

〈論文〉

現代世界における「宗教」のヴィジョン

——死生学とのかかわりのなかで——

鶴岡 賀雄

1. 死生学の来し方行く末

先立つ世紀の末に、東洋英和女学院大学などで「死生学」という言葉が生まれてからすでに20年以上がたった。当初は耳慣れなかったこの言葉も、今ではよく聞かれるようになった。死生学とは何なのか、何であるべきなのかは、まだ手探りが続いているかもしれない。それでも、「死ぬ」ことと、それに不可分なものとして捉えられた「生きる」ことについて、現代的状況の中で考える視野の広い学問を日本社会が求めていたからこそ、この言葉が受け入れられたのだろう。その求めに応じて、死生学はつねに新たな課題に取り組み、そのあり方を変えていってもよいのであろう¹⁾。

死生学がなんであるかは予め決まったものではないとしても、それが宗教と深く関わることはたしかである。それは、かつては宗教がもつばら考え、扱ってきた「死」、また「死後」の問題について、ときに「死後の生」についてさえ、考えようとしている²⁾。だとすれば死生学は、「宗教」がなしてきたことの、そのある面を受け継ぐ、引き継ぐものでもあるだろう。これが筆者の理解である。だとすれば、死生学の未来を考えることは、宗教の現状と未来を考えることと不可分である。では、宗教の現状と未来は、どうなっているか。以下では、日本で死生学が生まれるに際して、その土壌の一部ともなった「宗教学」を学び、教えてきた者として、これからの死生学、死生学の未来に思いを馳せるためにも、死生学とのかかわりのなかで、どんな「宗教の未来」が予想され、期待されるのか、私見を述べてみたい。³⁾

2. 現代の「宗教」状況下での死生学と宗教学

「宗教の未来」を問うといった問いの立て方には、しかしすでにある「宗

教」観が、そして「未来」という時間にかかわる「宗教史」理解が前提されている。それについてまず一言しておく。

通常の「宗教」理解に漠然とではあるが伴っているのは、宗教はなんらか「この世」の「外」を語り、考えさせるものだ、との見方だろう。典型的には「死後の世界」、あるいは「神々の世界」である。抽象的・哲学的な言葉で言えば、「超越」——「内在」の対義語としての——とかかわる営みである⁴⁾。しかし、人類の歴史は概して、そうした思考を排除する方向で一貫して進んで来た、とするのが大方の見方でもある⁵⁾。前世紀の末に「宗教の再帰」が言われたこともあるが、そうした動向が世界の、また日本の趨勢になることは考えにくい。おもに政治思想の観点からだが、現代フランスの政治哲学者マルセル・ゴージェは、マックス・ウェーバーの「脱魔術化」論を継いで、「この世の外」のエージェントを徐々に排除する方向で人類の政治思想は展開してきたとする展望に立つ大著を書いてフランスではよく読まれた⁶⁾。つまり、「政治」という「この世の」社会構築の原理に、「超越」を想定する世界観に依拠する「宗教」的なものを組み込むことは困難になっている、そしてここから政教分離が必須となる、という次第である。

こうした見方に沿うとすれば、宗教（「教団レベルの宗教」）の未来としていくつかの方向が示唆されるだろう。ひとつは、政治を代表とする「公的」場面から撤退して、「私的」信念としての信仰のなかで、「超越」世界を語り続ける、という方向がある。この方向に拠ってを標準として「宗教」のあり方を捉えたものがいわゆる「近代的宗教概念」であろうが、しかし昨今ではその狭さが批判されてもいる。いま一つは、宗教自体も「超越世界」を前面に出すのをやめて、「この世の内」（内在世界）での活動に重点を移す、あるいはそこに存在意義を置く、という方向がある。「社会貢献」するものとしての「宗教」理解がここから生まれる。両者は排他的関係にはないので、この両方を受け入れている、というのが現在の世俗化した諸国における宗教の大よその方向だろう。しかし、後者の方向が進むと、宗教の宗教たる所以が見失われる、という懸念がつけねに生ずる。超越世界（たとえば「死後世界」）を語らないで宗教は何をするのか。それは、利他主義を説く社会倫理や慈善事業の団体とどう区別できるか⁷⁾。

そうした状況下で、死生学は、前述のように、「教団レベルの宗教」がしてきたことを世俗化社会のなかで引き継ぐものとして生まれ、要請されてき

たとの面は拭えない。が、そうであれば、死生学にとっても、「私的」領域で（信者・非信者を問わず）求められている、あるいは一部の専門家・聖職者が思索し語り続けている「超越」をどう引き継ぎ、扱うか、つまり、自身が特定の教団・教会の奉ずる宗教的世界観に拠ることなしに、世俗化以後の内在这个世界上に定位しつつ、そうした「超越」的世界観の要求をどう意義づけ処遇するかが問われることとなるだろう⁸⁾。かくて、（教団レベルの）宗教と死生学とは、別の方向からであれ、共通の問いを抱え、直面することになる。「超越」を公然と・公的に語る回路を制度設計上排除している現代社会のなかで、「超越」の語りにどんな場を与えうるか、である。そしてそこからさらに、（人間レベルの）宗教の本質的要件を、上述のように「超越」を語ることと捉え続けるかどうか、むしろ「超越／内在」という区分のあり方自体の再構成が求められているのではないか、といった問いが生まれていくように思う。

3. 20世紀的「宗教」論を継いで——私説「宗教とは何か」

そこで、現代世界における「宗教」、あるいは「超越」を語る世界理解がどのような意味で、どのようなかたちで、どのような場所で、可能かについて、いささか珍説に属するだろう私感を開陳してみたい。それは、「穴(hole)」というイメージをめぐる。あくまで多義的で曖昧な「イメージ」であって、定義可能な「概念」以前の、思考の起動点たることを意図している。

