批判といった否定的な意味をもつのではない。そこにおいてもなお、人間の世界把握の根源的様態・形式として肯定的に捉えることもできる。確かに、価値の在り方が時代や文化によって異なるという事実は、その関係の普遍性に対して疑義を呼び起こそうが、「実証的な知見」を背景として、その関係性の形式における恒常性・普遍性を語ることは可能であろう。しかも、それが近代世界における宗教の位置づけ・在り方と脱キリスト教的な世界的視野という時代的要請に根ざしたものである限り、それに対する希求にいかに応えていくのかという問いもが、必然的に課されていくこととなろう。ともかく、人間の生が「価値」や「意味」にまみれて存するものである以上、それをいかなるものとして受けとめていくかという根源的な問い掛けに対しては、視線をそらして済ますことは許されまい。

以上のように、価値という概念のうちには、内在を通じての超越、主客相関性、普遍かつ特殊、一言でいえば「リアルかつイデアール」という諸々の両義性が託され秘められてきた。今日なお、「聖なるもの」「宗教的なもの」といった認識機構に我々は依拠せざるをえず、また、そう語ることに「正当性」も存する。ただ、そこには近代における宗教言説の本質的問題構制がこだましていることには留意されねばなるまい。

註

- (1) 周知の通り研究史的には、「聖」という概念はその両義性をめぐって、あるいは反義語である俗との一対における聖俗論として、主に展開されてきた。畏怖と魅惑との両義性を巡るオットーのヌミノーゼ論や、社会と個人との関係を主題とするデュルケムらの聖俗二元論などは言うに及ばず、日常世界を震撼させると同時に生の息吹をも与えるものとしてのバタイユのエロティシズム論やターナーのコムニタス論など、今日では宗教研究者の「共有知識」となっている事項も少なくない。本

論は、こうした先行諸研究について直接的に関わるものではなく、いかにしてこの概念が思想史において前景化してきたのかという概念史的な考察、ならびにそれに関する一連の諸問題の輪郭を描くことを試みていきたい。

- (2) この場合、価値は「非宗教的領域に対する宗教の存在意義の独自性」という含意とともに、「他の諸価値性の領域との比較を可能とするメタ的な位相」という語感も帯びる。ここには後述する、価値をめぐる「普遍と特殊」の問題系の一様相をうかがうことができよう。なお、こうした事情ゆえに、宗教を巡る〈価値〉の位相を考察するにあたっては必然的に、価値と微妙な関係において語られる「意味」や「機能」といった契機をも主題化していくことが要されようが、本論では問題の輪郭を示唆するに止めたい。
- (3) 「聖」の語義の歴史的变化については、次を参照。Carsten Colpe, "The Sacred and the Profane", ER.
- (4) こうした事態は、道德性という視点からの宗教理解がすべて潰えてしまったことを意味するわけではなく、むしろ問題を孕みつつも、今日に至るまで、一個の有力な宗教理解の系譜をなしてきていると位置づけられよう。この問題については、Peter Byrne, *The Moral Interpretation of Religion*, Edinburgh University Press, 1998. を参照。
- (5) カント『実践理性批判』（波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳、岩波文庫、1979年）
- (6) ヴィンデルバント『哲学概論』（清水清訳、玉川大学出版部、1960年、p.425-）
- (7) 「シェラー著作集1-3、倫理学における形式主義と実質的価値倫理学」（吉岡伝三郎・岡田紀子・小倉志祥訳、白水社、1976-80年）
- (8) 価値を巡る諸論争のサーヴェイとしては、山下正男「価値研究の歴史」（『岩波講座哲学IX・価値』所収、岩波書店、1968年）を参照。
- (9) トレルチは「宗教的アプリオリ」を、宗教的経験の認識に先たってこの認識に妥当性を付与していく認識形式とすることによって、宗教の自律性を確証せんとした。トレルチの論文「宗教的アプリオリの問題」（『トレルチ著作集・第一巻』所収、森田雄三郎・高野晃兆訳、ヨルダン社、1981年）では、パウル・シュピースによる批判に対して、トレルチ自身、こうした「アプリオリ」という語の適用は、カント本来の用法とは異なることを認めてはいる。しかし、「すでに空間と時間の直観において働き、ついで因果法則による現実の記述において働いている、学問的な認識の総合的な統一機能」としての、本来の「理論理性」としての用法のみならず、カント自身においてもすでに「統一ある人格性の構成作用におけるアプリオリの総合的な機能」（p.235）として、倫理的・宗教的・美的理性についてのアプリオリという概念が承認されており、それゆえ「カントを引証する権利」があるとしている。また、その認識論的な構制は必ずしも明確ではないものの、『聖なるもの』（山谷省吾訳、岩波書店、1968年）においてオットーは、「聖なるもの」を「ただ宗教の領域だけに現れてくる特異な価値判断である」と、その独自性を強調していく（p.14）。そして「神聖」という価値性を「客観的価値」であると同時に「絶対的に優越している、無限の価値」（p.94）として規定する。周知のようにオットーは、さらに「ヌミノーズ」という語によって「聖なるもの」に包有される非合理的な「超加」に焦点をあて、それを合理的なものと非合理的なものの複合概念であるとする。そしてカント認識論の「図式化」というシェーマを用いて、両者を「アプリオリな範疇」として、両者の単なる偶然的結合以上の必然性を論じていく。このようにオットーにおいても、カント的な枠組みが、「聖なるもの」という絶対的な価値性のリアリズムを証する機構として用いられていく。そしてその神聖というヌーメニ的価値をいかに認識していくかという認識論的構制については再三にわたって芸術や美学的な価値の把握とのアナロジーが援用され、「預覚力」という人間作用によって把握されるものとされる。
- (10) 先の『聖なるもの』におけるオットーは、シュライエルマッハーの「依存感情」を批判的に継承しつつも、聖なるものとは内的感情の原因として見出されるものではなく、「この客体的な、私の外

