

# 宗教現象学とシュッツの「多元的現実」論

——日常生活世界と究極的意味領域としての

「死後の世界」を手がかりに——

星 川 啓 慈

## はじめに

わが国の宗教現象学をリードする研究者たちの見解にも「1990年代以降急速に廃れたこの学派〔=宗教現象学派〕<sup>1)</sup>」という表現が見られるように、宗教現象学は20世紀前半の隆盛であった時期の面影を失いつつあるようにも見える。だがその一方で、スタインボックの『現象学と神秘主義』<sup>2)</sup>という高い評価を受けている著書が出版されたり(2007年)、『ヒューマン・スタディーズ』では「アルフレッド・シュッツと宗教」という特集<sup>3)</sup>が組まれたり(2017年)もしている。この特集は、いわば「シュッツの現象学理論を応用した宗教現象学」の論考を集めたものである。

こうした状況を背景にした、本論文の目的は次の2つである。すなわち、(1)「死後の世界」を「究極的な意味領域」とみなしながら議論を展開するルート・アヤスの論考を取り上げ、シュッツの観点から死後の世界と日常世界との関わりについて考察すること、(2)この考察をもとに、従来の宗教現象学の脈絡ではさほど言及・参照されなかったシュッツの理論を宗教現象学の流れの中に組み込み、宗教現象学の新たな方向性を提示すること、である。その手順としては、(1)宗教現象学を概観し、(2)シュッツの「多元的現実」論を振り返り、(3)アヤスの論考を紹介・検討し、(3)アヤスの論考を結節点として、シュッツの知見を(代表的宗教現象学者であるファン・デル・レーウの宗教現象学と比較しながら)伝統的宗教現象学の流れに組み込み、宗教現象学の

さらなる展望を開く、ということになる。

## 1. 宗教現象学の概観

宗教現象学を一言でいえば、「現象学的アプローチによって宗教現象の意味 (Sinn) や構造 (Struktur) を明らかにしようとする」学問である。歴史的にみると、宗教現象学はもともとフッサールの哲学的現象学以前に、それとはまったく繋がりのないところで成立していた。このことが宗教現象学の不幸の始まりである。フッサールは 1887 年に論文「数の概念について」により教授資格を取得したが、これが最初の著作『算術の哲学』として出版されたのが 1891 年である。また、現象学をより広く世に知らしめることになった『イデー』第 1 巻が出版されたのは 1913 年である。これに対して、シャントピー・ド・ラ・ソーセイが『宗教史教本』の第一版において「宗教現象学」(Phänomenologie der Religion) という学術用語を最初に用いたのが、1887 年である。ただし、その第一版では(ほとんど説明をせずに)その術語を 2 回使用しているのみである。そして、「現象学」の名の下に諸「宗教現象」の類型化が提示されている。第二版では「宗教現象学」という術語はなくなり、「宗教的現象学」(die religiöse Phänomenologie) という術語が 1 回登場するのみである<sup>4)</sup>。

ソーセイの『宗教史教本』とフッサールの『算術の哲学』の出版年を考えれば、ソーセイの「宗教現象学」はフッサールの「現象学」とはなんらの関係もない、と考えるのが筋であろう。だが、こうした事情があるにせよ、ソーセイに続く(次の(2)のタイプの)宗教現象学者たちは、ソーセイとフッサールの学問やその方法論を調停することに意を注いだのである。

宗教現象学は当初「宗教史学」「比較宗教学」という形をとっていた。その後の学問的展開に鑑みると、一例としてだが、宗教現象学は次の 3 類型<sup>5)</sup>にまとめられよう。

(1)ソーセイたちの研究に見られる傾向で、諸宗教の歴史的研究・比較研

究・分類学としての宗教現象学。

- (2)レーウやブレイカーたちの研究に見られる傾向で、宗教現象学の記述的類型学を超えて、宗教現象の構造と意味の把握を目指すものとしての宗教現象学。
- (3)シェーラーやリクールたちの研究に見られる傾向で、他の研究者たちと比較して、フッサールの哲学的現象学より大きな影響のもとにある宗教現象学。(See 星川:312)

この分類からわかるように、「宗教現象学」はその内実にかなり異質な領域を含んだものなのである。本論文では、(2)に分類される宗教現象学を念頭において議論を展開する。その理由は、第一に、(1)のタイプのもは、ほとんどフッサールの現象学と関係がないからである。第二に、(3)のタイプのもは、研究者(=哲学者)たち自身の思索があまりにも濃厚に出ており(たとえば、シェーラーの「宗教の本質的現象学<sup>6)</sup>」(Wesensphänomenologie der Religion)), (1)(2)のタイプのもと比較すれば、経験的宗教学とはあまり関係がないからである。第三に、(2)のタイプのもが、経験的宗教学に対して最も貢献してきたからである。そして、シュッツの現象学的理論が最も寄与することが多いのも(2)のタイプのものであるし、アヤスの論考もふくめたシュッツ流の宗教現象学は(2)のタイプのものに分類できるからである。

