

宗教への人間学的視座

武 田 武 磨

一 人間学と宗教学

1 (武田)

人間学とは、いうまでもなく〈人間を問う〉のである。われわれ人間が、自身の人間とは何かと問い、その存在事態を究明しようとするのである。したがって、問題を究明する主体と問題とされる客体とがいずれも人間自身である。その客体となる人間とは〈人間一般〉であるにしても、人間自身ということであるところから、その主体・客体関係においては、主体となつて究明する己れ自身の存在を〈括弧付け〉にすることができない。つまり自己存在の存在究明の応答自身に、応答の行為自体が、重層してくる。問いと応えのいずれもが、それ自身つねにまた、自己省察の俎上に上がる。人間学のこのような循環論的応答の有り様が、

宗教研究においても、まさにふさわしい問いと応えの方法と考えられる。「宗教とは何か」という問いは、問い自体に、問う人自身の宗教への関与の様相を重ねているからである。宗教とは何かと問うているその問い方自身に、すでにその人自身の宗教への関与の様相を表現しているといえるからである。そうであるとするならば、これまで哲学をはじめいろいろな分野で〈人間学〉という方法が規定されてきたのであるが、それを考慮した上で宗教研究の方法論としては、その人間学の方法をどのように位置付けてきたのであろうか。まずこの問題から検討しておきたい。

最近の注目される、厳密な近代学の意味における〈人間学〉の全体像をその視野におき、宗教研究の方法を提起した論及は、『講座宗教学』（全五巻）の「第一巻 宗教理解

への道」(田丸徳善編)に掲載された谷口茂の「人間学と宗教学」という論文である。その論文において、谷口は、なぜに「人間学」としての「宗教学」を主張するのか、その人間学が今、要請される課題的な意義は何なのか、について論じようとしている。そこでは彼は、自身の「人間学的宗教学」を提起するに先だって最初に、〈宗教〉という研究対象は複雑多様な様相を呈するため、それを観察する足場としての方法論を確保する必要性を説いている。

「われわれが志している研究は客観的なものでなければならぬが、すべての宗教現象に等距離、かつ同角度で臨むということは人間には不可能である。われわれの立場は、関心や目論みや手法などの諸条件の総合の結果として、ある一点に限定され、そこを中心とした遠近法のなかでしか対象を見ることはできない。つまり偏見になるほかはない。しかしこれは余儀ない偏見であって、このことの自覚は、諸条件によって限定された一視点を絶対化する弊害に対する有効な解毒剤となるだろう。」(講座宗教学第一巻「一八一頁」)

と述べ、宗教学の大なる精力が方法論に注がれつつ定義や分類に腐心してきた理由もここにあることを強調する。つまり宗教学研究には「限定されたある一点」からの視点が求

められているのである。その限定に対して、偏見だと批判されても「やむを得ないとの自覚」を失わない限り、

「宗教学は独自の研究目的に適した方法を模索する資格があるし、また模索しなければならない。宗教という広大無辺で底無しに深い意味世界は、いかなる方法によっても独占的に解明され尽くすことはないからである。」(同書一八〇頁)

と論じている。この視点に立つて宗教学研究にとって要請されていることは、宗教現象の「歴史的方法」と「構造的分析」の両者を「協同させる方法」であると述べる。

ここで注目したいのは、しかもその要請に依っていく研究方法の提起が、現状の宗教そのものの状況と、それに対応する宗教学が差しかけられている課題からかんがみて、「最大の成果の一つ」ではないかと論じているところである。その結論が谷口にとっては、「人間学的宗教学」の提起であった。彼が指摘する時代としての宗教的現状は、すでに多くの人によって分析されているポスト・モダン的な観点とそう違ったものではないと思われる。しかし、彼の観点の特徴は、現代の危機は危機そのものが袋小路に入ってしまったという観点である。何が危機なのか、その原因もしたがってそこからの出口もまったく不分明であり、