そのために本節では、そうしたイメージが求められてくる前提として、20世紀後半の宗教学シーンにおける、私自身に親しい二つの宗教理解を見ておきたい。それらに根本的には共感しつつ、しかし21世紀の状況下では、これらの理論はそのままでは通用しにくくなっていると思われるからであり、それらを踏まえて「穴」イメージが要請されてくるからである。

まず、20世紀中葉に全盛を見たミルチャ・エリアーデ（1907-1986）の宗教論を一瞥したい。エリアーデ宗教理論の第一の鍵語は「ヒエロファニー」としてよかろう。「^{ヒエ}聖なるもの」が「^{ニア}（自ら）現れる」という意味である。古今東西の宗教史のなかに、ヒエロファニーのさまざまな形態ないしパターン——「アーキタイプ」——を見出し、それらの基本的構造やヴァリエー

ションを記述していくのがエリアーデ宗教学の基本的な方法である。こうしたヒエロファニー概念が、「未開」宗教から「高等」宗教まで、同一の説明原理によって、時代と地域の文脈を越えて、同じ地平に並べて「人間レベルの宗教」を論ずるという近代宗教学の叙述スタイルを可能にしている。

「聖なるもの」の内実については、ルドルフ・オットーの説く「ヌーメン」の性格、絶対他者性を引き継ぐが、エリアーデはこれを、「俗なるもの」との本質的関わりの中でとらえる。ただし、社会形成の原理として聖と俗の構造的共軛関係をとらえようとするデュルケムとは違って、「聖なるものが俗なるものにおいて自ら現れる」という、聖の「現象」の場面に一貫して注目する。つまり、「絶対に他なる」何か、この世に属さないある実在が、われわれの「自然」界、「俗なる」世界に組み込まれている諸事物において顕現するということ⁹⁾であるヒエロファニーは、聖なるもの自体の顕現ではない。ヒエロファニーによって俗なる石が石でなくなるわけではない。エリアーデはこの関係を、「反対の一致」、「聖と俗の弁証法」などとも呼んで、ダイナミックに捉えようとしている。

●●●石も依然として一個の●石である。見かけ上は（正確言えば、俗なる観点からは）それを他のすべての石から区別するものは何もない。しかし石が聖なるものとして啓示される人々にとっては、眼前の石の現実^{リアリティ}が超自然的な現実^{リアリティ}に変質するのである。言いかえれば、宗教的経験をもつ人間にとっては、全自然は宇宙的の神聖性を啓示するものたりうる。宇宙^{コスモス}はその全体がヒエロファニーとなりうるのである。¹⁰⁾

（俗なる）「この世」における（聖なる）「超越」の顕現をヒエロファニーとよび、それを「宗教」の中核に据えるエリアーデ宗教学は、あるいはエリアーデ流の宗教学は、しかし20世紀の末葉に激しい批判に晒されて凋落した。批判の所以はいくつもあるが、エリアーデの語ってみせるヒエロファニーが、アカデミックな学問世界に、「超越」の次元——さらには「超越者」としての神——を語る神学的言説を暗黙裡に導入してしまうことへの反発が大きかったのだと思われる。批判者たちは、アカデミックな学問は「世俗的」でなければならず、「超越」を想定せずに、「超越」を語る言葉や営みを、政治や社会や権力や人間心理といった「内在」の地平での実在に基づい

て——そこに還元して——説明することがその責務と考えるのである。是非はともかく、世界の知的動向がはっきりそうした方向を強めたことは見定めておきたい。その背景には、「超越」を語ることへの反撥・忌避というより、そのリアリティ自体が薄らいだという事情があるのではないか。

このエリアーデ宗教学を参照し評価しつつ、宗教学者というよりは宗教哲学者である上田閑照 (1926-2019) は、とくに禅仏教を背景とする哲学的宗教論を提出している。ハイデッガーを受けての造語「二重世界内存在」という彼の人間理解からそれは出発している。上田も、人間は本来的に宗教的——「ホモ・レリギオース」——だとする人間観に立つ。それは、そもそも人間が「直立する^{エレクトゥス}」動物だという、「人間学」的事態（「人間存在の原態」）から語り起こされる¹¹⁾。直立するに伴って、ヒトには、その視線の果てに「地平（線）」が開かれる。そしてその「地平」は、視界の果ての「此方」として、「世界」を現出させる。その世界の「内」に——さらに「中心」に——人は住まうが、その世界は、地平という「果て」によって限られている、つまり有限である。しかし「世界」の真相はそれに留まらない。「果て」には、それ自体としては見えない「彼方」が必ず伴っているからである。上田自身による説明を長く引いておく。

地平には地平の彼方、見えない彼方があります。彼方のない地平はありません。私の位置によって地平は移動しても、かならず地平の彼方があります。地平は見えない彼方と重なってのみ、地平として現れます。それと同じように「世界」が開かれるとき、「世界」だけが開かれるのではなく、「世界」を超え包む限りない開けが開かれています。その見えない限りない開けに於いて、そのこちら側が「世界」なのです。「世界」は包括的意味空間、意味の総枠として包括的ではあっても本質的に限られています。すなわち、「世界」は有限です。ということは、「世界」には外がある。それも限りなく開かれている外があるということです。そして、その限りない開けは単に「世界」の外ではなく、「世界」を丸ごと超え包んでいます〔中略〕。逆に言えば、「世界」は、「限りない」開けに於いてある「限られた」開けとして私たちに開かれていることとなります。「世界」とはすなわち、「世界」と「見えない限りない開け」（イメージ的に虚空と言うことにします）、「虚空／世界」です。「世界」は

