

現代宗教学の諸問題(1)：「宗教」の概念規定

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 大阪市立大学文学部 公開日: 2024-09-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 芦名, 定道 メールアドレス: 所属: 大阪市立大学
URL	https://ocu-omu.repo.nii.ac.jp/records/2005577

Title	現代宗教学の諸問題(1)：「宗教」の概念規定
Author	芦名, 定道
Citation	人文研究. 43 巻 4 号, p.215-235.
Issue Date	1991
ISSN	0491-3329
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	Publisher
Publisher	大阪市立大学文学部
Description	

Placed on: Osaka City University Repository

人文研究 大阪市立大学文学部紀要
1991年 第43巻第4分冊23頁～43頁

現代宗教学の諸問題 (1) — 「宗教」の概念規定 —

芦 名 定 道

I. 問題状況

宗教研究を開始しようとするときにまず最初に直面するのは「宗教」概念の規定の問題である。問題を整理するために、宗教の定義をめぐるウェーバーの見解を検討することから考察をはじめよう。

「宗教とは何であることを定義することは、以下の論述の結末においてならばあるいは可能かもしれないが、冒頭からそれを行うことはとうてい不可能である。もっとも、我々がここで問題にするのは宗教の本質ではなく、ある特殊な共同体行為の諸条件および諸活動である。そしてこの共同体行為の理解は……意味の観点からのみ可能なのである」(ウェーバー [1922:227] 斜体は原文ではイタリック)。

ここから、宗教の概念規定に関して次のような問題を取り出すことができる。1. 宗教の定義は社会学的な研究がすべて終了した後においてのみ可能であるとしても、何らかの概念規定なしにそもそも研究は可能か。2. ウェーバーは宗教の〈本質〉には無関心であるが、しかし研究を開始するために必要なのはいわゆる〈本質〉の定義であろうか。もし、何らかの概念規定が必要であるとするならば、その研究の前提となる概念規定とはいかなる性格のものであろうか。3. ウェーバーの採用する〈意味〉の観点からの宗教の宗教現象へのアプローチは宗教を理解する上でいかなる意義を持つのか。

まず、1に対しては、宗教研究はその対象についての一定の知識なしには、つまり対象の何らかの概念規定なしには、不可能であるということが指摘されねばならない。概念規定を含めた研究の前提について無自覚であることは、特に宗教研究の場合望ましいことではない。学的な宗教研究は自らが前提とする宗教概念の反省を必要とする。実際ウェーバーの研究自体、決して無前

提ではない。つまり共同体行為としての宗教現象の分析は〈意味〉からなされているのである。2については、宗教学的研究を開始するのに要求されるのは、すべての研究の終了後にはじめて到達可能な宗教の〈本質〉概念ではなく、厳密で首尾一貫した研究を可能にする宗教概念であると答えられるであろう——同じことは「家族」といった社会科学の基本的な諸概念についても当てはまる——。⁽¹⁾ 研究を始めるのに必要なのは、現象を分析し説明し、理論化するのに有効な作業仮説あるいは問題設定である。従って宗教研究にとって、いかなるタイプの概念規定が存在し、どのような長所あるいは短所を持っているかが問われねばならない。現代宗教学（本論文では宗教社会学に限定する）において特に顕著なものは、宗教概念の実体的規定(substantive)と機能的規定(functional)の対立である。もちろん機能的規定といっても様々であるが、宗教がパーソナリティ体系や社会体系の存立に対して持つ価値や意味（体系において果たす機能）から宗教を規定するものは総じて機能的規定と言える。本研究では機能的規定を特定の機能分析（例えば機能主義）に限定するのではなく、包括的なものとして理解したい。これに対して、実体的規定とは例えば「霊的存在に対する信仰」（タイラー）のような宗教現象の実体的内容に即した規定である。3については後に具体的に論じることになる。

従って本研究の目的は、この実体的規定と機能的規定の長所と短所、そして両者の関係を、ティリッヒにおける宗教概念の分析を手掛かりにして考察し(Ⅱ)、ティリッヒの宗教論を〈意味〉の観点から分析し展開することである(Ⅲ)。

Ⅱ. ティリッヒの宗教論と宗教概念

ティリッヒにおいて宗教論は思想の中心に位置する。しかし、シュッスラーの指摘にあるように、これまでのティリッヒの研究はティリッヒの宗教概念をめぐる諸問題を十分に解明してきたとは言えず、この研究史の欠陥を克服しようとするシュッスラーの研究自体、思想の発展史という視点が欠如しているという点で、決定的な限界をもつ(Schüssler[1989:19~28])。ティリッヒの宗教論の研究の困難さについては、ティリッヒ自身における用語のあいまいさ（→思想の体系的分析の必要性）や用語の意味の変化（→思想の発展史的視点の重要性）にも責任があったと言わざるをえない。従って分析に先

立ち、我々の研究の視点を明確にすることが必要になる。①ティリッヒにおける宗教概念を、その文脈と関連する諸概念の連関に留意しつつ、思想の発展史にそって分析する。詳しい説明は省略せざるを得ないが、ティリッヒの思想の発展史の区分としては、以下の引用に示すように最初期、初期Ⅰ、初期Ⅱ、中期、後期、晩年期を用いることにする。②宗教の概念規定における実体的規定と機能的規定の区別をガイドラインにして分析を進める。③以上の分析に基づいて、ティリッヒの宗教論、特に宗教の概念規定の特徴を取り出し、思想の発展史における一貫性と変遷を明確化する。

まず以上の視点に基づいて、ティリッヒの思想の発展史の各時期より宗教概念の規定に関わる重要箇所を引用しよう（なお、下線は筆者による）。

1) 最初期(～1918)

[1]. 「宗教の本質は何かある精神活動の一形式にもとめるべきではなく、人間の精神性自体に求めるべきである」([1910:94f.])

