HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	宇都宮輝夫「生と死の宗教社会学」
Author(s)	白井, 暢明
Citation	基督教学, 25, 39-46
Issue Date	1990-07-05
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/46487
Type	other
File Information	25_39-46.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

書評

宇都宮輝夫「生と死の宗教社会学」

白井暢明

医学・医療の分野を中心に最近、人間の「死」の問題がクローズアップされている。この書の著者はこのような今日的状況を念頭に置きながら、より一般的に、現代を、「死」に対する態度の変化と混乱の時代と位置づける。しかもそれは意識の表層の問題ではなく、今日の社会生活の根本的変化の証言である。従って、「死」をめぐる考察は、社会における「生の文法」を身につけてゆく社会化の問題に関わるものであり、同時に現代社会批判にもつながるものである。そこで、この書は「生と死の宗教社会学」と題されている。

本書は六章から成っており、それぞれの章は本来独立に発表され、もしくは書き下ろされたものである。従ってとりあえずは各章について個別に見てゆく。要約は出来る限り著者の論旨に沿っているが、当然、著者とは関心も思考様式も異なる筆者の要約には、重点のずれや誤読・誤解が多々ありうることを予めお許し頂きたい。

第一章「死の正当化と生の積極性」は、シュッツ、バーガーなど現象学的社会学の理論を援用しながら、日常的生の構造基盤を問い、その確立（生活態度の形成）と崩壊（意味喪失、自殺）がどのようにして生ずるかを論じている。ここには本書全体の考察の基礎視角が述べられている関係上、やや詳細な要約となる。

日常的世界の構成要素（諸制度）には意味の一貫性・統合性があり、それは社会的世界の正当化とも呼ばれる全体的意味体系（人生計画 life plan）によって支えられている。宗教もその役割の一端を担っている。この意味の全体的文脈は社会化過程を通じて個々人に内在化され、それを介して個人は自己を他者や社会に関係づけ、世界における自己の位置づけを見い出す（アイデンティティの確立）。そこから積極的な生＝生活態度が確立されるのである。その際、このプロセスは通常無反省的に行われる、つまり、日常生活において、人間は自然的態度で世界に向かい、その存在と様態については何の疑念も抱かない。かくして世界は「自明な世界」となる。

ところが、苦難や悪といった不条理な現象に出会うことによって日常生活の自明な諸前提は危機に晒される。

これが限界状況である。しかし、したたかな日常世界はこの限界状況をも自らの土俵の中へ取り込むような限界状況の正当化の図式（苦難の神義論）を作り出す。ところでこの正当化図式をうまく内在化しえなかった（社会化されそこなった）者は問題的状況に突き当たることになる。

ところで、人間が遭遇しうる限界状況の中でも最も深刻なものは勿論「死」であるが、この死の正当化はいかにしてなされるか。勿論ここでも宗教は大きな役割を果たしている。正当化の類型は二つあり、第一は「個体性の救出」であり、死を生の延長・連続物とする見方で、再生信仰がその例である。第二は「普遍への関与」であり、なんらかの形で自己を普遍的なものへ一体化させることによって、個体の消滅を超えた永続性を獲得しようとするものである（宇宙や集団への一体化）。社会は何らかの死の正当化図式を有しており、それは個人に正しい死に方を教える。ただし、このような社会化の前提になっているものは確立した生活態度である。

このような社会化に失敗し、生と世界の意味を見失った者は「役割離脱」の状況に落込み、ついには絶望し、自殺へと至りうる。半ば自明化していた出来合いの意味体系から脱落した者は、今度は自覚的に自ら統一的な意味の模索を図らざるをえないが、しかし著者によれば、そのような自覚的・知的な企ては大抵徒労に終わり、一層の「意味喪失」に帰着する運命にある。何故なら、知的反省は外部世界を対象化するために自己に沈潜し、その結果として、社会的相互作用を通じて初めて形成される統合的意味から離れて行かざるをえないからである。つまり、意味喪失の下部構造的要因となるのはまさに「社会統合の弛緩」、「社会的連帯の欠如」に他ならない。

総じて、この章では現実的・日常的人間存在の構造基盤の分析に深い洞察が見られ、説得力がある。特に日常的生の本質的特徴を受動性、自明性（無反省性）に求め、生と死の正当化（宗教がその機能の一端を担う）図式によって日々の積極的な生活態度が支えられているという主張には首肯すべきものがある。またこのような理論的基盤と基礎視角は、本書の論述全体を支えるものとして、重心の変化はあれ次章以降に受け継がれている。著者の「社会学」的考察の枠組みと理論的基盤はシュッツ、バーガーなどの現象学的社会学（相互主観的社会論）であり、更にデュルケムの集合表象や社会的統合・凝集力のカテゴリーが著者の思考に一貫して大きな影響を与

