



Title	現象学的社会学とその宗教論
Author(s)	宇都宮, 輝夫
Citation	北海道大学人文科学論集, 21, 1-22
Issue Date	1984-07-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34374
Type	departmental bulletin paper
File Information	21_PR1-22.pdf



現象学的社会学とその宗教論

はじめに

かつてミルチャ・エリアーデは、古代社会は「歴史」を重視しない社会である、と語った。⁽¹⁾彼によれば、古代社会は、自立した歴史、すなわち祖型 (archetype) によって律しえないような歴史に対する敵意、モデルなしに生起した事象に対する敵意をその特色とする。この祖型ないしモデルこそ聖なるものであり、その意味では、古代社会においては、日常的世界と対置して、それを貫きあるいはその背後に聖なるもう一つ別の現実の世界が存在するという観念が受容されていた。

しかしながら、実在の世界に関するこうした根本的仮説は、近代社会において衰退・消滅しつつあるように思われる。このことは、学問的論証を待つまでもなく、通常の経験レベルにおいても十分

納得しうる事柄であろう。実際、現代社会では、感覚知によって知られる世界とは異なる今一つの現実という信念は、日常生活の地平から姿を消しており、少なくとも異様なものとして疎遠になっている。そして種々の統計がそれを裏打ちしている。例えば欧米の研究に示されている、教会への出席率の低下、教会における通過儀式への参加率の減少、教会の組織力の衰退といった事実がそれである。宗教を機能的側面から見ても、同じ傾向が浮かび上がってくるのであり、宗教は、社会学理論が宗教に従来帰していた諸機能をもはや果たしていない。

オーギュスト・コントは、社会的連帯と個人の感情に対する宗教の統制力に着目し、機能的な観点から宗教を理解した。しかし、包括的・学問的なかたちで宗教の機能的理論を最初に提唱したのは、エミール・デュルケムである。彼は、オーストラリア原住民の間で行なわれる宗教的行為は彼らに自己認識と社会認識とを与える

宇都宮輝夫

と考え、神話や儀礼を通してもたらされる社会的連帯の再確認ないし社会統合の促進に、宗教の機能を見出した。しかしながら、労働の分業が広範に進んだ産業社会は、著しく多元化の様相を強めており、それは宗教の領域にも及んでいる。そして、同一の社会において多数の宗教が、あるいはさまざまな教派や宗派が同時に存在するという傾向が支配的になりつつあるとすれば、宗教が社会統合を維持・促進する役割を果たしているとは、もはや思われない。

宗教は、一面において、断片的信念の複合体であるが、他方、「多かれ少なかれ、事物の普遍性を包括して、われわれに全体的世界観を与えようとする観念の体系⁽²⁾」でもある。宗教は宇宙全体についての説明を含む解釈図式を提供しており、個人や共同体を宇宙構造や聖なる永遠の秩序の中に位置づける。それによって宗教は、「われわれは何者なのか」という問いに答え、共同体の存在と目的を正当化する機能を果たすと考えられた。ところが現代社会は、自然的物理的秩序に関する宗教の説明を妥当なものとはもはや見ておらず、多くの宗教が事物を解釈する図式として有している創造神話は、信じられなくなってきた。

宗教が共同体の存在と目的を正当化するとすれば、それは共同体の存在様態、つまり社会秩序をも正当化し、かくして社会統制の基礎を提供することになる。しかし、かつては宗教が法的・倫理的・慣習的規範を究極的に根拠づけていたとしても、現代社会においても人々の行動が宗教の心理的強制力によって統制されているとは、とても言い難い。また、近代諸国家の中には、自らの宗教的正当

性を憲法やそれに準ずる文書の中に明記しているものがあるとはいえ、現代産業世界の多くの国家は、宗教的基盤の上に成立しているわけでは決していないのである。

このようにさまざまな側面から見てみると、宗教の衰退⁽³⁾世俗化過程は、疑う余地のない事実であるように見える。それにもかかわらず、この過程は単なる表層的現象にすぎないのではないかと思わせる証拠が散在する。超自然的なものに対する感覚が現代合理主義の只中で依然として息づいていることが、質問表による調査や資料の分析から明らかになっているのである。⁽³⁾とはいえ、この宗教性は、特定の宗教的組織で教えられたり実践されたりするのではなく、当該文化に深く根差した民間信仰のようなものとして存続している。急速な社会的・経済的・技術的变化や思考法のうわべだけの合理化にもかかわらず、しかも言葉の上ではそれらに同意が表明されているにもかかわらず、宗教性はしたたかに根強く残っている。

以上の相反する二つの事実は、教会と宗教とを、換言すれば制度的宗教と宗教性そのものとを同一視するのは適切か否かという疑問を呼び起こさざるをえない。もし両者の同一視から出発するならば、制度的宗教の枠外に真に宗教と呼ぶものが存在しないかどうかという問いは、全く不問に附されることになる。逆に、両者を区別して考えるならば、現代の宗教的状况に対しては新しい解釈可能性が拓けてくる。すなわち、制度的宗教の守備範囲の縮小は、⁽⁴⁾宗教性が表現される場の移動を意味するという考え方、あるいは、現代では宗教の古い伝統的形態に代わる新しい表現形態が模索されている

(5)
という見方である。

近年こうした方向を独自の視角からさらに押し進め、最も生産的かつ問題提起的な議論を先駆的に展開してきたのは、周知のように、二人の現象学的社会学者たち、トーマス・ルックマンとピーター・バーガーであり、あるいはロバート・ベラであった。彼らに対してはさまざまな批判もなされてはいるが、しかし彼らの議論が先に述べたような現代の宗教的状况に斬新な照明を投げかけ、従来看過され等閑に附されていた側面に究明の糸口を与えて、宗教研究の新しい領域を切り拓いてきたことは見まごうべくもない。そこで本稿は、二人の現象学的社会学者の、特にバーガーの宗教論を取り上げ、その吟味・検討を課題とする。確かにバーガーの宗教論については、既にさまざまなかたちで論じられてきた。しかしその際には、あまりにも宗教学固有の領域に引き寄せて、つまり間主観的な世界の構成という本来の文脈をやや離れた仕方議論がなされてきた嫌いがある。それゆえ本稿では、日常世界の構成という本来の座に据え直して、彼の宗教論に検討を加えて行くことにする。

註

- (1) Mircea Eliade: *Cosmos and History*, transl. by W. R. Trask (New York: Harper Torchbooks, 1959), p. xi. 堀一郎訳『永遠回帰の神話』未来社、一九七五年、一頁。
- (2) Émile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), p. 200. vide p. 12, 611f. 古野清人訳『宗教生活の原初形態』(上)岩波書店、一九七六年、二五三頁。(上)二九頁、(下)一九七六年、三四四頁参照。

- (3) Peter L. Berger: *A Rumor of Angels* (New York: Doubleday & Company, 1970), p. 24f. 荒井俊次訳『天使のうわさ』ヨルダン社、一九八二年、五九頁以下。井門富士夫『神殺しの時代』日本経済新聞社、一九七二年も参照せよ。

- (4) 制度的宗教の現代社会における衰退を一般的趨勢と考えることはできても、自明の前提とするわけには行かない。確かに総じて見れば、近代化と制度的宗教の危機とは、歩調を同じうすると言える。しかし、例えば日本の新宗教の幾つかは、工業化・近代化と歩調を合わせるかのようにその教線を拡大してきた。このことは、時代的にも地域的にも明瞭に確認されうる。

- (5) パーニス・マーティンは、現代のポップ・ミュージックの中の聖なるシンボリズムの構造を分析し、現代の若者はそれによって自らの宗教性を表現していると主張する。Bernice Martin: "Symbolism and the Sacred in contemporary rock music." (ストラスブルールにおける第一四回国際宗教学会学会議での発表紀要)

第一章 現実の社会的構成

アルフレッド・シュッツの理論や、彼の後継者であるバーガーとルックマンの一連の業績については、既に主要著作の多くが翻訳され、社会学や哲学などの諸領域で広く知れ渡っている。ここで紹介する必要はないかもしれない。とはいえ、バーガーとルックマンの宗教論は彼らの間主観性論と密接不可分の関係にあり、それゆえ彼らの宗教論を検討するためには、日常の世界を主観の構成的共同作用に還元して説明する現象学的アプローチを無視するわけには行かない。そこでまず、小論の目的にとって必要最小限の範囲で、そのアプローチの後をたどることにする。ただしその際、構成主義

の方法は、間主観的世界についての彼らの論議の一つの側面でしかなく、そこにはもう一つ別の側面、つまり間主観的世界の先行的所与性という視点があることを忘れてはならない（これについては後述する）。従って、以下に展開する「現実の社会的構成」に関するバーガーたちの考察は、歴史的・発生的分析ではなく、あくまでも形式的論的分析にとどまる。