このようにして二重になっています。二重といっても、見えない仕方（「限りない開け」は見えないから）二重になっています。意味の総枠としての世界には限りない余白があり、意味の織物としての世界には底無き行間があります。これは世界に「深さの次元」を与えています。¹²⁾

本来このような、「二重世界内存在」である「人間」を、上田はさらに、「直立して〈我〉と言う」存在だ、ととらえる。そこから狭義の「宗教」論が提出される。二重世界の中で人間が「〈我〉と言う」という仕方、いわば主体として立つとき、自分がある意味で世界の中心となる。その主体性の発揮が、有限世界の「彼方」への感性を欠いて、この（一重の）世界の内ですべて完結した仕方となされるとき、さまざまな「歪み」を発生させずにはいない、と上田は見る。狭義の宗教とは、この「世界」が「限りない開け」——そこは「この世」の彼方だから、「死ぬことによるのみ行ける・逝けるところ」とも言われる——に包まれて二重になっていることを感じつつ、そこに何らか通じて生きることを教え、実践することであり、それによって、「歪み」が正されていくのだとされる。

前述のとおり私は上田の宗教論をいたく共感的に読むのだが、しかし、上田の言うような仕方「世界の地平」を考え、あるいは感じるものが、現代ではいささか難しくなっているのではないか、というのが実感でもある。端的に言えば、現代世界において「地平」は——「世界」をそれとして区切り、限界づけて、そのこと自体によってその「彼方」に「限りない開け」（つまりは「無限」）を（否定的に・逆説的にであれ）感知させるような「この世の果て」は——、（どこに）あるのか。どのようにそうしたものを「イメージ」できようか¹³⁾。

かつて、折口信夫は志摩半島大王崎の突端に立って遙かな水平線——目に見える「地平」だろう——を眺めたとき、この海原の彼方に自らの、そして古代日本人「魂のふるさと」がある、という古代的直観が、^{アタヴィズム}間歌遺伝のように鮮烈に蘇った、と記している¹⁴⁾。天才的詩人学者の虚構であるにもせよ、そのようなリアリティを伴った虚構が現代は可能だろうか。地平、世界の「果て」といったイメージ自体が、失効してはいないにせよ、容易に語りえないものとなっていはいないか。世界が、膨大な、しかしあくまで数量的に数えうる情報・データの重層的集積のように感じられている状況下では、情

報ネットワークにはどんな「果て」もなく、果てしなく連なって増殖していきつつも、その情報網と質的に切断された「外部」を許容しない、許容できない、許容する能力を欠く。一つの全体としての「世界」は、もう「存在しない」かのようである¹⁵⁾。

そこで、世界の「果て」（「彼方」）ではなく、果ての見えない世界の「中に」開く、むしろ「空く」、「穴」が、現代の（あえて言えば）ヒエロファニーの場所のイメージではないか、というのが私の実感である。通俗的現代宇宙論を参照するなら、「宇宙の果て」から「ブラックホール」へと、「事象の地平線」の場所が転じているのではないか、ということになる。

4. 「^{アナア}穴空きズム」宣言

(1) 〈穴〉の現象学

では、「穴」とは、何だろうか¹⁶⁾。もちろん、現代社会において、なんらか「超越」を語るための拠点イメージとしての「穴」である¹⁷⁾。したがって、抽象的なものとならざるをえないが、定義めいた言い方をすれば、それは、「この世——この世界、この社会、「わたしたち」の側——の「中」にありながら、この世には属さない何か——別世界、異界、他界、超越、……——に向けて開いている・空いている（ように感じられる）場所、と捉えておきたい。実在するそうした場所としては、いわゆる「聖地」がそれに当たるだろう¹⁸⁾。その最も希釈されたものが「パワースポット」だろうか。しかし〈穴〉は、具体的・実体的な場所だけを言うわけではない。それを語り、想うとき、「穴」というイメージが相応しく思えるもの・出来事を、〈穴〉と言いたいのである。だから、最も切実な〈穴〉（の一つ）は、死——近い人の、また自分自身の——だろう。上田閑照が引いていた小学生の「句」に感じられるように、「死」、（死ぬこと自体というより）「死の想い」は、誰にでも身近な、深刻な穴であるに違いない。だとすれば死生学は、〈穴〉をめぐる学問のひとつとなろう。先走って結論めいたことを言っておくと、この〈穴〉が、「超越」への通路（孔）なのか、そうなっているのか、そうなりうるのか、が、とくに「宗教」との関りにおいて「死」が問われるときの課題となるだろう。以下、そうした〈穴〉について、いくつかの本質的な性格を指摘していきたい。

【穴の場所】まず、〈穴〉どこにあるのか？ 〈穴〉は、上に述べたように抽象的なイメージだから、実際の聖地のような場所だけがそれではない。可能性としては、「どこでなくても(ubique)」空く。ただしそれは客観的(物質的)なものではないのだから、そこに〈穴〉が空いている(と感ずる)かどうかは、「人に抛る」。機縁次第である。

先に一瞥したエリアーデの宗教論では、ヒエロファニーが生ずる場所は随所にあつた。聖地はもとより、天空、日月星辰、また大地、海原、遙かな水平線、聳える山塊、飛瀑、巨木、尖塔、……。可視可触の自然物・人工物ばかりでなく、人の為す行為、儀式、身体動作等もまたそうだった。壮大な、崇高な、あるいは特別なものばかりではなく、日常の些事も、ふとした出来事でもヒエロファニーたりえた。彼の小説にはそのような場面が頻出する。芸術作品がそうなりうることは、彼の宗教芸術論の軸である¹⁹⁾。