[2]. 「宗教関係の現実性、実体性は神に対して完全に義務付けられているという感情に現れている」([ibid.:103])

2) 初期Ⅰ(1919～25)

[3]. 「宗教的原理と文化的機能との結合を通して、特殊な仕方で宗教的な文化領域が成立可能になる。すなわち神話あるいは教義といった宗教的認識、祭儀といった宗教的な美的領域、聖化といった人格の宗教的形成、固有の教会法と共同体理論とを伴った教会といった宗教的な社会形式である。これらの諸形式において宗教は現実的であり、宗教的原理は宗教以外の文化的機能との結合においてのみ現実存在(Existenz)となることができる」([1919:73])

[4]. 「さて他の諸機能と並立せず、またそれらの統一性でもない、精神の一機能が存在する。それはこれらの諸機能において、そしてこれらを通して表現される。それは無制約性の機能である。それは根源的機能であり、……逆説性によってのみ機能と名付けられる」([1922:85])

[5]. 「本質に従えば、教会と社会とは一体である。なぜなら文化を担っている内実は宗教であり、宗教の必然的形式は文化だからである。しかし、歴史的現実においては宗教と文化は並存あるいは対立している」([1924:110])

3) 初期Ⅱ(1926～33)

[6]. 「我々の時代の最も重要な宗教的運動は宗教の外で遂行されている。しかしこの出来事は狭義の宗教的領域(die engere religiöse Sphäre)に作用を及ぼさざるをえない。まさに狭義の宗教的領域は文化的な出来事に広範に依存しているのである

から、文化的な出来事は狭義の宗教的領域において目に見える仕方で反映されるはずである」([1926:73])

4) 中期(1934~45)

[7]. 「問われているのは特定の宗教的内容ではなく、人間的なものの中に宗教的なものが突入してくる場所、自己-世界-相関の限界である。この限界は限界の彼方を指示する。この問いはまだ世界所有の構造分析の内部にあるのであり、……宗教の哲学であって、神学ではない」([1938?:177ff.])

5) 後期(1946~1960)

[8]. 「無制約的な何ものかへの、究極的関心への関係なしには、生の領域は存在しない。宗教は、神と同様に遍在する。……この両論文（『文化の神学の理念』『宗教的哲学における宗教概念の克服』。筆者補足）では宗教の狭義の定義の非弁証法的使用に挑戦して、宗教の広義の概念の導入が試みられた」([1948:xif.])

[9]. 「宗教的であるということは、我々の実存の意味の問いを情熱的に尋ね求め、答えを受け取る用意があることを意味する。このような宗教観は宗教を普遍的に人間的なものとするが、通常宗教と呼ばれるものとは確かに異なっている。……その最も内的本質における宗教はこの狭義の宗教以上のものである。それは自分自身の存在と普遍的な存在とに関わっている状態である。……この経験によって、我々は深みの次元において生きることとしての宗教の意味を、具体的宗教の象徴や制度における究極的関心の特殊な表現から区別せざるをえなくなる」([1958:1f])

6) 晩年期(1961~65)

[10]. 「このような用語の意味の最も広い拡張を可能にする宗教の定義は、次のようなものである。宗教は究極的関心によって、つまり他のすべての諸関心を予備的なものとして制約し、それ自身が生の意味の問いへの答えを含むような関心によって捉えられた状態である」([1963b:293])

以上の引用箇所を中心にティリッヒの宗教の概念の分析を進めよう。

a. まず容易にわかるのは、ティリッヒが宗教を対をなす二重の諸視点から規定しようとしていることである。つまり、本質（原理）-現実、根源的機能（深みの次元）-精神の諸機能、無制約的-制約的、人間的・普遍的・精神性-特定・特殊・具体的、究極的-予備的、広義-狭義という一連の対概念で表現された二重の諸視点である。問題はこれらの様々な対概念相互の関係とそこにあらわれたティリッヒの宗教論の特徴的内容がどのように理解できるかである。本研究では特に本質-現実（実存）、広義-狭義の二つの対概念に着目し、それと機能的-実体的との関係を考察したい。

b. 宗教の規定に現れる一連の対概念は、ティリッヒの宗教論が二つの基本的意図を持つことを示す。①宗教が他の文化機能・領域に還元されない独自のリアリティーを持つことを説明すること、②宗教を文化との関係で規定すること(宗教はすべての文化機能・領域に関わる)。すなわち一方では、宗教が政治、経済、科学、道徳、芸術などとは区別された特殊な精神領域であることが説明されねばならない。しかし他方で、これらの文化的領域のすべてにおいて「宗教的」と言い得る現象が存在すること、あるいは宗教がこれらの諸領域すべてと動的に連関するという事態が説明されねばならない。ティリッヒが宗教を本質—現実、広義—狭義といった二重性において規定する意図は、宗教の独自性(特殊性)と普遍性の両方を説明すること、しかも文化との関係において整合的に説明することにある(引用3,5,7,8 など)。

c. このような二重の視点を宗教論に導入することは、宗教論に現れる諸概念の明確化を要求する。まず問題になるのは「機能」である。ティリッヒの宗教の規定として最もよく論じられる「究極的関心」は通常宗教の機能的規定に分類されるが、引用4において「逆説的によってのみ機能を名付ける」と言われるように、ティリッヒは宗教と機能とを結び付けることに慎重である。精神の諸機能と同じレベルでの一機能ではない、この意味で宗教は精神の諸機能と同じ意味における一機能ではない。しかし宗教は人間の精神的生にとって本質的で不可欠の働きを担っている、この意味で宗教は一つの機能である。これは次のように整理できる。精神の諸機能が社会システムの平面上(システム内部で)機能するのに対して、宗教はこの平面自体の存立、根拠に関わっている。これはティリッヒが使う「深み」という隠喩によく表れている。宗教は社会システムあるいは文化の平面を支える深みであるというわけである。無制約的、究極的、根源的などの表現についても同じことが当てはまる。本論文では、ティリッヒの言う宗教が他の精神の諸機能とはレベルにおいて区別されていることを確認した上で、精神的生(システム)に対して固有の作用を行っているという意味で宗教的機能という表現を用いることにする。このように解すれば、ティリッヒ的にも究極的関心などを宗教の機能的規定と言うことが可能になる。

しかし直ちに次の問題が生じる。まず、究極的、無制約的と言われる宗教の機能とは具体的にいかなる機能であるのか。これは後ほど論じることにして、まず「公的な教会の宗教であろうと、個人的な敬虔性の宗教であろうと、そのいずれであっても、言葉のより狭いそして通常の意味における宗教と、