一 社会的世界の構成

バーガーによれば、現実の構成過程は、制度化と正当化との二つから成り立つ。まず、第一の過程から見て行くことにする。彼は、人間の身体は人間の行動に安定性をもたらすのに必要な生物学的手段を欠いている、という命題から出発する。とはいっても、経験的には、人間は無秩序の中に生きていくわけではなく、一定の方向と安定性の中に位置づけられている。生の過剰な可能性の中に自己を喪失してしまうのを避けるために、生物学的に欠けている生活上の確かな構造を提供するもの、それが社会秩序である。そこでバーガーは、「社会秩序そのものはいかにして生ずるのか」という社会科学のいわば原問題を敢えて問うて行く。

制度化の始まり

どのような行為であれ、しばしば反復されるならば一つのパターンに変化し、やがてこのパターンは行為の範型として理解されるようになる。バーガーはこの過程を習慣化と呼び、人間のすべての活動に不可避であると主張する。習慣化は活動

の方向づけを可能にし、その都度意志決定する必要性から個人を解放してくれるからである。この主張は、直接的にはアーノルト・ゲーレンの負担免除 (Entlastung) 理論に依拠しているが、それ以前にもよく知られており、例えばラルフ・リントンの中にも見出すことができるし、さらにはデュルケムにも遡りうるであろう。⁽¹⁾ さて、習慣化された行為が特定のタイプの行為として類型化され、社会成員相互間で認知される時、制度化が生ずるところでは、人々の相互作用は予測可能なものとなる。そこでは、出来事の大部分は、日常性 (＝平凡さ) という性格を獲得し、生活の場は自明化したルーティーンの領域となる。つまり、人間の存在と行為に安定性を与える一つの背景・地平が築かれつつあるのである。

ところで、制度化が社会成員相互間の認知に依拠するということは、制度的世界が集合的に産出されるばかりでなく、集合的認知を通して現実的であることを意味する。バーガーはここに制度の客観性という性格を見る。結晶した諸制度は、それを産出した諸個人の外部に、あるいは彼らを超越してその上に存在するものとして経験される。別言すれば、それは個人に対して強制力を持った外的な現実となるのである。この性格は、制度の世代間の継承によって決定的に強化され、完成される。諸個人のその時々々の発案という性格を持つていた諸形成物が、今や歴史的な制度となることによって、制度化は完成段階を迎えるのである。人間の外化 (externalization) 活動による創造物が客観性という性格を獲得するこの過程を、バーガー

は対象化 (objectivation) と呼ぶ。⁽³⁾

意味構成としての制度化

社会秩序は、人間の不断の外化過程において創造される。外化とは、自己の内にあるものが何らかのかたちを取って外に対象化されることであるが、バーガーの場合、それは主観的意味ないし意図を指す。それゆえ、対象化されたものは、その創造者の主観的意図を表出しているものであり、言い方を変えらば、あるものが現実として対象化される時には、その現実の構成行為が主観的に有意味であることを前提としているのである (バーガーはここで、社会は主観的意味を表現する行為によって構成されているというマックス・ウェーバーの見方を確保しようとしているわけである)。とすれば、現実ないし秩序の構成過程は、常に同時に意味の構成過程として捉えられなければならない。このことは、例えば社会化の場面で明瞭になる。社会化担当者は、子供の行為に対してサンクションを課す。それは、単なる物理的行為ではなく、子供のなした行為がよいあるいは悪いという意味をも伝えている。個人は行為のパターン＝形式的手続きを内在化するばかりでなく、その意味をも内在化するのである。

しかしバーガーは、意味の構成を孤立した個人の作業として考えるわけではない。意味に対する主観的信頼が持続するためには、それを伝えあい強化しあって行く他者との共同作業が必要である。⁽⁴⁾ 世界の意味的な構成は、共に構成する主体としての他者の存在を常に前提とするのであり、間主観的な営みとして理解されなければならない。

ところでバーガーは、この間主観的な営みが真の意味で社会的現実となるのは、それが何らかの記号体系に対象化されるようになった時であると考ええる。まず第一に、主観にとって意味のある経験は、当人の記憶の中に凝結する、すなわち沈澱する。次いで、その経験が何人かの人間によって共有されていた場合には、間主観的な沈澱が生ずる。さらにそれが記号体系に対象化されることによって、歴史的に伝達可能なものとなる。その際、最も決定的な記号体系は、言うまでもなく言語である。言語は、絶え間なく流動する経験をその有意性ともども固定し安定させて、名指すことのできる対象とし、同じ言語共同体に属するすべての人にとって入手可能なものにする。それによって経験は、共通の知識在庫の一部となるのである。

一貫性のある世界

現実構成の最終段階をバーガーは「正当化」(legitimation)と呼ぶ。それは二つの側面から見られており、一方は意味の統合としての正当化であり、他方は説明図式としてのそれである。まず、第一のものから見て行くことにする。

「日常生活は一貫性のある世界として人々によって解釈され、そしてそのようなものとして『のみ』彼らにとって主観的に意味のある現実として現われる」⁽⁵⁾。諸個人は、日常生活の現実を秩序立ったものとして理解している。こうした主張は、これまでの論議からは引き出しえない。というのは、一連の制度化過程はさまざまな領域において同時に進行するのであるから、諸制度の意味が一貫していると考えねばならない。ア・プリオリな理由はどこにもないからである。しかし、バーガーによれば、経験的事実としては、諸制度の

意味は統合され首尾一貫した体系として存在する。この事実に対して彼が与えている説明は、幾分心理学主義的であるとも言える。彼は、自己の行為・経験に一定の論理性を付与する諸個人の反省的意識に関連づけて、この事実を説明しているからである。彼に従えば、人間は絶えず自己の人生を解釈し、再解釈し続ける。とすれば、諸々の行動が別個に遂行されうるとしても、それらの意味は、少なくとも最小限の一貫性には向かおうとする傾向を持つ。「個人が継起する自己の諸経験について反省する時、彼はそれらの意味を首尾一貫した伝記的な枠組の中にはめ込もうと努める」⁽⁶⁾。かくして個人の反省的意識は、諸経験に一貫性を付与し、矛盾し散乱している生活史の断片に一定の秩序を与えるのである⁽⁷⁾。

意味の一貫性を構築する営みも、共同の作業としてなされる。言い換えれば、社会は、人間生活の全般的現実を包括し、個々人の経験と知識とについての全体的文脈となるような、統合的な意味を産み出す。パーガーはこの過程を正当化と呼び、意味の二次的対象化として規定する。正当化は、異なる幾つかの制度に対して既に付与されているさまざまな意味を統合する新しい意味の体系を対象化するからである。個人は、統合的な意味の体系を通して、元来ばらばらの諸経験を生のまとまりとして理解し、それによって個人の過去と未来が一貫した生き方へと統合される。意味の全体的文脈は、言うまでもなく個人の行動に影響を与え、個人の志向を決定するがゆえに、個人のアイデンティティ形成の地盤でもある。意味体系を介して、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

づけを見出す。かくして初めて、自己と世界の存在は、真に意味あるものとなるのである⁽⁸⁾。

二 先在する所与としての社会的世界

次に論じられるべきは、説明図式としての正当化であるが、これは次章で取り上げる。本節では、これまで論じてきたことを、視点を逆転させて見直してみることにする。

弁証法的構造

本章の冒頭で、現実構成過程に関するパーガーの議論が形式論的分析にとどまることを指摘しておいた。それが妥当するのは、人間学的な一般論のレヴェルに限られるのであり、もとより事實的・経験的分析では決してない。社会的現実⁽⁹⁾は世代から世代へと継承された歴史的所産であるが、仮にこの認識を出発点としたならば、彼の分析は限りなく歴史を遡行して彷徨せねばならないことになる。それを避けるためにこそ、彼は社会的現実が構成される際の一般論的条件を考察したのである。ところで、日常世界を主観の構成的共同作用に還元しつくすのが不可能なのは、歴史の無限遡行が事実上不可能であるという経験的理由に依るばかりではない。それは、人間学的に見て原理的に不可能なのである。

この不可能性は、社会は弁証法的現象であるという一命題のうちに言い尽くされている。パーガーは、社会と人間の関係についてのマルクス主義的見地に立って、社会と人間とをそれぞれ相互の所産として弁証法的に理解する。社会の弁証法的過程は、外化 (external-

ization)——対象化 (objectivation)——内在化 (internalization) の三契機より成る。これらに対応する命題を作るとすれば、「社会は人間の産物である」——「社会は客観的な現実である」——「人間は社会の産物である」となるであろう。バーガーはしばしば、自分がウェーバーとデュルケムを統合した視点に立脚していると主張するが、それは、単に彼が両者から多くを学んだということではなく、まさしく上述のことと関連するのである。すなわち、バーガーは、社会的現実を人間の意味づけによる構築物と見るウェーバーの理解と、社会的事実はものであるとするデュルケムの理解とを、社会の弁証法的過程の二側面を指示するものとして見做すのである。ところで、バーガーが、「これらの三契機は時間的な順序で生起するものとして考えられてはならない」と言っていることは、重要である。三契機は、切断不能の円環を成しているのである。⁽¹⁰⁾

