

# 「リスク社会」における宗教 ——超越的なものの所在をめぐって

長崎大学 滝澤 克彦

## The Position of the Transcendent in the “Risk Society”

Katsuhiko Takizawa (Nagasaki University)

キーワード：リスク社会、宗教、個人化、超越的なもの

### 1. はじめに

本稿は、ウルリッヒ・ベックによるリスク社会論が宗教研究に対してもつ意義を検討するものである。ベックのリスク社会論は、ただ「リスク」そのものに関する新たな視座を提示しただけではなく、「リスク」という概念を通して現代世界の特性を捉え直そうとする試み（「時代診断」）であった。そこで、「リスク社会」は「第一の近代」から「第二の近代」への社会変化を捉らえる再帰的近代化の枠組みのなかに、「個人化」「多元的グローバル化（コスモポリタン化）」と並ぶ一つの主要な要因として位置づけられている（伊藤2017：1）。一方で、2008年に出版された『〈私〉だけの神』に示されるように、宗教も、ベックにとって再帰的近代化のプロセスに関わる重要な問題と捉えられている。このようなベックのリスク社会論と宗教論の関係については、宗教研究においては、ほとんど吟味されてこなかった。せいぜい宗教の近代化やスピリチュアリティに関わる議論の一変種としてしか考えられていないように思われる。しかし、東日本大震災以降、現代社会におけるリスクへの関心が高まり、一方で宗教の役割について盛んに見直しがなされつつあるなかで、改めてベックのリスク社会論と宗教論について検討するのは、決して無駄なことではないはずである。さらに、現代世界におけるリスクが人文社会科学ばかりではなく自然科学を含めた学問全体の課題となっている状況において、宗教研究の立場から、そこにどのような形で参与しうるかを模索することは、極めて重要な課題であると言えるだろう。そのような観点から、本稿では、ベックの「宗教の個人化」論とリスク社会論を宗教研究

におけるいくつかの議論と関連づけることで、それが宗教研究に対してもつ意義を探ってみたい。

## 2. 世俗化論と宗教の個人化

2008年の著作『〈私〉だけの神』に示されるように、ベックの宗教論は「個人化」の概念を軸に展開するが、「個人化」は、それ自体、彼の再帰的近代化論の枢軸にある重要な概念である。再帰的近代化は、「第一の近代」から「第二の近代」への遷移の過程に位置づけられる。前近代から「第一の近代」への遷移は、伝統的な共同体からの個人の解放を契機とするが、その結果として家族や階級といった安定的な中間集団を生み出し、そこに個人が再び埋め込まれていく過程として捉えられる。それに対して、「第二の近代」への遷移では、集団の寿命が個人の寿命より短くなることによって、再埋め込みなき個人の解放が進展する。このプロセスは福祉国家の成立とも深く結びつき、解き放たれた個人は高度に標準化された諸制度へ依存するようになる。個人は自分の人生に関して自分自身で決定を下すことが可能になったが、一方で自己のコントロールがきかないような諸条件下で人生上のチャンスやリスクを鑑みながら決定を下すことを強制されるようになった（伊藤 2017：76-79）。これは、個人を取り巻く社会と集団のあり方に決定的な転換をもたらすが、それは集団の消滅を意味するわけではない。ベック自身の表現によれば、個人化は「歴史的に矛盾に満ちた社会過程」として理解される。

個人化過程の進展にともなって、・・・「ほんの少しの自分の人生」に対する期待が系統立って呼び覚まされる。もっとも、その期待は、まさに個人化の展開過程において社会的および政治的な制約や抵抗に出くわす。このようにして常に新しい探求運動が登場する。その運動は、一部には、さまざまなオルタナティブ・カルチャーや若者のサブカルチャーという形態で、社会関係や自分の人生や身体とのつきあい方を実験している。共同性は、とりわけ、抗議という形態と抗議の経験において形造られる。この抗議は、私的なもの、すなわち「自分自身の人生」への行政や産業による不当な干渉によって燃え上がり、これらの攻撃に対抗して発展する（ベック 1998：142-143）。

ベックは、このような新しい社会運動がどのような形態で政治化されるか、そして安定

するかしないかは、脱伝統化され個人化された生活世界における社会的アイデンティティ形成過程に依存しているという。このことは、「第二の近代」において、個人化された社会的条件が新たな関係性や社会の基盤となりうることを意味している。

