

宗教社会学批判への一視軸

森 反 章 夫

はじめに

1960年代後半を山場としながら、資本制社会の危機意識の磁場下に一群の新宗教運動 (new religious movement) が簇生してきた。この状況に触発されて、「宗教社会学」*は、Ernst Troeltsch の理論の再評価—特に mysticism 論—, Émile Durkheim の宗教論再考, さらには、Peter Berger, Thomas Luckmann にみられるような現象学的手法に媒介された宗教理論の形成などによって自らの装備を更新しつつある。本稿は「宗教社会学」のこの動向を全般的に論じるのではない。むしろ、「宗教社会学」のそのような動向を導びている理論的な視座自体を問いかえすことによって、それを基礎づけている社会学理論の主要なふた色の潮流—構造=機能分析/現象学的社会学—の孕む問題の位相を指示すると共に、新宗教運動に典型的に表出される資本制社会での「社会意識」への接近の足がかりを把握しようとする。

*「宗教社会学 sociology of religion」とは、理論的なアプリオリとして「社会/個人」を想定した上で、この両者を相関させる媒介として、あるいは、この両者に固有の仕方でも機能していく現象として、宗教を主題化している社会学をさす。これに対して、「宗教的社会学 religious sociology」とは、「教会の社会学」と称されるように、特定の宗教的集団の観点から信徒の数の多寡などに示される教団の消長を考察する社会学をさす。したがって前者は「包括的観点」、後者は「狭い特定の観点」に立脚している、とされる。本稿は、理論的にはこのいずれとも異なる視座を前提とする。また、われわれは、「宗教社会学」の内に、Max Weber, É. Durkheim, E. Troeltsch の社会学理論をふくませない。なぜなら、かれらは宗教形態としての「社会」性を探究したのであって、「社会と個人の相互関係」を抽象したのではないから。なおまた、資本制下の文化論にとっては、その経験的妥当性を検証するためにも「宗教的社会学」の蓄積が素材として有用なのはいうまでもない。

Invisible Religion 論の視角

新宗教運動は、church/sect の区分に収まりきらない cult—mysticism の形態—の群生を一つの重要な基調としている。そこにみられる cult 的集団形態—mysticism への傾斜は既にして宗教的個人主義の色あいを帯びている。それは、E. Troeltsch が言うように、(キリスト教) 教理上の必然として sect から直接に cult へ解体したのではなく、東洋的な mysticism への嗜好に端的に示されるように、情況が cult 的集団形態をまず必然たらしめる根拠を宿しているといえる。特定の宗教的規範が与件とされることで直接に新宗教運動は生起しているのではなく、個人たちの恣意的な選好として mysticism を質とする宗教的規範が形成されているのだ。それゆえ、この宗教の新しい形態は Th. Luckmann の規定する「Invisible Religion 見えない宗教」といいいい。この「Invisible Religion」は、たしかに私的な領域 (private sphere) を根拠としている。

Luckmann にとって、「Invisible Religion」をささえる情況は次のように考察されている。

現代の第一次的な公的制度は、機能的合理的“メカニズム”を通じて大衆行動の操作はでき

るが、個人の意識やパーソナリティの形成にはもはや寄与しない。個人のアイデンティティは本質的には私（わたくし）の現象となっている。……（中略）……制度の分化が個人生活の広範な領域を構造化しないまま放置し、人間の生き方全体を整理する意味世界を崩壊してしまっただ。制度の分化がもたらした社会構造の裂け目から“私の領域”と名づけるものが頭をもたげた。個人意識の社会構造からの“解放”と“私の領域”の“自由”とが、現代社会の標準的人間にみられるやや幻想的な自律感覚の土台になっている。（Th. Luckmann 邦訳 1976『見えない宗教』 pp. 144-145）

Luckmann のこの情況把握は、個人のアイデンティティ・「主観的な意味の世界」に焦点を定めながら、宗教の世俗化過程の帰結を示したものである。宗教的社会学では、宗教的処世訓・道德訓などの適合性の低下、教会出席率の低下などを基本的な指標として、教団宗教の影響圏の縮小を「宗教の世俗化」として捉えている。Luckmann の宗教社会学はこの視角を包みこんだ上で、「宗教」概念の汎化を施して「見えない宗教」を提起する。「世俗化」の帰結としての新宗教は即ち、脱世俗化 (de-secularization) としての「見えない宗教」なのだ。個人の主観的世界の「第一次的公的¹制度」（今日では政治制度・経済制度）からの乖離状態を前提とした上で、主観的な意味世界—究極的な自己同一性の根拠への個人の志向はすべて、「見えない」私的²な「宗教」との関わりとされる。

Luckmann のこの規定は情況論としての宗教論としては通例考えられている以上に根柢的である、と思われる。というのも、Luckmann の言説は、宗教自体の機能の今日的な分化の一分枝として「見えない宗教」があるといった理論ではなくて、いかなる「宗教」も、「現代工業化社会」では公的¹な integration 機能の制度論的水準から退いて、個人たちの私的²領域との関わりに於いてしか存在権利を主張しえないこと、を提起しているからだ。個人にとって「宗教」が、社会的規範として拘束力を先与的³にもつというのではなくて、むしろ、選別の対象性と化している、ということを示している。