地平の先在性 確かに、シュッツにとっては、間主観的世界は対面的関係から構成される。社会的世界の構成の原点は、「われわれ関係」(Wirbeziehung, we-relationship)であり、さらに言えば、自我である。「私(自我)はゼロ点である。……すなわち、この世界は、何よりもまず私によつて、そして私にとって意義と意味を持つ」⁽¹¹⁾。ところが他方において彼は、「間主観性は構成の問題ではなく、……むしろ生活世界の所与である」⁽¹²⁾と主張する。間主観的世界は、自我の構成物としてあるのではなく、自我に先立って存在しており、「私に可能なすべての自発的活動の枠を成す」⁽¹³⁾のである。これらの一見相反的なシュッツの主張は、バーガーの言う三契機のうちの第一の

もの、および第二・第三のものにそれぞれ対応する。

経験的に見れば、歴史的具体的な個体が純粹なゼロ点から意味世界を構成するはずがない。個体は既成の意味世界の中に生まれ落ちるのであり、従つて、個体がそれに与るのは、内在化を通してであつて、文字通りの創造行為によるのではない。歴史的に先行する客観的意味世界は、社会化過程を通じて内在化され、主観的現実となる。それによつて初めて、個人の有意義な経験も可能となるのであり、さらに、経験の秩序化や一貫した生き方も可能になるのである。換言すれば、世界への主体の自己投企Ⅱ外化は、常にそれに先立って存在し、その背後で作用している間主観的世界Ⅱ意味地平を前提とするのである。しかしながら、地平の先在性は、またしても経験的見地からのみ言われているのではなく、原理的な意味においても主張されているように思われる。

間主観的な了解や現実構成は、相互に通底項のない孤立した個体同士の対面によつては不可能であろう。むしろそのためには、個体の意味づけ(Ⅱ主観的意味)を間主観的なものにしてくれる、つまり他の個体によつても了解可能なものにしてくれる共有された意味地平が必要である。それなくしては、対面は単なる空間的共存にすぎなくなってしまうであろう。それが存在して初めて、個体の行動は他者に了解され、共有されるようになる。とすれば、客観的意味世界は、構成の所産ではあつても、何よりもまず構成作用が成立するための前提であることがわかる。要するに、このことは、意味への被投性は投企に先行するという現象学の基本的テーゼを言い換

えたものである。人間は、既成の世界に投げ入れられ、間主観的存在として形成されることによって初めて、新たな世界構成に向かうこともできるのである。⁽¹⁴⁾「人間は二度にわたって、つまり一回目は言語なしに、二回目は言語をもって、創造されたのではない」とは、⁽¹⁵⁾エミール・バンヴェニストの言葉であるが、この中の「言語」を「意味世界」と置き換えれば、ここでの主張を要約するテーゼとなるであらう。⁽¹⁶⁾

註

- (1) Ralph Linton: *The Cultural Background of Personality* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1958), p. 61. 清水幾太郎はか訳『文化人類学入門』(東京創元社、一九八〇年、一二〇頁以下。E. Durkheim: *Moral Education*, transl. by E. K. Wilson et al. (London: The Free Press, 1973), p. 37, 39. 麻生誠はか訳『道徳教育論・1』(明治図書、一九七九年、七一、七三頁。

さらに、バーガーによれば、習慣化はそれぞれの状況をその都度新しく定義し直すという重荷を免除してくれる。「状況の定義」(definition of situations)という用語は、言うまでもなくウィリアム・I・トマスに由来するが、この考え方そのものは、リントンの「状況の登録」(registry of the situation)という概念の中に認めることができる。R. Linton: *op. cit.*, p. 56. 清水はか訳、一一頁。

- (2) バーガーにとって、類型化と制度化は同一のものではないが、小論においては両者の区別はさして重要ではないので、とりあえず同一視しておく。

- (3) ここでバーガーの念頭にあるものが「社会的事実」(fait social)は「もの」(chose)であるというデュルケムの命題であることは言を待たない。デュルケムにとって、人間の形成物が社会的事実になるということは、それが「物性」(chosité)を獲得することである。その際、「もの」の特質は、それが人間の外部に存在し、人間に逆らう自立性を有する点にある。E. Durkheim

- : *Les règles de la méthode sociologique* (Paris: Librairie Felix Alcan, 1919). 宮島喬訳『社会学的方法の規準』(岩波書店、一九八〇年。
(4) この考え方は、ハロルド・ガーフィンケルが「協同活動」(concerted activities)という概念で言い表わしたものと非常に近い。Harold Garfinkel: *Studies in Ethnomethodology* (Englewood: Prentice-Hall, 1967), p. vii.

- (5) Peter L. Berger and Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality* (New York: Irvington Publishers, Inc., 1980), p. 19. 山口節郎訳『日常世界の構成』(新曜社、一九七七年、三三三頁。
(6) *ibid.*, p. 60. 山口訳、一一〇頁。恐らく、バーガーは、個々の意味なものも、相互に矛盾したり競合したりする場合には、全体として無意味になってしまおうと考えるのであろう。この推測が正しいとすれば、彼はいわば一種の「認知的不協和の理論」(レオン・フェスティンガー)に依っていると云えるであらう。

- (7) バーガーは、一方において、こうした彼の主張が何らかの心理学的・人間的仮説に基づくものではないと言いつつ、(P. L. Berger and Th. Luckmann: *loc. cit.* 山口訳、一一〇頁)「他方では、秩序化の前提として、意味に対する人間の欲求という心理学的・人間的要素を指摘している」(P. L. Berger: *Invitation to Sociology* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1981), p. 77. 水野節夫はか訳『社会学への招待』(思索社、一九八一年、九三頁。id.: *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday & Company, 1969), p. 22. 蘭田稔訳『聖なる天蓋』(新曜社、一九七九年、三三三頁)。「なお、バーガーのここでの議論と平行すると思われる興味深い事例を、ガーフィンケルが報告している。人間がいかに状況を一貫した意味を持ったものとして解釈しようとするかが、この実験からよくうかがえる。H. Garfinkel: *op. cit.*, 79ff.

- (8) ここで幾つかの用語——「一貫性・一貫性のある・まとまりのある」(consistency, consistent, cohesive, coherent)とか、「統合・統合的な」(integration, integrative)などの——そのものに注意を喚起しておくことは、無駄ではあるまい。反省的意識が意味の一貫性・統合を達成すると言っても、それは観念的・思弁的な理論整然とした理論体系の形成——これを排除するのではないが——を意味するわけではない。ましてや、人間生活の現

- 実全般に対して演繹的に応用されうるような、単一の普遍的な規範的原理のことではない。反省とか解釈といった作用は、バーガーにとっては、通常せいぜいのところ半ば意識的な過程にすぎず、人間が自己と世界の意味に関して明確で論理的に無矛盾の定義を与えるなどという行為とは異質である。
- (9) ここで、論理学を原初的経験にまで遡って基礎づけようとしたフッサールの企てを想起することは、有益である。フッサールが論理学的概念や形式を経験の中で起源にまで遡ろうとした時、それは通常の意味での起源の歴史的研究ではなかった。また、彼が科学の起源にまで立ち返って科学を基礎づけ、それを通して科学の「危機」を克服しようとした時にも、彼は通常の意味での事実的・歴史的研究をしていたのではない（加藤精司『フッサール』清水書院、一九八三年、一二七、一四六頁参照）。バーガーの場合も同じであって、彼は、社会秩序がいつの時代に、世界のどこに発生したのかなどということを論じているわけでは決してない。
- (10) 従って、現実構成の分析において、バーガーは世界起源論や文化発生論などといった荒唐無稽な作業をしているのではない。
- (11) Alfred Schutz: *Collected Papers I* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), p. 133.
- (12) id.: *Collected Papers III* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), p. 82.
- (13) id.: *Collected Papers II* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), p. 288.
- (14) バーガーが二人モデルを用いて社会的秩序の再構成を試みる時 (P. L. Berger and Th. Luckmann: *op. cit.*, p. 53ff. 山口訳、九六頁以下) 彼はあたかも没地平的に交わる二人の人間を考えているように見える。もしそうだとすれば、彼は地平の先在性を原理的な意味においては考えていないことになり、筆者のバーガー理解は好意的にすぎるものとなる。しかし筆者の解釈が正しいことは、彼の状況設定を熟慮すれば明らかである。二人の間には、最低限の地平の共通性が前提されているからである。
- (15) Émile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1967), p. 27.
- (16) 間主観の意味世界と個人の行為は、しばしばラングとバロールの関係に比較される。個人の行為は、既に構成されてある意味の適用であり、逆に、具体

