



Title	宗教的被護性の構造 : 世俗化論のための基礎的考察
Author(s)	森下, 伸也
Citation	年報人間科学. 1981, 2, p. 48-60
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/8919
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

宗教的被護性の構造

—— 世俗化論のための基礎的考察 ——

森 下 伸 也

一、はじめに——世俗化論とニーチェ問題

宗教を論じた多くの思想家のうち、近代社会に於ける宗教の運命について最も根源的なことをいいあてたのはニーチェであるということ、これは恐らく異論のないところだろう。彼は、近代社会に於ける宗教の運命について、全くそれ以外ではありえないところの事柄を比類なく明晰に洞察し、また比類なく鮮烈に表現したのである。それはいうまでもなく「神の死」ということであって、彼の問題提起を簡潔に要約すれば次のようになるだろう。「神は死んだ。これはわれわれ近代人にとって不可避免的な運命であって、われわれは神という至高の価値を失うことによって生の導き手を失うのだ。ここにニヒリズムの到来はわれわれ近代人の運命となる。われわれは、このニヒリズムの到来という状況のなかでどのように生きていくのか」。「神の死」による「ニヒリズムの到来」という近代人の根本的な問題を、ニーチェはわれわれに対して非常に鮮烈なかたちで突きつけているのである⁽¹⁾。

一般的にはこうしたニーチェの問題提起を受けとめるべき学問領域として主に哲学や宗教学が考えられるが、社会学にあっても、宗教学なる分野が存在する以上、宗教学がその任を負わなければならないのは当然のことであろう。そして比較宗教論、民間信仰論、宗教集団論といった宗教社会学の数多くの研究分野のうち、世俗化論という問題領域こそ、自己の重要な課題としてニーチェ問題を担わねばならぬものであると考えられる。というのは、ごく一般的な語法にしたがうなら、世俗化とは「神の死」と同一内容のものである。だが、従来の世俗化論は、R・ベラーの「市民宗教」論やT・ルックマンの「見えない宗教」論に見られるように、主に社会統合的モチーフを含んだ宗教的象徴の崩壊と、それによってひきおこされる社会的統合の弛緩・崩壊という視点からのみ世俗化を論じてきたのであって、それと同様に重要な人格統合の象徴としての宗教の崩壊、そしてそれに伴う人格の解体という事実は主題として取扱われてこなかったように思われる。つまり従来の世俗化論はニーチェ問題との対決を一貫して避けてきたのであり、この傾

向は最近も弱まるどころか、例えば、「世俗化は必ずしも非宗教化を意味しない」といった一部の研究者の主張にきわめて特徴的にあらわれているように、ますます強まってきている^(註2)。だが私の見るところでは、ニーチェの提起した「神の死」とニヒリズムの問題は未解決のまま放置されてあるばかりか、いよいよアクチュアリティを増しつつある問題であり、いわんや虚偽の・架空の問題などでは断じてない。近代人はもはや前近代人と同様な意味では決して宗教的ではないという全く明瞭な事実と、そしてそのために深い精神的苦境にあるという、これまた全く明瞭な事実をまず以て承認しようとしなければ、そうした世俗化論は、「世界の呪術からの解放」という「古典的宗教社会学」が到達した結論を否定し、ニーチェの問題提起に答えるという自己の思想的任務を放棄するものだといわざるを得ない。

ここにニーチェの問題提起を出発点として世俗化論を新しく発展させなければならない必然性、換言すれば、世俗化論をニヒリズム論として発展させなければならない理由がある。そして本稿はそのための大まかな見取図を与えようとする試みにほかならない。私の見るところ、フアシズムやナショナリズム、或いはコミュニズムやカウンター＝カルチュア運動などの現代の代表的な思想的・政治的運動の多くは、その精神的駆動力の根底に脱ニヒリズム衝動といったものを含んでおり、現代社会の理解にはニヒリズムの性格解明が不可欠である。また、ニヒリズムの性格解明には世俗化の理解が根本的な前提となるのであって、その意味で、宗教社会学は社会学の

周辺の領域などではなく、世俗化論というみちすじを通して、現代社会論に一つのきわめて有効な視角を提供しうるのである。私はこうした文脈のなかで世俗化をとらえたいと思う。

二、主題——宗教的被護性とニヒリズム

さて、本稿の主題は、「神の死によるニヒリズムの到来」というニーチェのテーゼを指導仮説としながら、宗教的被護性の構造を明らかにし、それによってニヒリズムの特性を逆照射することである。この主題を説明し、それとニーチェの問題提起との関連を明確にするために、まず四つの最も基本的な概念——「宗教」「世俗化」「被護性」「ニヒリズム」——の意味内容を規定しておく。