しかし、この情況論は両価的な位相を咬えこんでいる。「私的領域」を析出してきた現代資本制社会の機能的合理性 (functional rationality) と同時に、素朴な「近代的個人主義」下での「自律的な意味体系」—表出主義 (expressivism) をふくめた—の（理論上の）承認を行なっている。このような両価性は、Luckmann の宗教の原理的な規定と相関している。Luckmann によれば、「宗教の根源は、人間学上の基本的事実、即ち、有機体としての人間が生物学的な性質を超越するところに存し、かかる超越を実現する過程こそ、宗教的過程である」とされる。^{*}この規定は、É. Durkheim の人間存在の二重性—身体としての個体／観念的な社会的存在—を、近代主義的に継承しているにすぎない。他方この規定に、M. Weber 流の「主観的に思念された意味」の体系を接木させて、その機能を、個人の行為に有意な統合を与える準拠枠組にみている。「宗教」は人間学的に普遍で、意味に関わる、と措定される。だから、資本制社会では意味の体系は各私性に委ねられている、とされる以上、理論は、社会構造に拘束されない人間の意識の解放を“聖化”する一方で、社会構造の機能的合理性を承認する他ないのだ。

* Luckmann の宗教概念は、P. Berger が批判するように宗教概念そのものの有効性を減じるものである。だが他方、教区宗教社会学による「宗教」概念の呪縛をときはなつたという限りでは、有効であったといえる。Luckmann の視角は、社会実在論—制度—と、社会唯名論—意味—との接木によって成立している。

たしかに、教区宗教社会学を基盤とした論理の限りで、Luckmannの宗教理論は、宗教の伝統的形態としての(キリスト教)「教会」の位置価値が機能的合理性の優位な社会秩序では変容し、合法化(legitimation)の機能を果しえないこと、を示す。だが他方、「意味体系」を領有する個人の疎外化的な危機を社会秩序の正当性(justification)の問題として考察する視角は、Luckmannにはない。方法論的個人主義に依拠して「意味」を問題化するかぎり、「近代的自我」の主観的な意味世界の形成に正当性の論拠を与えうるとしても、そのような「見えない宗教」を母胎として醇成される多様な意味宇宙の問題性を捉えることはできないのだ。

今日の新宗教運動に見られる cult-mysticism への傾斜に象徴される「意味の問題」へ疎外される虚構の主人—仮象としての自我—たちの根拠にまで遡行するならば、それは一般に、「思考の制度」としての認識の体系に媒介された自己宗教(self-religion)として規定されるべき事態が現出している、と考えられる。自己宗教とは、市民的日常から疎外され(逆に、市民的日常を異化し)た地点から、自己自身との抽象的な関係を規範的に(当為論的に)措定する「超越的な意識形態」といい。この特性は、(1)自己による責任倫理の確立—他者への誘念/共同性の切断— (2)「分け知り」の相対主義 (3)共同性からの逆流による「宇宙的秩序/身体」への志向—meditation・drug・trip— (4)ユートピクな実践—対自/即自ユートピズム—として抽出されよう。この近代意識の頂点ともいふべき自己宗教は、日常の生活思想を非形態的なものとして基底にしなが、規範の基層を形成していく。この乖離を対自化しないまま、自己宗教に即自化したユートピアの論理は一種の神義論の再生以外ではない。勿論「自己宗教」の概念は対抗文化(コミュニオン構想 etc)が宗教運動そのものだけというのではなく、その基底としてのエートスが、「思考の制度」と抽象される認識の体系によって予め限定されているのではないか、という方法的懐疑(『知の考古学』の地平)の提示にすぎない。

Luckmannの宗教理論は、主観的な究極的な意味の体系が宗教である、と転倒したとき、その方法論的個人主義の限界を如実に示すことになった。すなわちそれは「自己宗教」として抽出しうる意識形態/その構造的根拠の問題等を、死角においやる他なかったのだ。

Civil Religion 論そして Symbolic Realism 論の視角

Luckmannが「主観的な究極的な意味の体系」をほんとうには主題化しえないという「主観主義の逆説」を示しているのと対照的に、Robert Bellahの「市民宗教Civil Religion」の提示は、基本的に方法論的集合主義の意匠にもかかわらず、symbolic realism論と輻合しながら、近代的自我の意味空間への共感を内化している。Bellahの方法論的集合主義は、個人たちの各私的な「意味体系」への分裂・分解に対抗して、他方では“私的領域”を正当化しつつも一方で、「各私性」を超越する「究極的な展望」としての秩序を措定しようとする。各私化された個人たちに共有(共同主観)化される象徴に媒介されて、「合意」の秩序を形成しようとするのだ。このために、「生の全体性を覚醒させ、生の全体性への参与に意味を与える」宗教的象徴の体系として、市民宗教は顕揚される。

