

非社会的宗教の社会的機能

那 須 政 玄

ヨーロッパの十九世紀後半には、宗教は、自然科学的思考の発達・展開とともにいずれは消滅していくものと考えられていた。そのような考えは、十七、十八世紀の啓蒙主義運動の延長上にあった。啓蒙主義は、科学主義の徹底によって中世キリスト教の残滓を徹底的に殲滅しようとし、そのことによってわれわれに自由や平等がもたらされると考えた。近代は自然科学的枠組みの始まりと展開として特徴づけられるし、また現代はこの枠組みの爛熟と再検討の時代と見ることができようであろう。

産業革命を経て、科学技術の圧倒的な力（説得力）を見せつけられた人々は、自然科学的思考を自らの常識とすることになってしまった。すなわち自然科学が体制・制度（思考の基準枠）となったとき、宗教はやはり時代の片隅に置かれるようになってしまった。近代以前に真理であったことは、自然科学的な眼から眺めれば、迷信や空想に過ぎないものに映るのは当然であった。そして自然科学的思考の徹底は、科学技術の圧倒的な説得力によって、人類の未来をバラ色のものと人々に考えさせるのに充分であった。

しかし、二一世紀を目前にした人類は、なお宗教を捨て去ることはできなかった。いまだに頻発する地域紛争は、民族対立の様相を見せつつその背後には必ず宗教対立が控えていることから明らかである。科学技術は諸々の社会問題を引き起こし、自然科学をもってしては人類はとも幸福になることはできないとわれわれは考えるようになってしまった。

自然科学的思考が、現代のわれわれの制度・体制になっていることは今も変わらない。われわれの人生観・世界観・社会観等あらゆる考えの根底に科学的思考があることは事実である。しかしだからといって、科学的思考がわれわれを幸福にしてくれないことも、われわれはすでに気づいてしまった。そして、相変わらず科学的思考と非科学的思考（これを敢えて宗教的思考と呼ぼう）との対立は存在するし、否ますますその対立は深まっている。われわれの常識（現代では科学的思考）が通用する場所は、社会と呼ばれる。そして社会は拡大すればするほど（科学技術による交通・通信の発達はその拡大を促し、ますます地球を狭くしていく）、地域性・特殊性は失われて、価値中立的な科学が幅を利かせるようになっていく。しかし、この価値中立的な科学的思考のみでは、われわれは真に生きることができない。現代のわれわれはこのことに気づき始めている。「通用する（コミュニケーション可能な）場所」と「生きる場所」とは、必ずしも一致しない。聖堂の広い空間は、行きづりの人（異教徒）にとつては無駄な空間であるが、そこに生きる人々にとつては最も大切な空間である。

科学的思考は普遍性を標榜し、特殊性を排除しようとする。もともと生きるということは、個々人の問題であり、極めて特殊なことである。ヨーロッパ近代は、この特殊な個人の自由と自立を目標に据えていたはずである。しかし、それは同時に個を認めつつも、個を普遍的な個として、アトム化してきた。つまり、個は大切であるとしつつも、その個を普遍的・均質的な真綿で包み込もうとしてきた。社会の詭計は、個を大切に取るポーズを取

りながら、個を社会へと解消させてしまうことである。それでも、社会が村単位の小規模なものであるなら、たとえ個が社会へと解消させられるにしても、個は十分生きられる。しかし、社会がモンスター化すると個はほとんど窒息する。現代、個性が叫ばれるのは、死に瀕した個の最後のあがき声と聞こえないこともない。

自然科学的思考が、神や仏をまさに殺そうとしている。しかし、この暗殺者も公害を出したり原爆を生み出したりして、自らの体力を消耗し、すでに暗殺を犯すエネルギーを失いかけてもいる。

つまりわれわれ現代人は、科学（的思考）が弱体化することによって、依拠すべき何もも持たなくなってしまう。もちろん現代人も、自らの場をはっきりわからせてくれる枠組みを模索してはいる。科学的思考が弱体化するとともに、近代を特徴づけてきた「独立した自己」も崩壊の危機に瀕している。そのような中で、われわれ現代人は何をどのように求めればよいのであろうか。そのとき、すでに「瀕死の状態」にある宗教は、いかなる役割をあるいは使命を担うべきなのであろうか。

