

世俗化諸理論と社会学的パラダイム

——収斂理論と拡散理論——

カレル・ドベラーレ

福江 等(訳)

はじめに

〈世俗化〉という用語は混乱をもたらす原因であると広く言われている。〈世俗化〉とは総体的過程に言及しており、明確な三つのレベル、つまり、社会、組織、個人に識別されうる。その異なるレベルを区別するために、私は以前の研究で、世俗化の総体的過程における三つの側面を区別しようと試みた。つまり、現世化 (laicization) と宗教変動 (religious change) と宗教参与の変化 (changes in religious involvement) である。この概念的明瞭化は、

これら諸レベルの変化における相互関係を研究できるようにすることが目的であった (Dobbelare, 1981: 11—13)。ところが後になって、諸批評や同僚との論議を通じて、私がフランス語の laïcisation という言葉の意味で使った 《laicization》 という用語が混乱をもたらしていることに気がついた。英語では、それは私の意図したことより狭い意味しか持っていなかった。つまり、信徒対宗教家 (lay-religious) という二分法と関連して、特に、宗教家が宗教的誓願から解かれることに言及している。これは私が述べようと試みた広範囲の過程の一側面にすぎな

いので、私は〈世俗化〉(secularization)という言葉をもう一度用いるようにする。「世俗化」とは、社会を大きく蔽う超越的宗教システムが、社会の他のサブシステムと並ぶ一個のサブシステムとなり、社会を蔽った宗教からの要請が縮小する社会的プロセスを指す。この過程は、「宗教変動」や「宗教参与の変化」からは区別されねばならない。三つの過程を一度に言及する場合は、「総体的世俗化」(Secularization in general)と呼ぶことにする。しかし、そのような包括的アプローチは分析の効果を削減するので、文體簡潔の場合のみ例外的に使用されるべきである。

もし、世俗化とは記述的用語であり(1977: 227 & 229)、宗教制度はもはやオーバーアーチ的意味体系ではなく、社会の一つのサブシステムにすぎないと主張するルーマンに同意するならば、何故そのような激烈な変動が生じたのか、その解釈を探索せねばなるまい。多数の社会学者がその説明を提供している。私はこれらの理論を概観してその内容を要約し、世俗化の総合理論を提供するために諸理論間に橋渡しをし、収斂を強調しようと努めた

のである(Dobbelare, 1981: 15-22)。

しかし、私のトレンドレポート(注)とは対照的に、この論文においては、明確に収斂をというよりはむしろ拡散を探索する。世俗化の総体的過程に関する社会学者の説明を検討し、リッツァーの基本的パラダイムに関連付けることにする(Ritzer, 1975: 7)。あるいは、シュニッツの言葉を使うならば、私は〈解釈の諸段階〉(levels of interpretation)を探索するのである。それでも、これらの段階が「(一)社会学者の(二)社会学の独占的な、あるいは少なくとも基本的な主題となるならば(Schutz, 1971: 10)」結果的にパラダイムになるかもしれない。つまり、世俗化過程に関して諸社会学者が提供する説明の中で想定される相違を探索するのである。このアプローチによって次のことが分かるだろう。それらの諸理論によって〈総体的世俗化〉のどの側面が分析され説明されているのか、言い換えれば、社会、組織、個人といった分析の諸レベ

(注) Karel Dobbelare, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept," *Current Sociology* Vol. 29, No. 2 (Summer 1981).

ルが相互にどのように関連しているのか、それはまた使用するパラダイムによって異なるかどうか、そしてもし異なるならどのようにか、ということである。さらに進んで、諸理論の分析力を評価し、社会学的研究の方法を示唆したい。

一、世俗化過程の説明

〈世俗化〉と呼ばれているものが何であるかを説明するには、社会の新しい秩序と、宗教がサブシステムの段階、つまり、他のサブシステムや制度と同列のサブシステムあるいは制度に縮小したことを説明する社会的過程を探求せねばならない。そこで、私がトレンドレポートを出した時点では、世俗化過程の主流となる理論的アプローチの中に組み入れることのできなかったルーマンの立場を分析してみるつもりである(Dobbelare, 1981: 90-93)。さらに、明確にウェーバー系の分析をする他の二人の社会学者、バーガーとウィルソンの研究を論議する(Ibid.: 94-98)。デュルケームのアプローチをとる社会学者は世俗化の過程を斥けるのでここでは論議されない(Ibid.:

99-100)。ただ、両方の系統の分析を結合するルクマンは論議を含む(Ibid.: 74-76, 76-77 & 79)。先ず、彼等の理論の主要点を想起するために簡潔にまとめさせていただきたい。年代順に従って、先ずバーガーから、次にルクマンとウィルソン、最後にルーマンを見ることにする。

(1) バーガー——呪術からの世界解放と合理化

バーガーは、「このような広範囲な歴史的現象が一元的原因論に服さないのは自明のことである」という見方をしている(Berger, 1967: 110)。宗教は独立変数でもあり従属変数でもある。世俗化の歴史的起源は何かという問に対しては、西洋文化の宗教的伝統が現代の世俗世界の歴史的勢力、因子であったとみている(Ibid.: 110-125)。だが、いったん構築されたからは、「この世界がまさに構築力としての宗教の継続的効力を阻害し(Ibid.: 127)」社会構造が宗教の信憑性を侵食する(Ibid.: 128-133)。バーガーによると、歴史的に「キリスト教は自らの臺掘りをしてきた」という(Ibid.: 127)。プロテスタンティ

ズムが生み出した「呪術からの世界解放」は、旧約聖書にその歴史的根源を見出せるとし、バーガーは、神の超越化の過程、歴史化、及び倫理的合理化のモチーフに目を向ける。カトリシズムは超越化や倫理的合理化のモチーフを阻止することによって退歩を意味したけれども、カトリシズムもまた組織の専門化や世界を俗的領域として定義付けることにより世俗化の過程を促進させた。プロテスタントの宗教改革は、まさにカトリシズムに「内包」されていた世俗化因子を強烈に再現させたものだと理解される。しかも、それは旧約聖書を決定的に乗り越えたのである。文化的に言うならば、ユダヤ・キリスト教の宗教的伝統が世界を呪術から解放させ、合理化のプロセスを刺激したので、世俗化の根源は宗教的である、とバーガーは提案しているのだと結論づけられよう。

社会構造の過程に関する限り、現代の経済的過程が世俗化の最初の「担い手」であり (Ibid.: 109)、その分野から「外」に向って転じていき、政治や教育といった制度的秩序の他分野へと移行していった、とバーガーは強調する。社会組織のレベルでは、国家は高度に合理的な官

僚制を確立しなければならず、意識のレベルでは、現代の産業社会は高度な合理化を身につけた人材と、官僚制にとって適当な合法化が要求されたのである (Ibid.: 128-129)。逆に、「私的領域」(この領域で顕著なのは家族であるが) では、動機付けや自己解釈などにおいて、宗教は依然として重要であり続けている。しかしながら、この私的領域で重要だとされている諸価値は、「公的領域」では不適切なのである。この領域の分離は、高度に合理化された経済政治制度にとっては、きわめて「機能的」である。けれども、「私的領域」における宗教の位置は、国家への依存を喪失し、希薄な構築物となりさがった。宗教はもはや強制されえず、結果として、市場に出されねばならなくなった。しかも、競争は宗教的ライバルに限られたものでなく、宗教団体は宗教団体以外のライバルとも競わねばならない。その結果、宗教的伝統は、広く一般社会にとって、オーバーアーチ的意味体系としての性質を失ってしまった (Ibid.: 132-133)。

(2) ルックマン——世界観の不均質な社会的分布と分化した制度上のイデオロギー

ルックマンによれば、世俗化というものは、「伝統的に統一した聖なる世界の崩壊」と「社会構造の制度的細胞分裂」によって生じたものである (Luckmann, 1967: 101)。

伝統的に統一した聖なる世界の崩壊に関するルックマンの論議に先ず注目したい。宗教、経済、政治とそれぞれ完全に制度的に専門職化してきた現代の複雑な社会では、ルックマンは世界観の不均質な社会的分布に目をとめている。よって、教会は「唯一の世界観の唯一の意味体系」を語ることはできない (Ibid.: 80)。又、そのような社会では多元主義が発達する。一方では、組織化した宗教が他の専門化した諸組織と複合的関係を深めていくと、「教義的」優越性、「世俗」に埋没しない高度な「純粹性」を標榜する新しい宗教団体が出現することになる。他方では、組織的に専門化した宗教の「原典的」不動性と「究極的」意義の個人的体系を決定付ける社会条件の急激な変動に起因して、幾世代かの間に「公的」モデルと個人的宗教性の間に不適合もまた生じてくる。多元主