シュッツ自身の学的営為は、批判はあるにせよ、理論的・経験的社会学とフッサールの哲学的現象学とを統合しながら、豊饒な成果を後世に遺したのであった。ただし、残念なことに、シュッツは宗教をめぐるまとまった著書・論文は遺していない。だが、上記の『ヒューマン・スタディーズ』の特集号の編者であるシュタウディゲルも述べているように、「シュッツの諸著作は宗教の統合的な〔現象学的〕説明を精緻化するために使用できる包括的枠組みをまさに提供しているように見える」(Staudigl:21)。

## 2. シュッツの「多元的現実」論<sup>7)</sup>

### 2.1 多元的現実のパラドックス

宗教学の脈絡でシュッツが議論されるときにもっとも論及されるのは、彼の「多元的現実」(multiple realities)をめぐる理論である。すなわち、(1)宗教をこの「多元的現実」のうちの1つととらえ、(2)これをシュッツにならって「意味領域」「限定された意味領域」(finite province of meaning)とみなし、(3)この現実／意味領域と「生活世界<sup>8)</sup>」(Life-world)ないし「日常生活世界」(the world of everyday life)との関係を論じるのである。

だが、シュッツのこの「多元的現実」論は難問を含むことも事実である。筆者が本論文との関連でとりわけ重要だと感じるのは、「われわれは常に1つの意味領域にしか住んでいないのか、複数の意味領域に同時に存在することはないのか」という問題である<sup>9)</sup>。夢・芸術・宗教・理論的観照などの意味領域に入り込んでいるときですら、それと同時に、自分の身体は日常生活世界に存在している。すなわち、個々の限定された意味領域と日常生活世界という2つの世界にわれわれは同時に存在しているであろう。アヤスも「シュッツの〈意味の下位領域〉の1つの本質的な特性は、日常生活世界との〈同時性〉である。独自の時間構造を特徴としながらも、おのおのの意味の下位領域は日常生活世界と並行して存在する」(アヤス:114)と論じている。

この問題については、シュッツ自身も後年次のように振り返っている。

われわれは異なる意味領域に住んでおり、ある領域から他の領域への飛躍によって、それらの領域を往き来することができる、というのは単純化のしすぎであった。……実際には、われわれは常にこれらの意味の諸領域のうちの幾つかに住んでおり、同時にそこで活動しているのだ。(Schutz 2011:98, 傍点引用者)

四

さらに、シュッツの弟子であるP・バーガーは、宗教体験との関連でこのことを「逆説」として捉えている。

宗教体験という脈絡では、日常生活のリアリティはその「至高」という地位を劇的に奪い取られる。その代わりとして、他のリアリティという隣の間／「外の庭」として現われる。……宗教というリアリティに注意が向けられたとき、日常生活世界のすべての現世的行為は根本的に相対化され、つまらないものとされる——伝道の書のことばでは、現世的行為は「空虚なもの」に格下げされる。この相対化にもかかわらず、人は日常生活世界において活動し続けなければならないがために、ともかく日常生活世界のリアリティが以前の至高という地位を「あたかも」保持しているよう<sup>1</sup>に行動しなければならない。簡潔に言えば、聖人とい<sup>2</sup>えども食事をしな<sup>3</sup>ければなら<sup>4</sup>ないのである。多少なりとも同時に二つのリアリティに存在する<sup>5</sup>という逆説は、宗教的生活の根本問題である。(Berger:130-131, 傍点引用者)

上記のような難問を抱えているにせよ、シュッツの諸理論を宗教現象学に応用しようとするとき、この「多元的現実」「限定された意味領域」「日常生活世界」といった概念は核心的なものとなる。その証拠に、上記の『ヒューマン・スタディーズ』の特集号では、寄稿者の全員が、宗教を限定された意味領域の1つとして捉えて、各々の議論を展開させている。その理由は、多元的現実論が宗教現象の分析に優れた視点を提供するからである。

## 2.2 日常生活世界と限定された意味領域との関係

日常生活世界は、われわれの誕生に先立って存在しており、組織化された世界として、前もって構造化された世界として、われわれに体験され解釈される。日常生活世界の有意義な構成は、われわれのすべての体験・思考・行為の基盤なのである。シュッツは、この日常生活世界を基盤とする多元的現実を分析するために、ウィリアム・ジェームズの「多世界」(many worlds)論を参照しながらも、現象学的アプローチを展開した。そして、この「日常生活世界」は次のようにも呼ばれる——「日常生活の世界」「日常世界」「至高の現実」「至高の世界」「生活世界」(ただし、これはフッサールの「超越論的立場」からのものではない)。