に感じられるヌミノーゼ自身」という、聖なるものの現象的直接性を強調していく。その際、ウィリアム・ジェームズの「人間の意識内に、ある実在感、ある客観的実在者の感じ、ある客観的実在者の表象が宿っているかのようである」との『宗教的経験の諸相』における「心理学」的知見を引用(p.22)していくことからも窺われるように、「神学」的意図に基づくとされるオットーの宗教的リアリズムを支えているものも、聖なるものの「現象」的な直接性であった。

- (11) 認識論と現象論とは完全に切り離しうるものではなく、ある意味、前者は後者を前提として存立するものであった。例えばリッカートの後期思想において主題化される意味の第三領域とは、現実物や価値に先立って与えられる直接的領域とされ、生の哲学と漸近していく。この時、「認識論」としての新カント派の価値哲学と、生の「現象」に則していかなとする生の哲学とは、接近していくことともなる。しかし、なお移り行く生に対して超越的な価値が対置されており、両者の間にはなお距離が残る。九鬼一人『新カント派の価値哲学』（弘文堂、1989年 p.82）参照。
- (12) なお、「現象」を終局的基盤としていく場合にも、現象学的な実在論に必ずしも収斂するわけではなく、例えば、実在とされるものは感覚や知覚という現象の集合であるという意味での「現象主義」という形を取りうるように、その存在論的位相をいかにとるかは多様な立場がありえた。
- (13) なお、宗教現象を心理的法則性によって把握せんとするいわゆる「心理主義」との関係は複雑であり、本論の射程を超える問題である。人間心理一般への解消は還元主義との批判を受け、「乗り越えられるべき」ものとされていたが、その一方で、宗教現象の生起する場を内的領域へと求めていく点においてはある種の連続性も見取れよう。
- (14) ファン・デル・レーウの提唱する宗教現象学は、従来の起源探求という問題設定を脱し、宗教事象全体という視野において、その共通性・類型性の把握を志向するものであるが、それは言うまでもなく歴史的e(通時的知見の成果を前提とするものであった。レーウにとっての「現象」とはフッサール哲学におけるような哲学的認識に関わるものではなく、宗教史が対象として提供するような種々の宗教現象という、否定しがたい「所与」であった。様々な様相をもって歴史上に立ち現れてくるこうした現象を、「固有の本質」にしたがって諸々の対象に分類し記述することこそが、宗教現象学であるとされる。ここには単なる「現象」とにとどまらず、それに先立って存立する宗教性なるものの実体性が前提とされている。また、エリアーデ宗教学でも、「聖なるもの」の内実についての明確な規定の記述は乏しく、確定していくことは思いのほか困難であるが、エリアーデが「聖なるもの」という概念をそれ以上の遡行が困難な終局的概念として用いていたことには概ね同意がえられよう。
- (15) 先述のシェラー現象学におけるような、宗教的価値を諸価値の統括的な最高の位相に据え置く試みも、こうした文脈において捉えられねばなるまい。
- (16) この意味で価値としての宗教把握は、普遍人間のカテゴリーとしての「宗教」概念の形成とも相即するものといえよう。拙論『「自然的宗教」概念の歴史的位置をめぐる』（『宗教学年報 XIV』所収、東京大学宗教学研究室刊、1996年）参照。
- (17) ここには宗教の制度的形態を二義的なものとして斥け、個々人の内面的信仰を重視するプロテスタンティズムの影響も指摘されよう。
- (18) レーウに典型的にみられるよう、宗教現象学は、歴史的な特殊個体を通じて類的本質の把握を志向するものであり、宗教史が提供する種々の宗教現象という所与を、それらの「固有の本質」に従って比較・分類・記述することを課題とする。ここには「宗教の普遍的本質は歴史的限定を受けて初めて成立する」という図式が認められるが、こうした普遍と特殊との「予定調和的」な和解を可能ならしめたのが、人間性という共約性に他ならなかった。「異郷性」の認識こそが宗教学を成り立たたしめたとするエリアーデ宗教学もまた、歴史研究を通じての宗教現象の特殊歴史性と、それらの比較を通じての超歴史性とを共に対象化し統合することが課題とされる。そこでは「聖なるもの」