義の状況では、二つあるいはそれ以上の数の宗教のモデルが競い合うことにより、全宗教の「公的」地位を損ねることになる (Ibid.: 87)。

また、不適合にもかかわらず新しいモデルの出現や、それに符合する「公的」モデルの弾力性の増大にいたらなかった状況を指摘することもできる。「公的」モデルの中で子供達が幾世代にも渡って真面目に継続的に社会化されたとは仮定するならば、一方では変化する「客観的」状況や實際上優先すべき事柄と、他方では「公的」モデルとの間に不適合が目立ってくるであろう。社会の構成員が変動する「客観的」環境に接触する度合いは、世代だけでなく、社会階級、職業、性別等によっても異なる。同様に、「公的」モデルと実際上優先すべき事柄との間の不適合の度合いも異なる。そして、幾世代かたつ間に、社会の細分化が進む中で、人口の大部分が「公的」モデルをからかい半分に内在化し、次に、その「公的」モデルでは全く社会化されなくなり、ついには、社会化の過程は宗教の「公的」モデルを含まなくなり、ただ、社会の周辺にいる人々だけが、それを究極的に重要な体系と

して内在化するようになるであろう。そのような社会は、「もはや宗教の組織的専門化ということの特徴づけられない状況がかなり進行している」のである (Ibid.: 86-90)。

次第に増大する不適合を遅延させるいくつかの要因についてもルックマンは列挙するのだが、彼は、この〈公的〉教会のモデルを崩壊させるもう一つ別な要因を付加している。現代社会では、政治、宗教、経済の諸制度は、各々の機能が増々専門職化し、合理的組織を一層発達させてきた。このプロセスの結果、「いくつかの制度領域が明確に分割され」、制度規範も各々の制度領域で一層機能的に合理化され、自立的になってきた (Luckmann, 1975)。この結果、経済や政治は〈世俗的〉規範を開発し、そのことが、教会の規範の妥当性を一層〈宗教的領域〉特有のものに限定してしまい、教会の〈総括的〉主張は一般には単なる雄弁として、効力を消されてしまうこととなった。いくつかの宗教団体では、〈現世〉から部分的に後退するか、あるいは幾分納得のいく妥協をするかによって、〈聖なる世界〉と〈世俗の要求〉との矛盾を解決した。しかし、社会の大多数の人々は、共通点がない

くしばしば衝突する〈宗教〉と〈現世〉の要求について、時々「立ち止まって考える」ように刺激を受けるだけである。そのような状況では、様々な解決が可能である。例えば、信仰の飛躍 (Leap of Faith) とか、慣習的方法で〈世俗的〉行為を宗教的行為に鞍替えするとか、明らかに〈世俗的〉価値体系を形成するとかである。『さらに、個人は、それぞれの内省や知的一貫性の程度にしたがい、具体的な宗教の規範を〈世俗〉制度が管轄上の主張をいまだ行っていない領域に制限しようとする。かくして、宗教は〈私的な事柄〉となる (Ibid.: 93&95-96)』

ルックマンに関して次のように結論づけることができる。世俗化と現代の教会宗教の辺境性は、「制度専門化が長期間にわたって進行してきたこと……と、社会秩序の全体的変容(これによって、宗教の「公的」モデルと個人的宗教心との間に不適合が生じてきたのであるが)とが、決定的要因となった複合的な過程の一つの側面のようにみえる (Ibid.: 90)」。すなわち、

(3) ウィルソン——契約社会化と共同体の衰退

ウィルソンによれば、世俗化と契約社会化は付随共存するもので、彼の命題は、「世俗化とは共同社会の衰退である」というものである (Wilson, 1976: 265-266)。