こうした脈絡において、シュッツは「日常生活世界」の6つの特徴をあげている。

- (1)特有の意識の緊張、つまり、生への十全な注意から生じてくる「十分な覚醒」。
- (2)特有のエポケー、つまり、〔世界についての〕疑念の停止。
- (3)活動ないし世界とかみあうこと……による自発性の優勢な形態。
- (4)自らの自己を体験するさいの特有の形態（全体性をもった自己としての活動する自己）。
- (5)社会性の特有の形態（意志疎通と社会的行為からなる共通の相互主観的世界）。
- (6)特有の時間展望（＝〔内的〕持続と宇宙的時間の交差から生じる、相互主観的世界における普遍的な時制構造としての標準時間）。(Schutz 1945:230-231)

このような日常生活世界を基盤として、そこを「ホームベース」として、種々の意味領域／限定された意味領域が構成される／されている。そして、それらは「固有の認知様式」を有しているとされる。その認知様式は、(1)特有の意識の緊張、(2)特有の時間展望、(3)自己体験の特有の形態、(4)社会性の特有の形態をふくんでいる。こうした特有の認知様式が、日常生活世界における「飛び地」<sup>10)</sup>としての夢・芸術・宗教・理論的観照などの意味領域を構成するのである。たとえば、(1)眠っている間に、夢の世界で自分が活動しているとき、(2)一枚の絵の前に立ち尽くし、その絵の世界に入り込んでその世界に住んでいるとき、(3)ある音楽に聴き惚れて、その音楽の時間の流れに身を任せているとき、(4)「部分が全体を含む」(カントールの集合論)というような、抽象的な数学理論の世界で思索に没頭しているとき、(5)小説の世界に引き込まれて、その世界のなかで生きているとき、このようなときには、そうした世界に浸りきっているであろう。

この意味領域の限定性／閉鎖性は「変換公式を導入することによって、ある意味領域を別の意味領域に関係づける可能性はまったくない」(Schutz

1945:232) ことを含意している。ある意味領域から別の意味領域への移行は、ケルケゴールが述べているような「飛躍」によってのみ可能であり、その「飛躍」は「ショックという主観的体験において現われてくる」(Schutz 1945:232) ののである。たとえば、上記の例では、夢から覚めるとき、絵を見終わって我に返るとき、音楽を聴き終えてコンサートホールの席を立つとき、抽象的思索に浸っている最中に荷物の配達員が鳴らしたベルの音で思索を中断されるとき、小説を読み終えて夕食の準備にとりかかるとき、こうしたとき、われわれは意識を向けている意味領域が変更される——これらの場合には、個々の意味領域から日常生活世界への還帰となる——ため、何らかの「ショック」を感じるであろう。ショックを感じる理由は、意味領域どうしは関連性がないからである。

### 3. アヤスの「究極的意味領域」としての「死後の世界」

#### 3.1 根源的不安

シュッツの理論の根底には「根源的不安」(fundamental anxiety) というものがある。われわれはそれぞれの仕方ですべて毎日生きていくわけだが、まったく不安のない人はいないであろう。われわれは一人でいくつもの不安をかかえながら生きているというのが現実である。人によって不安の内容は異なるにしても、ほとんどの人は共通して「死」を恐れているに違いない。シュッツの多元的現実論の根底にも、われわれの「死」についての不安がある——「〈私は、自分が死ぬことを知っており、死ぬことを恐れている〉というのは、われわれ一人ひとりの基本的体験である」(Schutz 1962:228)。シュッツはこの基本的体験を「根源的不安」と呼んでいるのだ。そして、「根源的不安は、他のあらゆることがそこから生じてくる原初的な予想である」(Schutz 1962:228)。

われわれは、死を意識する場合もあるし、しない場合もある。多くの意味領域はこの死を忘れさせてくれる。アヤスはこうした状態を「小休止」(time-out) と呼んでいる。種々の意味領域に意識を向けてそこに住みこむ

ことは、死に対する根源的不安から逃れるための方策なのである。アヤスは次のように論じている。

〔限定された〕意味領域も、根源的不安と相関関係にあり、日常生活世界と根源的不安——これによって日常生活世界が規定される——からの避難を可能にする。限定された意味領域は、それらが存在する数に応じて多様であり、人が明らかに価値があるとし、安心を感じる〈日常生活世界からの小休止〉を提供する。したがって、根源的不安はすべての現実（この世における日常生活の諸関連性）の原動力であり、意味領域を通じてもたらされる〔日常生活からの〕大小の脱出の原動力でもある。というのも、限定された意味領域において消滅しているか、少なくとも大いに減少しているものが、〈人生の有限性〔＝死〕についての恐れと知識〉、つまり、根源的不安だからである。（アヤス:145, 傍点原著者）