的適用を通して意味世界は現実的だからである。この過程において、個々の行為は全体的秩序へと統合されるが、翻って、後者はこの統合を可能にすべく修正されねばならぬ場合もある。山口節郎『社会と意味』勁草書房、一九八二年、一六七頁参照。山口の著書は、間主観性の社会学の優れた業績であり、小論は多くのものを、しかも決定的なカタチで、ここから学んだ。

第二章 社会的世界の正当化と宗教

本章においては、正当化の第二の側面、すなわち説明ないし弁明の機能が論じられる。ここにおいてわれわれは、宗教学本来の領域に足を踏み入れることになる。

一 正当化定式

バーガー自身が断っているように、正当化という用語は、ウェーバーから借用されたものである。⁽¹⁾ ウェーバーの考察は、人間のあらゆる生活が自己義認の要求を持つという、極めて一般的な観察から出発していると言える。「ごく簡単な観察をしただけでも、二人の人間の運命や境遇が……顕著な対照をなしている場合、この相違が全く『偶然の』理由から生じたことがいかに歴然としていようと、恵まれた境遇にある方の者は、自己に有利なこの対照を『正当な』ものと見做し、自己の状態を自分の『功績によって得た』ものと考え、相手方の状態を何か『自業自得の』ものと見做したい欲求を絶えず感じる⁽²⁾ことがわかる」。このことは、単に個人のレヴェルでのみ

主張されるのではなく、むしろ主として社会のレベルに関して言われる。ウェーバーによれば、すべての支配は多様な動機に基礎づけられているが、そこには通常いつも、正当性信仰 (Legitimitäts Glaube) というもう一つ別の要素が付け加わる。「いかなる支配も、……その存立のチャンスとして、単に物質的・情緒的・価値合理的な動機だけで、甘んじて満足しようとはしない。むしろすべての支配は、その『正当性』に対する信仰を喚起し、それを育成しようとする⁽³⁾」。それゆえ正当化とは、支配が単なる事実として存在するだけではなく、同時に道徳的な事実でもあるという信念を人々の間に喚起することである。⁽⁴⁾ パーガーの正当化論は、基本的にはこうしたウェーバーの議論の延長線上にある。

パーガーの定義に従えば、正当化とは、制度的世界について解説・弁明し、その正しさを証明することである。別言すれば、それは、「制度上の仕組みの『理由』についてのあらゆる問いに対する解答⁽⁵⁾」である。パーガーは、正当化の必然性を構成された社会的現実の脆弱さ・不安定性には求めない。つまり、制度的世界が現実性に乏しいものとして現われるから、正当化が要請される、というわけではない。むしろ歴史的に継承されたものとしての制度的世界は、既に述べたように、その外在的事実性によって、圧倒的現実性として経験される。制度の持つ客観的現実性は、個人が制度の目的や機能を理解していないとしても、いささかも減じない。それどころかパーガーは、事実性はそれ自体で正当化機能を果たすとすら考える。この考え方自体は目新しいものではなく、例えば、デュルケムが習慣

と道徳との関係に言及した際に既に示唆しているし、ゲオルク・イェリネクの「事実の規範力」(normative Kraft des Faktischen) という概念も、同じ事柄を指示していると思われる。⁽⁶⁾

しかしパーガーの見解に従えば、事実性による正当化に加えて、本来の意味での正当化はどんな社会にも必要である。この必要性は、社会化と社会統制の問題に求められている。存続できるほどの社会ならば例外なく、対象化された制度の意味を世代から世代へと伝達する問題に直面する。「一社会の規範秩序が世代から世代へと継承され、新しい世代も同じ社会的世界に定住するのであれば、彼らの心に不可避免的に生ずる疑問に答えうるような正当化定式がなければならまい」。⁽⁸⁾ 制度の意味は、忘れられることがないように、強烈に個人の意識に印象づけられなければならない。もし客観的現実が主観的にも現実であるのでなければ、あるいは、制度が主観にとって有意性のない現実になってしまえば、制度的プログラムからの逸脱が当然生じやすくなる。正当化定式は、客観的現実を主観にとって理解でき、納得のゆくものにすることによって、その維持をはかるのである。制度的秩序は、一旦形成されるとルーティン化し、物事がそれによって従来通り処理されるというすぐれた特性を持つがゆえに、自ずと存続する傾向を有する。しかもこの事実性は、先に見たように、それ自体一つの正当化作用を果たす。本来の正当化は、この傾向を決定的な仕方では強化すると言えよう。

二 正当化の諸レヴェル

保守主義というものは、元来は、つまり何らかの挑戦を受けるまでは、理論的武装を要しない。これは、カール・マンハイムの考えであつた。⁽⁹⁾ 彼の見解を一般的レヴェルにまで拡張するならば、現に妥当し、実際に通用しているものは、その現実性が疑われる程度に比例して、自らの弁明に努める、と言えるであらう。一般的に言つて、思考は、たいていの場合、問題解決の一手段であり、それが必要とされる限りでしか人々は通常思考しない。約言すれば、人間が思考するのは、自分にとって問題的に思われる事態によって自分の日常生活が攪乱された時である。従つて人間は、日常的な社会的経験の円滑な流れが遮断され、社会的世界が何らかの点で問題になるのでない限り、社会的世界について考え始めることなどめつたにない。人間は考える輩であるというのは、局限された相においてのみ言えるのであり、自分が風雨にたたきめされた時に初めて、人間は自己と世界について自覚的に思ひをめぐらすのである。正当化の諸レヴェルに関するバーガーの説も、基本的にはこうした一般的考察から出発しているように思われる。

社会的世界が日常生活の世界となつてゐる限りは、当然のことながら、世界は自明性を帯び、その正しさは自己確証的であらう。この世界経験は、自分のものであるのみならず、自分の周りのすべての人のものでもあることによつて、決定的に強化される。「社会的

世界の事実性は、挑戦が存在しない限り、十分自己正当化を果たす。
〔しかし〕どのようなかたちのものであれ、挑戦が現われると、事実性はもはや自明とは見做されえない。⁽¹⁰⁾

挑戦は二つに大別することができ、その第一のものは、自分の社会とは非常に異なつた社会との出会いによつて生ずる。実際にうまく機能しているように見える別個の世界が存在するという事實は、それ自体で一つの脅威でありうる。その世界の自明性は自分の世界のそれと同格であり、その限りで、自己の世界の存在とその様態が必ずしも必然的ではないということを知らされるからである。こうした挑戦をかりに異教との遭遇と名付けるとすれば、今一つの挑戦は、いわば異端の出現である。異端を産み出さない社会とは、調和が保たれ、完全に機能している自己閉鎖的システムであり、しかもそこでは社会化も完璧に遂行されるのでなければならぬ。勿論、そのような社会は存在しないし、存在しえない。異端は絶えず問いを突きつけ、社会はそれに答えるべき定式を持たざるをえないのである。正当化定式は、異教および異端を断罪し、同時にそれによつて自らを義認する。そしてその際、定式がどの程度精巧なものとなるかは、挑戦の深刻さに依る。

バーガーの言う正当化を觀念的理論化と同一視するのは正しくない。むしろそれは、ほとんどの場合、前理論的であつて、幾つかの段階を経て初めて理論化へと到る。まず第一に、「初期の正当化は、人間の経験の言語による客観化の体系が継承されるや、直ちに現われる⁽¹¹⁾」。つまり、日常的な会話そのものが現実維持の媒体となる、と

いうのである。確かに、日常の会話は、多大な言葉を弄して世界の性格を明示的に定義したりしない。しかしそれは、暗黙裡に自明視された全体の世界を含意しており、それを後ろ盾にして成立しているものであって、個々の表現はそこで初めて意味をなす。背景をなす全体世界を含意していることによって、日常の言葉のやり取りは、世界の現実を不断に再確認するのである。このレヴェルは、爾後のすべての段階の基礎となる。

次には、正当化は、諺・格言・道徳的処世訓・伝統的知恵などのかたちをとる。さらに発展すれば、正当化は、神話・伝説・民話などのかたちで伝承されることもある。ここで初めて、明らかに理論的と言える正当化が生ずる。最後には、高度に理論的な構成があり、バーガーはそれを「象徴的世界」(symbolic universe)と名付ける。

三 象徴的世界

小論においてはこれまで、正当化論を二つの側面に分けて論じてきたが、これは論述のための便法であって、二側面は元来つながっている。連続性は、本節において明瞭になるであろう。

バーガーの規定に従えば、象徴的世界とは、「さまざまな意味の諸領域を統合し、制度的秩序を象徴からなる一つの全体性のうちに包み込む、理論的伝統の総体」⁽¹²⁾である。最終レヴェルにある正当化とそれ以前の正当化との違いは、後者が制度的秩序の特殊な部分の説明Ⅱ意味づけであるのに対して、前者はそうした部分的な正当化の