我々の考える宗教とはいかなる関係にあるのか」という問題から始めよう([1955:8])。これは、宗教の機能的規定によって、より狭いそして通常の意味での宗教(伝統的諸宗教)以外のもの、例えば政治的イデオロギーといった擬似宗教も宗教として分類されることになるという問題である。このように、bで述べた二つの視点を含む宗教論を構築しようとするとき、宗教の概念規定が問題化せざるを得ない。ティリッヒはこれを狭義の宗教と広義の宗教との区別によって解決しようとする。無制約的、究極的、深みと形容される宗教は伝統的な諸宗教(=狭義の宗教)に限定されず、文化の諸領域全体において普遍的に見られるという意味で、広義の宗教と規定される。広義と狭義の区別はティリッヒの思想の発展史全体を貫く、ティリッヒの宗教論の中心的主張の一つである。しかし問題はこの区別がどのように理論的に説明できるかである。次にこの問題を宗教の本質と現実の区別との連関で考察してみよう。

d. 深みの次元、究極的関心、無制約的なものへの志向性といった広義の宗教の規定は、同時に本質からの規定でもある。「本質からの規定」とは宗教を人間の本質存在から規定するという意味で用いることにする。但しこれは宗教を人間としての人間に本来的に備わった、つまり人間性にとって固有のものとして規定するものであって、いわゆる宗教の〈本質〉概念とは必ずしも一致しないことに注意しなければならない。ティリッヒは彼の思想の発展史の中で、この本質からの規定のために様々な理論的試み(説明モデルの構成)を行っている。⁽²⁾ここではその最後の試みである。生の自己超越としての宗教を取り上げたい。

ティリッヒは『組織神学・第三巻』([1963a:11~106])において生(Leben)を多次元的統一体、可能性の現実化の過程として記述している(生の現象学)。つまり生は無機的次元、有機的次元、心的次元、精神的・歴史的次元という相互に区別された諸次元の統一体(多次元的システム)を形成するが、例えば無機的次元の存在を前提として、一定の条件の下で次の有機的次元が現実化するというように、諸次元相互の間には可能性の現実化によって関係付けられた秩序が存在する。ティリッヒによればこの可能性の現実化は諸次元の間に見られるだけでなく、そもそも生とは(つまり生きているとは)可能性の現実化の運動として理解されねばならない。続いてティリッヒはこの運動が自己統一、自己変化、自己への帰還という三つの要素から構成され、自己統一、自己創造、自己超越という三つの方向・ベクトルを持つと

説明する(ibid:30ff)。つまり、Aという生命体が生きているということ(生命の運動)は、それがAとしての自己統一性を保持しつつ、しかも変化(成長)するということであり、生命体の自己統一性とは変化しつつ自己へ帰還することによって保持される自己統一性である。従って、この運動は自己の中心の回りを巡る円環的運動(=自己統一)と前方へ成長して行く運動(自己創造)との合成として捉えられねばならない。精神的次元においては、この自己統一と自己創造はそれぞれ道徳性と文化として実現される(ibid.:38~41, 57~62)。さて問題は第三番目の生の運動の方向として挙げられた自己超越である。自己統一と自己創造が水平面(社会システムの平面)での運動であるのに対して、自己超越とはまさに垂直方法への運動という空間的隠喩によって表現されるに相応しいものであって、これが精神的・歴史的次元で現象すると宗教になる。精神の次元における生の自己超越としての宗教は、崇高なもの、偉大なものへ向かっての精神の志向性であり、カントにおける尊敬の感情に相当する。水平面が意味体系、意味世界であるのに対して(ibid.:95)、垂直線は意味の根拠として意味世界に上に張り渡されたの聖なる宇宙といえよう(バーガーの言う聖なる天蓋)。以上が生の自己超越としての宗教の概略であるが、ここから次の三つのことが帰結する。

まず自己超越性としての宗教は精神の次元を持った人間の生の本質構造に属する。同様の規定は、ティリッヒと共に宗教の機能的規定の代表とされるルックマンにおいても見られる(両者における自己超越の意味の相違はここでの問題ではない)。この一致は偶然ではない。つまり、宗教の機能的規定、意味世界と意味根拠の問題、自己超越性という三者の間には緊密な連関が存在するのである。第二にこのような本質から見られた宗教は、道徳、文化と統合されたものとして理解される(引用5)。つまり、宗教は道徳に対して、道徳的命令の無制約的性格、道徳の究極的目標を与える。また文化に対して、宗教は文化的意味世界にその根拠を与える。この道徳、文化、宗教の本質的一致(ibid.:94~98)は生の運動方向の統一性に基礎付けられる。こうして、本質から見た宗教は文化の諸領域の並ぶ、特定の一領域ではなく、すべての諸領域を通して指示される究極的要素と考えねばならないことになる。しかしこの本質からの規定によっては、狭義の宗教は説明できない。従って、第三の帰結として、歴史的現実性における具体的宗教の成立を説明するには別の観点からの規定が必要であることが明らかになる。これを宗教の現実からの規定と呼びたい。

e. ティリッヒは特殊な文化領域としての宗教の発生を生が本質と実存との混合であるという点から説明する(ibid.)。つまり生が本質存在とそれからの逸脱との合成、つまり本質的存在の自己疎外であることによって、宗教、道徳、文化の三つの生の運動方向は分裂に陥り、宗教は道徳、文化と並ぶ一領域となる。水平面上における政治、経済、科学、芸術などの領域から区別された狭義の宗教の発生である。他のものと並ぶ特別な領域としての宗教の存在理由は「人間の精神的生がその自身の根拠と深みから悲劇的に疎外されている」([1955:8])ことに求められる。人間存在の本質から見れば、文化の全領域で意味根拠への志向性が現実化可能であるにもかかわらず、生の現実においては意味根拠への志向性が直接意図されるのは狭義の宗教の領域に限定され、他の領域では意図根拠への志向性は間接的あるいは潜在的なものに止まる。従って、精神的あるいは歴史的実在としての宗教は人間存在の本質とその疎外という二つの要素の混合(→両義性)としての、つまり本質と実存との混合としての生の現実から理解されねばならない(現実からの規定)。