宗教には、人間がいだく死をめぐる不安を軽減する機能があることは、言を俟たない。宗教は最も有力な「小休止」であろう。死の不安の軽減方法には、死後の肉体的生や靈魂の存続を信じるもの、永遠の生の流れに自分の生が注がれることを信じるもの、永遠の体験により生と死を断絶させようとするものなど、種々のものがある。いずれにせよ、死と対峙しながら生きている人々は、そうしたものを必要とする。その1つが、「死後の世界」（天国であれ、浄土であれ、楽園であれ）の存在を信じることであり、かつ、自分がそこに行けるように努力する生活を送ることであろう。死後も自分の「生」が持続し、死後の世界で平穏な生活を送ることができると心底信じられれば、根源的不安も著しく軽減されるに違いない。アヤスは以下のように述べている。

したがって、「根源的不安が自然的態度における関連性体系の決定的な要素である」ことが証明されるだけではない。それはまた、人間存在の境界線を超えている来世という観念の出現をも担っている。それゆえ、根源的不安は、この世およびあの世という観念の基礎なのである。（アヤス:145, 傍点引用者）



宗教というものはこの世で流れている時間の流れに抗うものである。この世の時間の中で生きている人の肉体は必ず死滅して消滅する。この冷厳な現実から人を逃れさせるのが宗教の役割（の1つ）である。この世では人々は死を迎えなければならないが、浄土・天国・楽園などではそうした時間の流れとは別の時間が流れており、そこにいる人々はもう死ぬことはない。アヤスも「多くの宗教が、この生活世界のはかなさに（人間生活がもっている時間的制限を打ち消しながら）来世を対置させていることが明らかになる」（アヤス:138, 傍点原著者）と述べている。人間に時間という制約を超越させることができるからこそ、死後の世界は魅力的なのだ。

### 3.2 「究極的意味領域」としての「死後の世界」

アヤスは、「死後の世界」を「究極的意味領域」として捉える（後述）わけだが、そのさい、特別な注意を払うのは次の3つである。

- (1)宗教によって構成された現実は、どの程度、他の閉じられた意味領域と異なるのか。
- (2)宗教とこれらの他の意味領域との間にある相関関係はどのようなものであるか。
- (3)宗教という限定された意味領域の「現実性」は、どのような仕方において、日常生活世界に影響を与えるのか。（See アヤス:100）

アヤスによれば、これらのうち決定的に重要な問題は(3)である。そして、宗教によって特徴づけられた代替的現実の具体的な概念、すなわち「究極の意味領域」とされる「来世」「楽園」という概念に注目しながら、「ここで問われるべき主たる問題は〈来世という概念が日常生活世界にどのような影響を及ぼすか〉である」（アヤス:100）という。

ところで、「来世」や「楽園」と宗教とはいかなる関係にあるのだろうか。来世・楽園＝宗教ではないだろう。アヤスも「三重の相関関係、つまり、(1)日常生活世界、(2)宗教的な限定された意味領域、(3)来世や楽園という観念の間にある三重の相関関係は、決して明瞭ではない」（アヤス:141）という。

本論文では「ある宗教の中に来世が含まれている／来世は宗教の下位概念である」とみなすが、来世・楽園は、宗教にとってもっとも核心的な意味領域であることに疑いはない。

来世としての浄土や天国などは、日常生活世界を原型にしているといえる<sup>11)</sup>。だが、これらは、夢の世界、絵画の世界、理論的観照の世界などのように、日常生活世界とたんに並列的に存在するものではない。アヤスはこのことについて、以下のように論じている。

(1)他の限定された意味領域とは異なり、楽園や来世という概念は、日常生活世界に還帰する可能性を提供しない。来世と楽園は〈そこから戻ることのできない場所〉なのである。来世という概念を通じて、宗教はこの〔日常生活〕世界と超越的な世界との不可逆的な分離をもたらす。来世という概念は、多数の領域のうちの1つの領域ではない。それは究極の意味領域なのだ。(アヤス:137, 傍点原著者)

(2)楽園と来世を空想から区別するものは、次のような本質的事実である。すなわち、……宗教の信者は、彼の来世の概念を〔たんなる〕1つの意味領域または彼らの想像力の産物だとは決してみなさない、ということだ。(アヤス:139)

### 3.3 来世がこの世におよぼす影響

来世や楽園を求める者たちの関心は、自分がそうした究極の意味領域へ入ることができるか否かに他ならない。このことが、たんなる通過儀礼の場合とは異なっている。多くの宗教では、人生における(つまり、日常生活世界における)人々の行為にもとづいて、人々が来世や楽園に行けるか否かが判定される。そして、一般に、それを決める裁判官のようなものがいたり裁判所のようなものがあったりする、と考えられている。

来世がこの世におよぼす影響の例として、アヤスは古代エジプトの宗教とカルヴァン主義を例にあげている。古代エジプトでは、死者の裁判所での要件は、入学試験のように、その場で終わる実力主義の形を取らなかった。その代わりに、判決では死者の人生でなされた一連の行為が重視された。日常

生活世界での行動が見られたのである。死後、裁判官の前で裁判に立たなければならないということは、古代エジプトでは、生きている者に大きな影響をあたえ、生きている者の日常の行動（とりわけ善行を積むという行為）に浸透したのであった（See アヤス :140-142）。