まず「宗教」の概念について。これについては周知の通りまことに多種多様な定義の仕方ががあるが、W・コムストックによれば、それは大きく三種類に分類される^(註3)。即ち第一は、B・ウィルソンやR・ロバートソン^(註4)のように、超経験的・超自然的実在の観念との関わりに於いて宗教を定義するもの、第二は、M・エリアーデやP・バウガ^(註5)のように、いわゆる「聖なるもの」との関わりに於いて宗教を定義するもの、第三は、R・ベラーやT・ルックマン^(註6)のように、いわゆる「究極的関心」との関わりに於いて宗教を定義するものである。しかしながら、私の見るところでは、あとの二つ、即ち「聖なるもの」及び「究極的関心」との関連に於ける宗教定義は、宗教の主観的な本質規定、つまり宗教とは宗教的行為者にとってど

のようなものであるのかを明らかにするものであって、宗教概念の客観的な外延規定、つまり「宗教」ということばにどういうものが含まれ、どういうものが含まれないのか、それを明らかにするには適していない^{三〇}。そこで私は第一の定義をとって、宗教を「西洋近代の一般的な世界観を基準として、超経験的・超自然的な実在（以下これを「超越存在」とよぶ）の観念を中心として組織された信念と行為の体系」と規定しておこう。注意しておきたいのは、ここでは宗教と呪術は全く区別しないこと、そしてそれゆえに「超越存在」といっても、何らキリスト教の「超越神」のようなものだけを意味しているわけではなく、原始宗教に於けるマナや死霊、妖怪などの観念から機能神や地域神、更には合理主義的救済宗教に於ける超越神まで、およそ西洋近代の一般的な世界観からみて超経験的、超自然的な実在の観念はすべてそれに含まれるということである。例えば、M・エリアーデが「聖なる石」について「石が聖なるものとして啓示される人びとにとっては、眼前の石の現実が超自然的な現実に変わる^{三一}」という時の「超自然的な現実」の次元、「ただの石」が「聖なる石」に変貌する時身に帯びる薄い皮膜のような存在性格をさして、われわれは「超越存在」とよぶのである。

次は「世俗化」の概念について。先程も少し触れたように、これについても多種多様な把握の仕方がある^{三二}。しかし私としては、やはりニーチェの問題提起を明確にうけとめるとい意味から、これをストレートに「近代社会に於ける宗教的意識の衰退」と規定しておきたい。このように規定する時、世俗化は宗教社会学にとって単

に一つの興味あるトピックとしてではなく、自己反省をせまる問題としてあらわれる。というのは、一つには、世俗化とは宗教社会学にとってまさに自己の研究対象そのものが次第に消滅していくことを意味するからであり、二つには、世俗化は宗教社会学が一研究領域として属す社会学、更には広く近代社会科学一般の世界観的前提をなすものであるという意味で、世俗化論は近代的理性一般の存立基盤を問うことを意味するからである^{三三}。つまり世俗化とは宗教社会学にとって「そもそもこの宗教というますます周辺のなものになっていく事象を研究することにはどれほどの価値があるのか」という問いと、「いったいどのような世界観のもとで宗教を研究しているのか」という問いをせまるものなのである。宗教社会学に於ける世俗化問題の優越性はここに明らかであろう。

以上の世俗化の定義から、ニーチェの「神の死によるニヒリズムの到来」というテーゼは、「世俗化によるニヒリズムの到来」と翻訳しなおされることになるが、この「ニヒリズム」の概念にも私なりの定義を与えておこう。私はここで「ニヒリズム」ということばを哲学的或いは思想的な狭い枠組から解き放って、近代人大衆一般の虚無的な気分という次元で考えたい。なぜならば、ニヒリズムを単に哲学的・思想的次元でとらえるなら、それはたとえ議論を厳密に進めうるとしても、ニヒリズム論の射程を大きく制限することになるだろうからである。私の知る限りでは、近代人大衆一般の奥底に存在して彼らを内側からつき動かしている、理論化以前の不定型な虚無的気分の本質を最も明快に定式化してみせたのは、O・F・

ボルノーである。彼の「不被護性 (Ungeborgenheit)」の概念は、私
が「ニヒリズム」ということばで言わんとするところを、きわめて
適確・簡潔にとらえている。「不被護性」とは何か、それを規定する
前に、このことばのもとになった「被護性 (Geborgenheit)」を規定
しておこう。ボルノーの定義によれば、「被護性」とは「自我（或い
は人間）と世界との支持的な関連⁽¹¹⁾」、換言すれば「世界のうちに
あることの安心感」である。したがってニヒリズム＝不被護性とは、
「被護性を失った精神的状況、世界のうちにあることの安心感の欠
如」のことである。「故郷喪失」「世界と自我の分裂」「疎外感」など
とさまざまに表現される感情体験の根底的なところを、この「不被
護性」の概念はよくとらえている、と私は思う。