統合である、という点にある。この段階においては、制度的秩序のすべての部分を包括する単一の世界観が成立するのだと言える。「このレヴェルの正当化において、個々の制度的過程の反省的な統合は、究極的な完成に達する」⁽¹³⁾。象徴的世界は、究極的観点からすべてのものを意味づける、すなわち「すべてのものをその然るべき位置に置く」⁽¹⁴⁾。正当化のこうした秩序付与機能を通して、今や社会の全体が意味をなすことになり、人間存在はもはや空中に浮遊するのではなく、一つの実在的世界の中に確固とした位置を見出す。構成されつつある制度的世界は、このように、やがては自らの全体を蓋ってそれを保護する「天蓋」(overarching, sheltering canopy)を張りめぐらすようになるのである。⁽¹⁵⁾

正当化が世界の解説であり、そうすることによって世界の維持を目的とするものである限り、正当化は、規範的であると同時に認知的でもある。正当化は、世界がどのようにあるべきかを指示するばかりでなく、世界が何であるかを説明し、なすべきこと・なすべきでないことを命令するのみならず、なぜ事態がそうなっているかを教えるもする。「正当化は、『物の道理』に関する発言から始まる。この認知的基盤に立つてこそ、規範的命題は意味をなしうる」⁽¹⁶⁾。正当化は、対象化された意味に認知上の妥当性を付与し、それを通じて実際のな命令に規範的威厳を与えることができるのである。このことに対してバーガーが呈示している例を挙げておこう。彼によれば、最終レヴェルの正当化は、ほぼ例外なく宇宙に関する一般理論と人間に関する一般理論とを含むようになる。従って、ある行為の究極

的評価は、宇宙論的かつまた人間学的な準拠枠内においてその行為が占める位置に依拠する。「例えば、近親相姦は、宇宙の神的秩序、および神によって定められた人間本性とに対する冒瀆として、究極的な否定的制裁を受けるであろう」⁽¹⁷⁾。この事例によって、われわれは、新たな局面に足を踏み入れたことになる。

四 聖なる世界

バーガーの現象学的アプローチにおいては、世界は、存在論的に見れば、間主観性の行為相関項にすぎない。世界構成は、諸可能性中の一可能性の選択であり、それゆえ世界の様態は、ア・プリオリな必然性を有していない。とはいえ、通常の人々の世界経験にあっては、世界は不動の固定性を得ている。存在論的不安定性から意識の上での固定性への移行を、バーガーは物象化の過程と呼んでいる。

物象化する意識

物象化に関するカール・マルクスの見解には、二つの側面があると考えられる。その一つは、人間の生活関係をモノとモノとの関係にしてしまう、経済的なものの自律化であり、今一つは、客観的なものがそれを産み出した人間の行為と無関係になるという、客観的なものの自律化である。バーガーは、後者の側面に注目する。既述したように、社会的世界の客観性とは、それが外在的事実性を帯びることであった。物象化は、世界はあくまで人間の所産であり、従って変革可能であるという意識を人々が喪失した時に、生ずる。その時、人間の諸現象は、人間の所産以外の何物

かとして、つまり非人間的ないし超人間的なもの——例えば、自然的事実・宇宙法則の結果・神の配剤など——として理解される。

経験的に見て、社会的世界が自らの安定性を確保する際に取る処方は、功利的にせよ道徳的にせよ社会秩序を望ましくよいものとして呈示することではない。十分な安定性を得るためには、社会的世界は普遍的な自然の一部として、そして必然的なものとして理解されるのでなければならぬ。ところがそのためには、社会的秩序は構成されたものだという本質的性格、つまり諸制度の事実上の偶然性が効果的に隠蔽され、秩序の存続は今なお人間の承認にこそ依存しているという事実が覆われたままである必要がある。この機能要件は、物象化によって充足される。物象化は、社会制度に人間の活動と意味づけから独立した存在論的地位を与えることによって、社会制度を正当化する。無論、物象化には無数の変種があり、社会制度は宇宙法則ないし自然法則によって課されたものとして理解されることもあれば、人間学的見地からして、生物学的ないし心理学的な力の必然的結果として理解されることもある（一例として、結婚という制度を想い浮かべよ）。このように、物象化の重要な実用上の効果は、現実の歴史・社会・個人の人生が超経験的な必然性に基づくものと架空に理解されることである。このプロセスによって制度的世界の根拠の薄弱さが圧倒的な確実性になり変わるの、容易に理解される。世界は、人間の構成的努力よりも、はるかに強力な源泉に由来する安定性を付与されるからである⁽¹⁸⁾。

宗教の正当化機能

バーガーの正当化論がウェーバーの政治

社会学に遡源しうることは、既に指摘しておいた。しかし、バーガーが正当化論を宗教論として展開する際に、彼の議論と最も深い関連を有するのは、むしろデュルケムであると思われる。デュルケムが「宗教」という言葉で指示したのは、人間の経験と行為の究極的な意味であった。正確に言えば、それは、個人や社会の活動に意義を付与しうるような、人間経験に関する包括的な説明体系である⁽¹⁹⁾。これこそ、バーガーの言う「統合」あるいは「象徴的世界」に密接に対応する。ところで、デュルケムがそのような包括的な説明体系を宗教と呼んだのは、理由のないことではない。というのは、それは、ほとんどの場合、語の通常の意味において宗教的だったからである。実際、首尾一貫した世界観は、いわゆる未開社会や古代社会においては、ほとんど常に宗教的であったと言える。そこでは、人々の日常的な社会生活が宇宙の根本秩序に直接結びつけられ、正当化された⁽²⁰⁾。

バーガーによれば、宗教的正当化の基本的処方、物象化作用、すなわち「人間の所産を超人間的ないし非人間的事実性へ変換すること」である⁽²¹⁾。バーガーの見解は、基本的にほぼ正しいと思われる。実際、社会を維持・存続させてきた主要な正当性は、ほぼ人類史を一貫して宗教によって与えられてきたし、そのメカニズムも、大体において、彼の主張するとおりであったと考えられるからである。正当化の最も古典的な形態は、神話であったと言える。それは、日常の世界が絶えず聖なる力によって浸透されているという現実理解であって、そこには、社会秩序と宇宙秩序との間には緊密な連続

性が存在するという考え方が含まれている。このことは、儀礼や他の象徴体系についても当てはまる。宗教のこうした現実理解こそ、エリアーデが「祖型と反復」(archetypes and repetition)と名付けたものであり、実際バーガーの議論は、ほぼ全面的にエリアーデ(とエリック・ヴェーゲリン)に従っている⁽²²⁾。「祖型と反復」という標語は、地上的諸事物・諸活動は超越的実在との関わりにおいてのみ実在性を有するという、伝統社会にとって基本的な存在論を指し示している。ザルヴァニスト派の伝統におけるイランの宇宙論では、すべての地上的現象は、天上の原型と合致する。だから「われわれの大地は、天上の大地と対応する。この下界ゲーターハにおいて実践される徳はすべて、真の実在である天上的相対物を持っている。……おしなべてゲーターハにおいて現われるものはみな、同時にメーノークである。創造とは複写されることでしかない。宇宙開闢の見地からすれば、メーノークと呼ばれる宇宙的段階がゲティークの段階に先行するのである」⁽²³⁾。人間的諸領域の一切は、予め人間ならざるある他者によって創始された業の無限の反復としてのみある。古代世界は、俗的活動なるものを何も知らない。「一定の意味を持つ行為——狩猟・漁労・農耕・競技・闘争・性行為——はすべて、何らかの仕方(24)で聖とかかわる」。換言すれば、行為が意義を得るのは、「専らそれが神々、英雄あるいは祖先によって最初の時に据えられた行為を慎重に反復するがゆえ」⁽²⁵⁾なのである。かくして、人間活動の既成のパターンは、神々の世界で行なわれるのと同じ活動の模倣ないし反復として理解される。従って、例えば結婚は、ヒエロス・ガモスある

いは天地の結合を再現する。⁽²⁶⁾ 同じ思考方式は、建造儀礼などにおける中心のシンボルズムにも、明瞭に認められる。⁽²⁷⁾

人間活動の全般と同様に、社会的世界もしばしば宇宙の神的構造の反映もしくは示現と考えられた。社会と神的宇宙との関係が、小宇宙と大宇宙との関係として見做されるのである。キリスト教の「存在の類比」(analogia entis)も、制度的世界と神的秩序との親密な関係を表示する一例であろう。また、『法則』の觀念に基づいて作られる人間の正義には、天的・超越的モデルがある。⁽²⁸⁾ タオ(tao)、リタ(rita)、テミス(temis)などがそれである。小論では、古代エジプトのマート(mat)を例にとろう。⁽²⁹⁾ マートとは、正義・真理・秩序等を意味する。これは宇宙ならびに人間社会の基本的秩序を表わしており、神々はマートに従って行動し、宇宙を支配する。社会制度の整備もマートに適用ことであり、王は人間社会においてマートを体現する第一人者であった。社会制度の要請に準じた行為は、マートの拡張的適用であって、社会のよき成員たることは、単に社会の中で道徳的に是認される生活を営むということとどまらず、全宇宙の根源的秩序に個人を結びつけることであった。マートに合致することは、神々と正しく交わっていることを意味したのである。