Bellahは、市民宗教の例証として、アメリカ合衆国の建国過程の神話的ヴィジョン—兄弟愛にもとづく理念的共同体を志向する政治的共同体建設のヴィジョン、あるいは、J. F. Kennedyの大統領就任演説の中に頻出するそれ自体特定化された内容をもたない記号(empty sign)としての「God」を挙げている。このような政治的権威の宗教的正統化(religious legitimation)

の市民宗教の機能は、Bellahの眼に映じている現代アメリカ社会の荒廃への批判としての位置を保留している*。だが、これは、Bellah自身の神義論—まさに日常生活にとって超越的で究極的な展望としての、疎外化的な幻想への定位—である他ない。とはいえ他方、現代社会への批判力として「宗教」が惹きよせられていることを、Bellahの市民宗教論は端的に象徴している**。このBellah自身の宗教への関わり方は、日常生活を超越した宗教と個人の係りの相の即自的な論理化としてのsymbolic realism象徴的实在論へ架橋されている。Bellahの方法論的集合主義は、「社会」の観念の体系を解析するのではなく、むしろ、競合的な個人主義への反定立として新しい「社会」秩序を唱えることで、一種の覚醒予言に了っている。「社会」の合意の欠如の情況の分析から反転して、「合意」（の神話）形成に理論上志向してしまうのだ。Bellahの方法論的集合主義は、個人たちに共有される価値体系を前提とする構図を反復するにすぎず、集合的な現象自体の〈社会的〉性格—たとえば、新宗教運動の社会的位相—を解析する視角をもちえない（—ただ、新宗教運動の生まれてくる基盤としての、アイデンティティの客観的準拠軸—その価値軸—の不在が傍証されるだけだ）。

*宗教はたしかに、日常生活への「外在的で超越的な批判点」を提供し、人々に力を喚起させるものとして、〈批判〉機能を果たしうる。しかし、日常生活にとって外在的な批判が、日常生活への本質的な批判ではありえないこともまた自明だ。理論は、このことを包括した上で、宗教が批判—異化作用として機能しうることの根拠を提示せねばならぬはずである。

**今日の宗教への志向には脱自的な傾向がみられる。これはidentityを求める求道者たちと好一対をなしている。この両極はメビウスの帯のごとき空間を形成しているのだ、といえよう。

構造＝機能分析派の例にもれず、Bellahは、社会的秩序での宗教の統合機能の理論上の源泉として、É. Durkheimをもち出すが、他方、象徴の实在性の論拠としても引照する。「Durkheimは最も基本的な文化形式、即ち集合表象は孤立した内省的知性の所産ではなく、集合的沸騰の激しい雰囲気の中から生まれるという考え方に到達した。……Durkheimは、社会や文化の基礎にある集合的活力の象徴的表現と彼が呼んだ聖なるものの要素がなくなるとは信じていなかった」（Bellah. 邦訳1974『宗教と社会科学のあいだ』pp.66～67）Bellahの象徴的实在論は、このDurkheim解釈に、A. Schutzの多元的現実論を接木させて成立している。この視角は、人間の意識の構造に本源的に聖なるものへの励起を想定しているM. Eliadeの宗教現象学にもつらなりうるものだ。このsymbolic realismの地平の極限的な相は、mysticismへの参入となることは明らかだ。というのも、日常生活を超越し、「究極的实在」「存在の神秘」へと人間を関連づけている「彼岸的」な宗教的象徴こそが、宗教の実質だ、と考えられているのだから。日常的生活の彼岸の彼方に生を意義あらしめている「彼方の实在 beyond belief」の象徴、この〈虚構〉こそ、ひとびとと宗教との係わりの迫真性を根拠づける。この係わりの直接性は、「限定された意味領域」のひとつとして、他の日常的世界・夢の世界・芸術の世界とは独立した還元されえない意味宇宙をささえている、とBellahは、A. Schutzを援用して理論化する。たしかに、宗教と個体との係わりの即自的な論理は、個体の宗教的体験—宗教性 (religiosity)—の表明としてある。だが、それは既にして、mysticismの現象学的記述の汎化にすぎない。このBellahの極端な主観主義は、決して方法論的集合主義と矛盾しない相として成立していることに、注意しなければならない。

*われわれは、Durkheimは、機能主義者が解釈しているほど機能主義的でない、と考えている。1912

年の、オーストラリアのトーテミズムを分析した書は、Durkheimが、社会的事実の根源としての記号の〈規範〉性を、記号主義（それ自体集合表象の論理化の必要条件）を方法化することによって抽出したのであった。それは本来、分類・タブー・儀礼・また価値の不均等二分法を論理化していくはずであった。元より、物質が記号として了解されることの根拠—即ち、〈言語〉派社会学にいう「規範問題」—を論理化しえなかったとしても、Durkheimもこの問題につきあたっていたのだ。但し、それは、〈集合的沸騰〉によって説明されてしまっているが……。