さて、このように「宗教」「世俗化」「被護性」「ニヒリズム」の各
概念を規定してみた場合、「世俗化」は「宗教」の、また「ニヒリス
ム」は「被護性」の、それぞれ否定的形態であるから、「世俗化によ
るニヒリズムの到来」というわれわれによって把握しなおされた
ニーチェのテーゼは、それを裏返せば、「宗教は被護性を確立する」
というテーゼを逆の命題として含んでいることが明らかになる。ま
さにこのこと、「宗教はいかにして精神的被護性をつくり出すのか」
を考察することが本稿の第一の目的であり、更にそれを踏まえて「世
俗化のもたらすニヒリズムとはいったいかなるものか」を明らか
にすることが、本稿のもう一つの目的にほかならない。

三、認識活動の人間学的意味

以下われわれは「宗教は精神的被護性をいかにしてつくり出すか」
という問題に向つて議論を進めるのであるが、私は大枠としてP・
バーガーの宗教論、殊に宗教を認識の極限形態としてとらえる彼の
宗教観に依拠しながら話を進めたい⁽¹²⁾。バーガー宗教論の概略を
示すなら、まずA・ゲーレンを中心とした哲学的人間学に根本的立
脚点を定め、それを基礎としていわゆる現象学的な知識社会学が展
開される。そして宗教社会学はその知識社会学の応用領域であり、
更に世俗化論や近代性論が宗教社会学の応用問題として展開され
る、このように見ることができよう。そこで私としても、まずゲー
レン人間学⁽¹³⁾を要約することから始めたい。（もちろんゲーレン人
間学の要約といっても、行論とよくかみ合うよう、また簡潔なもの
となるように、かなりの改変が加えてある。）

人間学の出発点は、「すべての生物の根本命題は自己保存である」
ということだ。人間も人間以外の動物も、すべて生物であるという
点で、自己保存をめざす存在であることには変りがない。しかし、
その自己保存の方法に於いて、人間と人間以外の動物との間には決
定的な違いがある。それは、動物の自己保存の方法が環境適応とい
う大変受動的なものであるのに対して、人間の場合、自己保存は環
境の変革、即ち労働というきわめて能動的な方法によつてはかられ
る、ということである。そして環境適応にしろ、労働にしろ、身体
的活動はすべて知覚行為を基礎としてなされるわけだが、この知覚

行為に於いても、動物と人間の間には大きな差違が存在することが確認される。動物の場合、一定の環境内部で自己保存ができるよう身体器官が環境適合的に特殊化されており、知覚行為に於いても、環境からの無数の情報のなかから自己保存という目的に照らして必要な情報を自然が取捨選択して知覚させるのであって、動物はそれゆえ情報を取捨選択するための特別な器官をもつ必要がない。ところが人間の場合は身体器官の環境適合的な特殊化が殆ど未発達であつて、それが人間に労働という能動的な自己保存方法をとらせる原因ともなるのだが、知覚行為にあつても、環境から送られてくる無数の情報を自然が取捨選択してくれるといったわけではなく、自己保存に必要な情報選択を自分の力で行なわなければならない。ここに情報の選択・整理加工のための特別な装置として意識が、また意識の活動を補助するための文化的産物として言語が、人間に於いて発生・発達した理由がある。この意識と言語の回路こそ、労働の基礎となる世界図式（換言すれば現象的世界、或いは世界像）の中心的形成器官であり、この回路を経ることによって知覚行為は認識行為とよばれるものになるわけである。

労働と認識について以上述べたことは、若干別の角度から次のように要約することが可能である。労働とは、人間が自己保存という目標にしたがつて危険を遠ざけ、安全な世界、安心して住みうる世界をつくり出す行為である。一方また、認識とは自己と対象の関係を規定する行為であるが、中でも殊に重要なのは、危険なものとの認識、即ち自己の存立を脅すものに対してどのように対処するのか、

その対処の仕方を規定することによって、危険なものからの身の守り方を確定し、自己保存を容易ならしむることである。世界解釈の図式、現象的世界、世界像は、こうした認識結果の統一的な集合体だと考えることができるだろう。

認識活動、換言すれば世界像形成活動の究極的な目標が、自己保存のためにあらゆる危険を遠ざけることだとすれば、当然、究極的にはあらゆる危険を知りつくすために世界の総体を知りつくすこと、即ち世界総体の既知化が必要になってくる。そして世界のうちに安んじてあること、先に述べたことばでいえば「被護性」は、この世界総体の既知化によってのみ生じると考えられるわけである。ウェーバーなどが人間の根源的欲求であると指摘した世界像への欲求、意味への欲求の本能的なげしきは、こうして人間の生物学的特殊性に根ざした被護性への欲求から生じるのだとすることができよう。また、いわゆる人間の「非合理性」、即ち単に自己保存という観点からのみ見るならば、非合理としかいいようのない行動を人がしばしばとる、ということも、この被護性と自己保存への欲求の充足が、人間にあつては世界像形成活動を通じてのみもたらされるということから説明できるのではないだろうか。というのは、人間にあつては、本来目的と手段の関係にあるものの価値関係が転倒されて、安定した世界像への欲求が生の第一義的関心として意識を支配するようになるからである。