共同体的関係というのは、全人格的關係に基づいている。そのような人間関係は、信頼、忠実さ、尊敬、及び、「生物的決定素に基づく権威の明確なパターン」を土台としている (Wilson, 1982: 155)。社会においては、人格や善意よりも役割や業績の方が重要である。契約社会では、人間が善人であるかどうかよりも計算高いかどうかが重視される。ウィルソンが指摘することく、宗教は〈救済〉を提供するものであるが、この人格的総合的〈不可分の究極事〉は、合理的操作や〈価格効率基準〉等に影響されない〈共同体〉の中で (Wilson, 1976: 273) その〈仲間〉 (Wilson, 1982: 168-174) にのみ提供されるのである。その結果、共同体が社会組織の基本原理でなくなり、社会が増々「契約社会」的仕組で進歩すると、宗教はその勢力を失うのである。このことは、宗教の儀式的機能が衰退してきたことにも見られる。「現代では地域生活が儀式を必要としない。夜休む為に帰る共同体が、

共に働き共に遊ぶ共同体と異なる時、何の祝賀行事を行う必要があるか。安定した共同体が衰退する時、子供が公けに入会式をして受け入れられる必要がどこにあるか。一体全体、子供は何に入会するというのだろうか。 (Ibid.: 160)』

共同体では、社会秩序もまた宗教に立脚し、統制は道徳的であり、合法的でも、化学工業的でも、かつまた、官僚的でもなかった。

〈合理的実証的世界観〉 (Wilson, 1976a: 11) に立脚する契約社会では、統制は「非人格的非道徳的なものとなり、所定の管理技術を使って無名の役人が果す仕事となってしまった。」それは、増々、機械化、化学工業化、コンピュータ化、そして、電子工学化されているのである (Ibid.: 20 & 102)。

このようにウィルソンは、共同体の衰退、及びそれと同時に、社会統制が道徳的宗教的なものから化学工業的官僚的なものへと変化していくことが世俗化である、と説明している。「我々の社会が道徳的規範に依存しなくなり、人間の相互関係が人格的に結びつくというよりも、

役割によって規定されるようになったため、宗教の機能が衰退してきたのである」(ibid.: 20)。

契約社会の体系が共同体秩序のパターンに取って代わる場合は、機能的に合理的な管理技術と操作の綿密さいかににかかっており、時間のかかることでもある。機能的合理性は、経済制度のみならず、政治制度にも影響を及ぼす。「現実には、政治の方向性は、社会生活の諸分野で義務的かつ累進的合理性を持つ経済の方向性に追従していく」(Wilson, 1982: 157)。「合理化は、家族生活や教育のプログラム化や計画のごとき社会生活の秩序にも徐々に影響を与えていく」(Wilson, 1969: 79)。「経済制度を通じて、文化的領域も共に影響を受ける」(Wilson, 1979: 273-274)。「それはまた、実質的諸価値に根ざす体系から、単に方法的諸価値からなる新道徳へと変貌した我々の道徳性にまでも影響を与えている」(Wilson, 1982: 166-167)。「次第に拡大する公生活の領域での義務行為は、啓示ではなく計画性であり、インスピレーションではなく合理的秩序であり、カリスマ的行為や伝統的行為ではなく制度的所定行為である」(ibid.: 177)。「その結果、我々の社会では宗

教は増々周辺に追いやられることになる。

(4) ルーマン——機能分化

世俗化は、現代社会特有の高度な機能分化の結果生じたものである (Luhmann, 1977: 227-232)。宗教、政治、経済におけるこの構造的な分化は、中世から既に始まっていた。科学、教育の分野は一七世紀中葉から分化を始め、後には家族にも影響を与えた。役割制度や役割期待の分化は、これら異なる諸サブシステムの中から起因したものである。世俗化とは、このような変動が宗教制度とその社会環境にはね返ってきたものである。〈高度な文化圏〉では、特に政治立法制度のごとき社会内の伝達過程を志向する機能的サブシステムが重要視された。しかし、複雑で統制できない物理的、化学的、有機的、心理的環境 (これらもまた社会の決定因であるが) から生じる一連の偶発的問題が未解決のままであった。宗教はこれらの問題を統合し、教義宗教 (Glaubensreligion) として発達した。権力、法、財産、金銭、真理、愛といった一般的な意志伝達媒体の象徴的略号 (code) とは別に、