Luckmannの方法論的個人主義は主観的意味宇宙自体の問題性と其の論拠を示しえず、他方、Bellahのような方法論的集合主義は、集合的現象をそれ自体としての位相を開示するのではなく、いわば方法論的な当為（「合意」論）にもとづいて実践的な処法を示すか、極端な主観主義を示すかである。今日の宗教社会学の理論は、LuckmannとBellahとを両極とした磁場にさらされている。いずれにせよ、「宗教」事象に即自的な理論として在るかぎり、その理論的な効力を疑われざるをえないだろう。ただ、今日の資本制社会での、日常生活を超越していく意識形態—〈宗教〉—の集合的現象を、広義の〈文化〉の体系の問題として理論的に分析しうる方法的視角の提起は極めて困難なのだ。なぜなら、そのような資本制宗教論は、M. Weberが記述してみせた「魔術からの解放」をふくめた上で、脱世俗化の宗教論として提示せねばならないだろうからだ。たとえば、「魔術からの解放」が「魔女裁判」を誘発・促進させる場となる一方で、「魔女裁判」自体をささえている日常生活に内蔵された魔術の磁極を揚棄していくという構図に均しい両価性の視座から、依然として今日、宗教のリアリティへとからめとられていく日常生活の自明性の〈呪縛の構造〉を解明していかねばならないからだ。

宗教を前提にし「矛盾的還帰」*の回路にからめとられる人間にとって、宗教に骨化した機制の自明性は、宗教が日常生活の見せかけ（pretension）をあばく非日常の実在を伝達する媒体（media）でしかないということ。相対性の観点にたてば、相互的な相対化が展開されるということしかない。しかし、宗教が日常生活のリアリティを揺ぶるといふ機能性においてとらえられていることは、宗教のリアリティにとっては偶有的なものであって本質的でない。なぜなら、宗教において規範づけられた「日常生活」の行為の〈意味〉問題は、日常の〈beliefの構造〉を相対化し、自明なものを見なして現になじんできた日々の行為の暗黙の規範（tacit knowledge）を問題化させる契機を与えるにすぎないからだ。日常生活を基本的に構成している事物・行為の〈意味覚醒〉とは、至高の現実としての日常生活のリアリティ内での出来事に他ならない以上、宗教が内包している行為の「意味」に依る必然はないのだ。

宗教は、日常生活を超越した、即、疎外された意味を自明性として内蔵しつづける。だからそれは、日常生活に内在的に自明性を問えない。しかし、宗教の根拠は日常生活の自明性にしかないとすれば、われわれは、日常生活の自明性—beliefの構造—、そして、多元的現実における一つの元である「宗教」の特異性を論じなければならない。

*「矛盾的還帰」とは、日常を否定的媒介として、自己再生を果たす志向にもかかわらず、再び、日常の既定性へかすめとられる飛躍（leap）のことをいう。また、本項で示した「宗教の即自的論理」の表明に関して私は「彼岸の宗教」と称し、この機制をはらむあらゆる知的営為に対して、その「宗教」的性格を見るべきだ、と考える。もとより、Luckmann/R. Bellahの宗教社会学は「彼岸の宗教」の視座からする宗教的生活の即自的な論理化に他ならない。

日常の自明性—mentalité—

日常生活の自明性とは何か？ いうまでもなく、非日常的な「現実」と対比された上でのirrealなものと化するrealな事態のことではない。日常生活を現に構成している〈表象〉、〈beliefの構造〉を介して、日々の生活様式と化している様々の規範のことである*。日常生活の人々には容易に反省されない〈beliefの構造〉を支えているこの観念体系を、Jacques Le Goffによって「mentalité」と呼ぼう。それは、ほとんど「民俗」と同定してよいほど、長期的な定点観測によって徐々に明らかにされる日常生活の持続的な観念的構成のことである。mentalitéが、宗教的空間の要素によって構成されるような場合（church time!）では、この記号的秩序は決して「宗教」ではない。日常生活と宗教的空間とがアプリオリに矛盾・対立するのではない。それらの関係は、日常生活のmentalitéの歴史的な〈価値空間〉の圏域によって決定されるのだ**。

*それらは、たとえばGeertzによれば、宗教と規定されるが、われわれはあくまでも、宗教は日常生活の彼岸にあるとする宗教生活の即自的な論理を踏襲する。

**だから日常生活を超越した「宗教」はmentalitéとは別に考えられる。われわれがあとづけてきた〈意味への疎外〉としての「見えない宗教」は、その意味では、mentalitéではない。

この「mentalité」は、同じ社会規範としての法・政治などちがって、日常生活にとって〈超越〉的で、〈外在〉として作用する観念体系ではない。たしかに個人にとっては〈外在〉的で、〈拘束〉的でしかないが、それは共同の観念としての必然的な規定であって、それ自体、様々な記号（事物であると同時に観念・規範作用をもつ）に媒介されて、日常生活を内側から、あたかも大地（Erde）のように根拠づける社会的事実なのだ。Le Goffの言うとおりの、「心性の研究は基だ莫然としたものになりがちである。なぜなら、心性はまさにある具象化された物質・身体・技法（体で覚える（知・記憶）！）・人間活動の痕跡（交通路！建築（の造り））といった一群の記号としての事物、あるいは神話・説話・民譚等の心意伝承の形でもたらされているにもかかわらず、これらの記号を解読する方法論が厳密に構築されなければ、可視化されないからである。この問題は、Durkheimがトーテミズムを扱うとき、〈emblématique〉として最初に主題化した社会学的問題だ。「生活世界の現象学」は本来、このような「mentalité」をふくめた記号的秩序を解明しなければならないはずなのだ。