えていると思われる。

若干の疑問点を挙げておく。この章の論述の枠内では「宗教」は日常的意味世界を支える（生と死の）正当化の機能の一端を担うものとしてのみ位置づけられているように見える。勿論、日常的現実世界の中では宗教のこのような位置づけは正しい。しかし本来現世否定、日常性超越の契機を内在する宗教理念ないし信念が時に人を動かし、非日常的・社会変革的作用を生ぜしめた場合、それは「社会化されそこなった者」、「意味喪失者」の仕事になるのであろうか。この現象は見方を変えれば、むしろ日常の「没意味化」状況に対する「意味覚醒」（折原浩）ないし「意味創造」とも見ることができないか。この二つのテーゼのカテゴリー的対立は、「宗教」観及び「意味」の概念設定の相違から来る。筆者は折原のテーゼに見方するわけではない。しかし、著者の想定する社会的・統合的意味とは日常的・経験的意味連関の総体であり、その点では無定型で抽象的であるにもかかわらず、その〝客観的実在性〟が強く強調されつつ使用されるデュルケム流カテゴリーの世界は、「意味喪失」というやや〝文学的な〟響きを持つ用語との違和感とともに少なくとも筆者の思考スタイルには馴染みにくいものである。

第二章「死生観の社会学」では、第一章の視点を基礎にしつつ、更に死生観と生の意味喪失との関連について論じたものである。著者はまず、死生観の欠如が生の意味喪失をもたらすという一般的解釈をデュルケムの「自殺論」の論述に即して批判する。つまり、消滅の観念が生の意味喪失（エゴイズム）を生み出すのではなく、エゴイズムの発生原因は実在の側、社会統合の弛緩にあるというデュルケムの主張を支持する。しかし著者は、この両者は因果関係にはないが、密接な連関のうちにあると見ており、それをシュッツの「人生計画」を援用して明らかにする。この部分は第一章の論述とほぼ重なるので内容は省略し、結論のみを示す。①全ての共同体は死生観を持つ。②しかし死生観が現実の生を規定するのではない。つまり、生活世界の崩壊という客観的現実と、個人が自己の生の意味を見失うという主観的現実は、死生観の失効という観念上の帰結を伴う。①について補足すれば、一見確たる死生観が欠如しているように見える社会にあっても、暗黙の慣行、習慣が死に対する人々の対応の仕方を自動的に導き、そのため死への対応は社会的・集合的に自明化しているという。このように社会の

心性の中に深く埋もれ、暗黙の観念として受容されている時、死は決して反省的思惟の対象とはならない。従ってもし現代が死について饒舌の時代であるとすれば、それは観念のレベルでは既存の死生観の失効を、実在のレベルでは現代人の生の破綻を証しているのではないか、という疑念が出てくる。ここで著者は現代のかかる状況について一つの仮設を提起する。現代において死は飼い慣らされた死であることをやめ、野性のもの、タブー視されるものとなった（アリエス）。死は人々の視野から隔離・隠蔽され、病院で孤独に死んで行く。この死のタブー化は工業化・都市化・合理化、つまり近代化と歩調を同じくしている。では何故そうなるのか、著者はここでデュルケムを援用する。近代化は社会統合を弛緩させ、それがエゴイズムの発生を促す。生活世界が崩壊してゆくならば、それに固有な世界観も対応すべき実在的基礎を失う。死が何らの意味づけを失い野性化してきたのは以上のような実在レベルでの変動が根底にある、というのである。

以上の論述において新たに提示された視点は次の二点である。①死への対応の仕方（死生観）は社会的・集合的に自明化している暗黙の観念という視点の強調、②現代における死のタブー化に関する仮設の提示。②に関していえば、著者が現代における死のタブー化のテーゼを受け入れている点については異論があるが、第五章でこの問題がより包括的に論じられているのでここでは触れない。そしてこのテーゼに関して著者が提出している仮設（デュルケムに依拠した）も説得力の点でやや物足りない感がある。

第三章「自殺と近代化」ではデュルケムの「自殺論」を取り上げ、彼の、自殺への客観的・社会的傾向論をシュッツを援用して動機論的側面から補完することが目指されている。デュルケムによれば自殺へと至る人間類型は自己本位主義者であり、自己本位主義とは社会集団が解体の危機に瀕し、しかも新しい社会関係の確立がなおざりにされた時に生ずる、集合的道徳秩序の動揺状態を意味する。これをシュッツ的に解釈すれば、社会変動に対応した世界観の再構造化が失敗した時、自明視していた世界観の妥当性への信頼が揺らぐ。つまり、解釈図式の無効化が志向図式の喪失をもたらすのである。それに知的反省の挫折が加わって自殺へと至る。では、その社会構造的要因はなにか。分業と複雑な協業が職業の多様化、個人間の差異の増大をもたらし（デュルケム）、生活世