四、日常的意識と根源的不安

以上述べたような人間学的意味をもつ世界像が形成されるのはいったいどこに於いてであるか。世界像形成の中心の場は、いうまでもなく、日常生活である。バーガーは日常生活の過程で形成される世界像を「ノモス」とよんでいる^(註10)が、このノモスは諸個人が社会化されることによって獲得した諸々の範疇を用いて経験を内化していく過程で生じ、意思疎通行為によって維持され、また経験の蓄積とともに漸次拡大していく^(註11)。それゆえノモスは、経験的世界、或いは所与の知識在庫によって類型化可能な世界という意味で経験の延長線上にある世界についての世界像であり、端的にこれを表現するならば、経験的世界像だということができよう。ここで近代科学というものに若干閑説するならば、科学とは即ち経験科学であり、経験的世界に関するノモスよりも一層首尾一貫した世界像形成作業であって、それゆえ科学の生み出す世界像はノモスよりもずっと厳密に構成されているけれども、結局経験的世界像の一変種であるという点で、ノモスの延長線上にあるものだとしなければならぬ。

ノモスにしろ、科学にしろ、総じて経験的世界像は、世界総体の既知化、被護性の確立という認識活動の究極的目標に照らしあわせて考えた場合、一つのきわめて重大な欠陥を免れることができない。それは、経験的世界像はどのように拡大されていっても、決して世界総体の認識に到達することはできないということ、そしてそれゆえに被護性を確立するには到らないということ、これである。もち

ろんこのことは、あらゆることを知りつくすことは人間には不可能だという単純な事実にもよるのであるが、もっと人間の主観の側にひきつけてそれを考えるなら、人間はしばしばバーガーいうところのエクスタシー^(註12)、即ち自分の手持ちの知識在庫では把握し切れず、まずはただ茫然と立ちつくすしか対処のしようがないといった類型化不可能な状況を経験し、それゆえ経験的世界像の延長線にはない世界、未知或いは不可知の世界が無限に存在しているということとを、経験的に実感せざるをえないからである。

ここでこのいまだに解読されていない世界、未知の存在領域を、バーガーにしたがって、「カオス」とよぶことにしよう^(註13)。なぜ「カオス」とよぶのかといえば、この未知の世界は、ノモスや科学的境界像が言語を主要な道具として用いることによって多かれ少なかれ整序されているのと対照的に、全く秩序化されていない混沌（カオス）だからである。カオスを分節化することは全く不可能というわけではない。例えば、神義論を必要とするような状況、自己或いは「重要な他者」の死、或いは宇宙のはてや時間の始源・終末のような経験的理性では把握し切れない理論的諸問題などは、カオスの構成要素であると考えてよいだろう。だが、カオスの根本範疇は、なんといても個々人の実存に関わってくる限りでの未来である。もちろん、未来のすべてがカオスの領域に属すわけではない。なぜなら日常生活の大半は、ふつう「今日もまたこうであった。明日もまたこうだろう」という態度で過ごされるように、（特に近接未来の場合）未来の自己の生活史は現在のそれと同様なもの、少なくとも

その概略に於いて手持ちの知識在庫によって把握可能なものであるからである。だがまた逆にカオスを含まない未来はありえない。現代社会のように流動性の激しい世界に生きる人間にとっては、未来の自己の生活史はまことに見通し難いものであるし、またいわゆる停滞的社会にあっても、たとえ未来の生活様式は現在のそれと同様であろうとも、天変地異等によって個々人の生活史は大きな影響を蒙らざるをえないからである。こうして時間の決定的次元たる未来は必ず不分明なところ、カオスを内包しているといえるだろう。

世界総体を知りつくさんとする欲求が人間にとって本能的なげしきをもつものだとすれば、カオスは同様にはげしい本能的な恐怖の対象となる。なぜならば、未知のもの、まだ秩序化されない存在領域には、当然自己保存にとって敵対的なものが含まれており、しかもそれはいつ眼前に出現するか予測不可能であり、もし出現したとすれば、それに対する対処の仕方が皆目わからないからである。私はこのようにして起るカオスへの恐怖を根源的不安と名づけた。この恐怖は、日常的意識或いは経験的世界像の超歴史的・人間的構造に根ざしているという意味で根源的であり、また対象が決定されていない恐怖であるという意味で不安であるからである。こうして、ノモスや科学、総じて経験的世界像は根源的不安を免れることができない、と結論づけることができるだろう。

五、超越存在の心理的機能

四で述べた経験的世界像の限界と、それにもかかわらず存在する世界総体を知りつくし、被護性を獲得しようとする人間のはげしい欲求との矛盾・対立の中から、超越的存在の觀念が生起する。