われわれは、いま試みに、J. Le Goffの『中世の教会時間と商人時間』を関説し、日常生活の「自明性」としての規範と宗教のかかわりをみてみよう。Le Goffは、自己の時間をことごとく支配するルネッサンス的人間像のたちあらわれる以前の、12～14世紀の過渡期における時間表象の問題をとりあつかう。12～14世紀の西欧社会はその商業活動の圏域を徐々に拡大し、社会的「密度」を高めつつあった。商人たちは時間を、利益を生む実質的な根拠として計測可能なものにしようとするようになる。この商人時間がたちあらわれてくる日常生活での「古い時間」とは、教会の時間であった。教会の時間とは、その現実の相としては、単に牧師の生活のリズムを刻み、宗教的奉仕と、それを表明する教会の鐘で測られるものであった。この背後には、その多様性にもかかわらず、基本的に、「時間は神とともに始まり、その支配下にある」とする聖書・初期キリスト教の思考を受けついで、「時間は永遠の中に位置を占め、永遠の一部として、線型的に神に向けて授けられている」という神学があった。このような「古い時間」の日常的な思

考の内部での自明性は、それに適合的な経済的構造と「思考様式」によって存立している。だが「古い時間」の内部でも、ローマ帝国の崩壊、西欧の野蛮への衰頹、オットーの帝国の復興といった国家の生成・展開と、教会の静止した時間との乖離の中で、徐々に歴史的「現代」という時間表象が成立し、文明上の「移行の観念」を受容するまでになっている。

商人の時間なる「新しい時間」は、宗教にとっては周縁的な領域である経済活動に基盤をおく日常的な活動 (activity) によって形成されてくる。そのような「新しい時間」が、熟した「古い時間」の日常の自明性へ繰り入れられていくとき、もはや、時間の支配の交替は、既存する自明性が新しい時間を内蔵し、徐々にその中心の席を譲っていく過程として、Le Goff は記述している。それは、日常の支配的な活動形態としてあらわれた商行為にとって効率のよい「時間表象」—測定可能・人為の支配—、合理化・世俗化された「時間表象」を具象化した「教会の向い側の大時計」 (Communal clock) が象徴する。

しかしこのような記号秩序の転換に応じて、日常生活の思考様式 (modes of thought) — <mentalite'> の自明性としての宗教規範であった「時間は神に帰属するが故に売ってはならない」という考えは、容認しがたいものとしてまず相対化され、その plausibility (尤然性) はくずれて形骸化し、13世紀の告白に関する規範的な理路が両義的に配備される。即ち、「商人たちの活動を正当化するために、宗教はすでに劣悪化して決疑的な説諭になったとするような規則を商人にあつらえる一方で、依然として遵守されなければならない伝統の中に商人をとどめるのだ」キリスト教徒の商人は基本的に商取引の時間 (世俗化された時間) と精神的な告解の時間とを重ね合わせ、他方、自分の得た利益から、神に十分の一税を納める、新たな「日常」の規範を形成することになる。

Le Goff の語る、教会の鐘から市庁舎の大時計への転換と相即的に、日常の生活規範がその時間表象を軸にして転換しているという様相は、日常生活から疎外されて彼岸化してゆく宗教が、自らの <mentalite'> の側面を、世俗的な妥協 (税と心理的な詐術) へと形骸化してゆく様をあらわしている。われわれの当面の問題である「日常の自明性」は、このように <mentalite'> として記述できる。矛盾しはじめた「世俗的時間」と「教会の時間」とを「商人の時間」は、「古い時間」の plausibility を形式的に日常生活の外へ疎外することで、日常の <mentalite'> を変質させ、止揚する。

われわれは「長期波動」の歴史的な視野によって、共時的な水準でこの <mentalite'> が不可視の成層をなしていることを対自化する。これこそ、<belief の構造> に暗黙のうちに支えられている「超越論的な自明性」である。この <自明性> が plausibility (尤もらしさ) へと転位されるのは、日常生活のリアリティに対して、異質な経験が介入してくることによってである。<plausibility> は両義的なのである。日常生活における経験の plausibility の開示は、逆に、その異質な経験の plausibility を既に開示しているのだから Le Goff の分析においては、宗教的空間を日常とするリアリティは、その plausibility を商行為という異質なリアリティによってあばかれている。それゆえ、あらゆる元としての経験、リアリティとしての「限定された意味領域」は、日常生活世界という至高の現実という観点によって、等価であるといえる。