さらに、アヤスによれば、来世という観念と日常生活世界との関係の最も際立った例として、カルヴァン主義者の予定説の教義がある。この教えによれば、誰が生きながらえるのか（＝誰が神の救済にあずかるのか）、誰が選ばれた者たちの中にいないのか（＝誰が滅びにいたるのか）は、（人間にはわからないとしても）最終的に明確である。来世での至福に到達する見込みについての個々の信者の不安と不確実性は、現世の生活における寸暇を惜しんでの労働と禁欲的行動とをもたらす。これらによって成就された成功によってのみ、個人は「最終的に自分は実際に不運な〔滅びる〕人々の中にいないかどうか」を推測することができる——ただ推測できるだけである。その理由は、カルヴァン主義者の神はこの問題について沈黙しており、信者たちを永遠の不確かさのうちに残しているのだから、信者たちはそのことについて確信できないからである。アヤスによれば、このカルヴァン主義は前例のない「個人の内なる孤独感」（ウェーバー）を生じさせた。この孤独感をいだいたカルヴァン主義者は、神の救済に与ろうとして、禁欲的生活をしながら一生懸命に働いたのである。カルヴァン主義の例は、この世界に影響を及ぼす来世という観念や、それがもつ甚大な影響——すなわち、孤独になる個人、および、「近代的経済人」を生みだす社会全体にとっての影響——を示している（See アヤス :142-143）。

#### 4. シュッツの理論と宗教現象学

これまで、アヤスの論考を参照しながら、来世や樂園と日常生活世界との関りを考察してきた。次に、(1)アヤスのアプローチと宗教現象学との関係について論じ、(2)シュッツの理論がいかに従来の宗教現象学に寄与するか、について述べたい。

本論文の冒頭で、宗教現象学を3つのタイプにわけ、(2)のタイプのものに焦点をあてると述べた。そして、その中にレーウがいた。ヒルシマンと堀越はこのレーウを「宗教現象学のモデル」「宗教現象学の典型」とみなしている(堀越:25)。もちろん、反論もあろう<sup>12)</sup>が、本論文でもレーウを典型的な宗教現象学者(とりわけ(2)における宗教現象学の代表者)とみなしたい。そのうえで、以下では、彼の宗教現象学の方法論を一瞥する。

最初に、宗教の核心についてだが、多くの宗教学者があげる宗教の核心は、辛い苦しいことが多い日常生活世界からの「救済」「救い」である。人類の歴史を振り返ると、多くの人々は、死を恐れ、死後、来世で幸せな生活を送りたいと願っていたことがわかる。救い・救済について、レーウも「人間は宗教において救いを求めるのであるが、それを外から受けるものであることも承知している。救いの中にこそ、宗教の欠かせないところの一切の宗教の核心がある」(レーウ:17、傍点引用者)と強調している。そして、「人間のものの限界が〈神的なもの〉の始まり」(レーウ:17)だとされるが、本論文の文脈では「時間の制約(=肉体的死)という人間の限界が死後の世界の始まりなのである」ということになる。

さて、私見では、レーウの『宗教現象学入門』の方法論<sup>13)</sup>でもっとも重要な言葉は次のものである(註13のAからGも参照せよ)。

(1)われわれは、諸々の宗教現象が実在に対応するとか、真であるとか、それらがどんな価値を有するかなどと問わないし、またそれらがいかにして成立するかも問わない。そしてただ、諸々の宗教現象がどのように見えるか、どんなふうになわれわれの前に現われるかを問うだけである。……現象学は客観的事実と主観的評価との中間の第三のもの、すなわち諸現象の意義・意味の検出を求める。諸現象の実在性とか、永続的ないしは刹那的価値とかは、現象学の連関の中では何らの役割も果たさない。現象学はただ意味を問うのみである。…現象学は所与の事実の構造を問うのである。(レーウ:5-6、傍点原著者)

(2)われわれ自身が体験することと歴史がわれわれに提示する諸現象との中間に、事実の客観性でも体験の主観性でもなく、理解可能性、すな

わち、われわれに諸現象の「本質」を看破させるような、われわれに提示されるものの「意味」が最高の規範をなす「第三の領域」を見つけようと努力せねばならない。この「本質」とは構造、「鑄型」であり、現実にはどこにも完全には実現されていないが、それによってはじめてわれわれが現実を理解できるものなのである。(レーウ :11)

この2つの引用から、順序を入れ替えながら、本論文との関わりで重要な部分を抽出すると、以下ようになる。

- (a) 宗教現象学は、諸々の宗教現象が実在に対応するとか、真であるとか、それらがどんな価値を有するか、などと問わない。諸々の宗教現象がどのようにわれわれの前に現われるか、を問うだけである。
- (b) 宗教現象学は客観的事実と主観的評価との中間の「第三のもの」、すなわち、宗教現象の意味の検出を求める。いいかえれば、宗教現象学は、「理解可能性」、すなわち、われわれに宗教現象の「本質」を看破させるような、われわれに提示されるものの「意味」が最高の規範をなす、「第三の領域」を見つけようと努力する。
- (c) 宗教現象学は所与の事実の構造を問う。宗教現象の「本質」とは「構造」であり、それによってはじめて現実を理解できる。