それ自体が不安な状況にあるとしているところにある。まさにその出口なしの危機の克服を「人間学的」な「宗教学」の要請としているのである。つまり、行き詰まりの危機としてはつきりと露呈してわれわれに迫るこの状況を、いかに打開するか、それが「今こそ人間は、新たな人生の意義とそれを実現する方法とを求めて、根本的に（人間とは何か）を考え直さねばならない」という研究の方法が求められているのだと主張されているのである。なぜなら、いつの時代にもその危機意識は文明の進展の原動力になってきたであろうが、「従来その危機意識は、ほんの少数の目覚めた人々に自覚されただけ」であつたのが、それに対して二十世紀後半の現代の危機の独自性は「それが多数者の意識となっており、ほとんどの人間が危機感を覚えている」という性格をもっているからである。

このような現代の宗教的状况を踏まえた場合、宗教学の基本的課題として、「宗教の普遍の要素（人間的普遍性）」と「宗教の可変の要素（歴史的变化）」とを統合的に理解することが要請されているという。そのために宗教学には、「人間存在の基盤から宗教を考察する課題」が課せられているとするのである。このような要請から、谷口は、ある側面から見れば西洋精神史のあらゆる基礎をなすのが「ア

ントロポス・ロゴス（人間についての学）」でもあるが、そこにおいて、人類学的傾向のアントロポロジーでなく、哲学的アントロポロジーの系譜を主にして訪ねるのである。その観点にたつて、現代の人間学を基礎付けたマックス・シェーラー（Max Scheler, 1874-1928）、ヘルムート・プレスナー（Hermuth Plessner, 1892-1985）、アルノルト・ゲーレン（Arnold Gehlen, 1904-76）の諸論を紹介している。彼らの人間学の基礎的な作業の合間にかいま見られる宗教論の特徴を、文化体系における人間の行動形態の思考モデル、つまり、シェーラーにおいては「精神」、プレスナーにおいては「脱中心的位形式」、ゲーレンにおいては「欠如存在性」、の理論から明らかにしようとしている。これらの宗教論は「一種の思考モデルとして利用価値をもつにすぎない」としながらも、

「今後の宗教学が、（人間になぜ宗教があるのか）という問いと、（なぜ宗教の歴史の後退が起こったのか）という問いとの双方に、同時に、もしくは同じ原理によつて答えようとする姿勢をもちたいと願うならば、これらは確かに参考になるだろう。」（同書二三頁）との見解に立つのである。

谷口の「人間学的宗教学」は以上のごとく、宗教の現代

における課題と要請を基本においた宗教理論を目指している。人間学としての宗教学の方向性におけるこの提起は、おおいに肯定される場所であるが、しかしながら彼の理論のその具体像となると、あまり明らかになっていないといえよう。「宗教の可変の要素」つまり宗教が変化してきた要因は、「歴史の変遷」によるそれぞれの時代の宗教的状况として分析されている。そしてその時代を通じて決定的に見えてくるのが、あくまで「宗教の歴史的後退」という基本的特徴であるとする。この宗教の歴史的後退ということについては、これまでの宗教学ではいろいろな見方がなされてきた。〈世俗化(secularization)〉〈脱聖化(desacralization)〉の問題である。立場によって多く議論が為されてきているが、谷口は宗教学の本来の目的は、「宗教が抱つて立っている基盤である人間の生の営みにとって、いったい宗教はいかなる意味をもっているのか」という基本的問いに立つところにある、したがって「宗教の普遍人間的な意味の究明」において検討することを提言している。谷口はその問題を、さまざまな宗教現象の「〈現実態〉と〈可能態〉との関係」という視点から見直そうとしているのである。現実態というのは、現象として現われた宗教を規定する概念であり、「歴史的成立宗教」、「イデオロ