しかし、何であれそれ自体としては「俗」な事物・出来事がヒエロファニーの場となるかどうかは、いわば当該宗教への信仰如何による。つまりなにかが〈穴〉になるかどうかは、本質的に「その人次第」である。歩みゆく途次にふと目を奪う生垣の薔薇、路傍の石、といった変哲の無いものごとも、機縁を得ればそこに深い〈穴〉が空いているのが見えるかもしれない²⁰⁾。〈穴〉とは、公共的な宗教が自明でなくなった状況下での「私的ヒエロファニー」のイメージと言ってもよい。

【穴の向き・深さ】ちなみに〈穴〉イメージには方向性が伴うだろう。洞窟であれば、水平方向に口を開いている。井戸のような深い堅穴は下方に空くが、天が開けて垂直の上方に空く〈穴〉もイメージできるだろう。雲が開けて、天から光が降りてくる。もっと壮麗なヴィジョンを見る神秘家もいるかもしれない。あるいは、突然足下に深淵が口を開ける。あるいは、自分の「内部」に「ぽっかりと穴が空く」。前方に巨大な穴が口を開き、後方に空いた大穴に吸い込まれそうになる。哲学的な思索者なら、これは「世界の果て」に近いかもしれないが、世界成立のいわば根源に、もはや説明の付きがたい〈穴〉のイメージを感知することもあるかもしれない。

【穴の複数性】こうして〈穴〉は、ヒエロファニー同様、多様である。たくさん種類の〈穴〉があり、世界にはたくさん〈穴〉が空く、空いている。世界は多孔的(porous)である。つまり〈穴〉は本質的に複数である。

【穴の限定性】また、穴には、大きなものも小さなものもあるが、穴が穴として捉えられるためには、縁によって「^{へり}囲まれ」、区切られていなければならない。これが、「穴」イメージが「果て」、「地平」イメージと異なる大きな点である。地平は、前方に拡がって——あるいは自分を360度取り囲んで——それを区切るものは自身の視界の限界しかないだろう。その「彼方」は「限りない開け」であって、その「彼方」「開け」は、地平の「こちら側・此方」であるこの世・この世界よりも広く大きい、と感じられる。一方、穴は定義上、周囲を持つ。〈穴〉は、この世の「中」にある何かとして、この世より狭い——ように見える。

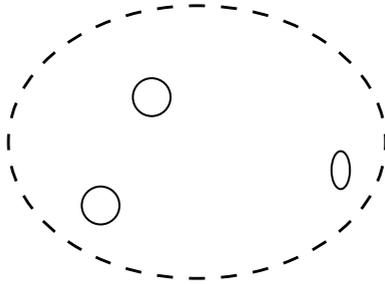


図1. 「世界の中」の〈穴〉のイメージ²¹⁾

【穴が空くとき】〈穴〉は空間的にだけでなく時間的にも限定されている。つまり、〈穴〉イメージには、「突然」、いわば想定外のところで出会われるもの、空いているのに気づくもの、という含意が伴う。この点で、なんらかの意図に導かれた歩みの先に出会われるかもしれない（世界の）「果て」、「地平」よりも、〈穴〉はある意味で身近でありつつ、またある種の異様さ、不気味さをもつだろう。

【不透明な穴】では、こうした穴は、〈穴〉はどこかに通じているのだろうか。穴は孔であるのか？ これは定かでない。そしてこの点に〈穴〉の性格を分かつクリティカルポイントがある。〈穴〉が「別のどこか」に通じて、通^{とお}って・通^{かよ}っているのか、それとも、行き止まりの、「出口なし（＝逃げ場無し）」の閉じ込めの場所であるのか。当面、それがわ^らな^いところに〈穴〉イメージの不気味さがある。地平の彼方が見えないように、穴の奥も見えない、見通せない。穴には「見通せないもの」の魅力と恐怖が同居し

ている。それは、ルドルフ・オットーが「聖なるもの」の原核とする、畏怖と魅惑の相反感情が共存するヌミノゼ感覚を喚起するだろう。

〈穴〉は、かくして、本質的に不透明性をもつ。その「奥」が、さらに「向こう」が見通せない。「底」があるのか、「深淵」なのか「底無し」、「果て無し（無限）」なのか。さらに、「向こう」に通じていたとして、その「向こう」「彼方」は、どうなっているのか。

【ネガティブな穴】〈穴〉に出口が無いとき、それは閉塞感そのものの場となるだろう。「この世」のうちに有るようでありながら、もはや「この世」の活動になんら参与していない、参与しえない、その意味で無きに等しい負の場所である。そんな〈穴〉に落ち・陥ち・墜ちこんでしまった人は不幸である。アーレントの言う「忘却の穴」はその極致とも見える。それは、人がそこにいわば廃棄されて、この世への参与が不可能になった（された）人の状況を言う。いわゆる「引き籠り」の人は、引き籠っている自室を「穴倉」のように感じているのだろうか。この世への、この世での絶望者が落ち込む〈穴〉は、自閉してどこにも通じていないのだろう。しかも、もうそこから出てこれない。「地獄」とはそうした閉塞の場所である²²⁾。

【穴に籠もる】しかし、この「引き籠る」穴は、ネガティブな含意のみをもつものではない。齷齪したこの世の生活から（一時）撤退して、自分だけの「穴に籠る」こと、そこをいわば「巣穴」として、そこに自らの最も内密で親密な世界を独りで紡いでいくことは、たとえば偉大な芸術家や学者の営為たりうる²³⁾。さらには、この世からの撤退は、「宗教」がもつ重要な側面でもある。聖職者や信者がときに、あるいは頻繁に、「引き籠る」ことは、多くの宗教によって推奨されている。隠遁生活は、かつて宗教的生き方のひとつの理想だった。これを「現世拒否」等と見てしまうのは、世俗化した近代人の宿痾なのだろう。