根源的不安の源泉はカオスであり、それゆえ根源的不安を解除し、被護性を獲得するためには、カオス即ち未知の存在領域の無化がどうしても必要になってくる。ここにすべてを知りつくそうとする全知への努力が生じる原因があるわけであるが、先程述べたように、カオスは経験的理性の不可避的な付随者であって、経験的知識を増大させることによってカオスを無化しようとする試みは必然的に挫折する。

ではいったい根源的不安から自己を解放し、精神的被護性を確立するために、人間はどうすればよいのか。不安を解除するためにとられる一般的な方法は、不安から恐怖への位相転換である。例えばわれわれはしばしば次のような経験をする。まず「何となく不安だ」という気分があつてそれが永續する場合、その不安は意識の対象となる。そして、「何がこんなに不安なのだろう」と考え始める。その時、手近かに何か後悔の種や懸案事項のようなものがあるなら、意識はそれにとびつく。またそうしたものがなければ、意識は殆んど無理矢理にそれをつくり出すだろう。この時、「ああ、私はそれを恐れていたのだ」という奇妙な安心が生まれるのだ。かくて意識は「それ」が本当の不安の種であるにしろ、そうでないにしろ、「それ」

に対する恐怖に専念しはじめ、不安は雲散霧消するのである。こうした意識の動きは次のように説明できよう。不安の対象は無規定的であるために人間はそれに対して身構えようがないのとは対照的に、恐怖は何らかの対象をもっているために身構えることが可能である。意識は恐怖に於いて恐怖の対象と戦い、結果がどうであれ、恐怖の対象との戦いのあとにはその恐怖から解放されることを予想できるが、一方不安に於いては、不安の対象となる「姿なきもの」の来襲に対するいつ果てるとも知れぬ永続的な警戒状態に堪え忍ばなければならぬ。恐らく人間の心理は永続的な緊張状態には堪えない性格をもっているが、恐怖にあっては極度に高い心理的緊張状態が要求されるにせよ、それは一時的なものであって、いつかはそれから解放されるということが予想されるのに対して、不安にあっては強度の心理的緊張は要求されぬにしても、永続的な心理的緊張が強制される。不安と恐怖とではどちらが多く心理的な苦痛を与えるか、などという発問は馬鹿げているかもしれない。だが先の例にもある通り、人間心理は永続的緊張状態に堪え切れず、不安よりも恐怖をえらぶのである。

根源的不安を解除するために人間がつくり出した方法も、この恐怖への位相転換である。では根源的不安はいかなる恐怖に変形されるのか。まず考えられるのは、その恐怖の対象は経験的事象であってはならない、ということである。なぜなら、根源的不安は経験的理性そのものの不可避的付随者であり、それゆえに経験的事象に対する恐怖によつては（「死への恐怖」によつてさえ）汲みつくすこと

のできないものだからである。とすれば、根源的不安を解除すべき恐怖の対象は、超経験的・超自然的世界に設定されなければならない。本来根源的不安の対象はカオスという全く無定型のものであったが、いまやそのカオスが架空の一点に凝縮され、恐怖の対象となる。私の考えでは、まさにこの「架空の一点に凝縮され、恐怖の対象となったカオス」こそ、宗教的表象の核心に位置する「超越存在」にはかならない。つまり超越存在はカオスの象徴にはかならないのであって、宗教は超越存在の観念の形成によつて、いまだ分節化されない事象の全体を対象化し、根源的不安を恐怖へと変形することに成功したのである。

「聖なるもの」とは、人間と超越存在が会合する時、人間の側にあらわれる感情を表現したものであるが、バーガーはそれを「神秘的で恐るべき力^{transcendence}」と簡潔に規定している。「聖なるもの」のこうした資質は、超越存在をカオスの象徴としてとらえる時はじめて理解可能なものになる。「神秘的なもの」とは恐らく「わけのわからぬ不可解なもの」の意であろうが、超越存在がカオスの象徴であるとするれば、それは当然「わけのわからぬ不可解なもの」という性格をもつ。また、カオスは「危険なもの」を内包しているのだから、超越存在が「恐るべきもの」であるのも至極当然である。そしてその「危険なもの」は、人間を圧迫するもの、即ち「力あるもの」としてあるのだから、カオスの象徴としての超越存在は「力あるもの」でもなければなるまい。要するに、「聖なるもの」の諸性格は、超越存在がカオスの象徴であることの反映として理解されるのだ。

超越存在という形でのカオスの象徴化は、カオスへの恐怖から人間を解放し、被護性を確立するという課題を背負っていた。カオスという対象化不可能なものを超越存在の観念へと凝縮することは、たしかに人間がカオスを対象として対峙することを可能にする。だが、超越存在が単なるカオスの象徴にとどまるなら、人間は根源的不安を解除することができない。なぜなら、超越存在はいまだに無规定的なものとして存在し、人間はそれに対する身構え方を知らず、いつとも知れぬ超越存在の出現にたえず恐怖していなければならぬからだ。超越存在がその「聖なる」資質を行使するのを阻止するために（場合によっては自分の願望通りに行使させるために）考え出されたのが、礼拝・供養・聖餐などのさまざまな人間と超越存在の間の交通様式である。