ギー的な疑似宗教」、「個人の宗教的信念」そして「それを求めていまだ得られぬ心的状態」もここに含めて考えられている。可能態とは宗教が現象するその「基体」と言い、「人間存在の本質的構造によって本来的に要請され、人間存在を根源的に支える世界根拠の理念」と説明し、すなわち「それ自身に依存する必然的な存在、絶対者、究極的實在」がその本質的構造、世界根拠に意味を与えているとする。この現実態と可能態の両形態を「分けて考えること」から、人間になぜ宗教があるのかの問いも、そしてしかも宗教の歴史的退潮がなぜ起こってきたのかの問題も、その両形態の関係からの問題として考察できるはずという。このような枠組みを提示して、諸宗教の具体的な現象を多少ともあてはめて説明しようとしている。しかし著者も断わっているように、そこでは図式的に不十分なまま論文は終わっている。

谷口は後年、『宗教の人間学』（一九八〇）を出版している。この著書で、序章の「人間の学としての宗教学のために」において、「ともかく論考を一定の方向へ出発させてくれる定義」を考えた上、「宗教とは、宇宙のなかでの地位を教示する思想体系を信ずる人々の組織と行動の総体である」と提起して、その著書の本論が論じすめられてい

るのである。しかしそこでも、人間にとつての宗教が「なぜそうなのか」「どうしてそうなったのか」の説明はあつても、結局「宗教を人間存在の基盤から考察すべきでないか」という課題」には答えられていないといえよう。何がそこで欠如しているかあえていうのであれば、それは「人間学としての人間そのもの」の分析の欠如だといえよう。著者はまた、前記の論文「人間学と宗教学」では日本の宗教学界の成果として、岸本英夫と石津照璽の二人のすぐれた人間論を取り上げたのであったが、それに対してもそこには「人間とは何か」についての、より普遍的な問題関心の欠如」を指摘していたのであった。その同じことが、まさに谷口の論文にも指摘されるのではなからうか。

宗教学が今、求められているのは、現代の「人間学」が試み、そして提起してきた「基本的作業」としての「人間とは何か」についての、より根本的な、より客観的な、より統一的な、考察への問題関心」であつたはずである。つまり「宗教を求める人間」の限定を試みることが最初になされるのではなく、宗教を求めてやまない、いなむしろ「人間存在そのものが宗教的で在ろうとする」その「人間存在そのもの」(人間存在様態)を明らかにすることが、まず最初に求められているのである。

二 「日常性」に生きる「わたくし」

人間学として「人間を問う」とは、それでは、どのような問いなのであろうか。「人間とは何か」という問いが、先に述べたように、「自己とは何か」という問いとの循環論的な応答の様相を呈する故に、問いの内容をその様相を先き取りして考察せねばならない。つまり、「人間一般」を問うとしても、明らかにしようとする主・客関係においては、問う自己自身の存在自体が、応答の行為自体に重層してくるのである。したがつて「人間を問う」というその問いの性格には、次の二つのことが考慮される。一つは、「人間とは何か」という問いは、同時に「自己とは何か」に應えるのでなくてはならないということである。つまり、人間とは何かと問うことは、自己を問うこと以外のなにものでもない、ということである。このことは、ここであらためて確認すべきことでもなく、哲学としてはすでに、この問いの性格は明らかにされているところでもある。他の一つは、その問いは、流動的であり、かつ超越的ということである。応えられる自己は、規定されたとしても、その規定を対応的に超越して新たな問いを要求する。したがつて「人間とは何か」の応答関係にすでにこのことが

予想されているのであり、一面的な人間規定でなく〈総合的な全体像〉においての人間像が要請され問われているのである。

この性格を考慮した人間学的に求められる「人間＝自己とは何か」の問いは、したがって他の一般的な〈私〉でなく、この〈わたくし〉を明らかにすることと云っておこう。そしてこの〈わたくし〉が把握される総合的な全体像は、次の三つの存在様態において予想され、分析される。

人間・自己とは何か

Ⅱ 〈わたくし〉

〈生活者〉としての自己

〈存在者〉としての自己

人間は一人一人、自己として、「わたくし」の総合的な全体像として「いま、ここに、在る」のである。この総合的な全体像を〈生活者〉から〈存在者〉、そして〈主体者〉へと、生活圏への外的関心から、認識主体への内的関心への深まりへの次元的全体像として、〈わたくし〉を把握しようとしているのである。この次元的全体像を〈生活者〉から〈存在者〉〈主体者〉へ、それぞれとしての「自己」とは何か」と、いまここで、その一つ一つを分析的に問い求める試みをしようとするのである。したがって、人間学的な「人間とは何か」の問いの結論は、それらの存在様態の