では、人が「落ち込む」ネガティブな〈穴〉と、宗教者が「籠る」（ポジティブな？）〈穴〉とは何が違うのか。「この世」の側から見たとき、その違いは明らかでないかもしれない。共に、この世の活動性——生産性（！）——からは見えなくなり、寄与するところがない。しかし〈穴〉の性格から見るならば、その〈穴〉が「どこか（向こう）」に「通じている」かどうか、つまり、この世の平面に不本意にできてしまった凹み・窪地なのか、それとも「この世の向こう」に通う開口部なのかは、決定的に違う。

【穴のスピリチュアリティ】穴が、閉じたものか、通じたものかの違いを示唆するひとつのイメージを追加しておきたい。穴が孔であれば、つまり通って・亨っていれば、そこに空気が流れて、ほのかな風が吹いてくるだろう。どこにも通じていない洞穴の空気は淀んでおり、いずれ人を窒息させる。ひとは、空気・気の流れ、気流、スピリット（原義は、風ないし息）なしには生きていけない。向こうに向けて開けている〈穴〉からは、「気」が流れ、「風」が吹いてくる。そこでは「風・息・気・スピリット」の感覚と思考が呼び覚まされる。これが、スピリチュアリティ——Spiritが漂うこと——ということではないか。

が、〈穴〉から来るものは、風、気配といった、なんらか予感に類するものにとどまる。たしかに、何か風を起しているその「何か」、どこからか風が来るその「どこか」は見定められない。〈穴〉から来るものは、もしそれが「異界」に通じているのなら、予想を絶した恐ろしいものかもしれないし、なにか素晴らしいものかもしれない。その、未だ定まらない可能性が、上述のように、〈穴〉の本質に属している。〈穴〉がつねに、閉塞と貫通、あるいは恐怖と歓喜を潜在的に孕んだ、純粋な可能性の開けだからだろう。つまり穴とは、そこに「あるだろうと思いついでいるものが無い」空間であって、それ自体としては「無」、だからだろう。であれば穴は、この世の中で何らか具体的に会われ、あるいは気づかれる、「無」のイメージなのである。

【穴の無】たしかに、穴とは、そこに「何も無い」ことによって穴である。「穴の否定神学」と呼んでみたい性格が、穴には伴っている。つまり、穴自体ではない穴の縁が、穴を穴たらしめている²⁴⁾。穴の縁は、なお可触的な「もの」——岩壁に空く洞穴なら、岩——として有るが、穴は、そこに岩が「無い」こと自体である。だから、この世に空く〈穴〉の縁は、そこまではなお「この世」に属している。目に見え、触れられる。しかし〈穴自体〉は、触れ得ず、見えず、無い。〈穴〉とは、この世の秩序の連続性、延長がそこで絶たれている場所、あるいは「非・場所」としての無である。生の連続性が断たれた「先」の「何も無い」死後もそれに当たる。ただし、その「無さ」は、周囲に「有る」岩の存在（「有」）によって囲まれ、限られている。だから、その「無の場所」は、世界の「果て」の彼方に想われる「限らない開け」のような果てしない広さ（の感覚）を（さしあたり）持たない。

それだけに却って、「世界の外」の可能性をこの世の中で感知させる具体性を帯びるイメージたりうる。

〈穴〉のもつこうした（さまざまな）両義性ないし両価性——「無い」ことによって「有る」——ゆえに、「〈穴〉そのもの」は、つねに、「この世」の側のことを考え、言うべく作られている概念・言葉による把握、またそれによる「実体化」を逃れでていく。そうしたものを〈穴〉と呼びたいのである²⁵⁾。

（２）〈穴〉との関わり方

こうした〈穴〉と、ひとはどのように関わってきたらうか。梅原賢一郎氏が言うように、宗教とは「穴開けの技法」だとしたら、宗教こそは、すぐれて〈穴〉との関わりの方だということになる。この世を超えた世界との関わりである以上、宗教が〈穴〉に関わる営みであることはたしかだろう。しかし宗教は、〈穴〉を開けるばかりではない。むしろ〈穴〉は、自ずと空く、あるいは空いているのだと思う。それぞれに練り上げられた儀礼や行為、突き詰められた思索や言説によって世界に〈穴〉を開ける、あるいは空いている〈穴〉を〈穴〉として示すとともに、その〈穴〉をいわば管理することが、世の実定的制度としての宗教（教団としての宗教）の任務であり存在意義の一つだろう。そうして、この世の外から来るもの——それを根本的に善いものと、宗教は受け取る——を、この世の中に導き入れ、またこの世の中のものを外へと通わせ、「外の世界」のリアリティをこの世の内に息吹かせ、吹き渡らせて、遂には、この世自体が、もっと広い、世界の外の中にあるかのように感じさせていく。そのように感じつつ、この世の中に生きることを人に可能にする、そうした仕組みが宗教だ、と私は考えたい²⁶⁾。

しかしここにも、〈穴〉の両義性・両価性が作動する。いったい、この世の「外」との交通の管理は、そもそも可能だろうか、との問いが生まれざるをえないからである。〈穴〉は、実体的に有る、あるいはどこかに固定的に「空いている」というものであるより、その都度、その人の機縁に応じて空き、また閉じるものだろうからである。

そもそも〈穴〉は、この世の連続性に「穴を空ける」ものである。その意味で、この世の秩序の側からすれば、社会の安定性を揺るがしかねない、「落ちると危ない」、「入ると危険」なものだ。ひとはこれに適切に関わらな