一、「均質化としての現代」

スペイン人のオルテガ・イ・ガゼットは、『大衆の反逆』の中で現代（オルテガの生きた二〇世紀前半）を分析する。オルテガは、ヨーロッパ文化の中心から離れたスペインの土着性から現代を総括する。彼は、現代ヨーロッパで「大衆が完全な社会的権力の座に登った」という事実に着目する。この現象は、どこに行っても人で「充満」していることに表われている。大衆はどこでも気後れすることなく居つづける。たしかにそれ以前にも「多くの人々」は存在していたが、「群衆」としては存在していなかった。彼らは、自らの固有の場所を持つて個々ばらばらに存在していた。よしんば彼らが群衆としてあったとしても、彼らは社会の前面に進み出て、主

役となることはなかった。

オルテガは、社会の在るべき姿とは、「つねに二つのファクター、つまり、少数者と大衆とのダイナミックな統一体である」と、考える。しかし現代は、大衆の増大によって「ダイナミックな統一」を可能にする契機を失ってしまったのだ。それは少数者の消滅を意味するが、同時に大衆そのものの存在も、それが全体を覆い尽くすことによって、見えないものになってしまっている。

「少数集団を形成するためには、それがいかなる集団であつても、まずその個々の成員が、特殊な、比較的個人的な理由で群集から分離することが必要である。」

オルテガが言う少数者とは、「自らに多くを求め、進んで困難と義務とを負わんとする人々」のことである。しかし、大衆の増大がこの分離を困難なものにしており、その結果として少数者がいなくなってしまったのである。

近代の成果は、人間が互いに平等であり、自由主義的デモクラシーを獲得したことである、と考えるのはたしかに正しい。しかし、平等と自由とを享受できるのは、個人が、個人として存立し得るために、自らのうちに厳しい規律を義務づけることの代償としてのことであつたはずである。そうであるはずなのに、現代では、大衆は自らのことは度外視してただ平等と自由とを謳歌しようとする。

「われわれは一人の人間を前にして、彼が大衆であるか否かを識別することができる。大衆とは、善い意味でも悪い意味でも、自分自身に特殊な価値を認めようとはせず、自分は〈すべての人〉と同じであると感ず、

そのことに苦痛を覚えるどころか、他の人々と同一であると感ずることに喜びを見出ししているすべての人のことである。」

「今日の特徴は、凡俗な人間が、おのれが凡俗であることを知りながら、凡俗であることの権利を敢然と主張して、いたるところでそれを貫徹しようとするところにあるのである。」

オルテガは、このような少数者と大衆あるいは大衆の充満というモチーフを基盤にして現代を分析・批判する。現代は、大衆が自らの領域を認めず自らを前面展開してしまった時代である。つまり、大衆による「大衆的平均化・均質化」の時代である。

他の人々と同一であると感ずることに喜びを見出す人、それが大衆なのである。オルテガと同時代人であるハイデッガーも（両者ともフッサールに師事していた）、『存在と時間』の中で「ヒト・世人」(das Man)という言葉を作り出して日常性（世俗性・大衆性）を分析する。「ヒト・世人」とは、まさにオルテガの「大衆」とである。

「われわれが日常性の〈主体〉と名づけて差しつかえないもの、つまり世人 (das Man)」

「誰かであるのは、このひとでもなければ、あのひとでもなく、そのひと自身でもなく、幾人かのひとでもなければ、また、すべての人々の総計でもない。〈誰か〉は、中性的なものであり、つまり世人 (das Man)

なのである。」

「誰もが他者であり、誰ひとりとしておのれ自身ではない。世人 (das Man) でもって日常的な現存在は誰であるのかという問いが解答されたのだが、そうした世人は、誰でもない者であり、この誰でもないものにしてすべての現存在は、たがいに混入しあつて存在しているときには、そのつとすでにおのれを引き渡してしまつていたのである。」

ハイデッガーにおいては「日常性において」、オルテガにおいては「現代にあつては」、人々は自分自身を生きてはならず、世人・大衆を生きてしまつてゐる。そして始末の悪いことには、人々はそうであることに喜びすら感じてしまつてゐることである。この世人・大衆という形で生きることとは、いわば「赤信号皆で渡れば恐くない」といった程度の喜びであり安堵感である。しかしそうであることに不安がないわけではない。なぜなら世人・大衆として生きることとは、「自己喪失」以外の何物でもないからである。現代人が「ありのままの自己を求める」とか「等身大の自己でありたい」と言うのは、自己喪失への不安からである。しかし、そもそも「ありのままさ」も、自己を一致させたい等身大の「身」も、不明であるかぎり、いつまでたつてもその希望はかなえられない。