こうして宗教は水平面上の特別な領域を形成しつつも、平面の全領域に関係すること、狭義の宗教とその他の文化諸領域の間には、相互浸透と動的な移行が存在することが理解可能になる。この見方が最も有効性を発揮するのは、十分に機能分化した社会、つまり近代以降の状況においてである。

f. ティリッヒにおける宗教概念は次のように整理できる。広義の宗教は人間存在の本質から説明され、内容的には機能的規定に対応する。また狭義の宗教は人間の生の現実(本質と実存の混合)から説明され、内容的には実体的規定に対応する。

最後にこれまでの分析を踏まえて、宗教の機能的規定と実体的規定の関係をまとめよう。機能的規定と実体的規定とはしばしば排他的に論じられ、どちらかを取るかで研究者が二分可能なほどであって、実体的規定の代表者としては、バーガー、ロバートソンが、また機能的規定の代表者としては、パーソンズ、インガー、ルックマン、ルーマンが挙げられる。まず両規定の長所と短所を、これらの研究者を参照しつつ整理してみよう(Berger [1967:175~178], Luckmann [1967:41~49], Yinger [1970:1~23], Robertson [1972:34~47], Luhmann [1977:9~13])。

実体的規定の長所：1. 通常の常識的な宗教理解に即応している、2. 宗教現象の範囲を明確に限定できる、それゆえ一貫した体系的分析が容易である。実体的規定の短所：1. 一定の具体的現象が宗教概念の基準とされるこ

とによって(例えば宗教の典型としてのキリスト教)、自己中心的な現象の予断が生じる。イデオロギー的偏見に陥りやすい。2. 実体的規定はきわめて多様な宗教現象を正当に扱えない。機能的規定の長所: 1. 人間存在に固有でしかも普遍的に存在する現象として宗教を説明できる。2. 宗教が文化の諸現象との動的な連関で理解可能になる。機能的規定の短所: 1. 機能的規定には経験科学としての宗教学に異質な規範的要素が入り込み、神学的な議論に巻き込まれることになる。これはティリッヒの究極的関心を念頭において、ロバートソンが持ち出す批判点である([1972:47])。しかしティリッヒに関する限り、機能的=規範的という批判は誤解である。2. 宗教現象の限定が困難になる。つまり宗教と非宗教との境界線があいまいになる。これは、自己超越としての宗教(ルックマン、ティリッヒ)、市民宗教(ベラ)、文化の全領域における深みの次元(ティリッヒ)の場合に特に著しい。このように文化の全領域に宗教現象が拡散することによって、宗教という言葉は無意味化し(近代的科学を宗教の一形式だと称しても意味がない。バーガー)、独立した科学としての宗教学の存立が否定されかねない。3. 宗教の機能的規定によって宗教を広く規定した場合でも、結局は伝統的な宗教をそれ以外のものから区別するための別の規定が付加されることになる(ティリッヒの広義に対する狭義)。それならば最初から宗教を実体的に規定した方がよい(バーガー)。

このように機能的規定と実体的規定はそれぞれ一長一短があり、どちらが宗教学の出発点として適当であるかは単純には決定できない。ティリッヒの宗教論は宗教現象のトータルな理解にはこの両方が必要であること、またこの事態が人間の生の現実に基づいていることを示している。問題は機能的と実体的のあれかこれかではなく、研究者がいかなる問題意識、あるいは問題設定を行うかである。もし、キリスト教と諸宗教の出会いといった宗教の多元的状况を分析するには、「神々への関係を必要要素としない宗教の定義があたえられねばならない」([1963b:292f])。またある特定の宗教の歴史的展開を分析するにはより狭い限定された宗教規定が必要になるであろう。従って、宗教概念が研究者の問題設定に応じて選択されるべきものであるという側面を無視した優劣の議論は生産的ではない。

Ⅲ. 意味の問題としての宗教

Iで見たように、ウェーバーは宗教現象を〈意味〉の観点から分析した。これは、ティリッヒをはじめとする多くの現代の宗教学者において、意味の問題が宗教論の中心に位置付けられていることからわかるように、単なる偶然ではない。本節では、宗教と意味の問題との関係を考察したい。まずティリッヒの初期Iの「意味の形而上学」における宗教概念から分析を始め、次にそれを現代の宗教学の諸理論を手掛かりに展開するという順序で考察を進めよう。

意味の形而上学の枠において([1923],[1925]), 宗教は次の順序で規定される。まず人間の精神行為は意味行為(意味付与行為, 意味充実行為)であるという認識に立って、意味意識の本質構造の現象学的直観(ティリッヒの言う超論理的本質直観)が行われ、意味意識を構成する三つの本質的な契機が取り出される。1.意味連関(Sinnzusammenhang)の意識, 2.意味連関と個々の意味の意味充実の意識(=無制約的な意味の現前の意識), 3.成就すべきものとしての無制約的な意味の意識。つまり一定の意味が意識されるときには、その意識はこれら三つの契機によって構成される。まず、意味の意識は意味連関の意識を伴う。ティリッヒは「意味概念は体系概念である」([1923:205])と述べている。また精神行為が意味充実作用であり(→精神の次元における生の自己創造としての文化), 文化が意味世界の創造(the creation of a universe of meaning)であることは、20年代から晩年期に至るティリッヒの基本的主張である(ST.3:95)。ティリッヒは意味の形而上学において、個々の意味と意味連関をまとめて意味形式と名付ける。次にティリッヒは、個々の意味が意味連関において成立するだけでなく、これらの意味形式の意識には意味連関の根拠の意識が伴うと分析する。つまり意味連関は無制約的な根拠に支えられたものとして意識される(2)。しかし意味連関はそれ自体としては意味根拠を完全に実現するものではなく、無制約的な意味根拠はどこまでも成就されるべきものととどまる(3)。2と3を総合すれば、個々の意味とその意味連関とはそれ自体によって自らを根拠づけることができず、常に連関=体系の外から(別のレベルから)の根拠づけを必要とする、その根拠づけなしには意味連関は無根拠なものになってしまう、その意味で人間の精神の創造物としての意味連関はいわば無意味性の深淵の上に漂っている、ということになる。深淵という隠喩は、意味世界が恣意的で

あることだけでなく、同時に意味根拠から無尽蔵に多様な意味世界が生成可能であること(深淵→汲み尽くしがたい→根拠の無尽蔵さ→意味連関の無限の多様性)を意味している。この点が理解されるならば、意味の根底(Grund)と意味の深淵(Abgrund)が共に無制約的なものの隠喩として用いられることも理解困難ではない。ティリッヒは意味の根拠にして深淵である無制約的なものを意味内実と名付ける。