政治構造も、同様の仕方で正当化される。政治的権威者は、神々の代理であり、理想的なかたちにおいては、神の体现者と見做される。従って彼への服従は、神々の世界と正しい関係にあることを意味する。バーガーは、神聖王権の制度をも宗教的正当化の一例として挙げている。⁽³⁰⁾

光の国と闇の領域

さて、社会的世界の宗教的正当化というこの文脈において、「聖の対概念はカオスである」というバーガーの(由来から言えばエリアーデの)テーゼが問題になってくる。それゆえ、次にこのテーゼの含意と妥当性を吟味しよう。⁽³¹⁾

まず、これまでの議論の展開から判明するのは、宗教的正当化は社会的世界の単なる道徳的義認ではなく、究極的聖化であるという点である。従って、例えば、マートを犯すことは、単に社会に対する道徳的違反であるにとどまらず、一切の存在を包括する究極的秩序に対する瀆聖的侵犯である。とすれば、ここでは明らかに、単なる規範的な事柄以上のものが問題になっている。このことをベラを手掛りにして、明らかにしてみたい。彼によれば、『古代社会』においては、支配者はしばしば神的王と同一視され、「神的王に対する政治的服従は、しばしば宇宙的秩序の領域に入ることと考えられ、『逆に』政治的敵対は、宇宙的カオスの悪霊的諸力との同盟と見做される。神的王の領域は、宇宙的調和の領域と等置され、その境界の彼方に住む者たちは、外部の闇に生きるものと受け取られる」。⁽³²⁾ ここから明らかのように、問題となっているのは、實在性に関わる事柄、存在的な(ontisch)事柄なのである。この点を、まず社会哲学的側面から、次に宗教学的な側面から扱うことにする。

現象学的社会学やエスノメソドロジーに特徴的な傾向の一つは、社会的現実や秩序を可能的なもののカオスないしカオスの諸可能性に形相が与えられたものと見る発想法である。第一章で展開された現実の構成過程を想起しよう。その最初の段階において、人間の活

動は、いまだ方向づけを見出しておらず、人間存在は「世界開放性」(world-openness)として捉えられる。しかし、「人間存在の生物学的に固有な世界開放性は、常に……社会秩序によって相対的な世界閉鎖性(world-closedness)へと変形される」³³⁾。このことは、現実構成Ⅱ意味構成は可能的なカオスの秩序化である、と言い直すことができる。ところがカオスの秩序化は、その裏側において、選択に漏れた諸可能性の否定を意味する。人間が行為と存在の方向づけを失わないためには、現実性になりえた他の諸可能性を自らに隠蔽せねばならない。行為パターンに関わるものであれ、認知的類型化に関わるものであれ、多くの可能性に対する一定の無視と抑圧がなければ、個人も社会も、過度に複雑な状況の中であって、自己同一と統合的構造を維持しえなくなるからである。「聖なるコスモスはカオスから生じ、恐るべき対立者としての後者と絶えず向かい合っている」³⁴⁾とパーガーが語る時、われわれは以上のことをも同時に読み取るの
でなければならない。

究極的正当化を受けることは、不可避の必然性を付与されることであり、選択に漏れた諸可能性は、その意義と価値を否定されるだけでなく、実在性そのものを剝奪される。多少長くなるが、核心的内容を含んでいるので、『聖なる天蓋』の一節を引用することに
する。「すべての社会的に定義された現実(実在)は、潜在する『非現実(非実在)』に絶えず脅かされている。社会的に構成された規範秩序(nomos)はすべて、アノミーへと崩壊する不断の可能性と直面せざるをえない。社会の視角で見れば、すべての規範秩序は、無意

味性の巨大な塊りから彫り出された意味の領域であり、形がなく、暗くて常に不気味な密林の中の、小さくて明るい開墾地なのである。個人の視角から見れば、すべての規範秩序は生の明るい『昼の側面』を代表し、『夜』の不吉な影に対抗して細々と持ちこたえている。どちらの視角からしても、規範秩序というものは、強力で異質なカオスの諸力に対峙するかたちで建てられた殿堂なのである」³⁵⁾。かくしてパーガーにとっては、聖の反意語は、一面において俗でありつつ、しかしより深い次元においてはカオスなのである。

さてここで、エリアーデの言う伝統社会の存在論なるものが想起されねばならない。それによれば、物事は、神話的類例の反復を通してのみ、意義と価値のみならず、実在性をも獲得する。つまり、祖型のモデルに合致することは、正当性を得ることばかりではなく、まさに実在性を得ることを意味する。すぐれた実在は聖である。ただ聖のみが絶対的な仕方で存在するのであり、事物を創り、かつ持続させるからである。

われわれを取り巻いている世界はすべて、地上のものならざる祖型を雛型として有する。しかし、原型を分有するという榮譽を担っていないものもある。例えば、化物の住む砂漠地帯、耕されざる土地、舟航する者のいない未知の海洋などがそれである。「これらすべて荒涼たる不耕の地のごときは、カオスと見做される。それらは、未分化で形のない天地創造以前の状態という特性を有している」³⁶⁾。利用すべく土地が占有される時には、きよめの儀礼が執行され、その土地は形態が与えられてカオスからコスモスへと変えられる。空間

あるいは世界のかような二分法は、宗教史の到る所で見出される。

人間によるコスモス化の作用が原理的に及びえない最も顕著な領域は、死後の世界と出生以前の世界である。それらは人間にとって予測不能・処理不能な異郷であり、醜く恐るべき世界である。二つの世界は、しばしば、生の世界に比せば本質的には相異のないものと見做される。死と出生とがさほど異なる概念でなかったことを示唆する説話が『古事記』に存する。黄泉国訪問記と豊玉毗売出産神話(37)がそれである。両説話の類同性は夙に指摘されてきたところであるが、ここで今一度確認してみよう。(一)伊耶那美は元来顕界の者であったが、黄泉戸喫のために今や異郷に属する。豊玉毗売は、今海上国に在るものの、元来は異郷の者であった。(二)両者は共に、自分を見るなという禁令を与える。(三)異郷の者たる両者の本来の姿は、醜く恐るべきものであった。(四)それを見た伊耶那岐も火遠理命も、驚き畏れて逃げ退く。(五)覗かれた側の者たちは、「私に辱をかかせた」と言い、あるいは心恥しいと思う。(六)覗いた側と覗かれた側の者たちは、黄泉比良坂をふさいで、あるいは海坂をふさいで隔絶される。

両説話の相違も大きい(従ってそれぞれ別個の解釈が施されて然るべきである)、これだけ著しい類同性が存する限り、両説話はある共通した解釈をも要求する。従来提起されてきた説明は、両説話をメルシナ型神話と見るものであった。(38)しかしここでは、男女の不幸な別離以上のことが語られているように思われる。(39)端的に言えば、ここで語られているのは、コスモスとカオスとの分離であろう。カオスは、無視され否定されなければならない。コスモスは、カオス

を醜い畏るべきものとし、それによって自らを義認せんとする。幾つかの語とシンボリズムが、これを証している。黄泉国のヨモ・ヨミの語義に関しては、種々の見解があるが、宣長が解したように、ヤミ(闇)に通ずるのであろう。志許米志許米岐穢國たる黄泉国には志許売がおり、それは醜女、つまり恐るべき鬼女である。八雷神は蛇を指す可能性がある。(40)実際、雷神は、古くは少童や蛇形を示していた。匍いのかくっていた異様で醜悪な八尋和迹とは何か。ワニは、紀では竜となっているが、そうだとすればそれは蛇に通ずる。そして、蛇(また竜)が未分化で形なきカオスの象徴である事実は、よく知られている。坂は境の「さか」である可能性があるが、単に傾斜地の語義であるとしても、二つの世界を区分する境界の役割を担っていることには変わりがない。(41)事年度のくだりは、人間の生死の起源を説明したものであるうし、生が死にまさり、人間が増殖して行くことの説明でもあるう。しかし何よりも、事年度は、顕界と冥界の隔絶されてあること・あるべきことを語っているように思われる。生の世界は、醜悪で恐るべきカオスの世界から截然と画されていなければならない。蛆・八雷神・八尋和迹などによって象徴されている知られざるカオスは、畏れと驚きの対象なのである。(42)

さて最後に、ペラをして再び語らしめよう。「キリスト教徒は、世界を『キリスト教界』と悪魔崇拜者たちの異教的領域とに分ち、……イスラム教徒は、世界を『イスラムの家』と『争いの家』とに分かつ。……全世界を『自由世界』と共産主義者たちとに分かつアメリカの傾向と、その構図をさかさにする共産主義の傾向は、同じ