以下では、まず、(1)上記のレーウの3点とシュッツの理論を「死後の世界」の分析に応用したアヤスの議論とを比較し、つぎに、(2)アヤスの議論と本論文で宗教現象学の典型／モデルとみなしたレーウの方法論とが繋がっていることを確認したい。

(a)について。たしかに、死後の世界の存在を信じている宗教の信者にとって、それは実在するもの／その存在が疑えないもの、絶対的な価値を有するものであろう。これについてはアヤスも「宗教の信者は、彼の来世の概念を〔たんなる〕1つの意味領域または彼らの想像力の産物だとは決してみなさない」と述べていたとおりである。だが、宗教現象学の立場からは、信者がいかにそのような信念を懐いていたとしても、その存在は判断中止の対象と

なる。研究者としてのアヤスも、無批判的に死後の世界の存在を肯定しているわけではなく、「死後の世界が信者たちの前にどのように現われるか」を問うているのみである。

(b) について。シュッツには自分の多元的現実論とジェイムズの多世界論とを区別するために述べた有名な言葉がある——「われわれが〔ジェイムズのように〕下位宇宙についてではなく意味領域について語るのは、現実を構成しているのは諸対象の存在論的構造ではなく〈われわれの諸体験のもつ意味〉だからである」(Schutz 1962:230, 傍点引用者)。フッサールも「意味」という言葉を多用するし、「意味」という言葉は使用する文脈や研究者によって微妙な相違をみせる言葉である。フッサール、シュッツ、レーウ、アヤスにおいても、それぞれが使用する「意味」には微妙な相違はある。それでも、彼らが「世界は客観的な事物の存在によって構成されているのではなく、世界は物事の〈意味〉によって構成されている」と解釈していることは概ね共通している。

アヤスのアプローチも、「死後の世界が信者にとっていかなる〈意味〉をもつか」を問うており、それが持つ意味とは「人々がこの世の苦しみから逃れること」「この世での人々の生き方に大きな影響を与えること」であった。すなわち、死後、自分が楽園で生きることができるようにと、古代エジプト人は善行を積むことに努め、カルヴァン主義者は寸暇を惜しんで禁欲的労働に励んだのであった。

(c) について。シュッツやアヤスの議論もやはり、日常生活世界における(宗教現象もふくんだ)諸現象の「構造」を分析しているといえる。本論文では、まずすべてに先立って日常生活世界があり、そこから「定位零点」たる自分の意識を向ける方向にしたがって種々の世界(=意味領域)がアクセントを受け取り、一時的にせよ、その世界が「至高」という地位を獲得するのであった。そして、一定の時間がたつと、その人の意識は日常生活世界に舞い戻ってくる(ただし、死後の世界の場合には、それを想像する時にはこのことは当てはまるが、死んでしまって一度そこに入ると日常生活世界には戻れないので、このことは当てはまらない)。もちろん、これがすべてではなく、日常生活世界の構造は——生活世界の成層化、社会的知識の起源・構造・配分、

類型、関連性などとも関係しており——さらに複雑である。だが、上記のことも日常生活世界の構造の一面であることに間違いはない。

さらに、(c) について述べると、この脈絡での「所与の事実」とは、(1) の主張と同じく、死後の世界が存在論的に／客観的に存在するというのではない。信者が「その世界の存在を信じている」という心／意識の状態が所与の事実である。

また、諸現象の「本質」は「構造」なのだが、レーウは「名称」を用いることと関連づけながら「構造」について次のように述べていることも、指摘しておきたい。

名称を用いること、一定の場を指し示すことはすでに構造的思考なのであり、それは諸々の事実を生きた全体、すなわち「展開する生きた型」に結びつけ、その中に組み入れるものである。われわれは諸現象を1つの構造の中に位置づけ、それによりそれらの固有の本質を窮めることで、諸現象を把握しようと試みるのである。(レーウ：7)

レーウがいう「名称」とは、おそらく「神」「回心」「脱我」といったような宗教的な事柄に対する「名称」であろう。ここで翻って考えてみれば、シュッツの多元的現実論で見られる種々の術語（意味領域・限定された意味領域・日常生活世界・関連性・定位零点など）の使用も、レーウが「すでに構造的思考なのであり、それは諸々の事実を生きた全体、すなわち〈展開する生きた型〉に結びつけ、その中に組み入れるもの」だと述べていることと呼応するであろう<sup>14)</sup>。

## 結語

以上のように見てくると、シュッツの術語／概念を用いて宗教現象を分析しているアヤスの分析は、レーウの正統的宗教現象学と通底しているのである。そうだとすれば、本論文の結論として、以下のことがいえるであろう。