宗教の個人化についても、このような社会過程として捉えることが求められる。しかし、それはしばしば、宗教社会学の重要なパラダイムであった世俗化や私事化に近いものとして捉えられてきた。例えば、島蘭進は個人化について以下のように述べている。

ジークムント・バウマンやウルリッヒ・ベックのように、「ポストモダン」や「第二の近代」の特徴を「個人化」という概念を手がかりとして探究するという戦略に異存はない。…それを「宗教」に適用しながら考えていくと、とりあえずは宗教においても個人化が進み、また集団統合の機能をもつ宗教の力が後退していくという結論が引き出されそうに思える。事実、1960年代の宗教社会学の有力な論著のいくつかは、そのような方向で「宗教の未来」を考えていた。たとえば、ブライアン・ウィルソンのような社会学者は、早くからそのような判断を示し、共同体の崩壊と世俗化、あるいは宗教の私事化を同時的な事柄と理解していた。しかし、その後の歴史は必ずしもこれらの予想を確認する方向をたどらなかった。むしろ、再聖化や公共宗教の興隆が論じられるようになった。筆者自身も現代世界において、再聖化や公共宗教の興隆が確かに見られると考えている。…ここでは…宗教における個人化の傾向と新たな宗教的共同性の形成の傾向がどのようにすれば整合的に理解できるかという点の解明に努めたい。それは、「ポストモダン」や「第二の近代」における「個人化」の進展を強要する論者の視点に、いくぶんかの修正を促すことになるものと予想している。(島蘭 2004：432) (下線引用者)

さらに島蘭は、アメリカの福音派キリスト教やドイツのイスラーム復興勢力を例に挙げ、次のように述べる。

このような強く集団性を示す教団は個人化とどのように関わっているのだろうか。これらは先進国を中心とするシステムが広めていく個人化の趨勢に対して、宗教をよりどころとして抵抗しようとしているものと見ることができるだろう。…これらの人々も確かに個人化の影響にさらされている。だが、その圧力に抗していく方途を、新た

に個人が選りとった信仰からなる宗教的連帯の方向へと求めている。…個人化に対抗し、集団的連帯を目指した選択を行うのである。こうした現象は現代社会の個人化の1つの限界を示すものであろう。個人化が進んで宗教的共同性を食い破っていくように見えても、それに抵抗する宗教の壁が立ちはだかるという側面も見逃すことはできない。(島藪 2004 : 442-443) (下線引用者)

以上のように、島藪は、「個人化」を「世俗化」や「私事化」と同じ側に置き、一方で「再聖化」や「公共宗教の興隆」(=脱私事化)をそれに抗する傾向と捉えているようである。その上で、「ベックやバウマンのような社会理論家は、社会理論が引き継ぐ啓蒙主義の伝統を過大評価し、公共空間が担わざるをえない宗教性やスピリチュアリティについて過小評価する傾向がある」(島藪 2004 : 444) と厳しく批判する。

このような個人化論の評価は正当なものだろうか。実は、ベック自身は「一般的に宗教の個人化は宗教の私人化、すなわち公共空間からの宗教の追放と同一視されている。しかしこれは間違いだ」(ベック 2011 : 132) とはっきりと述べている。これは島藪の批判とかみ合わないが、いったいどういうことだろうか。まさに、ここに先述したような「矛盾に満ちた社会過程」としての個人化の特徴が関わってくる。

それを読み解く第一の要件は、「世俗化のパラドックス」にある。世俗化は、一般的には宗教および宗教共同体の無力化や意味喪失であると捉えられているが、ベックによれば、それは世俗化が「宗教に大きな益をもたらすもの」であったことを見過ごしているという。すなわち、「宗教と科学の分離および宗教と国家の分離が、宗教の解放に役立った」のであり、それによって宗教は、本来の仕事である「スピリチュアルなものに専念できるようになった」(ベック 2011 : 38)。世俗化によって、宗教は「宗教以外の何ものでもないものになることを強いられた」、すなわち「人間である以上、捨て去ることのできないスピリチュアリティと、人間存在の超越欲求や超越意識を目覚めさせ、培い、実践し、祝福し、反省し、それによってそれらを主観的、かつまた公共的に活かしていくよう強いられた」という(ベック 2011 : 39)。ここでのパラドックスとは、つまり宗教が世俗化を強いられたからこそ、それが宗教性とスピリチュアリティの再活性化の基礎となったことを意味している。しかし一方で、既成の組織宗教にとっては、それは「諸々の運動や「自分自身の神」との競合によって空洞化し、さらには世俗化していく危険と隣り合わせだった」(ベック 2011 : 40)。宗教をとりまく状況は、多元的かつコスモポリタンの布置を示す。つまり、