ければならない。それでひとは、〈穴〉の周りにたとえば「結界」の縄を張る。それによって、そこに〈穴〉があることを示す。それはしかし、この世側の道具立てによる。だからそれは、そこに〈穴〉があることを示すと同時に、(接近を拒んで) 隠すことにもなりうる。いま一つイメージを用いれば、それは穴に「蓋」をすることに似るかもしれない。穴の蓋は、よい蓋であるためには、穴と同じ、あるいはよく似た形をしていなければならない。こうして、この世の素材で出来ている何か——「有」——である蓋が穴——「無」——の代わりになる。そうした蓋で塞がれて、穴は、〈穴〉は安全になる。世の宗教もそのような類比で捉えられる面があろう。〈穴〉の周りに張り巡らされる結界、〈穴〉を示し飾る荘厳が、〈穴〉そのものの代替のように見えてくるのである。「無」であるはずの〈穴〉が、壮麗な「有」として顕示され、〈穴〉は示されることで隠される。〈穴〉を〈穴〉保つことの困難さがここにある。

先に述べたように、(教団レベルの) 宗教とは、元来、〈穴〉の番人たらんとするものだろう。〈穴〉を〈穴〉として保ち、超越への通路をこの世の中に護り、広める制度である。しかし、それが制度であるからには、そして制度とは、定義上この世の素材でできているのだから、この世の秩序に属し、従う他はない。「宗教法人」といった、この世の法秩序による制度化はその典型的な姿だろう。そのとき、宗教は、〈穴〉の蓋となっただけか。その蓋は開くのか。そこに護られているはずの〈穴〉は、「向こう」に通じて・通っているか？ そこに〈風・スピリット〉は息吹いているか？ 宗教がこのようなものと見られたときには、その豪華な蓋をこじ開けて——「偶像崇拜」批判——、〈穴〉からの「風通し」を良くしようとする試み——宗教改革、宗教批判——がなされることにもなる。そしてそのやり方をめぐっての諍いも生じようだろう。世の宗教史にいくつもの事例が見出されることである。

しかし、近代世界は、こうした宗教の営み自体をも、その基本制度設計から排除、あるいは周辺化し、あるいは私事化する方向を原則としている。それは、いわば〈穴〉を「埋める」方向に進んでいるとも見える。先に一言したように、世界の「脱呪術化」、より広く「啓蒙」とは、世界に空く〈穴〉、そこから開けているかも知れない外部、そこから到来するかもしれない何かを、この世の秩序の中で了解可能、ひいては管理可能なものにする試みであ

る。たしかに、世界に、この世にたくさん〈穴〉が空いていては、危ないし安心して歩き回れない。〈穴〉は管理され、蓋で覆われねばならない。危険回避は近代社会の要請である²⁷⁾。こうして、危険な〈穴〉は、この世の素材を詰められ、穴埋めされる。世界はますます安全になり、完全無欠（無穴）な世界に近づいて行く、といった広義の進歩史観が漠然と、しかし深い不信感を内包しつつ、流通する。そうして〈穴〉が「危なく」なくなれば、あるいは「私的」領域に限定されて公的な場から撤退させられると、結局〈穴〉は「無い」かのごとくになる。「穴自体」が「無」であることが、この方向を可能にしている。しかしそれは、どこにも起伏の無い平板な世界、開口部のない、閉じた、閉塞世界に近づく、ということかもしれない。しかしそれでも、〈穴〉は、いたるところに空く、空いている。〈穴〉はつねに見失われ、思わぬ所に出現するものだろう。〈穴〉場としての宗教が、社会のなかで私事化あるいは特殊化することによって、〈穴〉の管理がむしろ難しくなっているのが現代世界かもしれない。しかし繰り返せば、制度的宗教だけが〈穴〉の場所なのではなかった。

そのような方向に進んで来た近代社会のなかで、宗教の一つの後継として死生学が求められているのではないか、というのが、冒頭で述べた所感だった。とすれば、現代死生学の課題の一つは、宗教を公共領域から撤退させてきた近代世界のなかで、宗教の元来の位置であり意義だった——というのが本稿の私の所説なのだが——「この世の外部」（超越）への開け、開口部としてこの世の中に空く〈穴〉を示し保つという役割を、宗教に「取って代わって」というのではなく、宗教とはいわば違ったスタイルで、別の角度から、別の仕方で、また別の場所で、（教団レベルでの）宗教と協働しつつ、引き継ぎあるいは補うものとなる、ということにあるのではなからうか。そしてこの、「違ったスタイル」、「別の角度・場所・仕方」をどう見出し、実現するかという、容易ならざる探索は、結局のところ、状況認識のたえざる更新と、試行錯誤を重ねることによる他にないのだろうが、その際には、上記のような宗教観をもつ宗教学者としては、「人間レベルの宗教」のあり方を捉えるべく宗教者、学者たちが重ねてきた成果をつねに参照することが不可欠だと考える。