だから、人々は「空談 (おしゃべり)」や「好奇心」で自己喪失の不安から逃避しようとしてゐる、と分析したのはハイデッガーであつた。

われわれ人間はそもそも世俗性だけでは生きられない。つまり、世人を全面的に自分自身だとすることはできない。世人・大衆という形で、社会や世界は均質化されてしまつたが、この均質化は長くは続かないはずであり、

いずれは裂け目ができるであろう。

二、境界の喪失

古代ギリシアにあつては、プラトンに代表されるように、イデア界と現象界との区分があつたし、キリスト教中世においても神の世と人の世との明確な区分があつた。あつたというのは、それぞれの時代を生きていた人々がこの二世界構造を意識しつつ「生きていた」ということである。

しかし近代は、人間（現世）「それも人間一般という抽象的な人間観」を中心に据え、合理性を前面に押し出して、二世界構造を崩壊させてしまった。われわれ人間にとつては、この世しかないと考えろと強制されることによつて、近・現代人は逃げ場を失い、この世だけに拘禁されてしまった。

否、ギリシア人も、中世の人々も確かに自らが生きる世界に拘束されてはいた。しかし、その世界を分割し、あたかも別の世界があるかのように、日常生活を区別するすべを知っていた。しかし現代人は、大衆・世人を生きたるという形で、自らを仮に安定させ、真に自分に向き合うことを回避した。それは人間存在という自らのあり方を均質化するだけでなく、世界・社会・自然までも均質化していった。

世界の一樣化は、一樣化によつてこそ人間同士は相互理解が可能であり、それは善であるとして、「国際化」を唱えることとなる。しかし人間は、その基盤に各人固有の文化・生き方をもっているのであるから、自らのポジションを明らかにしさらに他者の異質性を徹底的に理解した上ではじめて相互理解も可能になるはずである。

すべてのものを一樣化してしまつた現代は、合理性をもつて、儀礼といったものをオールドファッションとして切り捨てていった。それは、現代人が日常生活とは異なる空間・時間を喪失したことを意味する。しかし、果

たしてわれわれ現代人はほんとうに異空間・異時間を喪失してしまったのであろうか。そしてそういう「異」が現れるのは、精神に異常をきたしたときだけなのであろうか。

青木保は、『境界の時間』で、人間は古代人であらうが現代人であらうが誰でも二つの時間を持っていることを強調する。それは日常的時間と儀礼的時間、労働時間と自由時間、量的時間と質的時間、外的時間と内的時間である。

「時間に対する質的と量的という二つの認識は、実は個々の社会がどちらに深く傾いた形で時間を運用しているか、という度合いの問題に結局は還元できるものと思われる。いかなる社会であらうが、この二つの性質による時間認識は基本的に見られるものであって、質と量をどう使い分けているかという問題の方が重要な筈である。それに〈未開〉と〈文明〉などといまでは簡単に割り切ることにはできない。さまざまな社会があり文化があるだけであり、問題は各々を区分する指標をどこに求めるかだけである。そして当然、その指標の性質によって区分の仕方がちがってくるだけである。」

「結局のところ、問題となるのは、時間における質と量ということである。換言すれば、〈未開〉であらうが〈文明〉であらうが、あるいは途上国であらうが、時間のこの二つの性質は人々の基本的認識としてある、ということなのだ。」

「それ「非日常的時間」は、常に連続性（自然また社会の）の中に不連続性を持ち込むことによって出現す

る（空白）であり（境界）である。

近代社会ではこの（境界）を（時間外）へ追いやってしまった。」

青木は、人間は誰しも二つの異なった性質の時間をもっている（したがって現代人も「儀礼的時間」をもっている）としつつも、現代人はこの儀礼的時間を時間の外へ追いやってしまったと言う。非日常的時間（非時間的時間）が獲得されるとき、日常的時間の一樣性に楔が打ち込まれ、「境界」が成立するのである。「境界」があるということは、非日常的時間が獲得されていることを意味する。

「楽しい時はあつという間に過ぎ去る」と言うとき、われわれ現代人も時計では測ることのできない時間を体験している。しかしそれはあくまでも個人的体験の域を出ない。問題は社会が非時計的時間をいかにもつかである。この問いに対する答えが与えられるとき、自由時間さえも時計で測ってしまう現代人にも、真なる自由時間が戻ってくるはずである。なぜなら、「時間外」へと追いやられたものは、追いやられたかぎり、取り戻し可能であるからである。