「すべての（世界）宗教と、文化的な、あるいはスピリチュアルな象徴世界が同時に現前し、調達可能になって」おり、そのほとんどが「その時間的、空間的コンテキストから切り離され、世界のいたるところで、テロリズムさえも含むあらゆる摂取の仕方に対して開かれている」（ベック 2011：42）。

このようにして個人的に内面化され、実践され、自明となった宗教性とスピリチュアリティの存在様式について、ベックは対抗する二つの選択肢を想定している。一つは、各宗教があくまで教会と神が一体化した体系に固執するという選択肢である。この選択肢は個人化された経験や葛藤を否定する信仰のドグマへと逃避する。もう一方の選択肢は、各個人が自らの宗教的経験をもとに、それぞれの宗教的より所、すなわち彼の「聖なる天蓋」を築き上げることである（ベック 2008：25-26）。この二つの選択肢は対抗的な関係ではあるが、いずれも社会全般の個人化を前提としたものである。以上から、ベックによる宗教の個人化論が、宗教や信仰の没落や公共領域からの宗教の撤退を意味するものではないことは明らかだろう。

それに対して、島藺は、ベックの個人化論に対する批判的な文脈のなかで以下のように述べている。「個人のスピリチュアリティが尊ばれる動向と宗教復興勢力が集団的な宗教性を尊ぶ動向とは、とりあえず両極を向いているとってよいだろう。だが、どちらも個人の再聖化（宗教化）の傾向、すなわち新たに個人が自ら自身の宗教性やスピリチュアリティを選びとろうとする傾向を反映するものである」（島藺 2004：443）。興味深いことに、この両極的傾向の指摘は、先述した「二つの選択肢」に関するベックの議論と極めてよく似ている。その背景には、島藺の批判にもかかわらず、両者の「個人化」に対する理解の共通性がある。というのも、島藺も「個人化」を原理主義とスピリチュアリティ双方の社会的基盤として重視しており、さらにその重要な要因にリスクの問題を想定しているからである。

生の危機に直面する人も、相互扶助を切実に求める嗜癖者も、重度の障害者と彼らを抱える家族も、現代の先進国の社会生活のなかでは、とくに厳しい状況に置かれた人々である。かつての社会ならば、そのような個々人の困難を共同体で担うシステムをもっていた。宗教と不可分の死生の実践システムがあり、相互扶助的な共同体がそれを支えていたのだ。…

宗教にかわって共同の価値を提供した科学や専門家による解決法や目標はもはや信

じられていない。近代の神話はこのような側面においても解体している。差別からの解放という価値や人権の理念さえも、個々人の実存的危機を支えるのに十分な信頼性をもっているとは感じられていない。それにかわって、微妙な表現を伴ったスピリチュアリティが宗教集団を媒介としてではなく、個人化した形で現れる。個人は堅固な共同体を通して伝承された価値や文化を受け継ぎ、宗教的な観念や実践にふれる度合いが低くなっている。いわば裸で実存的な危機に直面しており、個々人それぞれの、またそのつどぶちあたる個々の危機に相応した交わりやネットワーク（たとえば、斎藤学が「問題縁」とよぶもの）を通して、超越的なものとの出会いをなしとげていかななくてはならない。そのための文化資源はさまざまなネットワークやメディアから供給されている。

これに対して、現代社会の悪や困難を正面から受けとめ、人類全体に及ぶ普遍的な連帯の構築をよびかけようとするのは、あいかわらず集団的規範を尊ぶ救済宗教である。現代世界を広く見渡せば、排他主義的な傾向が強いキリスト教やイスラムの拡充はもっとも目立つ現象である。（島藺 2004：441-442）（下線引用者）