Le Goff は、中心的な現実としての「自明性」を、「思考様式」 (modes of thought) とし、そのような自明性を非中心化してゆく、新たな中心化志向をはらむ現実を「知的形態」 (intellectual patterns) と規定し、この「知的形態」は、知の基盤である社会・経済条件に制約された

「精神的要^ス求」(spiritual need)に^ス応^スずるもの、と考^スえている。日常生活の「自明性」の構造は、中心的現実の非中心化(彼岸化)と、非中心的な現実の中心化(此岸化)という運動(歴史性)によって規制されている。さらに、至高の日常生活という「中心的現実」とア^スプリオリに^ス対立している「周縁的現実」は、その対立性・異質性において周縁的である以上、日常生活の「自明性」を内部から^ス相対化することは原理的にありえないのである。それゆえ、〈生活世界〉の構成素(component)である多元的現実を、中心/周縁として^ス類別して^ス成立している日常生活の自明性の構造は、現実元を此岸化/彼岸化という形で^ス分類している契機によって^ス存立しているのだ。

虚構としての宗教

われわれは日常生活世界の自明性を^スささえている〈beliefの構造〉を抽出したが、だからといって、日常的世界は宗教的世界ではない。なぜ、現実にとって〈beliefの構造〉が^ス必須なのかといえば、それは、人間が他者と^ス言語媒介、^ス記号媒介的な交流をはたしている観念的領域をはらんでいるからだ。(Bellahの)“symbolic realism”とは、宗教的象徴にのみ^ス相応する地平ではなくて、この〈beliefの構造〉に^ス根拠をおいているあらゆる現実、Schutz流に^スいえば、至高の現実としての日常生活世界・限定された意味領域という多元的な現実の^ス存立そのものなのである。だから宗教的世界それ自体も、必ず、〈beliefの構造〉を^ス介して^ス存立する他はない。「日常生活世界」が、事物・言語・行為を^ス介して、人々の協働連関によって^ス成立しているのに対して、「宗教的世界」は、まず〈幻想〉を^ス規準として^ス人々の日常生活自体を^ス把える。いわば、〈幻想への疎外〉として^ス存立することによって、日常生活世界と^ス逆立することになる*。

*もとより、現代社会での〈幻想への疎外〉としての政治・法の此岸内での^ス存立と^ス重層させるならば、彼岸の宗教とは〈幻想の彼岸の幻想への疎外〉として^ス把握できる。今日、われわれは宗教とちがって、政治体制・法を^ス全く^ス個体の恣意性に^スゆだねられるまでに^ス至っていない。

宗教的経験に^ス内在して、自明性の異化として^ス把握しようとする現象学的社会学が、まさしく〈日常生活の自明性〉の^ス転倒された宗教的世界の〈自明性の構造〉、即ち、その〈beliefの構造〉に^ス即自的に^ス定位していることは、もはやわれわれにとって^ス明らかであろう。それは、宗教事象を一個の社会事象として(即ち、歴史性として)把握するという社会学理論の観点からみれば、宗教を^ス知的に^ス物神化するものでしかないだろう。このような事態は、「彼岸化した宗教」に再び^スlegitimation(正統性・至当性)の機能を^ス荷わせようとして、「市民宗教」を^ス構想したBellahと^スちょうど^ス裏腹なものである。そしてこれ自体一個の^ス神学としての^ス知であるといってもよい。なぜなら、〈beliefの構造〉を^ス対自化することによって、〈幻想への疎外〉としての宗教へ、自分たちの行為の意味を^ス疎外して^スゆく人間たちのリアリティを^ス与えるのではなくて、逆にそのような幻想による〈意味への疎外〉を^ス正当化するからだ。ちょうど、道化が^ス王の全体性を^ス活性化しつづける^ス逆説的な媒体として〈虚構〉を^ス提示したり、トリックスターが〈説話〉という^ス知の形態において^スしか^ス日常を^ス攪乱できないのと同じように、決して^ス生活世界の自明性を^ス本源的に^ス相対化することはない。生活世界を^ス超越した宗教は、〈beliefの構造〉を^ス介して、リアリティとして^ス至上化される。だが、現象学的社会学の^ス提示する宗教的世界の〈自明性の構造〉とは、まさに、個人が^ス超越として^ス宗教を^ス信じている^ス事態そのもの、宗教生活に^ス即自的な^ス論理である。われわれは、これに^スそって^ス宗教の特異性を^スとらえて^スおこう。