以上の意味の形而上学の枠組において、「宗教とは無制約的なものに向かう志向性であり、文化は制約的な意味の諸形式とその統一性である」([1925:134])という宗教と文化の本質規定が導き出される。意味行為が精神として存在する人間の本質に属することを考えれば、意味の形而上学に基づく宗教の本質規定は前節での〈本質からの規定〉とほぼ一致すると言えよう。但し意味の形而上学においては、人間存在の存在論的基本構造という問題設定と、そしてこの存在論的構造に基づく宗教の規定とは明示的には意図されておらず、本質規定と人間の本質存在からの規定は概念規定の視点を異にしていることは言うまでもない。

さて前節で見たように、この本質規定だけでは現実の宗教現象の規定としては不十分である。つまり意味連関とその根拠というだけでは、その根拠が狭義の意味での宗教によって担われるとは限らない(実際そうである)。意味連関の根拠が狭義の宗教において現実化するには、意味根拠が宗教的象徴として具体的に形態化される必要がある。具体的な宗教となるには意味根拠という形而上学的な理念がイメージ化され、感覚的な経験の領域にもたらさねばならない(神学的には啓示の出来事、また宗教学的には聖なるものの象徴の生成)。ティリッヒはこの意味根拠の具体的な形態化の性格を逆説(Paradox)と規定する。初期Iの段階では、この逆説の宗教という規定は、意味の形而上学に基づく宗教の本質概念と宗教史の諸現象に基づく宗教の経験概念とから構成される宗教の規範概念(神学的宗教概念)として位置付けられている([1922:73f.,81~87],[1925:152~155,158~169])。

意味の形而上学の枠組におけるティリッヒの宗教論の問題点は次の三点に絞ることができる。1:文化が意味世界の創造(意味充実作用)であり、意味意識が意味連関の意識であるということは自明であるか。2:意味連関がシステム外のレベルからの根拠づけを要求するのはなぜか。3:意味の根拠の具体的な現実化がなぜ逆説的と規定されるのか。以下順次問題を検討することによって、宗教を意味の問題として展開することを試みよう。

1:意味意識が意味連関の意識を伴うということは、日常的に意味連関が顕に自覚されるということの意味しない。意味が意味連関であるというのは、意味意識の反省・分析のレベルでの言明であり、このレベルにおいてならば意味が意味連関において成立するということは様々な仕方で説明可能である。例えば、意味が差異の体系における関係的存在であるというソシュール以降あまりにも有名になった説明など。しかし、ティリッヒの意味論の前提として重要なのはカント以降のドイツ哲学の体系論であり、またその直接的連関において考慮すべきものはフッサールの意味論、あるいはウェーバーの理解社会学、そしてこれら影響下にあるシュッツの現象学的社会学やバーガー、ルックマンの知識社会学である。また意味分析においてフッサールに依拠するという点ではルーマン（少なくとも1970年代半ば以前の）も同じ文脈に位置付けられる。従って、以下我々はバーガー、ルックマン、ルーマンの宗教社会学を手掛かりにティリッヒの宗教論の展開を試みるが、それは思想的に根拠のない試みではない。特に、意味を意識するのは個々の個人であるから、意味意識の連関性、体系性と言ってもそれは単に主観的なものに過ぎない、従ってこのような議論は経験科学としての宗教学の科学性の基準を満たさない、という誤解を避けるために、バーガーらによる人間と社会の弁証法的関係の説明は重要である。つまり日常世界における社会的現実（意味体系＝ノモス）は人間の活動によって生み出されるが、相互主観的な客体として固定化、制度化され、そして個人の意識に再び内面化されることによって個人の主観的現実、アイデンティティーを構成するのである（外化→客体化→内化。バーガーらの知識社会学自体については個人の主体性の形成を十分にこの弁証法的プロセスに組み込んでいないという不満は残る）。このような個人の意味意識と社会的な意味世界との動的な連関を明確に理論化できなかったところにティリッヒの意味の形而上学の限界がある。

2:次に意味連関と意味根拠との関係。ティリッヒは意味連関と意味根拠の関係を制約的なものと無制約的なものとの関係によって説明する。この議論の背景にあるのはカントの「無制約者の命題」、つまり「制約されたものが与えられれば、制約の総体も、従ってまた絶対に無制約的なものもあたえられている、そして制約的なものはかかる無制約的なものによってのみ可能である」(B436)という命題である。カントの理念の形而上学は悟性的な諸認識の間に成立すべき理性的統一が無制約的なものによってのみ可能になること、また本来悟性のカテゴリーであるものが無制約的なものに類推的に（ティ

リッヒ的には象徴的に)使用されざるをえないことを主張するが、ティリッヒの意味の形而上学はこれらを継承している。両者において問題なのは、カントにおいてもティリッヒにおいても無制約的なものの規定は形式的であり、その実質的な規定は与えられていないということである。これはティリッヒの意味の形而上学における無制約的な意味根拠が本質規定であり、内容の規定でないこと、つまり「無制約的なもの=狭義の宗教の神」という実体的内容を含む関係は本質構造の分析からは導出できないことに対応する。しかしティリッヒの宗教論が現実の宗教経験に関わろうとする限り、無制約的な意味根拠は理念にとどまることはできない。つまり経験へ接続しなければならない。我々はこの接続について、例えばエリアーデの神話論——宗教的人間にとって聖なるものの顕現(ヒエロファニー)は人間がそこで意味ある生を生きることが可能になる秩序ある世界=コスモス=意味世界を創造する、よってコスモスはヒエロファニーによって可能になる——の内に多くの実例を見ることができ([1957])。しかしティリッヒの意味の形而上学が文化的意味世界とその根拠を問題とするものである限り、それを現実の経験へと接続するには、神話や宗教的人間に限定した説明では不十分である。