ここで主張されるのは、「危機」に面したときに、かつては「宗教と不可分の死生の実践システムがあり、相互扶助的な共同体がそれを支えていた」が、現代においてはそれが失われているという状況である。現代世界の人々は、「裸で実存的な危機に直面し」、個々人それぞれが「超越的なものとの出会いをなしとげていかななくてはならない」。まさに、このような状況こそが現代世界における人々の「個人化」された宗教的基盤となっている。この主張自体は、ベックによる宗教の個人化論とむしろ多くの点で共通性をもっていると言えるだろう。

では、このような類似は、それこそベックの議論がこれまでの宗教研究で述べられてきたことの繰り返しでしかないことを示しているのだろうか。そのことを検証するために、次の節では島藺も言及している「超越的なもの」の所在について考察したい。まさに、そこにこそベックの宗教論の要点があるからである。

### 3. リスク、自然、社会、および超越的なもの

「超越的なもの」は、個人化のプロセスにおいて、どこに位置していたのだろうか。島薮が指摘するように、個人化以前においては、人々の死生に直接的に関わるものとしての宗教は、「堅固な共同体を通して伝承された価値や文化」のなかにあった。そこでは、「危機」は「裸」の個人に直接襲いかかる前に、社会的なレベルで伝承を通して処理されてきた。当然、リスクが個人へ直接ふりかかることはあるが、そのような経験の積み重ねが、当該社会のレジリエンスを社会的レベルで鍛え上げていくことになったであろう。そのプロセス自体は文化的な適応という形をとるため、(生物学的な適応つまり進化がそうであるように) その方向性自体は個人を超えた「不可視」なものとしてある。つまり、リスクに対する当該社会の対応は、客観的にはローカルな文化的伝承の再生産という長期的・継続的なプロセスとして進行し、主観的には完全に外在的・超越的なもの(「運命」や「神」としてあった。つまり、そこには個人にとって厳密な意味での「超越的なものとの直接的な出会い」はない。伝承のようなローカリティのシステムは、前近代の社会においてより堅固(レジリエント)な形で存在したが、それは「第一の近代」においても「中間集団」を通じてある程度受け継がれていたと見なされるべきだろう。

個人と「不可視的な過程」との関係性が劇的に変質するのは、徹底した個人化を経験した「第二の近代」においてである。

〔個人化した社会においては〕自分自身が生き残るため、…自我と社会の関係をいわば逆にし、個人的な人生行路形成という目的のために個人と社会の関係を操作可能なものとして扱っているような自我中心的世界像が展開されなくてはならない。その結果、社会的・制度的に作られた危険や矛盾を主観化し個人化する水門が開かれる。個人にとって、個人の運命を決定する制度状況は、もはやたんに自分にふりかかる出来事や事情であるだけでなく、少なくとも自分自身が行った決定の帰結でもある。…個人が遭遇するものは、以前はむしろ「運命的な状況」であった。すなわち、神や自然の名のもとに送り込まれるもの、例えば、戦争や自然災害や配偶者の死であった。…それに対して、今日支配的なのはむしろ、試験に不合格になることから失業や離婚に至るまで、「個人的な失敗」とでも言うような出来事である。それゆえ個人化した社会においては、危険が純粹に量的に見て、増大するだけでなく、質的

に新しい形態の個人的な危険が登場する。その上、やっかいなことに、新しい形態の「責任の配分の仕方」が生じてくる。(ベック 1998:268-269) (下線引用者)

このような質的な変化が、「神」や「自然」さえも個人的責任に帰すべきものに変えてしまうのが「宗教の個人化」の過程である。『〈私〉だけの神』の冒頭でベックが取り扱ったエティ・ヒレスムの例に示されるように、強制収容所という究極的情況においてエティが見いだしたのは、自分を守ってくれる神ではなく、自分に守られなければならない神である。それは、「第二の近代」においては原理主義でさえ例外ではない。神や運命に対する完全で絶対的な服従であるように見えたとしても、島藺が正しく表現しているように、その絶対性は個人化や相対化に抗する形で選**び**と**ら**れた**も**の**な**のである(島藺 2004:442, 443, 444)。