媒体としての信仰が現われた。これらの媒体は、政治サブシステム、経済サブシステム、科学の社会的サブシステム、家族サブシステム (Luhmann, 1976: 515&520-521) 及び宗教サブシステムのごとく、機能制度の問題と共に明瞭化し、機能的サブシステムの分化によって定着した。現代になって初めて、教育、科学、医学、経済といった社会の外的環境問題の統制を志向する機能的サブシステムが特別な意義を持つようになった。それらは社会の環境統制の度合を深め、これがために、宗教サブシステムは機能を喪失する結果となってきた。そこで、これらのサブシステムが、社会の偶発的環境問題 (すなわち、物理的、化学的、有機的、心理的問題) を宗教サブシステムよりも効果的に統制するため、宗教サブシステムはこれらのサブシステムに取って替られた、と言うことができよう。

二、パラダイムと世俗化の説明

ここで、私の研究問題は次のことである。既述の著者の「解釈の諸段階」と彼等の世俗化過程の説明の間に

関係があるか。言い換えるならば、解釈の異なる段階に応じて、世俗化の原因についてアンティテーゼがあるのか。もしないとすれば、これらの社会学者達が取り扱っている過程の描写に関連する従属的問題に対して、解釈のこれら諸段階が与える影響は何なのか、ということである。

(1) パラダイムによるバーガー、ルーマン、ウィルソン、ルクマンの分類

リッツァー (Ritzer) によると、パラダイムは社会学の主題について、社会学者が持つ基本的イメージと関連がある。彼は、社会事実、社会定義、社会行動のパラダイムを区別する (Ritzer, 1975: 24)。リッツァーは、現象学的社会学者と呼ばれているバーガーとルクマンを社会定義パラダイムの範疇に分類している (ibid.: 119-124)。「社会事実の範疇に分類される学者は、社会事実が人間にとって強制的なものとして研究するが、現象学的社会学者は、人間に強制力を持つ社会事実を創造し維持する過程に人間がどのように取り組むかを研究する」(ibid.: 119-124)。

122)」。私の考えでは、ルーマンとウィルソンは、どちらかというところ、社会事実パラダイムに適合する。彼等は、マクロスコープとメゾスコープの社会事実、つまり、システムとサブシステムを研究している。ルーマンは、機能分化の社会と、宗教サブシステムに与えるサブシステム間の相互関係や周囲との関係のインパクトを分析している。ウィルソンは、契約社会の体系や共同体の体系が宗教に与えるインパクトに興味を持っている。

既に私は、バーガーとウィルソンはウェーバー系の分析の範疇で研究していると述べたのだが、ここでは、彼等を二つの別々なパラダイムに区別することにする。しかし、これは矛盾している訳ではない。というのは、リッツァーも次のことを示唆しているからである。ウェーバーが特に、社会定義の過程とその結果生じる行為と反応を探索する時、ウェーバーは社会定義パラダイムの類例にかなうかもしれないが、彼が構造とか組織とかのマクロスコープの社会事実を検討する時は、彼の研究は社会事実パラダイムにも適合するのである、と。バーガーの世俗化分析は、ウェーバーの研究の中でも社会定義パ

ラダイムに適合する部分とより密接に関係があり、一方、ウィルソンのアプローチは、ウェーバーの研究の中でも社会事実パラダイムに適合する部分により関連しているのである。

この論文では、当然のことながら、バーガー、 Luckmann、ルーマン、ウィルソンの研究の中で、世俗化過程に関するこのみに限ることを読者には承知してほしい。彼等が特定のパラダイムに最も適合するという場合、それは、ここで分析している彼等の研究のその部分だけに限っていることである。そして社会の現実を多様な方法で取り扱う場合、パラダイムの架橋(paradigm bridging)が優秀な社会学理論家達の技量である訳だから (Ibid.: 212-219)。バーガー、Luckmann、ルーマン、ウィルソンの諸氏は、必要あらば、彼等自身の研究の中で十分それができると私は確信している。事実、リッツァーは、バーガーとLuckmannが、双方(訳注——社会定義と社会事実)のパラダイムを調和させるために、明確な努力をしている別の研究に言及している (Ibid.: 220; Berger & Luckmann, 1966)。