全体像が明らかになった段階においてえられることになる。また当面する課題では、人間学的に明らかにされた人間像に基づいて、「宗教とは何か」の問いにどのように答えうるかという、宗教学的な要請があった。その問いに対しても、〈わたくし〉の総合的な全体像の〈生活者〉〈存在者〉〈主体者〉のそれぞれに応じた、次元的な宗教への関わりが検討されていくことになるだろう。その宗教的な関わりを、それぞれの次元的な表現として示せば次のようになるだろう。

〈わたくし〉の

〈宗教的関与〉

生活者としての〈宗教的関心〉

存在者としての〈宗教的要求〉

主体者としての〈宗教的自覚〉

この〈わたくし〉の全体像がいちいちの次元において関わる「宗教的関心・要求・自覚」の宗教の総合の様相が明らかになった段階で、宗教とは何かということも明らかにするだろう。

しかしここでは論文の制約から〈生活者としての自己〉についての論及にとどまらざるをえなかったことを、あらかじめ断っておきたい。まずその〈生活者〉の検討から始めよう。

さて、人間は大抵の場合、その人の毎日は、普通、或る

決まった生活を暮らしている。自分のこの毎日、これが何時もの当り前のことなのだ、といえる暮らし振りを誰もが持っている。忙しかったり、あるいは多少は余裕があったりする生活であるとしても、それは「決まった暮らし」の在り方の中のことではない。このような日常的自己を、「生活者」とここでは概念化するのである。生活者とは、日常的自己のことである。「日常性」に在る自己である。

それでは「日常性」とはそもそも何であろうか。いま日常の暮らし振りを説明するのに、幾つかの修飾語を使用した。「大抵の、毎日の、普通の、何時もの、当り前の」生活と表現した。日常を修飾するこれらのキー・ワードをよくよく吟味すると、そこには、漠然としているけれども、或る決まったことがあり、それを表現していることが判断できよう。日常の暮らし振りを、或る「決まった暮らし」の在り方と言った。「大抵の、何時もの」日常の暮らしには、そう言える何かがある。逆に或る人は、どのようにもまた何ものにも拘束されない生き方に在るとしても、その人にはそのような生き方が日常である。しかし普通のわれわれの日常は、一か年、ひと月あるいは一週間等を一サイクルとして、一日一日を朝の起床から夜の就寝まで、継続する時間とそれに応じて身を置く空間は、おおよそそれと

検討できる範囲内においての繰り返しである。日常には、このように漠然としているけれども、或る「秩序」といえるものがあることが理解される。日常性とは、このように「日常的秩序」と表現できる「人間の経験にあらかじめ与えられている全体的な地平」をいうのである。日常的秩序は、したがって、時間の経過による「時間的秩序」とその経過に応じて行動する「空間的秩序」の、両方の在り方として指示することができる。

問題は、今までそうであつたし、当面はこれからもそう変らなくあるであろう毎日の「日常的秩序」は、「あらかじめ」とはいえ、いつどのように決められているのだろうか、ということである。その問題については、次のような人間の見方から考えられる。まず自己は、生理的な有機体として存在し、同時に、その自己が、生活行為を決定していく生命的充足傾向をもつ心理学的な人格として存在するのである。この人間への見解は、何よりも生命現象の生きようとする「欲求」が基本にあることをいっているのである。欲求というのは、人間の生きんとする行動にかりたてゝる基本的な力の総称ともいわれる。自己の行為の選択は、もちろん反省されながら為されることはあるにしても、いちいちがそのようなものではない。すでに見たように日常