「伝統」や「自然」もまた、それが個々人の運命を本当の意味で決定しているあいだは、個々人の認識の外側から彼らを規制するものとして不可視的なままである。しかし、第二の近代においては、それはもはや人々を守ってくれるものとしてではなく、守られるものとして可視化される。それこそがまさに「超越的なものとの出会い」である。

環境問題の対象化は、自然に対して人間が責任を負わなければ(守らなければ)ならなくなったことのわかりやすい例であるが、地震と津波により引き起こされた福島第一原子力発電所事故は、まさにその究極的な形として社会に現われた。この事故を受けて、哲学者のジャン＝リュック・ナンシーは、「もはや自然的な破局はない。あるのは、どのような機会でも波及していく文明的な破局のみである」(ナンシー 2012:59)と述べたが、それは現代世界においては自然災害さえもすでに社会化されており、本来の「自然」ではないことを表わしている。「社会化された自然」には、彼が「一般的等価性」という言葉で表現するような、交換・変換・計算可能な形で繋ぎ合わされた技術・社会・経済のあらゆる領野の相互依存的なネットワークが張り巡らされている。現代の災害が破局的なのは、そのような繋がりを通じて、その破局が広範に波及していくからである。

宗教哲学者の氣多雅子は、ナンシーの議論を踏まえつつも、改めて超越的なものとしての「自然」を定位しようとしている。

「もはや自然的な破局はない。あるのは、どのような機会でも波及していく文明的な破局のみである」というナンシーの言葉は、確かに現代世界における自然の在りよう

を的確に捉えている。だがそれを認めた上で、この言明のもうひとつ向こう側に自然的な破局は存する。社会化された自然は自然災害をリスクとしてその内に取り込み続けるのであるが、自然災害の経験は、そのような社会化された自然をなおもうひとつその根底から破るものがあることを教える。そのことは責任ということに関して、重くのしかかる。我々は、現在の自然のあり方に対して人間が責任を負わねばならない  
ということ突きつけられると同時に、人間が自然に対して責任を負うことなど到底  
できないということ突きつけられるのである。後者は、自然を社会内部の現象とすることに對する徹底的な異議申し立てである。(氣多 2012: 105) (下線引用者)

氣多のこの主張は、人間が責任を負うべき(つまり、計算・制御可能なものとされた)「社会化された自然」の先に、計算・制御不能で、それゆえ「暴力的な」形でしか自らを顕わさないものとしての「自然」を認めようとするものである。その指摘には、「自然」の超越性についての了解が、自然を際限なく社会化していこうとする欲求への戒めとして働きうるという期待が込められているようである。このような論調は、東日本大震災後の宗教研究分野において広く見られる。しかし、このような自然の超越性は、人間の合理性や計算可能性の外部にのみ潜んでいるものだろうか。

ベックのリスク社会論と宗教論は、「第二の近代」においては、むしろ超越的なものが「リスク社会」の内部に潜んでいることを示している。社会の外部にあって暴力的な形でのみ自らを顕わにする「自然」とは、いつの時代であっても、その社会の外部に身を隠しつつ、そこから襲来を伺っているようなものである。氣多の警告は、現代においてもそのような「自然」が存在し続けていることへ向けられていると言えるだろう。それに対して、産業社会の発展の果てに、社会の内部に予見不可能な形で抱え込まれていったものが「第二の近代」特有のリスクである。それは、計算可能な(ゆえに選択可能、可視的な)領域が拡大すればするほど、その領域の内部に不可視化されていくという、逆説的な社会過程を経たものなのである。そこでは、自然現象も社会現象もそれが産業化によって合理化されて行く限り、そのなかに現代世界特有のリスクを抱え込んでいくのであり、その意味で「自然」と「社会」(あるいは「人為」)のあいだに質的な違いはない。だから、地震や津波がなくてもテロリズムを含めた人的要因によって原発事故は起こりうるのである。そして逆に、「リスク社会」では、どのような「天災」によるものであっても、その災禍に対しては、あらゆる次元で必ず何らかの「責任」が問われるだろう。