界の複数化（バーガー）をもたらしたこと、つまり、社会的連帯の欠如である。

この章での論述の筋道は明確で一貫しており、当初意図された目的は果たされているように思われる。若干の私見をいえば、自殺へと至る心理的プロセス分析においては鋭いが、社会構造背景の分析に関しては、なんらかの著者独自の解釈が提示されているようには思われない。

第四章「人生周期と生死の受容」は、「人間が死とどのように対面しているかという問いに対する一つの解答の試み」であり、いわばこの書の核心をなすものといえよう。ここでの論述は特に「来世観」（宗教理念）の機能に関わっている。来世観に関する従来の学説はほぼ次のような前提に立っている、「来世観の機能は、ややもすれば挫けそうになる人間の生を支え、積極的な生を可能にするところにある。更に来世を信じ、希望するからこそ人間は死を受容することができる」。著者はこれに対して二点で批判する、①死に対する恐れや人間の本能的な永生願望は所与の事実ではなく仮定にすぎない（恐れや不安の普遍性の否定）、②従来の諸説はすべて、結局は宗教を愚昧の産物とみなすことになる。更にこの諸説の背後には「誤れる人間観」が潜んでいる。つまり、近代ヨーロッパ的、プロテスタント的人間観である。生活上重要な知識は合理的・意識的な知ではなく暗黙知であり、人間の行動を規定するのは合理的な考慮ではなく、特定の生活態度（ヴェーバーの用語ではエートス）である。従って明確な観念としての来世観が無くても人間が絶望などしないのは自殺率に関する統計上からも明らかである。

こうして人間の死に対するポジティヴな態度（強い自己）＝死の受容の原因としての死生観を否定した著者は、その原因を再びシュッツとエリクソンの「人生計画」、「人生周期」を求める。「強い自己の形成は、死に対する否定的な態度としてではなく、まさに死の受容と結びつく。人生周期（通過儀礼もその一つ）から絶えず自己のあり方に対する意味づけを受け取り、生を受容してきた者が、死をも受容できる。」この一節と次の言を総合したところに著者の結論がある、「人間の生を導くのは抽象的な観念ではありえない。むしろ表象（来世観）の機能は既に形成されている実在を表現することにあり、実在から表象が生まれるのであって、その逆ではない」。

以上の論述の中には多くの深い洞察、示唆に富む分析

が含まれており、またその全体的テーゼも明確である。ただ、「実在」が「観念、表象」を規定するという唯物史観の公式に準じたテーゼに関して、若干の疑問を表したい。まず、この場合に著者のいう「実在」の内容が何か、必ずしも明確とはいえないように思う。例えば、この実在として考えられているものが特定の「生活態度」であるとしても、それはどのような生活態度なのか。既成の諸制度や意味体系、生活設計の類型に無批判に従う〝確固たる〟生活態度、もしくはその逆に、そう状況にした意味体系を見失い、動揺した生活状況が、そうした適合した観念や表象と親和的適合関係に至る、ということか。この場合でも実在が観念を「生み出した」とはいえないであろう。少なくとも〝特定の〟生活様式が〝特定の〟観念と結び付くのであって、無規定の生活様式（実在）一般が観念を生み出すという議論は成り立たないのではないか。更に、このことと関連して、ここでも宗教「理念」の歴史的影響力、理念と利害のダイナミクスという側面が全く無視されており、著者の宗教社会学的関心はもっぱら（ヴェーバーの用語でいえば）カリスマの日常化（＝正当化）の側面に限定されている。理念（ここでは来世観）は通常〝直接に〟行動を規定するものではなく、その中間に諸々の心理的なプロセスが介在している。従って、この中間項の可能性を無視して、来世観＝観念、人間の行動を想定しているのは観念ではない、故に来世観は人間生活への影響力を持たない、という三段論法は単純に過ぎないか。もしそうでなければ、カルヴァンの予定説からプロテスタントの禁欲的エートスを引き出すヴェーバーの議論は全くナンセンスになる。