的慣習とは、つまり無自覚的であつた。しかしそこにおいては欲求の判断、つまり〈良く生きる〉という判断に基づいているといえよう。まさにこの〈良く生きる〉判断こそ、自己が生命論的に存在する潜在的な〈本能〉を持つ証しである。その直接的な表現がこの場合、前半の「生理的な有機体としての存在」といわれるところであり、後半において「生命的充足傾向」といわれるのも、その見方を受けた意味である。しかしながらそれがどこまでも〈良く生きる〉という判断に基づいているのであれば、まさに〈判断〉として働いているのであり、その判断は「心理学的」に表現すれば〈人格〉としての欲求表現であるといわざるをえない。自己は、日常的つまり無自覚的であるにしても、「心理学的な人格」として規定されるのは、潜在的に働く知性的な判断を持つ存在だからである。

したがって〈良く生きる〉判断は、人格である限り、意識的にしろ無意識的にしろ、自己の行為の選択に潜在的に付きまとう判断である。それではこの〈良く生きる〉判断とは何か、その判断について検討してみる必要があるだろう。〈良く生きる〉の「良く」とは、善いか悪いかの善悪判断である。つまり生きるに良い価値、そういう〈価値判断〉をおのずから追求している。今の自分より、より良い

自分を求めていること、意識的にしろ無意識的にしろおのずとその方向を志向している。また「生きる」ということでの価値追求が潜在的に働くのであるから、行為をそのつど選択する〈実践判断〉でもある。良く生きる「判断」とは、このように日常性に働く良く生きようとする〈欲求〉として、自己を「より良く在らしめよう」とする価値判断と実践判断をその基盤に伴っている。日常的な在り方の地平において、このように存在の価値を求めて実践する人格的営為が明らかにされてくる。それは自己存在を、より良く在らしめる〈存在理由〉を求める潜在的判断の営為である。

良く生きようとするのは、今の自分よりも、より良く在ろうとする強い思いである。自己存在の存在理由を求めるその願いは、今の自分というよりこれから自分に眼が向けられている。したがってその生活感覚は、可能性としての自己へ向つていえるのである。自己実現の可能性への心の底で働くこの意識は、さらにいえば〈未来への志向〉ということである。今の自分よりも良く在ろうとするとは、進んでそう在る自己の実現を目指している。来るべき何かを自己に期待した方といえよう。

日常的生活の欲求が、潜在的に未来志向として機能する

場合、そこで働くのは意識するしないに関わらず「進歩・発展」の志向と把握されるだろう。より良く生きる判断には、価値判断にしろ実践判断にしろ、生活感覚として今の自己より進歩し発展する自己が願われている。この願いが自己の身を置く生活環境に影響を与えずにはおかないのである。わたくしの毎日は、おおよそこのような生活感覚によつて営まれている。「生活者」としての次元にある「わたくし」の日常性には、人間の経験にあらかじめ与えられている全体的な地平にみられる、このようなより良くという未来への「拡大志向」が支配しているのである。

先に述べた日常的生活の秩序とは、存在とその存在理由との「無自覚的」な統一を求めている自己表現であった。毎日毎日の生活の積み重ねには、意識するしないに関わらず、より良く在ろうとする自己の様相が明らかに becoming である。自己はどこまでも自己の「レゾナンス・デートル (résonance)」を求めてやまない存在ということであろう。生きようとする生理的有機体であり、欲求の人格が、存在そのものをそのように在らしめているのであろう。かくして生活者としての自己は、その基盤に「存在理由」への欲求を持つ存在者であることが明らかになった。しかし命あるかぎりあるこの願望は、生活感覚としては、また常に充足を求

めてやまない健全な営みであるともいえよう。すなわちこういう生活感覚における判断が、「常識」(bon sens)といわれるのである。したがって日常生活の営みに在る自己はその基本とする「良く生きる」意識は、人間関係において相互に理解される常識的な判断に基づくのである。

このような生活者の日常的なわたくしを基盤にする宗教的な関わりが問題になる。この次元の自己は宗教へどのような関わりを持ち、宗教がまたこのような日常性にどのように応えようとしているか、それが問題である。しかしその「生活者としての宗教的関心」の問題は、「生活者としての自己」についての更に次のような一面が明らかにされた後に論じられねばならないだろう。