- の顕現は具体的な歴史的個性を帯びた「俗なるもの」という場において生起するという「逆説」の構造が強調されつつも、俗から聖を分かち神話・儀礼・シンボルに固有の様式をみていく。エリアードにおけるこうした超歴史的な普遍性を証するのはまさに人間性という共通性に他ならない。
- (19) 宗教間対話にまつわる諸問題や、普遍性に回収されることを拒む「唯一性」の主張については、例えば、ポール・グリフィス「キリスト教教理の唯一性を擁護する」(G.デコスタ編『キリスト教は他宗教をどう考えるのか』, 森本あんり訳, 教文館, 1997年)を参照。また、こうした「民主的」視野の下に諸価値体系が平準化され、歴史学・人類学といった経験学の探求の対象となる事態は、諸価値の位階構造自体が全体的な「価値観」「世界観」というものをなし、それぞれの文化圏や歴史的特殊性を性格づけているとの認識と平行するものであった。この時、そうした複数の諸体系の存在は、いかなる位階構造自体も文化歴史的に相対的な妥当性を要求し得るにすぎないことをも意味し、体系自体の相対性をも帰結していく可能性をも有する。倫理・価値体系の記述的な相対性は必ずしも、メタ的な位相における相対化を論理必然的に帰結するとは言えないものの、現実的・経験的には相対化を促す要因であったことは否定しえない。
- (20) こうした価値概念の区別自体は歴史的には古代世界からすでに見られるものである。例えばヘレニズム時代のストア派では、意志によって作用される道徳的・倫理的な価値 (agathon) と、意志によらぬ外界の事物に関する物質的な価値 (axia) が区別されている。カントの「心情倫理学」においても、こうした価値内部における二元性が認められ、「心情においてこそ人間性が行為を通じて自分に提供しうる、また提供すべき高い価値が成り立つのであって、単に行為においてではない」(『実践理性批判』)とされた。ここでは、交換可能で計量されうる事物の貨幣的価値 (Preis) と、それに対する主体の内面においてしか存しえない倫理・道徳的価値概念 (Welt) とが対立的に把握される。『カント全集第十四巻・人間学』(山下太郎他訳, 理想社, 1966, p.274) 参照。
- (21) これは、内部自己充足的な「概念枠」や「世界観」といった言説にも共通する、相対主義と共約可能性の問題へと連なっていく。
- (22) デューイにおいては、'the religious' とは、制度的既成宗教である 'a religion' に付着した「夾雑物」を取り去ったあとに見出される宗教の本質とされるが、それは理想目標を希求してやまない人間の態度とされており、慎重に超越的性格は回避されている。John Dewey, *A Common Faith*, Yale University Press, 1961.
- (23) こうした価値定義は、価値論史上においても、客体的契機の実体性を回避せんとされる場合に見受けられるものである。例えば自然主義的価値論を展開したペリーでは、価値とは関心 (interest) であるとされている。Perry, R. B., *General Theory of Value*, New York, 1926, (ed.1954) p.26. なお、信仰を「究極的な関わり the ultimate concern」として規定したティリッヒでは、行為の「主体」の側面 (主体による「全人格の行為」としての信仰) とともに、その無制約的な「対象」たる「神」をも捨象されてはいない。むしろ、「象徴」という形式によって、究極的な関わりの究極性は、信仰という行為の主体面と対象面との対立を克服し、統一することを可能とするものとされている。しかし、このティリッヒにおける対象面を「無記」としていくとき、岸本英夫をはじめとして日本の宗教研究者にも多大な影響を与えた「究極的関心」としての宗教規定が成り立つ。
- (24) こうした「価値」から「意味」への連続的な移行は、例えばリッカートにおいて見ることができる。当初リッカートは、存在は価値に依存しているとする価値一元論を掲げるが、後期に至って一元論的構制が破綻すると、「(内在的) 意味」が存在や価値に先行するというアスペクトを認めていくようになる。九鬼, 前掲書, p.77 を参照。
- (25) ハッキング (I.ハッキング「言語はなぜ哲学の問題になるのか」, 伊藤邦武訳, 勁草書房, 1989年) によれば、十七世紀的な哲学営為が「観念」を思考の「結節点」として展開されたのに対して、十九世紀末から今世紀にかけ、哲学的考察の焦点は「意味」へと収斂していく。そこでは「少なくとも