第五章「現代における死と老いのタブー化」では第二章の後半で展開された議論がより包括的な形で論じられ、もって近代社会論（近代の生活世界の危機）の体裁を有している。

ここで、著者はまず「現代において死はタブーとなった」というテーゼの根拠を、特にその原因論に関して批判的に検討する。しかし最終的に著者は現象としてのタブー化を承認し、変化の真の原因に関する試論を第二章よりもより詳細に、そして第四章の結論に基づいて論じている。「現代社会の変動により、人は自分の位置と方向を見定めるべき座標軸たる人生周期が不分明になり、これに伴ってこれまで持っていた死に方の原型を固持しえず、しかも新たな原型も見い出しえないでいる。…現代では人々は死との接し方、死に方の暗黙知を失ったた

め死に当惑している」。更に、「生産・効率・有用性といった原理が、自己目的として、また至上の価値として神格化されるならば、若さと健康と活力に満ちた人生段階だけが重要性を帯びるのは当然であろう。そして、これと並行して、その対極に位置する老いとその極限形態としての死は意味と価値を失ってゆき、近代産業社会の意味の座標上ではゼロないしマイナスでしかないものとして排斥の対象になる」という。

最後の結論は鮮やかである。著者の論と必ずしも相違するわけではないが、筆者は、死の「タブー化」という用語は強すぎると考える。タブーとは「忌避」であり、著者のいう「当惑」ではない。現代の情報化社会の中でドラマの中の大量の死、そして現実の交通事故による死の日常化という状況を見る時、現代が「死」を「忌避」しているとは考えにくい。ただ、死への対応、処理が多様化した現代の生活の中では「煩わしいもの」となり、肉親による神聖なセレモニーとしての意義が失われたことは事実であろう。

最終章、第六章「悲嘆の社会学」は、死別による悲嘆が持つ社会学的意味を論じているが、私見によれば、論述の対象は「死別」ないし「悲嘆」そのものよりもむしろ、宗教的信念や儀礼の悲嘆に対する治癒力、カタルシス機能に向けられているように思われる。

愛する人との死別は「認知的不協和」をもたらす。この不協和からの脱出に際して宗教的信念もしくは儀礼はいかなる機能を果たしうるか。宗教的信念や儀礼は心理的補償として、副次的機能を果たしうる。しかし、信念を語る言葉は現実を認め、態度を変えよという説得・命令に過ぎず、それに従う意志と力が信念のうちに現れるわけではない。また、儀礼そのものに喪失対象を諦めさせ、悲嘆を癒す力があるのではなく、あくまでもそれは、現実を認めて気持ちの整理をつけよという勧告ないし命令であるか、あるいは、現実の承認＝整理された気持ち、即ち、それまで心の中で無定形であった諦めに形を与え、それを可視化・定式化するものである。それでは真に悲哀を癒すものは何か。著者の結論は意外と常識的である、「遺された者に現実を認めさせ、新しい状況に向けて態度を変えさせる力を持つのは、悲しむ者に寄せる周囲の人々の共感であり、温かい支援と交わりである」。

以上、本書の全体に関して、最後に二点のコメントを付け加えたい。まず、本書のタイトルにある「生と死

の」という表現は、著者の主観的意図はわかるとしても、客観的にはあいまいである。むしろ「死の」とすべきではないだろうか。何故なら、「死」を論ずることはすなわち生を論ずることであるというのは、説明する必要もない、自明のことだからである。第二に、読者のほとんどが、この書全体を通じて「宗教」に割り当てられた機能上の位置づけが意外に低いという印象を受けるのではなかろうか。宗教理念の自律性ないし歴史社会学的ダイナミクスはほとんど無視され、常に「観念的要因」としていわゆる社会的「実在」の結果に還元されてしまう。これは著者の考察の基盤となっている社会学的観点と方法論的立場から由来するものであろう。勿論、著者の宗教理解の並々ならぬ深さは行間に十分読み取れる。直感的にいえば、著者はむしろ、宗教（信仰）を、まさに個人の深い存在論的根幹に関わるものとして、ザッハリッヒな学問的探求の舞台に晒け出すことを意識的に避けているようにも思える。

いずれにしろ、本書は、独自の社会学観点から「死」を考察したものとして高く評価されてよいであろう。筆者自身、看護学校で「哲学」を講義し、その中で医の倫理との関連で「死」について語らざるをえない者として、この書から多くの貴重な示唆を得た。著者に対し、あらためて敬意と謝意を表したい。書評に限らず、野球評論や囲碁の解説の場合に明らかなように、あらゆる批評、評論、解説なるものに際して確言しうることは、批評する者より、批評される者の方が当の問題についてはるかに深く考え、また知っているという事実である。この書評の場合にもそれは間違いなく当てはまる。ありうる多くの誤解、誤読については、あらためて著者の指摘を待ちたい。