三 「わたくし」の両義性と宗教的関心

「生活者」のわたくしは、それでは、すでに明らかされたような日常性において常にただ単に拡大志向に支配されている存在かと、問われてくるに違いない。その答えは直ちに、必ずしもそうではない、ということに気付くであろう。すなわち一方では、自己の日常性は、また同時に「非日常的な問い」によつて脅かされている存在であることが主張されるだろう。確かに日常性というのは毎日の生活を

積み重ねる生活感覚であり、いまの自己よりもより良き自己を志向することであって、それは自明の事実としてあらためてそれに向けて問いを発することはまったく必要としない。それでこそ日常性である。にもかかわらずその日常性が問われてくるのである。この問いは、いつ、どのように、と決まったこととして問われてくるものではない。拡大志向に在る自己存在それ自体が、何時とはなしに、何の因果関係も無く、「これで良いのか」と自問されてくるのである。毎日の何の変哲もない生活が、その一週間を単位として同じスケジュールの繰り返しの中に、突然に、そういう自己存在への理由が「何故」という問いとして、頭をもたげ迫ってくる。

例えば、アルベール・カミュ(Albert Camus, 1913-1960)が『シーシュポスの神話』(一九四二)の中で書いている次の文が思い出されよう。

「取り立ててこともない人生の来る日も来る日も、時間がほくらをいつも同じように支えている。だが、ほくらのほうで時間を支えなければならぬときが、いつかかならずやってくる。ほくらは未来を当てにして生きている、〈明日〉とか、〈あとで〉とか、〈あんたに地位ができたら〉とか、〈歳を取ればお前にも解るさ〉

とか言いながら。未来というのは結局は死ぬことなのだから、こういう筋の通らぬ考え方をすると、なんともご立派なものだ。(中略) かれは時間のなかに位置する。自分がある曲線上の一点にあることを認め、以後その曲線を辿ってゆくことになることを承認する。かれは時間に従属しているのであり、そうして恐怖に襲われることで、時間こそ自分の最悪の敵だと気がつくのだ。明日になれば——それまでのかれは、明日になればというふうに、明日を願っていた——現実にはかれの全存在が明日になるということを拒んでいたはずなのに。」(新潮世界文学四九『カミュⅡ』清水徹訳、291～292)

〈非日常的な問い〉とは、日常的な拡大志向への疑いである。日常的な健全な生活感覚に在る存在への疑問である。その問いは〈在る〉とは〈無くなりつつ在る〉ということに気付く問いである。自己存在がその存在理由を求めている〈良く生きる〉ということは、まさにその自己存在において根本的に分裂した願望であることが意識されてくる。より良く在ろうとする未来感覚は、自己存在の時間経過の現実の姿からすればまったくの矛盾であることに気付く。孤独、挫折、絶望、無意味、罪、死等のことばで表現され

る自己の意識は、「生きる」ということの基盤でおののく「不安」の存在様態を露見する。不安なそれらの意識は、複雑な人間関係や病氣、身近かな人の死、老い等、不幸な出来事、あらゆる人災、そして突然におこる避けえない天災、それらの「恐怖」を越えておそってくる。日常的な生活世界の多様な経験が拡大すればするほど、それだけ非日常的な問いは深まっていくなといえよう。

「生活者としての自己」とは、したがって、「日常的生活世界に在る自己は、非日常的な問いに在る自己でもある」という両義的存在と規定されねばならないだろう。

生活者

日常生活世界（存在の拡大志向）に在る自己
非日常性（存在そのもの）の問いに在る自己

この場合の「両義性」とは、右の図のような日常性の自己と非日常性の自己との緊張の間に在ることをいう。未来への進歩感覚を持つ日常性における自己が、存在そのものの非日常的な不安・空虚感を、同時に持つ自己でもある。この両義性に在る自己が、「生活者として」在るということである。つまり、両義性を、欲求充足の拡大志向にまづ何よりも自己の在り処として求めているからこそ、「生活者」としての自己なのである。自己の非存在的な問いを、日常の現実志向の方向において、存在の持続を保つのであ