三、宗教的なるものの復権

時間意識の違いが、人間存在の違いを現出させる。つまり、日常的時間と非日常的時間（儀礼的時間）との間のどこに「境界」を設けるかが極めて重要なこととなる。時間一般が人間存在の基底にあることは、十分納得できることである。しかし、現代人は日常的時間の一樣性を強制され、自らの外、社会のうちに異時間を見出しにくい状況にある。それは、例えば、祭りは交通の妨害になるからといって規制され、負傷者が出たからといって

取り止めにされることから明らかである。この「規制」や「取りやめ」は、まさに非日常的時間への日常的時間の干渉・侵略である。

しかし、果たして現代社会は非日常的時間を「時間外」へと放逐してしまったのであろうか。このごろでは、宗教に対する人々の目には厳しいものがある。それは、オウム真理教、法の華、ライフスペース等が社会的問題を起こしているからであるが、その原因は人々が宗教を日常的価値基準で見ようとし、また宗教の側でも日常的原理（例えば金銭的多寡の原理）をあまりにも容易に取り入れてしまっていることにあるのであろう。

確かに合理性でもって宗教を批判し排除することは容易である。しかしそれでは済むのか。近代が、個人の自立の代償として失ったものはあまりにも大きい。近代が科学的思考の拡大と科学技術の進歩とに支えられ、人々が科学的思考を絶対的なものと考えてしまうことは無理からぬところがある。しかし一様性を前提とした科学的合理主義の徹底が、われわれ現代人に何をもたらしたのか。

そもそも真理こそが絶対であるとして、「科学的」真理を追求することと、われわれが安心して生きそして死ぬることと、それが重要なことなのか。ある宗教学者が、現代ほど死を恐れている時代はないと言ったが、昨今の「健康ブーム」は、楽しい老後を標榜しつつも、その背後に強烈な死への恐怖があることは否定できないであろう。

青木保は、「近代社会では〈境界〉を〈時間外〉へ追いやってしまった。」と語るが、そもそも「時間外」にある「境界」はすでに境界ではない。日常の中に非日常的時間を組み入れるとは、論理矛盾のように見えるが、社会の中に非日常的なものを組み入れることは可能であるはずである。そもそも近代以前の社会では、そういう形で人々は生活していた。しかし「組み入れる」とはいかなる意味であるのか。

宗教と社会は、互いに対立するものであるように見える。なぜなら、宗教は、「無我」とか「自己への執着を離れよ」とか言うように、「自己の否定」を要求し、一方社会は、社会が成立するためには共通の基盤として自己を保持せよという「自己の肯定」を要求するからである。近代は自己の否定と肯定とを同居させることを徹底的に拒んできた。それは、近代以前を無批判に悪として、近代以前の在り方を顧慮することをしなかったからである。

徹底的に自己意識・自我に固執することが近代の特徴となつてゐるが、自我への固執は近代に始まつたことではない。旧約聖書の創世記に見られるように、自我は「誤つて」人間に与えられてしまつたものであり、自我の本質はいつまでも明らかにならないままであり、それは幻想であると言つてもよい。なぜなら、自我は他者との共働によつて始めて成立するものであるからである。

宗教の特徴が、この自我（我性）を徹底的に無化することにあるとするならば、宗教は、自我を中心にして成立する社会を否定することになるであらう。しかしわれわれ人間は、青木保が「一つの社会の中の二つの時間」を考へるように、宗教と社会という二つの契機を同時にもつてゐる。二つの時間とは、「時間」と「無時間」と言い換えてもよいであらう。

例えば、「靈魂の不滅」と言うとき、われわれは無時間に出会ふと考へる。しかし「不滅」を現在の時間の無限の延長と考へるとき、時間の質的变化はない。むしろその不滅は有時間的である。

シェリングは、『哲学と宗教』で宗教の眞の在り方を論ずる。その中で、「靈魂の不滅」に言及する。

「靈魂のこの永遠なるものは、この持続が始まりをもたないから、もしくは終わりがないから永遠であるの

ではない。この永遠なるものは、時間への関係をまったく有してはいない。したがって、この概念が、個的な継続の概念をもっているという意味で、不滅なものではありえない。なぜならこの個的な継続は、有限的なものと同体への関係なしには考えられないから、不滅は実際には継続された可能性にすぎず、いかなる解放でもなく、靈魂の不断の囚われである。」