ここで再び参考になるのは、バーガーの知識社会学に基づく宗教社会学([1967])である。先に我々は人間の生きる世界が一連の弁証法的プロセスによって秩序ある意味世界として構成されることを確認したが、意味世界が構成されたものであるということ、まさにここから問題が生じる。つまりこの意味世界は人間によって構成され制度を通して客体化されることによって個人に強制力を行使する実在性を獲得し、内化=社会化の過程を通して内的現実として承認されるわけであるが、この一連のプロセスがうまく進行する(→自明的である)ということから離れて、その意味世界が現存の形態を取らねばならないことに必然的な根拠が存在するわけではない(意味世界の恣意性)。従って、社会システムの変動に際して、あるいは様々な限界状況において、意味世界の妥当性が疑わしいものとなる可能性は常に存在する。そこで意味世界を根拠づけ、安定化させるもの、つまり意味世界の正当化の根拠が社会システムの中に備わっていることが必要になる。「正当化とは制度上の仕組みが〈なぜそうであるかの理由〉をめぐる問いに対する答え」([1967: 29])であり、「宗教は歴史的に最も広範かつ効果的な正当化の手段であった。……宗教は経験的社会の不安定な現実構成を究極的実在に關係付ける」([ibid.: 32])。こうしてバーガーは宗教を次のように定義する。すなわち宗

教とは「人間の活動を通して、全体を包括する聖なる秩序を確立すること、つまり常に存在するカオスに直面してそれ自体を維持できるような聖なるコスモスを確立すること」であると([ibid:51])。意味連関が無制約的な意味根拠を要求するものであり、しかもそれが狭義の宗教において具体化されてきたという議論は、経験と接続しない単なる形而上学的なものとして切り捨てることはできない。

3:では無制約的なもの(根底であり同時に深淵)と制約的なものとの関係はなぜ逆説的なのか、あるいはいかなる意味で逆説的なのか。この問題に関しては、根底-深淵の対概念とティリッヒの言うヨーロッパ精神史の傍流を形成するベーメやシェリングの思想伝統との関係([1926:269~272])、あるいはそれとキリスト教の終末論との関係(現在の終末論と未来的終末論の二重性は根底と深淵の二重性、つまり意味根拠の現前とその根拠の無窮性の二重性に対応する)など論じるべき点が数多く存在するが、特に注目すべきものは、ティリッヒの指摘する聖なるもの経験における存在の聖性と当為の聖性の緊張関係(聖なるものは現臨するものとして経験されるが、しかし人間は究極的なものに到達できない)、あるいは信仰の存在論的類型と道徳的類型の二重性である([1957b:256~265])。しかしこれは宗教現象学(信仰の現象学)としては説得力があるものの、意味世界との関係はこれによっては明らかにならない。従って、ここではルーマンの社会システム論を手掛かりとして意味の問題と逆説との関係の考察を進めてみよう。

ルーマンは、彼の社会システム論に基づき、宗教を機能的に規定する——但し彼は宗教にシステムの統合機能を割り当てることを批判する点で従来の機能的規定から一線を画している(ルーマン[1977:10f.])——。ルーマンの社会システム論の詳細な説明をここで行うことはできないが、宗教規定に必要な範囲でまとめれば以下ようになる。まずルーマンは社会を有意味なコミュニケーション(伝達、情報、理解から構成され、言語やマスメディア、あるいは権力、真理、貨幣、愛といった象徴的に一般化されたメディアを媒体とする相互作用)のそのつど最も包括的なシステムと規定する。このような社会システムは自己参照的なオートポイエシス・システム(システム構造だけでなくシステム要素がそのシステムの作動によって再生産されるシステム→閉じたシステム)であり、すべての有意味な行為や体験はこのシステムに包括されねばならない。社会システムの成立は、複雑性(Komplexität)、不確定性(Kontingenz)、複雑性の縮退(Reduktion von

Komplexität)との三点から説明される(Luhmann[1971:26~100])。まず世界が複雑であること、つまり世界の内には現に営まれている行為や経験において顕在化するよりも多くの諸可能性が存在している、ということがルーマンの前提である(複雑性=過剰な可能性)。また、システムにおいてこの過剰な諸可能性の中からどの特定の可能性が実現するかは環境(Umwelt)の条件に依存し、従って必ずしも予想どおりの可能性が実現するとはかぎらない。つまり顕在化している行為や経験は別様にもありうるという意味で偶然的あるいは不確定である(システムの恣意性)。それゆえシステムを成立させるには、諸可能性から一定の可能性を実現可能な可能性として選択し、他の可能性を止揚するというコントロールが行われねばならない(複雑性の縮退)。ここで重要なのが「意味」の機能である。ルーマンによれば意味機能は過剰な諸可能性から特定の可能性を選択することにある(選択機能)。つまり意味作用は選択された可能性と選択されなかった可能性を区別し、システムの内と外の境界を確定することである(→意味=人間の意識的経験の秩序形式)。それによってシステムの自己同一性が確保され、選択されなかった可能性は将来のシステム構成に利用できるようにプールされる(=止揚)。複雑な世界の中に有意味なコミュニケーションの場(意味構成の場)として、複雑性が縮退された領域=システムが構成され、システムと環境の間には複雑度の落差が生じる。これは意味構成の場には意味の規定されない地平が伴うことを意味する(←フッサール)。

さて問題はこのような社会システムにおいて宗教の果たす機能である。ルーマンは77年の宗教論において宗教の機能を暗号化(Chiffrierung)によって規定不能な世界を規定可能な世界へ変換する機能と規定し([1977: 26f.,33])、後にこの機能をパラドックスの脱パラドックス化と説明した([1985:6~9, 11])。以下このルーマンの議論をもとに、ティリッヒの言う逆説の宗教について考察を進めよう。まず、ルーマンのシステム論によれば、意味構成の場としてのシステムに伴う地平はコミュニケーション・システムの外にあることからわかるように、規定不可能なものとして、つまりシステムの内部からはどこまでも到達不可能な意味をこえたものとして存在する。世界を全体としてとらえ(=世界のいわば外に立つ)、その全体の意味に到達したと思った瞬間、直ちにまだ規定されていない諸可能性の地平に囲まれていることに気付かざるを得ない。従って世界全体の意味あるいは根拠は最終的に規定不能にとどまる(→無限背進のパラドックス)。宗教はこの規定不可能な世界

を規定可能なものに変換する機能として説明される。つまり規定不可能な世界全体の根拠は「神」「運命」「霊界」といった独特の形象（暗号化）によって規定可能なものに変換される。これは宇宙論的な神の存在論証における、原因の連鎖→原因・結果の連鎖全体の根拠としての第一原因→「神」の存在という推論過程に典型的に現れている。