こうした超越存在と人間の間の交通様式は、その非常な多様性にもかかわらず、一つの共通の信念によって支持されている。超越存在と対峙する時、或る一定の手順・様式を遵守するならば、その超越存在は自己の恐るべき潜勢力を行使しないであろう（或いは逆に、人間の利益のために行使してくれるだろう）、という信念がそれである。無論、こうした信念は、超越存在と人間との交通様式の非常な多様性が示す通り、また超越存在がカオスの象徴であって本来無規定なものであるという理由からしても、全く恣意的なものである。恐らくどんなに陋劣な観念も、それが共同主観にまで高められる時には、その観念の分有者にとって排他的な絶対不変の真理として現われると思われるが、根源的不安からの解放というはげしい生関心

に裏打ちされた信念には、そのことがきわめて適確に妥当する。つまり、この信念及び人間と超越存在との交通様式は、社会的合意を獲得しやすく、ひとたび社会的合意を得るや、全く恣意性をうしなつて、厳格な真理としてとらえられるようになるのである。種々の儀礼に於ける厳格な遵守事項、儀礼をとりまく厳肅な雰囲気といったものはそのことをよく表わしているのではないだろうか。ともあれ、宗教はカオスを象徴化するばかりでなく、象徴化されたカオスたる超越存在との交通様式を規定し、そうすることによってカオスの潜勢力を封じこめる（場合によっては利用する）。宗教人は、超越存在との交通の方法を知っており、またそれを守ってさえいれば、もはやカオスへの恐怖にたえず脅えている必要はない。彼は根源的不安を解除し、ここに被護性が確立するのである。

一見したところ、宗教的被護性の源泉ともいふべきこうした超越存在と人間との交通様式の措定は、先に述べた「聖なるもの」という超越存在の資質と矛盾するかのようである。なぜならば、超越存在との交通様式を措定するためには、超越存在は単なる「神秘的で恐ろしい力」にとどまっていなくてはならず、何らかの性格規定を受けたものになっていなければならないからだ。しかし、この矛盾は表面的なものにすぎない。というのは、超越存在の性格規定は、重要な一点、即ちそれ以上進めば「神秘的で恐るべき力」という資質を否定するという一点で停止するのを通例とするからである。例えば、機能神のような非常に性格のはっきりした超越存在に於いても、その全体像が明かにされているわけではなく、ただ一定の限られた事

柄について「こうすれば（その神は）このように答えるだろう」ということが明らかにされているにすぎず、必ず超越存在は本来のカオスの姿をとどめているのである。つまり、超越存在はあくまで「神秘的で恐るべき力」としての性格をとどめながら、しかも人間の生関心に関わる限りでの性格を規定されたものとしてあるという、いわば両義的存在だといってよいだろう。このように超越存在があくまで不可解なものという資質を保持せねばならぬ理由は、その觀念の信憑性という観点から説明できる。つまり、もし超越存在の全体像が規定されるならば、それは経験的世界の一構成要素におとしめられ、宗教的行為者にとって、既知化されたカオスとしての内実を失い、その信憑性が著しく傷つけられるからである。

宗教、即ちカオスを超越存在に象徴化し、その超越存在との交通様式を規定することによって、認識行為は経験的理性の桎梏から解放され、新しい次元を獲得する。宗教に於いて、認識は世界総体の既知化へと到達するのだ。われわれの見てきたところでは、世界の総体は、経験的世界及びその延長線にある世界とカオスとから成り立っている。ところが認識行為は、経験的理性のみに依拠する限りではカオスをとらえることはできず、それゆえに世界総体をわがものとすることはできないのであった。宗教は経験的理性のこの空隙を埋める。即ち、宗教に於いてカオスは超越存在としてとらえられ、更に超越存在は少なくとも人間の自己存立に関わる限りでの性格を規定される。そのことによって人間はカオスをも自己の知識圈に取りこみ、認識行為の究極的目標である世界総体の既知化を達成する

のである。こう考えてくると、宗教は認識の極限的形態、或いは完成形態であるということができるだろう。「宗教とは、全宇宙を人間的に意味あるものとして理解しようとする大胆な試みである⁽¹⁾」というバーガーのことばも、宗教をこのようにとらえてこそようやく意味のあるものになるのではないだろうか。