ものの現代版にすぎない⁽⁴³⁾。われわれは、「光の国と闇の領域」と題したこの分節で展開された議論全体を総括しうる命題として、次のようなエリアーデの言葉を掲げておこう。「世界は、それが聖なる世界として開示される限りでのみ、『世界』となり、『コスモス』として理解されるのである」⁽⁴⁴⁾。コスモスとしての世界は聖なるものであり、その究極的な敵対者は、カオスである。デュルケムが宗教研究の出発点においていわば操作主義的仮説として採用した聖と俗の両極対置も、終極的には以上のような聖とアノミーの二分法に帰着するのではないかと考えられる。

註

- (1) P. L. Berger and Th. Luckmann: *op. cit.*, p. 185. 山口訳、三三八頁。
- (2) Max Weber: *Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft, 2. Halband* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1947³), S. 611. 世良晃志郎訳『M・ウェーバー経済と社会・支配の社会学』創文社、一九八一年、二八頁。いわゆる幸福の神義論、つまり積極的特権所持者が宗教に押しつける正当化機能についてのウェーバーの叙述も参照せよ。
- id.: *Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halband* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1947³), S. 281. 武藤一雄ほか訳『M・ウェーバー経済と社会・宗教社会学』創文社、一九七六年、一三九頁以下。
- (3) id.: *Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halband*, S. 122. 世良晃志郎訳『M・ウェーバー経済と社会・支配の諸類型』創文社、一九八一年、四頁。
- (4) 従って正当化とは、権力を権威へと変換するプロセスであるとも言えよう。
- (5) P. L. Berger: *The Sacred Canopy*, p. 29. 蘭田訳、四四頁。
- (6) デュルケムは「ある行動様式が集団内で習慣的なものになる時、それから

逸脱した行動はすべて、本来の道德的過失が招くのと極めてよく似た非難攻撃を惹起する点に着目し、あらゆる集合的習慣は必ずある種の道德的性質を帯びるに到ると考えた。E. Durkheim: *Moral Education*, p. 27f. 麻生ほか訳、六一頁以下。

- (7) イェリネクの言う「規範的」という語は、ウェーバーの「正当的」とはほぼ同義である。従って、イェリネクが言おうとしたことは、事実性は習慣化のメカニズムによって正当性を産み出すということに他ならない。Georg Jellinek: *Allgemeine Staatslehre* (Bad Homburg vor der Höhe: Hermann Gentner Verlag, 1960³), S. 337ff.
- (8) P. L. Berger: *The Sacred Canopy*, p. 30. 蘭田訳、四五頁。
- (9) Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie* (Frankfurt/Main: Verlag G. Schulze-Bulmke, 1965³), S. 199f. 高橋徹ほか訳『イデオロギーとユートピア』(世界の名著五六・マンハイム・オルテガ) 中央公論社、一九七七年所収) 三四八頁以下。
- (10) P. L. Berger: *The Sacred Canopy*, p. 31. 蘭田訳、四六頁。
- (11) P. L. Berger and Th. Luckmann: *op. cit.*, p. 87. 山口訳、一六〇頁。
- (12) *ibid.*, p. 88. 山口訳、一六三頁。
- (13) *ibid.*, p. 89. 山口訳、一六四頁。
- (14) *ibid.*, p. 91. 山口訳、一六七頁。
- (15) このような正当化論がウェーバーの預言者的宗教性(『意味の問題としての宗教』)と深い関連を有していることは疑いなく。M. Weber: *Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halband*, S. 257. 武藤ほか訳、八一頁。また、天蓋の概念は、村上陽一郎の「雨傘」を想起させる。村上陽一郎『科学・哲学・信仰』第三文明社、一九八〇年、五六頁。さらに言えば、バーガーの正当化は、デュルケムの「集合意識」(conscience collective)と密接に対応するように思われる。
- (16) P. L. Berger: *The Sacred Canopy*, p. 30. 蘭田訳、四四頁。
- (17) P. L. Berger and Th. Luckmann: *op. cit.*, p. 90. 山口訳、一六五頁。因に、このようなバーガーの見解は、制度の道德的権威について一つの見方を提供している。制度は、単に強制力によって逸脱者を罰するばかりでなく、道德的にも非難する。機械的制裁というものはなく、罰するという行為には、通例いつも義憤の感情が伴う。バーガーの見解を適用するならば、この感情

は、正当化のうちにある現実定義に由来することになる。彼の立場は、機能主義やある種の功利主義的倫理学（例えばジークムント・フロイト）に対する批判を含んでいると考えられるが、この点についての十分な考察は、機会を改めてなしたい。

- (18) 対象化と物象化との差異については、*ibid.*, p. 83. 山口訳、一五二頁以下を参照せよ。マルクス主義的見地から、物象化概念のバーガー的用法は適切であると批判するのはたやすい。しかし他方、バーガーの用法のほうがより根本的な人間的・社会的現実を突いているのではないかと、問うてみる必要がある。

- (19) 断るまでもないと思うが、「説明体系」という語によって、「精緻な理論」などを想起してはならない。

- (20) 例えば、デュルケムによれば、社会規範は、古来、宗教と密接に結合しており、一切の神聖の源泉である神の派生物ないし投射物と見做された。神に由来する事物はすべて、神の超越性を分有しており、このことによって社会規範は、比類のない聖なるものとなるのである。E. Durkheim: *Moral Education*, p. 10. 麻生ほか訳、四三頁。

- (21) P. L. Berger: *The Sacred Canopy*, p. 89. 園田訳、八九頁。

- (22) P. L. Berger and Th. Luckmann: *op. cit.*, p. 83f. 山口訳、一五四頁を参照せよ。特に「P. L. Berger: *The Sacred Canopy*, p. 29f. の「宗教と世界維持」と題された章を参照せよ（園田訳、四三頁以下「信憑構造と正當化」）。但し、バーガーがエリアーデに従っていると言っても、それは、バーガーが社会理論の枠組そのものをエリアーデから受け取ったという意味では無論ない。エリアーデの「祖型と反復」は、バーガーの言う物象化作用に対する最も適切な宗教的事例を提供するがゆえに、バーガーはエリアーデの論議を取り入れ、それに依拠しているのである。

- (23) M. Eliade: *op. cit.*, p. 6f. 堀訳、一六頁。

- (24) *ibid.*, p. 27f. 堀訳、四〇頁以下。

- (25) *ibid.*, p. 6. 堀訳、一五頁。

- (26) *ibid.*, p. 23-27. 堀訳、三五—四〇頁。

- (27) *ibid.*, p. 12-21. 堀訳、二一—三三頁。

- (28) *ibid.*, p. 31f. 堀訳、四五頁以下。

- (29) 『筑摩世界文学大系1・古代オリエント集』筑摩書房、一九七八年所収の

「雄弁な農夫の物語」、「宰相ブタハヘテブの教訓」、「メリカラー王への教訓」、「アメンエムハト一世の教訓」、「アメン・ラー讃歌（二）」、「単一神への讃歌」などを参照せよ。また「A Dictionary of Comparative Religion, RCG, ERE」の各関連項目も参照せよ。

- (30) P. L. Berger: *The Sacred Canopy*, p. 36. 園田訳、五三頁。ここで興味深いことは、バーガーが権力の宗教的正当化を、過去に遡って適用すべく事後的に案出されたものとして考えていない点である。要するに、正当化とは、権力者が自己の正当性を主張すべく坊主にあこぎな論理を捏造させる過程ではない、というのである。彼の間主観的世界の構成論からも明らかのように、正当化の必要性は、現実構成の只中にあり、正当化担当者の意識以前に、共同構成者たち自身の意識にある。これは、ある意味では、確かに当たっているであろう。しかし、政治権力と宗教的権力との関係は、本能的にはもっと緊張を孕んだ関係であったというのが、むしろ実態に近い。とはいえ、バーガーに対する不当な批判が現れないように、一言断わっておくが、権力者が自己の正当化に好都合なように発案した現実定義は、世界の共同構成者によって自然に受容された定義よりも説得力に乏しく、従って単なる自己弁護的レトリックに留まる、とは必ずしも言えない。社会における権力は、社会化過程を規定する力を有しており、それゆえ現実を産み出す力をも持っているからである。約言すれば、現実についての理解は、実力で強制されることもありうるということである。

バーガーにとって、宗教的正当化とは、本来は正当化担当者の意識的操作ではないわけであるが、このことはベラやデュルケムにも当てはまる。ベラの市民宗教を、超越的視点から社会の統合を維持する聖なる正当化体系と見做すことは、決して誤りではない。しかし市民宗教は、社会秩序の調和を維持するための社会的技術などではなく、社会に対してそれが目指すべき規範的目標を呈示し、その下に社会を従属させるものなのである。超越的視点から自己規定と自己の存在理由とを与えてくれる宗教的象徴体系を欠いた社会は存続不可能である、これこそ彼の終始一貫した確信であった。

とはいうものの、ベラは、現実の歴史を観察しながら、市民宗教が往々にして政治的支配の強化と共同体の統合をはかるための、あるいは世俗的利益を追求するための意識的操作となつてゐることを認める。Robert N. Bellah: *Beyond Belief* (New York: Harper & Row, 1976), p. 182f., 186. 河