「他の「真の」統一から引き離された自己＝内＝存在 (in=sich=selbst=Seyn) 「自我への固執」は、現実性と可能性との差別をもった存在 (真の存在の否定) を直接に含んでいる。この差別の形式は時間である。」

シェリングは、自我を成立させいる根拠は時間であり、時間によって現実性と可能性という差別が設定されると語る。そして可能性のうちに「靈魂の不滅」を考えれば、靈魂はいつまでも時間のうちにあることになり、靈魂の開放はありえないと断ずる。

それでは、「時間の外に出る」とはどういうことであるのか。シェリングは次のように考える。

「すべての精神の最高の目標は、精神が自分自身のうちにあることを絶対的に止めることではなく、この自己＝内＝存在 (in=sich=selbst=Seyn) が精神にとって否定であることを、つまり対立するようになることを止めることである。」

生において「靈魂の不滅」を獲得せんとするシェリングにとって、自己＝内＝存在として自我性をもってしま

った精神（人間という形で自立してしまつた精神・社会的精神）そのものを否定することはできない。精神が自己活動によって自らの対象（Gegenbild）を生じさせて、その対立の中で自己「内」存在として自我性は生まれてきた。近代において、この自我性はいわば「鬼っ子」として、精神を否定しようとしている。しかし自我性が精神の自己活動の産物であるかぎり、精神と自我性とは融和できる可能性はあるはずである。そしてシェリングは、この融和の可能性のうちに宗教の存在意義を認めようとする。

シェリングの「精神」と「精神の対象」との関係は、われわれの文脈からすれば、宗教と社会との関係と考えることができるであろう。そしてシェリングは、『哲学と宗教』の結論として次のように語る。

「われわれの全見解からすれば、永遠（性）はすでにこの世で（hier）始まっている。あるいは、むしろすでに存在している。」

宗教と社会とが互いに否定的関係を止めるとき、われわれは本来性に復帰できると言うのである。対象としての社会は、原像としての宗教をいつでも必要としている。特に、自我の一樣性で覆われてしまつたような近代社会では、人々は「出口なし」という感覚をもっている。その中で、宗教は出口の在り処を示唆する。そのかぎり宗教は、社会の閉塞状況を打破するという意味でも、充分社会的にも存在理由をもっていると言えるであろう。

「贈与税」の適用を受ける贈与は、贈与者が「贈与税」を納付する義務を負う。贈与税は、贈与者が贈与した財産の価額を基礎として計算される。贈与税の税率は、贈与した財産の価額に応じて異なる。贈与税の適用を受ける贈与は、贈与者が「贈与税」を納付する義務を負う。贈与税は、贈与者が贈与した財産の価額を基礎として計算される。贈与税の税率は、贈与した財産の価額に応じて異なる。

「贈与税」の適用

「贈与税」の適用を受ける贈与は、贈与者が「贈与税」を納付する義務を負う。贈与税は、贈与者が贈与した財産の価額を基礎として計算される。贈与税の税率は、贈与した財産の価額に応じて異なる。

「贈与税」の適用を受ける贈与は、贈与者が「贈与税」を納付する義務を負う。贈与税は、贈与者が贈与した財産の価額を基礎として計算される。贈与税の税率は、贈与した財産の価額に応じて異なる。

「贈与税」の適用を受ける贈与は、贈与者が「贈与税」を納付する義務を負う。贈与税は、贈与者が贈与した財産の価額を基礎として計算される。贈与税の税率は、贈与した財産の価額に応じて異なる。

「贈与税」の適用を受ける贈与は、贈与者が「贈与税」を納付する義務を負う。贈与税は、贈与者が贈与した財産の価額を基礎として計算される。贈与税の税率は、贈与した財産の価額に応じて異なる。

「贈与税」の適用を受ける贈与は、贈与者が「贈与税」を納付する義務を負う。贈与税は、贈与者が贈与した財産の価額を基礎として計算される。贈与税の税率は、贈与した財産の価額に応じて異なる。

「贈与税」の適用を受ける贈与は、贈与者が「贈与税」を納付する義務を負う。贈与税は、贈与者が贈与した財産の価額を基礎として計算される。贈与税の税率は、贈与した財産の価額に応じて異なる。