ところで、以上述べてきたような意味での宗教は、別の見方からすれば一つの虚偽意識である。なぜならば宗教は、根源的不安という超歴史的な人間学的真実を（それを超越存在への恐怖に変形することによって）人間の目から隠蔽し、現実には、人間はいささかも危険なものから守られているわけではないのに、表象の次元で、あたかもそうであるかのような幻想を人間に与えるからである。恐らく「民衆のアヘン」としての宗教の根強さはここに由来するのであるが、それはさておき、不安から恐怖への位相転換についてハイデガーは次のように言っている。「不安の対象は世界内存在そのものである⁽²⁾」が、「恐れは、『世界』に頹落した非本来的な不安であり、しかも恐れ自身にはそうしたものとしては秘匿されている不安なのである⁽³⁾」と。ここには「なぜこの（根源的）不安という人間の真実の姿から目をそらそうとするのか。むしろそれを誠実にひきうけることこそ人間の義務なのではないか」という倫理的な抗議がこめられている。そしてその抗議は最もよく宗教に妥当するのである。だがそうした倫理的な宗教批判は宗教社会学の領分には属さない。虚偽意識の支配を許すべきかどうかという問題は、経験科学の領分には属さないからである。宗教社会学にとつての唯一の倫理的

命題は、宗教社会学は宗教的觀念によつて支配されてはならないといふことであつて、それはただ宗教は「欠陥動物」としての人間が、自分の「無力」や「偶然性」や「欠乏」^{deficiency}に對面しつつ、はげしい生への関心に促されて勝ちとつた知恵としての虚偽意識であるといふことを指摘しうるのである。

六、まとめと世俗化の展望

ここまで私は、世俗化論の基礎がためを目標として、社会的現象としての宗教には殆んど触れず、問題を宗教的表象体系の核心たる超越存在の心理的機能という点だけに絞つて論じてきた。無論、宗教の心理的機能を論じるためにも、社会的場面でそれを捉へることが必要であらう。だが、超越存在が個々人にとっていかなるものであるかを明らかにしておくことは、宗教を社会心理としてとらえる際にもその基礎となるはずである。そう考へて、今は以上の宗教的保護性のメカニズム分析を踏まえつつ、そこから導かれる世俗化の意味を概観して本稿の結びとしよう。

まず私のここでの主張をまとめておかなければならないが、私の主張はきわめて単純である。それは、宗教的保護性を成り立たせているのはカオスの象徴化というユニークなアイディアだということである。即ち、宗教は人間がカオスを無化して世界總体を既知化し、根源的不安を解除して保護性を確立するためにつくり出したきわめてユニークな方法であつて、それは超越性の次元をもたない世俗化

された人間の目から見ると実に巧妙なやり方で自らの課題を果たしている。非経験的対象領域として措定され、それゆゑ経験的範疇を以てはいかにしても把握することのできないカオスを超経験的・超自然的實在の觀念に範疇化し、それに「聖なるもの」という資質を付与した上で、その資質を経験的対象に投影し、所定の手続きを遵守してそれら対象に接しさえすれば、それらは決して人間の自己定立を脅しはしない、とすることによつてである。宗教はこのように超越存在の觀念をつくり出すことによつて人間が世界の總体を秩序あるものとして理解することを可能にし、カオスの恐るべき潜在力を封じこめる。まさに宗教はカオスの別称たる「神々」の恐るべき力を「鎮める」のである。

このように考へてみると、宗教は恐らく人類の最もすぐれた發明品の一つであるといつてもよいだらう。なぜならそれは本来対象化不可能なものを巧妙なやり方で対象化することによつて不可能を可能に変へ、人間を脅し続けるカオスを封じこめて、人間が世界に安心して住めるようにするからである。しかしながら、ニーチェのいう通り、近代という時代は超越性の次元を人間の意識から追放してしまつたのであつて、このことが帰結するところは明らかである。即ち、世俗化された近代人は、ニヒリズムを免れえないということ、これである。

世俗化の道程については多くの見方が可能であらうが、それはともかく、近代人は宗教的意識の喪失によつて、今までカオスの潜在力から人間を保護してきた防壁を失ひ、直接的にカオスに晒され

るようになる。つまり近代人は根源的不安の虜となるのである。彼
 はもはや前近代的宗教人のように「支持的実在」に取囲まれて世界
 に生きているのではない。世界は彼にとって、安らいで生きるには
 あまりにも危険に満ちた場所、絶えずカオスの来襲に恐れおののい
 ていなければならぬ場所と化したのである。実にこうして世俗化と
 はニヒリズムの到来を意味する。もし、究極のところ根源的不安を
 解除する方法としてわれわれが超越存在の観念しかもたないとする
 ならば、人間は再び超越性の次元を獲得する以外にはこのニヒリス
 ム状況から脱出する方法はないということになる。宗教を拒否し
 つつ根源的不安を柔らげる方法はないではない。根源的不安の「主
 成分」は「未来への不安」であると先程述べたが、更にその「未来
 への不安」の「主成分」は、特に近代産業社会にあっては、未来に
 於ける社会生活上の挫折への不安であり、その大半は社会制度の変
 革によって解除することができるものだからである。しかしながら、
 それはあくまで根源的不安の「軽減」であって「解除」ではない。
 このことから宗教の不滅性をひき出すことができるだろう。それに
 ついてK・トーマスは、呪術は経験的理性の残した間隙を埋めるも
 のだとするB・マリノフスキーの考えにもとづいてこう述べてい
 る。「もし呪術が〔宗教が、といってもよい——森下〕不安を静め
 るために有効な技術がない時、有効ではない技術を用いることだと
 規定されるなら、いかなる社会もそれから自由ではありえないだろ
 うということ、われわれは認めなければならぬ^(註29)」と。