合秀和訳『社会変革と宗教倫理』未来社、一九七六年、三六五頁以下、三七頁。R. N. Bellah and Phillip E. Hammond: *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper & Row, 1980), p. 30-33. 実際、権力の側からなされる正当化が多かれ少なかれそのような性格を持つことは、否定できないであろう。現代アメリカの「新保守主義」がユダヤ・キリスト教的伝統との関連でブルジョア文明を見直し、それを正当化しようとする際には、この性格がかなり露骨に現われているように思われる。佐々木毅『現代アメリカの「新保守主義」』(『思想』第七〇四号、岩波書店、一九八三年)八八頁以下。

デュルケムも、一方においては、宗教的な聖観念が制度の正当化のための手段として利用されてきた事実を認める。しかし他方で彼は、宗教の正当化機能を人為的・意識的操作のうちには見ていない。ある宗教的慣行によって所有権の正当化がなされる場合、差し当たり、その慣行は所有物を守るための人為的手段であった、という説明が可能であるように見える。つまり、人々が不当な奪取や侵害を防ぐために宗教的信仰を利用したのだ、と考えるわけである。こうした解答が成り立たないことは、デュルケムが論証しているとおりである。デュルケムにとっては、「宗教が手段の位置に墮するのは、まさにその呼び起こす信仰がもはや生命力を持たなくなった時なのである」。E. Durkheim: *Leçons de sociologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1969), p. 181. 宮島喬は訳『社会学講義』みすず書房、一九八二年、一九三頁以下。

因に、佐々木は前掲論文において、現代アメリカの新保守主義陣営の中にバーガーを含み入れているが、これと関連して一つだけ附言しておく。確かにバーガーの社会学理論は統合理論であり、統合理論がしばしば体制擁護論的色彩を帯びることは否めない。しかしバーガーの理論は、見方によっては、極めて尖鋭な社会変革理論でもありうる。

現実世界を対面的なわれわれ関係に還元して解明しようとする構成主義的方法は、ある意味では、現実世界を徹底的に問題化することになる。なぜなら、そこにおいては、世界は間主観的構成の所産であり、現実が社会的に構成されたものだということが示されるからである。構成主義的方法の立場から見れば、現実世界は、別様でもありえた単なる偶然的なものにすぎず、その様態は何らア・プリオリな必然性を有していない。かくしてバーガーにとっ

ては、文化は擬制として、さらにラディカルに言えば、制度は虚構として現われる(バーガーがラベリング・セオリーと著しい類似性を示しているのは、決して偶然ではない)。このような見方を取るバーガーが目指すところは、所与世界を他の諸可能性の観点から見直し、それを対自化するところにある。その時、世界は変更不能な所与性であることをやめ、(事実に依らず)としてその変革が困難であろうとも、少なくとも認知上では一つの可能性となるであろう。ここに非物象化の、また脱疎外の道が拓ける。バーガーにとって、物象化と疎外は、対象化や客観化と違って、決して人間学的必然ではない。それゆえにこそ、既成の現実定義を所与性として受容することは、「自己欺瞞」(*mauvaise foi*)と呼ばれるのである。

なお、バーガーは宗教についても、それを正当化作用の側面からのみ見ているのではない。宗教には、社会的世界の相対化作用＝脱疎外作用もあるのである。これについては、特にP. L. Berger: *The Sacred Canopy*, p. 96-100. 蘭田訳、一四九―一五五頁を参照のこと。

(31) バーガーは、この主張に関してさほど詳しい説明を与えているわけではない。従って、彼が実際に語っていることを突きつめて思考し、そこから彼が当然語りえたであろうと思われるものを再構成することによって、小論の議論は進められる。小論は、いわばバーガーになり代わり、彼を乗り越えて問題を究明しようとする。尤も、こうしたやり方は、小論のこれまでのすべての展開について言いうることではある。

(32) R. N. Bellah and Ph. E. Hammond: *op. cit.*, p. viii.

(33) P. L. Berger and Th. Luckmann: *op. cit.*, p. 49. 山口訳、八九頁。なお、くどいようだが、ここでの論述は、事実的・歴史的 분석ではないし、「最初の段階において」と言っても、それは時間的順序とは関係がない。本稿第一章の二を参照。

(34) P. L. Berger: *The Sacred Canopy*, p. 26. 蘭田訳、四〇頁。

(35) *ibid.*, p. 23f. 蘭田訳、三五頁。

(36) M. Eliade: *op. cit.*, p. 9. 堀訳、一九頁。

(37) 青木和夫は校注『日本思想大系1・古事記』岩波書店、一九八二年、三二頁以下、一一二頁以下。

(38) しかし、黄泉国訪問記のみならず、豊玉毗売出産神話も、単なる異類婚姻譚とは思われない。蛤女房・鶴女房・魚女房などの物語とは伝承の重点が異

なる(松村武雄『日本神話の研究』第三卷、培風館、一九六八年、七七七頁)のであって、アボフテグマが奇跡伝承を含んでいたとしても奇跡物語の範疇に入らないのと同じである。

- (39) 金子武雄『古事記神話の構成』桜楓社、一九七六年、二二二頁は、豊玉毗売出産神話を習俗(トーチミズム儀礼——松村、前掲書参照——)の相違が惹起した悲恋物語と見做す。そうかもしれない。しかしこの解釈では、黄泉国訪問記との関連は絶たれてしまう。しかも、日本にトーチミズムの痕跡がどの程度判然としたかたちで認められるのか、はなはだ疑わしい。さらに、豊玉毗売は、自らのトーチミズム儀礼を見られて恥しい思いをしている。自らのトーチミズムを恥じるトーチミズムというのは、考えられない。

- (40) 金子武雄、前掲書、四〇頁。

- (41) なお、青木ほか校注、前掲書、三二五頁の補注三二を参照。

- (42) 両説話は、特に黄泉国訪問記は、多様なモチーフを含んでおり、種々の解釈がありうるであろう。筆者は、自分の解釈が微細な点にまで貫徹されうとは思っていないし、また、これまで提出されてきた諸解釈を斥けるつもりも毛頭ない。そもそも、かくかくの意味に解釈されて、しかもそれ以外には解釈されえないなどという唯一可能な絶対的・排他的解釈が成立するとは思われない。筆者はただ、以上のような解釈もなされうということを主張しただけである。なお、吉本隆明は、両説話の中心モチーフがそれぞれ死と出生であると考え、慧眼な見方であると思う。吉本隆明『共同幻想論』角川書店、一九八二年、一四一頁以下。

- (43) R. N. Bellah and Ph. E. Hammond: *op. cit.*, p. ix.

- (44) M. Eliade: *Das Heilige und das Profane* (Hamburg: Rowohlt, 1957), S. 38. 風間敏夫訳『聖と俗』法政大学出版局、一九七六年、五六頁以下。

結びにかえて

さて、小論は、「現実の社会的構成」に関するバーガーの議論を取り上げ、その文脈の中で彼の宗教論を個々具体的な点にわたって吟

味してきたわけであるが、彼の宗教論が全体としてどのような射程を有し、いかなる問題点を孕んでいるのかといったような全般的な検討は加えていない。差し当たり第一に考えられ、しかも最も重要な問題は、近代化と宗教性の関係であろう。というのは、エリアーデは永遠回帰の神話が当てはまる範囲を伝統社会に限定しており、近代社会に対するその妥当性については言及していないが、これに對してバーガーは、自らの正当化論を人間の社会全般に關して當てはまるものとして主張しているからである。また、世俗的現象と見られていたものの中に宗教性を指摘しようというのであれば、そのことは当然宗教概念の再考を促すことになる。実際、従来の宗教概念に挑戦するような見方を含んでいるバーガーの議論は、必然的に宗教概念の再考を迫ってきたのである。このことはさらに、宗教研究の方法論上の問題にも關係してこざるをえない。宗教を見る視角は、元来多様であつてよいはずである。しかるに彼は、ある特定の準拠枠を選択した。そのために、彼には宗教が従来とは多少異なるものに見えてきたのである。この見方が一面的であることは、彼自身十分わきまえていた。ただ彼にとつては、その準拠枠を採用することによって可視的になつてくる人間的・社会的事実が重要だったのである。準拠枠の選択基準は、説明すべき対象と密接不可分だったわけである。宗教学の最終テーマは、「宗教とは何か」という問いに答えることであるとしばば考えられてきた。それに対してバーガーの議論は、具体的研究テーマを離れて宗教の一般的规定を求めるのは可能なのか、また何らかの建設的意義を持ちうるのか、とい

う問いを突きつけているように思われる。

日常世界の構成に関するバーガーの理論は、このようにさまざまな問題に関連するわけであるが、それらはそれぞれ独立した一稿を要する重要な問題であって、この小論においてそこまで考察を及ぼすことは到底できない。それゆえ、こうした諸問題については今後の課題とし、機会を改めて論じたいと思う。