もフレーゲが意義 Sinn と呼んだもの、すなわち公共の言説を可能とするものとしての「意味」が焦点とされた。こうした事態は、私秘的な言語観に基づく「観念」の理論から、本質的に公共的で客観的な意義を探求する「意味」の理論への移行という思想史上の転換であると位置づけられる。ハッキングは「意味の全盛期」は「一時的過程」であり、さらに必然的に「文の全盛期」を導き、「意味の理論」というプログラム自体が超克されていくとする。そこでは言説に先立って直接的に把握されるような意味といったものに対して懐疑が向けられていくこととなる。宗教研究における「意味」という契機の主題化もこうした思想潮流一般のうちに位置づけられねばなるまいが、そこではいままお、意味の自存に訴えかけられていく傾向も見られ、その点において「意味」から「文」への移行が宗教研究においてどれほど進展しており、それがいかなる意義を持つのかは、さらに検討されねばならない。

- (26) 例えば、廣松渉『存在と意味・第二巻一事の世界観の定礎』（岩波書店、1993）「第一篇・用在的世界の四肢構造」などにおいて、こうした問題は主題化されている。

On the Understanding of Religion as 'Value'

Atsushi IIDA

Nowadays, we tend to understand religion from the viewpoint of 'value'. Many value-words are being used to describe our religious lives. Especially, to be 'sacred' is often thought of as the essence in religion. But, from the historical point of view, this tendency emerged only in the previous century. This occurred not only because value could secure the existence of transcendental reality against natural science, but because there was also the need at that the time for a broader category to comprehend the various 'religious' phenomena that had been 'discovered' all over the world.

Though value has been playing an indispensable role in understanding religion, and many attempts to describe value philosophically have been made, value still remains ambiguous or ambivalent. But, in a sense, this ambivalence itself makes it possible for value to mediate between a series of dualistic divisions. The modern dualism, which is represented by Cartesian, resulted in the opposition of subjective/objective, transcendental/immanent, universal/individual, that is, ideal/real opposition, and it is value that the blank is filled in with. But, it is also possible to say that value concealed the matter rather than solved it. Value-words permit various interpretations from both sides in many ways, and we cannot deny the fact that multivocal use of value sometimes confuses the matter.

Still now, we cannot help relying on value-words to express our religious lives, but we have to recognize that such dualistic tensions are being echoed within them, and that it is necessary to make them clear as analytic terms.