この宗教の機能がパラドックスの脱パラドックス化と言われるのはなぜであろうか。まず注意すべき点はシステムとパラドックスの関係である。有意味なコミュニケーションの総体としてシステムは、自己参照的であり、コミュニケーションについてのコミュニケーションもこのシステムに含まれる。しかしこれが直ちにパラドックスを構成するわけではない。社会システム内のコミュニケーションは自己参照的な循環を生じつつも、滞ることなく進展する。つまりシステム内部に視点を限定する限り、パラドックスは気付かずにすむ。パラドックスが観察されるのは、システムの外に立って、システムの全体性を観察しようとするときである(Luhmann[1986:179f.])。つまり、コミュニケーション・システムの全体をシステムの外から観察するときに、コミュニケーション・システムの循環性が顕になり、システム全体の根拠づけの不可能性が観察可能になる。宗教は、システムを外部から観察する視点を設定することによってパラドックスの存在（＝究極的な根拠づけの不可能性）を顕にすると同時に、暗号化によってこの規定不可能性を規定されたものに変換するという仕方で、パラドックスを解く。これが、宗教がパラドックスの脱パラドックス化と言われる理由である。

しかし宗教自体が社会システム内の部分システム、つまり一つのコミュニケーション・システムである限り（狭義の宗教）、パラドックスは残る。つまり社会システムを外から観察し暗号化する宗教システムを、さらにその外から観察するとき、宗教システム自体がその根拠付けに関して循環に陥っていること、つまりパラドックスを伴っていることがわかる。意味の究極的根拠としての神が、統制的で形式的な無制約的なものという理念にとどまるのではなく、経験に接続され、コミュニケーション可能になるためには、暗号化を通して具体的なイメージにもたらされねばならない（→一つの部分システムを形成）。しかしこの宗教システムの根拠は外部からは規定不可能なものとして観察される。社会システムのパラドックスを解決する宗教自体がパラドックスに規定されている。はじめのパラドックスは有意味な全体世界の究極的根拠づけの不可能性であったが、今度はこの規定不可能性を規定可能性

に変換することの、つまり脱パラドックス化のパラドックスである。ティリッヒは意味意識が意味連関の意識を伴い、さらには無制約的な意味根拠への志向性を持つこと、そしてこの意味根拠への志向性として宗教が規定されることを示した。これは社会システムのパラドックスの脱パラドックス化を遂行するのが宗教の機能であるという見解と一致する。しかしティリッヒが逆説の宗教と言うときの逆説は、無制約的な意味根拠(内実)が制約的なシステム(形式)内部の具体的な形態において表現される(=啓示)ときの、しかも宗教の外部から観察された逆説である。つまり宗教システムの内部では神の啓示はコミュニケーションの自然な継続を妨げないが、それを外部の文化システムから観察するときそこにパラドックスが見出される。キリスト教信仰の中心をなす、神の摂理、ロゴスの受肉、死者の復活、罪人の義認などが、外部(ドクサ)から見るとき逆説(パラ・ドクサ)であるという事態は(ST. II:90 ff), システムの究極的根拠づけ(=パラドックスの脱パラドックス化)自体が外部観察可能な一つの部分システムとならざるを得ないということを示している。

次に意味の形而上学の持つ基本的問題点と、ティリッヒの思想の発展史における変遷との関係を考えてみたい。1971年に出版されたルーマン・ハーバーマス論争は、それぞれが相手の主張に踏み込んで論争を行うことによって、きわめて重要な問題を提起している。ハーバーマスによるルーマン批判の論点の一つは、ルーマンが可能性の選択という意味の機能分析を行う際にフッサールの意味論に依拠することによって——ルーマンのフッサール批判にもかかわらず——フッサールと同様にモノローグ的な意味概念におちいっている、ということである(ハーバーマス[1971:171~202])。この批判が70年代後半の思想展開をへたルーマンに当てはまるかは別にして、これはティリッヒの意味の形而上学への批判としても解釈できる。

意味体験に与えられているものの分析(意味意識の現象学的記述)から、意味問題へアプローチするとき、日常のコミュニケーションや言語行為といった「意味」の持つ相互主観的な連関が失われてしまう。なぜなら、体験の主観性のなかで構成された「意味」は、問いと答え、主張と反論、指令と恭順といった原理的に交換可能な相互主観的な関係を扱うことができないからである。ここに欠けているのは他者との対面状況におけるコミュニケーションである。それによって、相互に承認し合う諸主体の間で、あるいは発話し行為する人々の共同体において、意味の同一性が保証されるという視点は考慮

されないままになる。このような意味論に基づく宗教概念は宗教現象を研究するのに適切な出発点と言えるであろうか。確かに意味の形而上学の時代のティリッヒの思想的課題は宗教と文化の統一的連関（精神的文化）を基礎付けること（文化の神学）にあったのであり、意味の形而上学がそのために一定の有効性を持ちえたのは事実である。またこの問題意識はその後も継続的に展開され、それが『組織神学・第三巻』の生の多次元的統一体という構想へ発展することも、ティリッヒの思想の発展史的理解にとって重要なポイントである。しかし、相互主観的なコミュニケーション問題との連関で意味の問題を展開する方向性が、ティリッヒの思想の移行期である初期Ⅱにおいて、例えば1927年のドレスデン講義の中に見られることも忘れることができない。そこでは人間存在と宗教は次のように関連づけられる。人間は自らの存在の意味とその根拠を問う存在者であり、それに宗教が答える、と（[1927/28: 269~275]）。つまり、問いと答えという相互主観的なコミュニケーションの関係は意味の問題自体に属しているのである。これは後期に「相関の方法」として確立されることになるが、残念ながら『組織神学・第一巻』で定式された「相関の方法」は、問と答えの原理的な交換可能性を正当に扱い得るものではなかった。これはティリッヒにおいて意味概念と日常的コミュニケーションとの結び付きが十分に解明されなかったことを意味する。⁽³⁾ 問いと答えの図式も、意識の志向関係として、つまり意味連関の根拠への意味付与作用（問い）、とその充実作用（答え）という関係で理解されるにとどまっている。中期ティリッヒにおける「我々は自然的下部構造と超自然的上部構造という機械的な枠を、問いと答えとの、答えと問いとの生きた相互依存性によって置き換えた」という発想は（[1935:57f.]）、部分的に実現されたにすぎなかったと言わざるをえない。しかし、宗教と文化の関係づけだけでなく、諸宗教間の批判的な相互対話と相互変革が問われている現代の状況において必要なのは、意味に媒介されたコミュニケーション過程の理解と、それに基づく宗教概念なのである。