る。何よりもこの両義性を何らかの「合目的」的な「手段によって、〈生活者としての自己〉への〈アイデンティティ（identity）〉を図って生きようとしていることを明らかにする。「図って」というより、「図らずも」と表現するのがこの場合正しいのかも知れない。何故なら生活者はあくまで日常性に在る自己だからである。つまり日常性とは、無自覚的な存在として、潜在的な良く生きる意識に立脚している。日常的経験は、自明の事実として問いを発する必要がないからである。

したがって、非日常的問いは、生活者としてはすでに経験として日常化されているということになる。その場合、非日常的な不安や空虚感は、非日常とはいえ日常的な合目的的手段によって、まさにその欲求充足の拡大志向の日常性へ自己同一化されているのである。それは「常識」の事としての範疇に治まっている。常識はまさにそれ自身の明証によって、どのようにも非日常的な事であるにしても、当り前の、普通の事として受け入れているといえよう。自己存在の自分自身にしか理解されない事柄であったにしても、生活世界の人間関係にある普遍妥当な共通の基準に基づいて解決していることになる。相互の人間関係の間で、不安や空虚感ですら、共通の利害関係として機能を働かし

め、克服されているのである。

それでは自己は、そのような非日常的な自己への問いを、どのような合目的的手段によって日常性とのアイデンティティを図っているのだろうか。その一つ的手段、それがまさにここで検討されるべき〈生活者としての宗教的関心〉である。

したがって〈宗教的関心〉とは、非日常的問いを生活世界へ自己同一化する合目的なる手段をいうのである。不安や虚無感が生じてくるのは、その原因の多くは不明な常識を突き破るような日常性を超越した因果関係でしかない。それを〈宗教的な手段〉によって、人間の〈知恵〉の因果関係へ転換して解消しようとする働きである。それはむしろ生きる意味にとつての消極性から積極性への転換を図る生活的営みであるといえよう。そのためにその手段には次の二つの性格があると考えられてくる。〈有意義化〉と〈秩序化〉である。

有意義化とは、非日常的問いを自己の拡大志向の欲求充足の利害関心に基づく良く生きる方向へ意味付けようとすることである。宗教的な関心としてその最も初的な関心が〈現世利益〉と指摘される。生活世界で見られる自己の〈運勢〉に纏わるいろいろな行為をはじめ、〈俗信〉〈儀

礼〉〈祭祀〉のおおよその行為が、その現世利益を基本とした祈願であるといえよう。神仏の加護を求める欲求充足が「オカゲ意識」といわれ、霊的観念からの無難な解放の願いを「タタリ意識」といわれるのも、そのような生活意識が祈願の基盤になっていることを表現している。あるいは自己をその一成員とする家、地域社会、国家、民族を対象の共通基盤とした「先祖祭祀」「除災儀礼」が行なわれている。それらは平安、繁栄、豊穡の現世祈願を目的とされているであろう。非日常的な存在への不安が、良く生きようとする欲求充足の利害関心に目的化されることによって日常化されるのである。それらの宗教的関心は自己の生きようとする日常の事に一致した在り方である。つまり日常的な秩序、レゾン・デートルを求めるスケジュールに合致した生活感覚に組込まれて求められている。そこに宗教を手段として日常性へ自己同一化するにみられる他の一方の性格、つまり秩序化という性格が見られる。

その秩序化とは、有意義化されるそれらの行為が、現実にあらかじめ与えられている経験と矛盾しない方向で為されるということである。それは伝統として蓄積された〈慣習の行為体系〉に、自己の生き方がおのずと組込まれることである。誕生に纏わる祈願、七・五・三や成人式、結婚

式、そして死に際する儀式等、それらさまざまな「人生儀礼」が行なわれている。また、正月、彼岸、盆、収穫期の祭事等々の「年中行事」がある。これらの儀礼・祭事は、日常性として習慣的に営なまれ、おのずと生活様式に秩序化されて一定の回帰を守っている。これらの慣習は、生活世界の安定化という目的によって秩序化されているのである、行事の中には「冠婚葬祭」の慣習として制度的に行事化されている場合すら多く見受けられるであろう。