注

- 1) 東洋英和女学院大学における死生学の創設者といえる渡辺和子氏は、死生学の誕生後 10 年ほどの段階で、死生学の性格をこのように書いている。「学問分野が細分化されすぎた後で、またそのために必要になった死生学は、その内側で無数の異分野の出会いと衝突、そしてパラダイム・シフトを生じさせることになる。そしてそれを通じて自らを醸成させてゆくことが期待される。」(『総合学としての死生学の可能性』『死生学年報 2009』19 頁)。
- 2) 東洋英和女学院大学死生学研究所が刊行している『死生学年報』は、各号の「テーマ」を見ると、「死後の生」が扱われることが多いようである。「生者と死者の交流」、「生と死とその後」、「死後世界と死生観」、「死から生への眼差し」といったテーマが掲げられていて、なんらかの意味で「死後」を視野に入れた「死」、また「生」のありかたを主題化しようとしているように見える。筆者もそのテーマで書かせていただいたことがある(拙稿「死後の生—死生学における〈宗教の領分〉」『死生学年報 2011』、229-242 頁)。
- 3) 「宗教学」は、「宗教とは何か」を考えようとする学問と言えるが、その際に、一般的通念による宗教理解とはいささか異なる視点に立つ。一般的には、宗教とは、まずは「〇〇教」といった教団、教会という社会的実体・制度を指すだろうが、宗教学は宗教の範囲をもっと広くとる。宗教学者は「ネアンデルタール人の宗教」まで想定しようとする。つまり、人間が人間である限りでなんらか行うこと、抱く思念のレベルに、「宗教」を定位置しようとするのである。「ネアンデルタール人からパワースポットまで」、宗教学は対象とする。いわゆる宗教(教団への自覚的所属)なしに生き・死ぬ人々はたくさんいるが、そういう人たちにも関わっているはずの「宗教」を、宗教学者は考えようとする。前者を「教団レベルの宗教」、後者を「人間レベルの宗教」と呼ぶならば、宗教学者が「宗教とは何か」と問うときには、根本的には後者が問われている。
- 4) 「超越(transcendence)」は「内在(immanence)」の対義語として用いられる。哲学・神学上の概念としては、新約聖書に淵源するとも言えるが、言葉としては、アウグスティヌスが新プラトン主義の語彙をラテン語に導入して以来、西欧思想の基本語となったという。近代では、スピノザとカントの用法が基礎的となっている。Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s.v. “Immanenz” (1976), “Transcendenz” (1998).
- 5) 近年、進化生物学や認知科学、情報技術の発展に対応して、人類史的スケールで宗教が論じられることが増えているが、そこでの立論は総じて自然科学の知に基づいているので、いわゆる自然主義としての内在主義に立ってあらゆる「超越」の思惟

を解消せんとするものと見える。典型的には、ダニエル・C・デネット『解明される宗教——進化論的アプローチ』（阿部文彦訳、青土社、2010）を参照。

- 6) Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, 1985; マルセル・ゴージェ『民主主義と宗教』（伊達聖伸・藤田尚志訳、トランスビュー、2010）でその大筋を知ることができる。
- 7) 自然科学的宗教理論の重要な柱は、「宗教」の存在意義を、それが利他主義的行動を可能にする心的・社会的装置として機能しているところに見るものである。註5参照。
- 8) 拙稿「スピリチュアル・ケアとしてのターミナル・ケア——「宗教史」からの観点」（『死生学年報2013 生と死とその後』、149-165頁）は、そうした観点から書かれている。
- 9) ミルチャ・エリアーデ『聖と俗—宗教的なるもの本質について』（風間敏夫訳、法政大学出版局、1969）「序言」（訳文に多少手を加えた）。
- 10) 同所。
- 11) ちなみにエリアーデも、その人類宗教史の叙述を、人間の直立による「方位付け」^{オリエンテーション}の出現から始めている。ミルチャ・エリアーデ『世界宗教史』第一巻第一章第一節参照（中村恭子訳、筑摩学芸文庫、2000）。
- 12) 上田閑照『宗教』（岩波現代文庫版、2007）65頁。より詳しくは、『上田閑照集』第九巻、岩波書店、2002。
- 13) 「秋深し 柿も熟した おじいちゃん死ぬな」という小学生の「句」を解釈して、上田は「この世」の地平のあり方を示唆する。そこには純朴な、つまり純粋なかたちで、たしかに「死」が見えざる地平として思考されており、「秋深し・・・」という言葉に、（日本の）「自然」という時空に染みとおっている「限りない開け」がなんらか感知されているだろう。しかし、こうした感覚が、かつてのように現代もリアルにあるか、ということである。「神の死」後百年を経て、「自然」も瀕死であることはたしかだろう。
- 14) 折口信夫「妣が国へ・常世へ——異郷意識の起伏」（1920）、『古代研究（民族学篇1）』所収。
- 15) 「現代的」感性をもつ哲学者として紹介されているマルクス・ガブリエル（1980-）が「世界は存在しない」と挑発的に言うのは、「世界」という概念を有意義にするはずの、「世界」を区切る「地平」概念が、その「彼方」として「世界の外部」を導入してしまい、「全体」としての「世界」概念と自己矛盾を来すと考えるからのものである（『なぜ世界は存在しないのか』清水一浩訳、講談社、2018）。彼の「宗教」論（同書第五章）は、「超越と内在」という区分を脱しようとする現代の潮流に悼さすものの一つだろう。
- 16) 「あな」の漢字としては、「穴」と「孔」が思い浮かぶ。前者は、元来「土室」の意

であり（「穴熊」）、後者は向こう側まで「通って」いるあなを言うようである（「穿孔」「通気孔」）。本稿で「あな」に込めたい含意からすれば、「孔」と記したいところだが、もっとも一般的な「穴」と記すことにする。イメージとしての「穴」を言うばあいは〈穴〉とする。