IV. むすび

我々は本研究において、ティリッヒの宗教論を手掛かりに、現代宗教学あるいは宗教哲学における宗教概念に関わる問題を考察し、同時にティリッヒの宗教論を現代宗教学の諸理論を参照しつつ意味の問題として展開する可能

性を探ってきた。明らかになったことは、意味の問題として宗教を理解することが、人間存在における宗教の機能、宗教と文化との関係、諸宗教の相互対話の基礎といった、宗教研究の基本的な諸問題と密接に関わっているということである。またティリッヒの思想発展の過程で展開された宗教論の様々な試みが示しているように、宗教を意味の問題として理論化するといっても、それにはいくつかの可能性が存在している。この諸可能性をどのように統一的に現実化するかは今後の宗教研究の理論的課題である。しかし、本研究で扱えなかった問題も少なくない。宗教概念の神学的諸問題、特に神学的な宗教批判や宗教の神学については、稿を改めて論じる必要があるだろう。それと共に、意味の問題として宗教を捉えらる問題設定の限界も明らかにされねばならない。

〈注〉

- (1)「宗教」、「家族」など社会科学でもちいられる諸概念を、その概念に分類される諸現象が共通に持つ何らかの実体的な特性によって定義することについては、これまで多くの批判がなされてきた。例えば、人類学におけるニーダム(Needham[1975])、宗教学におけるヒック(Hick[1989])は、実体的特性の共有による概念規定への徹底した批判を行っている。ニーダムは「多配列分類」によって、ヒックは「家族的類似性」によって、概念規定あるいは分類の問題を解決しようとするが、いずれの場合も、分類や類似性の判断を可能にする判断基準の問題が残る。ヒックは類似性の判断に関して、ティリッヒの「究極的関心」という宗教の機能的規定がよい出発点となると考えている(Hick[1989:4])。
- (2)ティリッヒの宗教概念の理論化については、本論文で論及した意味の形而上学や生の現象学(『組織神学・第三巻』)の他に、ティリッヒの後期の宗教論における「究極的関心」を挙げることができる。なお、ティリッヒ研究における争点の一つに、後期(ST.1,2)と晩年期(ST.3)との間の異同や不整合の問題が存在するが、ここでST.3によってティリッヒの宗教概念を分析したということは、本研究がST.3において明らかになった概念的な枠組からST.1,2の整合的な解釈が可能であるとの立場を取っていることを意味する。
- (3)ティリッヒは[1963a:304]で、「意味」概念について、「言葉が意味を持つ」といわれる場合に問題になる哲学的理論的意味論の側面と、「生きる意味」という場合に問題になる実存的主体的な側面との両面が存在することを指摘している。

前者は意味の形而上学の主要なテーマであり、後者は移行期以後に前面に現れた問題である。しかしいずれにおいても、コミュニケーション過程における意味という相互主観的問題意識は稀薄である。

〈文献表〉

なおティリッヒの文献については次の略記号を使用

GW: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. Renate Albrecht. Stuttgart 1959-1975

MW: *Main Works*・*Hauptwerke*. Berlin/New York 1987-

1. Tillich, Paul:

- 1910: *Die Religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*. Breslau
- 1919: Über die Idee einer Theologie der Kultur (in: MW.2)
- 1922: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (in: MW.4)
- 1923: *Das System der Wissenschaften* (in: MW.1)
- 1924: Kirche und Kultur (in: MW.2)
- 1925: *Religionsphilosophie* (in: MW.4)
- 1926a: *Die religiöse Lage der Gegenwart* (in: MW.5)
- 1926b: Kairos und Logos (in: MW.1)
- 1927/28: Die Gestalt der religiösen Erkenntnis. Leitsätze zur Vorlesung an der Technischen Hochschule Dresden 1927/28, in: John Powell Clayton, *The concept of Correlation*. pp.269~308
- 1935: Natural and Revealed Religion (in: GW.VIII)
- 1938?: Religion und Weltpolitik (in: GW.IX)
- 1948: Author's introduction, in: *The Protestant Era*, Chicago 1948
- 1955: Religion as a Dimension in Man's Spiritual Life ? (in: *Theology of Culture*, Oxford 1959)
- 1957a: *Systematic Theology*, vol.2 (=ST.2)
- 1957b: *Dynamics of Faith* (in: MW.5)
- 1958: The Lost Dimension in Religion (in: *The Essential Tillich*. ed. by F.F.Church. New York 1987)
- 1963a: *Systematic Theology*, vol.3 (=ST.3)

- 1963b: Christianity and the Encounter of the World Religions (in:MW.5)
2. Berger, Peter L., 1967: *The Sacred Canopy*. New York
3. Eliade, Mircea, 1957: *Das Heilige und das Profane*. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg
4. Habermas, Jürgen, 1971: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. in: Jürgen Habermas / Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main 1971
5. Hick, John, 1989: *An Interpretation of Religion*. New Haven / London
6. Luckmann, Thomas, 1967: *The Invisible Religion*. New York
7. Luhmann, Niklas
 1971: Sinn als Grundbegriff der Soziologie. in: Jürgen Habermas / Niklas Luhmann 1971
 1977: *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main
 1985: Society, Meaning, Religion. Based on Self-Reference. in: *Sociological Analysis* 46
 1986: The Autopoiesis of Social Systems, in: Felix Geyer / Johannes van der Zouwen (hrsg.) *Sociocybernetic Paradoxes*, London 1986
8. Needham, Rodney, 1975: Polythetic Classification. Convergence and Consequences. in: *Man* 10
9. Robertson, Roland, 1970: *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford
10. Schüller, Werner, 1989: *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*. Frankfurt am Main
11. Weber, Max, 1922: *Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen
12. Yinger, J. Milton, 1970: *The Scientific Study of Religion*, London