〈幻想への疎外〉としての宗教に^ス関与する個人は、なによりも〈意味への疎外〉として〈belief

の構造〉を形成することになる。宗教に即自的な日常的 (!) 思考からするならば、意味志向・意味賦与の欲求が、個人に宗教的世界に関与させる根拠となる。宗教を内化する個人の過程には、たとえば宗教を内化せざるを得なくなるまでに、日常的な思考が変形されてゆく過程、あるいは、「人間は不完全であるが故に、宗教をもとめる」といった類いの宗教を前提にして形成されてきた〈社会通念〉に自らの思考を馴致させている場合、また、宗教的リアリティを希求せざるを得ない病い・死・挫折などの日常経験の危機などが先行しているといえるだろう。だが、このような宗教へ志向する個人の過程自体は、日常経験自体にたいしてその自明性を異化する認識的な過程ははらまれていない。それ自体、日常経験に即自的な過程でなければならない。なぜなら、日常経験に内在している宗教への志向に対自的な在り方ならば、まさに、この宗教への志向の自明性 (!) をこそ異化し、認識することになるのだから。それゆえ、日常生活の自明性を支えている〈belief の構造〉は、多元的現実の元としての宗教へむかって〈leap〉(飛躍)することを内包しているのだ。Luckmann のいうとおり、資本制社会での宗教が「見えない宗教」と化しているとすれば、たとえば、ある日、一人の婦人が「実践倫理宏正会」なる修養所的な新興宗教へ「主体的」(!) に加入したとしても、その加入の契機は、日常の連続の上で成立している。「見えない宗教」の状況では、宗教の選別は「個人」の「主体的選別」にゆだねられているために、さらには、人々が潜在的な信者の可能性としてたえず「超越としての宗教」という「思考の制度」にさらされているために、宗教批判の拠点(知)である宗教的・日常的自明性の対自化は困難なのだ。

人々の意味志向が〈意味への疎外〉として成就する宗教への定位は、宗教が一個の虚構として日常の自明性と逆立している(「宗教教義の非現実性」といわれる求道、ユートピックな教訓!) ために、逆に、人々の日常の自明性を〈虚構〉によって重畳化し、変形する。この事態は、人人が「観念的自己分裂」によって、現実的自己を自己疎外的に「想像」し、変形することである。このような段階で、宗教は日常生活のかつての自明性を改新するといえる。われわれが宗教生活の即自的な論理というのは、この宗教に定位した上での経験の構成のことだ。

「方法論的無神論」を標榜する P. Berger は、この問題を記述している。A. Schutz の「多元的現実」論を基礎にして、P. Berger は、「宗教的経験の特殊性は、「至高の現実」を裂開すること (breaching) に求められるべきではなく、むしろ「有限の意味領域」を構造化している特性にもとめられるべきである」とのべる。Berger のこの観点は、宗教的経験を単なる至高の現実としての日常生活の相対化に帰するのではなくて、固有の世界として把握しようとするもので、至高の現実の亀裂 (rapture) の媒体と、宗教的リアリティを区別している。しかし、P. Berger は、宗教的リアリティは亀裂の媒体に媒介されると言う。その媒体の例示に、Musil が『特性のない男』で挙げた、音楽の惚恍、性、純粹数学の他に、薬物・ユーモア感覚などを数えている。だが、われわれの観点からすれば、P. Berger の挙げた媒体を含めて、日常の至高の現実を相対化するには、宗教的リアリティを前提にしていなければならない。媒介されるのは、実は、至高の現実としての日常生活であって、そうしてはじめて、日常生活に対立された宗教的リアリティの特性が可能となる。

P. Berger によると、宗教的リアリティの特性は次のようになる。

- (1) 日常生活のリアリティは、劇的なまでに至高の地位を剝奪される。
- (2) 日常生活のリアリティは、相対化された挙句、「空」(vanity) に還元される。
- (3) このような宗教的リアリティに定位した個人は、しかし日常生活に〈身体〉を繫留されてい

る以上、日常生活のリアリティが依然として古い至高の地位をもっている「かのごとく」(as if) 演技(-behave)しなければならない。

即ち、(1)、(2)によって、日常生活はその堅牢さをくずされ、<plausibility> (尤然性)として開示される。いうまでもなく、<beliefの構造>が、他のリアリティによってあばかれるのだ。そして個人は、虚構としての<幻想への疎外>としての宗教に定位しながらも、身体は日常生活にしかないゆえに、思考(認識~意味)の位相としては「仮面」(masque)を装い、さらに身体(行動)の位相では、「(変身ならぬ)変身」を演じなければならない。この事態を、P. Bergerは二つのリアリティとして考えているが、われわれは、宗教的リアリティの至上化(彼岸の宗教)によって、宗教的リアリティが、他のリアリティを「構造化」して、内化することであると考える。この事態は、個人が、Schutzのこのような多元的現実を自らの生活世界の豊饒性として領有するのはちがって、主観的にはともかく、客観的には抑圧的現実である他ない。Schutzによれば、あらゆるリアリティは相互に閉鎖的なのだ。とすれば、われわれは宗教的世界の特性として次のことを付け加えよう。

(4)幻想が至上化(paramount reality!)されて<虚構への疎外>が成立する。したがって、個人は幻想を表出する主体としてではなく、<幻想へ疎外>されるために、そのような幻想の荷い手と化する。