このように生活者としての自己の宗教的な関心は、あくまで生活世界への自己同一化である。その際には社会という人間相互の関係における常識的な合目的的手段に依存していることが理解されるであろう。それらが有意義化と秩序化という性格を伴う宗教的行為である。

これら生活者としての宗教的関心の現象形態が、「習俗宗教」と呼ばれるのである。それは「自覚宗教」と区別されて宗教の現実態が明らかにされてきた。これまでの宗教学の歴史的探究の方法による分野では「自然宗教」として、あるいは「民間宗教」とも規定され、その現象の意味を求めてきている。最近の研究ではむしろ「民俗宗教」として一括されている。そこでは日常性と非日常性を

「ケ」と「ハレ」によって現象を説明しようとされている。特に創唱宗教が民衆に習合し混淆複合する様相、つまり民衆の生活空間に〈土着化〉していく様相を含めて検討がすすめられている。しかしこの拙論の範囲では、人間学的視野からの〈枠組み〉のみを問題にするしかなく、これまでのそれらの視点との相違については、紙数が尽きたので別の機会に譲らねばならない。また特に、新宗教や新・新宗教と呼ばれる宗教現象の基盤には、この生活者としての宗教的関心の問題は無視できないであろう。

生活者の両義性の緊張は、しかしながら、生活者としての欲求拡大の方向にのみで解決しないことは、すでに常識的な理解の範疇に入ってもいる。生活的な欲求拡大がむしろ、自己においての欲望をいっそうかき立ててゆく傾向にあり、それだけまた不安や虚無感もますます深まってゆくのである。その人間として在る現実の様相を見究めるところに、自己の本来性を志向する〈存在者としての自己〉が明らかにされてくるといえよう。そしてその存在者としての自己への徹底こそが〈主体者としての自己〉であると、更に検討されるのである。

参考文献

参考にした〈主たる文献〉を記して〈註〉を省略した。

『講座宗教学』全五巻、東京大学出版会、一九七七一七八。
特に 第一巻「宗教理解への道」一九七七。

谷口茂『宗教の人間学』東京大学出版会、一九八〇。

岸英司編『宗教の人間学』世界思想社、一九九四。

金子晴男編『人間学 その歴史と射程』創文社、一九九五。

藤田健治『哲学的人間学 体系と展相』二玄社、一九八一。

ブーバー『著作集第四巻 哲学的人間学』みすず書房、一九六九。

ガーダマー／フォークラー編『講座現代の人間学』全七巻、白水社、一九七九。特に 第六巻「世界宗教と人間像」。

西谷啓治『宗教とは何か』創文社、一九六一。

岸本英夫『宗教学』大明堂、一九六一。

石津照璽『宗教哲学の場面と根底』創文社、一九六八。

石津照璽『宗教的人間』創文社、一九八〇。

藤田富雄『宗教哲学』大明堂、一九六六。

ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』（森口美都男訳）中央公論社（『世界の名著』53）、一九六九。

エリアーデ『宗教の歴史と意味』（前田耕作訳）せりか書房、一九七五。

バーガー／ルックマン『日常世界の構成 アイデンティティと社会の弁証法』新曜社、一九七七。

『新岩波講座 哲学』第八巻 新田義弘「生活世界と科学」一

九八六。

『同』第十三巻 竹市明弘「日常性と超越」一九八六。

『岩波講座 現代思想』第六巻 鷲田清一「地平と地盤のあいだ 〈生活世界〉という概念」一九九三。

『同』第十六巻 丸山高司「常識について」一九九五。

佐藤俊夫「習俗 倫理の基底」塙書房、一九六六。

宮家準「宗教民俗学への招待」丸善、一九九二。

倉林正次「儀礼文化序説」大学教育社、一九八二。

桜井徳太郎「日本民間信仰論」弘文堂、一九七〇。

吉田禎吾「宗教人類学」東京大学出版会、一九八四。

佐々木宏幹／村武清一編『宗教人類学 宗教文化を解読する』新曜社、一九九四。

（本学教授 宗教学）