しばしば「世界の呪術からの解放」は合理化と同義のものとして

語られるが、カオスをも包摂する世界の総体についての認識という
 側面から見れば、むしろそれは主観的には世界の非合理化として把
 握されなければならないのである。

注

- (1) 「神の死」と「ニヒリズムの到来」というニーチェの時代診断がもつ歴
 史的重要性と比較すれば、ニヒリズム克服のための思索で彼がつくり
 出した「永遠回帰」「超人」「権力意志」といった諸観念やキリスト教批
 判は何ほどのものでもない。
- (2) J・スィンゲド「世俗化問題に直面している宗教社会学」(「思想」一
 九七九年十一月号所収) 参照。
- (3) W・R・コムストック著(柳川啓一監訳)『宗教』(東京大学出版会)三
 八—五〇頁参照。
- (4) B・ウィルソン著(井門富二夫・中野毅訳)『現代宗教の変容』(ヨルダ
 ン社)及びR・Robertson, "The sociological interpretation of relig-
 ion", Schocken Books, を参照。
- (5) M・エリアーデ著(風間敏夫訳)『聖と俗』(法政大学出版局)及びP.
 L. Berger, "The social reality of religion", Penguin Books (邦訳は、
 蘭田稔訳「聖なる天蓋」新躍社)を参照。
- (6) R・N・ベラー著(河合秀和訳)『社会変革と宗教倫理』(未来社)及び
 T・ルックマン著(赤池憲昭・J・スィンゲド訳)『見えない宗教』
 (ヨルゲン社)を参照。
- (7) 佐木秋夫著『宗教と政治反動』(新日本出版社)は、私とは多少違つ立
 場から同様のことを述べている。同書、特に一七〇—一七二頁を参照。
- (8) M・エリアーデ、前掲書、五頁。
- (9) 例えばR・ロバートソンは、一種の「世俗化論の類型学」を提議してい

る。

Cf. R. Robertson, "Meaning and change" p. 258 ~ p. 276, Basil Blackwell.

- (10) 世俗化が近代社会科学の世界観的前提をなすものであるということについては、福田歓一著『近代の政治思想』及び『近代政治原理成立史序説』（いずれも岩波書店）を参照。

- (11) O・F・ホルノー著（須田秀幸訳）『実存主義克服の問題』（未来社）二〇頁参照。

- (12) バーガーの宗教社会学に関する主著は前掲 "The social reality of religion" (以下 SRR と表記) であるが、そのほか特に出 "The precarious vision", Doubleday, "A rumor of angels", Doubleday, (with T. Luckmann) "The social construction of reality", Penguin Books (邦訳は山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社), (with Brigitte Berger) "Sociology - a biographical approach", Penguin Books, (esp. chap. 1) を参照。ただし断わっておくが本稿はバーガー宗教論の概観でも要約でもない。だから以下再三使用する「カオス」「ノモス」といった彼の用語も、彼とは多少違った意味で使われている。私としては彼の宗教論を無矛盾的に整序すれば、じつなるといふところを本稿で示すつもりである。

- (13) A・ゲレーン著（亀井裕・滝浦静雄訳）『人間学の探求』（紀伊國屋書店）参照。

- (14) Cf. SRR p. 28 ff (邦訳 二八頁以下)。

- (15) T. Luckmann & P. Berger "The social construction of reality" (前出) はノモスの構造・形成過程等について詳述している。

- (16) Cf. Peter Berger "Invitation to sociology", Penguin Books, p. 158 ff, "Precarious vision" (前出) p. 96 ff, "A rumor of angels" (前出) p. 96 ff.

- (17) Cf. SRR p. 33 ff (邦訳 三五頁以下)。

- (18) *ibid.* p. 34 (邦訳 三八頁)。

- (19) *ibid.* p. 37 (邦訳 四二頁)。

- (20) M・ハイデガー著（原佑・渡辺二郎訳）『存在と時間』（中央公論社）三二二頁。

- (21) ハイデガー、同書、三二八頁。

- (22) T・オデイ著（宗像巖訳）『宗教社会学』（至誠堂）、八頁以下参照。

- (23) K. Thomas, "Religion and the decline of magic" Charles Scribner's Sons, p. 668