われわれは、このような特異性において、乱舞・トランス状態~「盲信」といった、日常生活批判と見まごう宗教的経験を把握してよいであろう。宗教へのリアリティを認める symbolic realismの連続線上に、われわれは宗教の<錯誤>の根拠として、<虚構への疎外><幻想への疎外>を想定した。このような<錯誤>をはらんでしまう人間の疎外した幻想を、宗教領域においては「彼岸の宗教」と概念化する権利を保有しよう。そして、このような「彼岸の宗教」に呪縛されてある限り、その日常生活は不断に<意味から疎外>され、<幻想から疎外>されつづける他ない。

われわれは不当にも<宗教>を貶価してきたのであろうか。現代社会での日常性の疎外状況に対して、不断にそれを超出しようとする人間の深層領域が、宗教という表現形態をとって噴出するのではないのか。このような<深層としての宗教>は、たしかに人間にとってのそのエネルギーの素出力といい、日常性への抗力といい、個我たちを誘惑してやまない。この位相から宗教を論じ、個有の演劇空間として記述することもできるにちがいない。だが、われわれの関心は、すでにあきらかなように、終始、個人たちが宗教へ志向してしまうこと、虚構・演劇空間への志向が、そのリアリティが強ければ強だけ一層、悲劇的に凌辱される(可能性をはらむ)という位相に集中されている。P. Bergerは、宗教的経験は、日常生活から見れば、奇異で、おぞましく、非合理的脅威であると見なされればこそ、日常生活の尤然性(plausibility)に安定化をもたらすために、儀式を設営し、それを封印して、そのようなエネルギーの充溢する空間を限定づけて、秩序の正当化のsystemの内側におこうとして、宗教的制度が成立する、という。しかし、この論理は奇異だ。たとえば、制度の解体としての「世俗化」(secularization)について、P. Bergerは、「宗教的リアリティ観の尤然性の漸進的喪失」として把握するが、われわれは、全く逆に、宗教的リアリティへ個人が解放される、と考える。だとすると、あくまでも個人に宗教的選択が可能になったということ、われわれの観点からすれば、宗教的リアリティをも含めて、日常生活のリアリティもその<plausibility> (尤然性)が露呈しているということ、P. Bergerの論

理は不当に肯定化しているにすぎないのである。

われわれは、たとえば、トロツキーがロシア革命後、日常生活において解放された大衆のエネルギーの表出空間として、視覚、(燻香を通しての)嗅覚に働きかけて演劇化される教会の典礼を利用し、事物と人間との関係を〈虚構の内化〉として革命しようとして、単純な反宗教プロパガンダへの批判をはなった、その射程方向において、宗教の今日的なrealismと倒錯の位相を、宗教的経験に即目的に論理化しようとしてきたとだけは付け添えておこう。

小 括

われわれは、A. Schutzの、個別主観から見られた限りでの「多元的現実」としての「生活世界」論自体を、〈beliefの構造〉という日常の自明性の構造的契機が、実は、共同性によって支えられているのだという事実によって限定づけた。それは、個別主観がいくつかの多元的現実を領有するのにも、すでに〈共同性〉—端的には、象徴的秩序、あるいは記号の秩序として—に媒介されてはじめて可能になるということである。そこで、この基礎的な日常の〈共同性〉—〈beliefの構造〉に立脚した上ではじめて、人々が個的にその「日常世界」を超出していくところにみる〈意味への疎外〉として、宗教は考察される。経験の論理化の水準で社会学がなすべきことは、新宗教運動などの〈意味への疎外〉の運動のエートスの解明であり、エートスの社会学的根拠に基づいた〈宗教事象〉の位相を定める理論的視座の新たな構築であろう。資本制社会の観念の体系の動向を見定める一つの重要な経験的準拠として、〈宗教〉社会学は構想されねばならない。

付記 この小稿は、筆者が1977年度に東京大学大学院社会学研究科に提出した修士論文「彼岸の宗教と宗教の此岸性——宗教社会学の基礎視角をもとめて——」の第II章3節を基にしている。

[Invisible Religion論の視角][Civil Religion論,そしてSymbolic Realism論の視角]の項目は、3節の1項・2項の骨組を、[他の項目]は、3節3項のほぼ全体に相当している。

参 考 文 献

- Bellah, Robert N. 1970. Beyond belief—essays on religion in a post-traditional world. 葛西実, 小林正佳部分訳『宗教と社会科学のあいだ』未来社。1974.
1976. “アメリカの現実についての考察” 葛西・小林訳 思想621. pp. 64—79
- Berger, Peter. 1974. “Some second thought on substantive versus functional definition of religion” JSSR, vol 13. no. 2. pp. 125—133
- Durkheim, Émile. 1912. Les formes élémentaires de la vie religieuse. 古野清人訳『宗教生活の原初形態』岩波書店 1975.
- Geertz, Clifford. 1973. The interpretation of cultures. New York, Basic Books.
- Le Goff, Jacques. 1960. “Temps de l'Église et temps du marchand” Annales 15 (3) pp. 417—433
1974. “Le travail de l'histoire” (tr by) M. Fineberg. social science information 13—(1) pp. 81—97
- Luckmann, Thomas. 1967. The invisible religion. 赤池憲昭他訳『見えない宗教』ヨルダン社 1976.

(もりたん あきお)