リスクと宗教との関係を「超越的なもの」を通して考えるならば、再帰的近代化は180度の視角の転換を要求する。前近代と「第一の近代」においては、リスクは個人に対して外在的（つまり超越的）な社会的レベルにおいて不可視的に処理されていく。個人は、その社会的な覆いのなかで再生産される「文化」や「伝承」の先に、超越的な「運命」や「神」の影を透かし見るのである。氣多が「暴力的な」と呼んだ「自然」も、このような（社会的）覆いの向こうに潜んでいるのである。

しかし、「第二の近代」において、リスクはまったく逆の場所に居場所を占めることになる。産業化の帰結としてのリスク社会においては、リスクはすでに個人のすぐそばまで不可視的な形で張り巡らされており、それが現実のものになったときにはじめて可視的なリスクとして認識されることになる。しかも、いま目の前に広がる世界は、ますます計算可能なものとして可視化されてきており、個人は主体的な選択を迫られる。結果として、「出会い」によってはじめて可視化したリスクを、人は自らの選んだ選択肢の帰結として（つまり、予見すべきだったものとして）引き受けていかなければならなくなる。超越的なものもこのような選択の道を個人とともに歩いていくことになる。そして、人はそれ（「自分自身の神」）を常に予見不可能なリスクから守りつづけなければならないのである。

#### 4. 終わりに

本稿では、バックによるリスク社会論が宗教研究に対してもつ意義について、宗教研究者である島藺や氣多の議論に触れながら論じてきた。現代世界を「リスク社会」と措定することが、宗教研究の視座にとって何らかの意義をもちえるのか。「第二の近代」における個人化とリスクという問題に宗教学的視点を関連づけることで、その問いに対する答えの一端を示せたのではないかと考える。

重要なのは、「自然の社会化」ではなく、むしろ逆にかつての形の「社会が失われた」ことであった。「第二の近代」における個人化によって「社会」という覆いが取り払われ、個人は、リスクに対して自らの責任において直接的に対峙していかなければならなくなった。一方で、リスクと「超越的なもの」との関係について見てみるなら、「第一の近代」以前、個々人の主観において「超越的なもの」は社会の覆いの先にあり、リスクの源泉もそこにあったと言ってよいだろう。社会の覆いが消え、個人がリスクと直接的に対峙しなければならなくなった「第二の近代」には、「超越的なもの」はリスクから守られる

べきものとして個人の内側に存在するようになったのである。しかし、そうであるとすれば、かつてと現在のそれはもはや同じものと言えないのではないか、という疑問は当然生じうる。おそらく、そのあたりにリスクと宗教をめぐるこれからの議論の要点があるように思われる。

かつてと現在の「超域的なるもの」がつながれるのは、島菌とベックの両者がともに思い描いたように、かつての宗教的伝承が断片化されながらも活用されることによって、新たな共同性や社会を形成する原資となることによる。しかし、そのような社会がかつてのものと同じではないことも二人は等しく指摘している。重要なのは、その決定的な違いを正しく捉えることである。筆者自身は、別のところで論じたことがあるように、おそらくそこにはローカリティの変質という別の新たな問題が関わっていると考えているが（滝澤2017）、それを踏まえた上でのリスクと宗教の関わりに関する議論についてはまた稿を改めたい。

#### 謝辞

本論文は、長崎大学重点研究課題「[リスク社会]を生き続けるための人文社会科学の超域的研究拠点形成」の助成による研究成果の一部である。

#### 参考文献

- ベック、ウルリッヒ、1998 [1986]『危険社会』法政大学出版局  
ベック、ウルリッヒ、2011 [2008]『〈私〉だけの神』岩波書店  
伊藤美登里、2017『ウルリッヒ・ベックの社会理論』勁草書房  
氣多雅子、2012「自然災害と自然の社会化（〈特集〉災禍と宗教）」『宗教研究』86(2)：275-297  
ナンシー、ジャン=リュック、2012『フクシマの後—破局・技術・民主主義』以文社  
島菌進、2004「社会の個人化と個人の宗教化—ポストモダン（第2の近代）における再聖化」『社会学評論』54(4)：431-448  
滝澤克彦、2017「宗教の越境と文脈—宗教的ダイナミズムをめぐる存在論的・認識論的前提の批判的検討を通じた超域的議論のための方法論的考察—」『多文化社会研究』3：117-129