- 17) 〈穴〉について冒険的に語る機会がしばしばあった。聞いていただいた方々が「穴」について持つイメージに、かなりの違い・バラエティがあるのに気づいた。以下は、そうした感想に啓発されつつ、専ら私自身のイメージを述べるものである。
- 18) 鎌田東二氏も聖地を「あな」としている。聖地とは、「……異世界・異時間へのアクセスポイントであり、「孔」なのである。」「宮沢賢治が言うような“der heilige Punkt”は、一般に「聖地」と呼ばれる。この「聖地」とは、〔中略〕空間の特異点のような場所で、あの世とこの世とが交通し、往来する孔場である。」（鎌田東二『聖地感覚』第一章、一「宮沢賢治と“Der heilige Punkt”」2008、角川ソフィア文庫版、47-48頁）鎌田氏は「アナアキズム」という語呂合わせを用いてもいる。氏の許可を得て本稿でも使わせていただく。
- 19) 梅原賢一郎氏は、『カミの現象学——身体から見た日本文化論』（角川選書、2004）で、まさに「穴」のイメージによって「宗教」を一とくに日本の「祭り」に見てとれるような伝統宗教一捉えようとしている。「さまざまな宗教が、どのよな〈かたち〉のものであれ、穴を開けて、外部のなにものかと交通することに留意してきた。宗教とは、極論すれば、穴開きの技法のことにほかならない」（17頁）。「穴とは〔中略〕外部のなにものかと交通する、ひとまとまりの時空が、そこにおいて生起する場のことである。人は、穴を開けることによって、外部のなにものかと交通する」（218頁）。氏は、その「穴」のありようを、とくに祭りや儀礼における人々の身体の動きに見て取る。「〔祭りや儀礼の〕特定の動作と特定の者が連動するとひとまとまりの時空ができる。〔中略〕ひとまとまりの時空がそこで生起する場、それは穴にほかならない」（59頁）。この穴のさまざまな〈かたち〉の独特で魅力的な記述が同書の本領である。
- 20) 梅原氏は、穴を感知するには、自分にもまた穴があく、あるいは穴になることが求められるとして、岩田慶治の言葉を引いている。「われわれのからだに数多くの、無数の穴をあけなくてはいけない。からだが森羅万象に融けこまなくてはならない」（『アニミズムの時代』法藏館、1993、123頁）。
- 21) 〈穴〉は、見えない「世界の地平・果て」（破線でしめした）よりも、具体的な（実線でしめした）縁・輪郭をもって囲まれている。
- 22) アピラのテレジアの「地獄のヴィジョン」（『自叙伝』32章）は、暗い洞窟の壁の穴に押し込められて身動きもできないような状態だった。
- 23) 小野正嗣氏は、作家が作品を紡ぎ続ける営みを、穴に籠もつての「巣作り」のイメージで語っている（『ヒューマニティーズ 文学』岩波書店、2012、「第一章

文学はどのように生まれたのか。)。十字架のヨハネは捕囚の暗い小部屋で神秘主義的詩人に変容した。

- 24) 梅原賢一郎氏は、「穴」イメージを得る以前は「際」^{きわ}イメージによって日本の「カミ」の現れのかたちを捉えようとしていたと言う。「[際]と[穴]はほとんど同義語だ[中略]。ただ、ニュアンスが違う。際も穴も、二領域の橋渡しをする、特異な[ゾーン]を意味するが、「際」は、「～の際」というように、ある特定の固定点から見られた[ゾーン]というようなニュアンスがくつつく。それにたいして、[中略]「穴」は、二領域がまったく同権利に保持されたまま、それらの媒介的な[ゾーン]をあらわしている」(前掲書、273頁)。
- 25) もっと「宗教」に近い言葉で言うなら、〈穴〉は「神秘(mystery)」のイメージである。「神秘」という言葉の含意については、拙稿「神秘主義の系譜と可能性」(『福音と世界』2020年1月号、6-11頁)を参照。
- 26) 〈穴〉との親近感がましていき、世界の多孔性の感覚が深まってくると、〈穴〉の「向こう・彼方」が、より広い世界——限らない開け——として実感されてくるかもしれない。そうなると、「世界の中」に〈穴〉が空いているのではなくて、より広い世界=開けの「中に」、却ってこの世界がある、と感じられてくる、そう感じてこの世に生きるようになる、かもしれない。いわば〈穴〉の反転である。これを、「穴空きズム」の宗教と呼んでみたい。
- 27) ただし、危険・リスクは不可避であり、またチャンスでもあるだろう。ウルリヒ・ベック『世界リスク社会』(山本啓訳、法政大学出版局、2014)、『〈私〉だけの神』(鈴木直訳、岩波書店、2011)他、参照。

A Vision of Religion in the Contemporary World: For the future of *Shiseigaku*

by Yoshio TSURUOKA

In this essay, speculation on the future of *shiseigaku* (thanatology, or the study of death and life), the theme of this volume of the *Annual of the Institute of Thanatology 2019*, is made. In the first part, a brief review of the history of *shiseigaku* in Japan is given. While focusing on the Institute of Thanatology's activities at Toyo Eiwa University, I explain my own concept of *shiseigaku* and its relationship to religion. *Shiseigaku* emerged in Japan in the last decade of the 20th century, and one of its aims was to assume some roles that had been previously fulfilled by religion, without a person having to belong to any particular church or religious tradition. It can be seen as a successor of religion in the secularized, “disenchanted” world where religious world views that include transcending one's existence become more and more difficult to maintain. Furthermore, many churches seem to emphasize the importance of humanistic actions in the “immanent” world, and believe that people's reason for living (*raison d'être*) resides in such actions.

The future of *shiseigaku* depends on whether it succeeds in taking over the role religion had played in pre-modern society, especially its role in people's aspiration for transcendence, which cannot be, in my view, absent in human beings. Furthermore, transcendence appears in different ways and styles in traditional religions. In wanting to contribute to seeking these ways and styles in *shiseigaku* in the future, in the latter part of this essay I put forward my own vision of religion. In doing this, I use the image of religion as a hole that opens up amidst the “immanent” secularized world.