- (1)シュッツの現象学的理論を100年以上にわたる宗教現象学の流れの中に組み込むことができる。
- (2)シュッツ（およびその後継者たち）が用いた術語／概念で宗教現象を分析することは、シュッツの論文集が広く読まれるようになった、1960年代後半以降の宗教現象学の新たな流れを創った。いいかえれば、それまでよりも包括的なシュッツ現象学の枠組みにおいて、新たな術語／概念を用いることにより、さらに精緻に宗教現象を（宗教現象学的に）解釈できるようになった。

最後に一言だけ付けくわえるならば、手前味噌にはなるが、筆者も寄稿した<sup>15)</sup>『ヒューマン・スタディーズ』の特集号は、包括的な「社会的世界」という大きな枠組みのなかで、よりダイナミックな宗教現象学を展開できるようになったことを（これまでになかったような興味ぶかい事例もふくんだ）豊富な事例で示す、「記念碑的論文集」なのである。先に引用したシュタウディゲルの言葉をくりかえすと、「シュッツの諸著作は宗教の統合的な〔現象学的〕説明を精緻化するために使用できる包括的枠組みをまさに提供している」のだ。

## 註

- 1) 「宗教現象学の歴史的変遷と地域性に関する包括的研究」（2016-2020年）  
<https://kaken.nii.ac.jp/ja/grant/KAKENHI-PROJECT-16H03354/>
- 2) Steinbock, A. J., *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press, 2007.
- 3) “Special Section: Alfred Schutz and Religion” in *Human Studies*, Vol. 40, Issue 4, 2017.
- 4) この部分は、明治学院大学の久保田浩教授のご教示による。
- 5) E・ヒルシマンの分類も（順序は異なるが）ほぼこれと同じである（堀越:22-23）。
- 6) 宮崎真矢「マックス・シェーラーにおける宗教の本質現象学について」（pp.5-22）を参照せよ。
- 7) シュッツの「多元的現実」をめぐる議論は、世界中の研究者によって深



められている。アヤスが紹介しているものの一部だが、具体的な意味領域の分析以外に、研究者たちは以下のような主題にも関心をもっている。(1)意味領域と意思疎通の相関関係、(2)個々の限定された意味領域間の可能な通路、(3)意味領域と儀式との具体的な相関関係、(4)意味領域と時間との具体的な相関関係、(5)意味領域と象徴との具体的な相関関係、(6)社会化と大人の世界と子どもの世界、(7)「意味構造」の複数化において世俗化がはたす役割と、限定された意味領域がどのようなフィードバックを日常生活世界にもたらすかという問題、などである (See アヤス:110-112)。

- 8) ファン・デル・レーウの生没年は 1890-1950 年であり、『宗教現象学入門』『宗教現象学』は方法論をめぐる改訂が続いた(註 13 参照)。木村の「主要論点に関するテキスト間比較」(See 木村:34) から判断して、方法論をめぐる最終版は 2 冊とも 1948 年だとみなして大過ないと思われる。シュッツやアヤス(およびシュッツの後継者たち)は「生活世界」「日常生活世界」という用語を頻繁に使用するが、これはそもそもフッサールの「生活世界」(Lebenswelt)に由来する。フッサールの著作で、「生活世界」が重要な位置を占める著作は、1936 年出版の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』や 1939 年出版の『経験と判断』である。そうすると、レーウは時間的には「生活世界」概念を自分の著作に取り込むことができたことになる。だが、木村の「主要論点に関するテキスト間比較」を見る限り、「生活世界」はレーウの宗教現象学には取り込まれていない。(2)のタイプの宗教現象学に限定すれば、フッサールの「生活世界」概念を取り込みながら、宗教現象学を本格的に展開できる道を拓いたのはシュッツの功績だといえる。
- 9) もう 1 つあげるとすれば、「限定された意味領域は本当に限定されうるのか/閉じられうるのか」という問題である。これについては、シュッツ自身「関連性」とのかかわりではあるが、「これらの関連性のさまざまな領域……はきわめて多様な相互浸透関係や包摂関係を示しており、たがいの周縁を隣接する領域にのぼし、また漸次に推移を示す不明瞭な領域を形作っていて、相互に交錯しあっている」(Schutz 1976:126)

と論じている。1つの意味領域の周囲は、他の意味領域といわば明確な実線のごときもので区切られているわけではないのである。

- 10) シュッツは、「飛び地」(enclave)という言葉によって、多様なリアリティが重なり合うこと、すなわち「1つの意味領域に属している区域が他の意味領域によって取り囲まれている」(Schutz 1945:233 note)という事実を意味している。
- 11) アロイス・ハーンは『楽園という観念の社会学』の中で、楽園という概念とこの世の生活の間には多くの類似点があることを指摘している。つまり、「楽園の概念は社会的に条件づけられている」のである(See アヤス:138-139)。
- 12) また、木村敏明によれば、モレンダイクはレーウの宗教現象学と哲学的現象学との関連を否定的にみている、とのことである(See 木村:30)。
- 13) 『宗教現象学入門』は1924年にオランダ語で出版されたが、その後、方法論について論述している「序論」は何度か書き直された。本訳書の底本は1961年のドイツ語版だが、これは1948年のオランダ語版の翻訳であり、このオランダ語の「序論」は最終的なものである。なお、この「序論」の書き直しは(主著『宗教現象学』の「エピレゴメナ」の書き直しとともに)レーウの思索の変化・深化を知るうえで重要であり、その詳細については木村敏明の論文に詳しい。

また、レーウの主著『宗教現象学』は1933年に出版された。そこにおける、宗教現象学の方法論は、次の7つである。A. われわれは「視の可能になったもの」(Sichtbargewordenes)に名称を与える。語るとは、すべてまず名を与えることである。B. 現象を自己自身の生活の中に組み入れること。……われわれはそれ以外にやりようはない。「現実」(Wirklichkeit)は常に私の現実である。C. 現象学は抑制つまり判断中止(epoché)に留意する。現象学による事象の理解は「括弧に入れること」(Einklammerung)に依拠する。現象学は現象だけに気をくぼる。現象学にとって現象の背後には何もない。D. 現われてくるものを視るとは、視られたものの解明を含んでいる。互いに関係あるものは結合し、異種のものとは切り離されなければならない。……われわれは理念的・類

型的関連を求める。E. これらの操作がすべてあわさって同時に着手されるとき、本来の理解 (Verstehen) は成立する。……捉えどころのない体験は、なるほど捉えようもないが、しかし或る視をわれわれに示す。F. 現象学はその課題を果たそうとするなら、言語学、考古学 [など] の信頼するにたる研究によって、たえず修正される必要がある。G. このような一見複雑な操作が全体として目指すところは、結局、純粋な事実性 (Sachlichkeit) 以外にない。……現象学は事実そのものへ (zu den Sachen selbst) の通路をみつきたい。……現象学の意図はただ1つ、現わされたものに関する証言のファイルだけである (See 堀越:25-26)。

14) シュッツの次の論文も見よ。

Schutz, A., "Some Structures of the Life-world" in I. Schutz ed. *Collected Papers, Vol. III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Nijhoff, 1975.

15) Hoshikawa, K. and Staudigl M., "A Schutzian Analysis of Prayer with Perspectives from Linguistic Philosophy" in *Human Studies*, Vol. 40, Issue 4, 2017.

### 文献表 (著者の姓のアルファベット順)

アヤス, ルーツ, 「生活世界, 下位世界, 死後の世界——多元的現実の多様な〈現実性〉」, M・シュタウディゲル編 (星川啓慈訳) 『シュッツと宗教現象学——宗教と日常生活世界とのかかわりの探求』明石書店, 2021年。

Berger, Peter L., "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definition of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13, no. 2, 1974.

星川啓慈「〈あとがき〉に代えて——シュッツ流の〈宗教現象学〉の可能性」, M・シュタウディゲル編 (星川啓慈訳) 『シュッツと宗教現象学——宗教と日常生活世界とのかかわりの探求』明石書店, 2021年, 所収。

堀越知巳「宗教現象学の方法」『早稲田商学』第305号, 昭和59年。

木村敏明「ファン・デル・レーウにおける宗教現象学方法論の形成過程」, 東北大学機関リポジトリ Tour, 2019年。

レーウ, G・ファン・デル, (田丸徳善・大竹みよ子訳) 『宗教現象学入門』

東京大学出版会，1979年。

宮崎真矢「マックス・シェーラーにおける宗教の本質現象学について」，東  
北大学機関リポジトリ Tour, 1988年。

Schutz, Alfred, (1945), “Symbol, Reality and Society” in M. Natanson ed.  
*Collected Papers, Vol. I: The Problem of Social Reality*, Nijhoff, 1962.

-----, (1962), “On Multiple Realities” in M. Natanson ed. *Collected papers,*  
*Vol. I: The Problem of Social Reality*, Nijhoff, 1962.

-----, (1976), “The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social  
Distribution of Knowledge” in A. Brodersen ed. *Collected Papers, Vol. II:*  
*Studies in Social Theory*, Nijhoff, 1976.

-----, (2011), “Reflections on the Problem of Relevance” in L. Embree ed.  
*Collected papers, Vol. V: Phenomenology and the Social Sciences*, Springer,  
2011.

Staudigl, Michael, “Alfred Schutz and Phenomenology of Religion:  
Explorations into Ambiguous Territory” in *Human Studies*, Vol. 40,  
Issue 4, 2017.

## 付記

- (1) 邦訳書からの引用の場合，ごく一部だが，用字・記号などを変更した部分がある。
- (2) シュッツの論文集の翻訳は，「アルフレッド・シュッツ著作集」として，マルジュ社から刊行されている（1983-1998年）。