(2) パラダイムと世俗化の原因

図1の中に、バーガー、Luckmann、ウィルソン、ルーマンの諸氏が提供する世俗化の説明の基本的考察と、宗教に関わる諸氏の予測とを掲げてある。図の中で括弧のついている記載事項は、これら様々な研究の中で十分に展開されていないと思われる事柄である。

バーガーは、世俗化がくり広げるであろう典型的文化の出現を分析した。つまり、それは思考と行為の両面で、組織的、合理的洞察に服従するようになる「呪術から解放された」世界のことである (Berger, 1967: 112-113)。

しかし、構造上の構成要素に関する彼の分析でさえも、私の解釈によれば、文化的定義である。「私的領域」における宗教の社会的「位置」というものは、「経済界」とか「国家」とかに対する家族というように、いわゆる社会構造の構成要素についてバーガーが文化的に理解したものである (Ibid.: 109-110 & 128-132)。彼の分析をそのように解釈することは、確かに、社会は「文化の一面面(要素)にすぎない」 (Ibid.: 6-7) という彼の社会

概念と一致している。

Luckmannもまた「私的領域」について語っており

(Luckmann, 1967: 89, 103-106)、後の著作の中で彼は、「元来、『宗教は私的事柄である』という言明は政治的意味を持っていた。現在では、それは基本的に、心理的意味を持っている。」という示唆を与えている (Luckmann, 1979: 136)。私には、「私的領域」という概念は「政治的意味」に言及しているように思える。それはLuckmannが、「世俗化過程」と、「組織的に専門化されていない社会型態としての宗教」、すなわち、いわゆる「見えない宗教」の出現とを分析するとき用いた意味の一つである

(Luckmann, 1967: 101)。確かに、宗教的規範は、経済や政治のようないわゆる公的客観的世界と呼ばれる世俗的組織ではもはや通用せず、むしろ、いわゆる二次的組織あるいは、主観的世界といわれる「私的領域」に限定されている、とLuckmannは述べている (Ibid.: 85-86, 95, 99, 105 & 107)。宗教を「私的事柄」として「定義」しているのは、この二分法においてである (Ibid.: 94)。Luckmannは「定義」について語っており、そのことは宗教を

図1：各著者が用いるパラダイムに応じて世俗化と宗教変動を説明する概念

著者	パラダイム		宗教
	社会定義	社会事実	
バーガー	世界の呪術からの解放、合理化、公・私の領域	(制度上の分化) (多元主義)	多元主義
ルックマン	世界観の不均質な社会的分布、分化した制度上のイデオロギー、公と私(合理化)		寄木細工 (bricolage)
ウィルソン			宗教の崩壊
ルーマン			教義信仰 (Glaubensreligion) の崩壊

会定義であって社会学的分類ではないので、〈私的領域〉〈公的領域〉という用語は社会学的概念の説明としてではなく、社会学の探究の「対象」としてみなされるべきことである。このような見解は、ルックマンやバーガーの用いる社会定義パラダイムとも全く一致しているように思う。しかし、彼等の発表はそのパラダイムと首尾一貫していない。〈社会定義〉を〈社会事実〉、つまり、社会的実体であるかのごとく用いたために、パラダイムの転換を行ない、それが彼等の分析を歪め、全体的に誤解に導いている。

しかし、ルックマンは〈私〉という概念を二次の意味でも使っている。つまり、宗教が私的事柄であるのは、個人が「究極的」意味の諸々の提示の中から必要と思うものを選ぶからである」と。この選択は〈消費者の好み〉によって決定されるが、〈主體的〉個人はいくつかのテーマを選ぶだけでなく……テーマと共に〈究極的〉に意義あるものを明瞭に表現した私的な「体系」を構築する (Luckmann, 1967: 99 & 105)。後の著作の中で彼は、現代人の意識は「高度な〈任意性〉、〈寄木細工〉 (brico-

いわゆる〈私的〉世界に限定してしまい、〈公的〉世界に対しては重要性を失わせてしまう。したがって、宗教は公的機能を失ってしまうので、公的援助を受ける資格を持たない。つまり、「教会が自己の支配権を強弁するために国家に依存できなくなったことを意味する (Ibid.: 96)」のである。

〈私的領域〉と〈公的領域〉を社会の客観的構造上の要素とみなすことは確かに間違っている。それらは当事者が用いる「社会」定義であって、何を意味するかは社会に關与する行為者によって異なる。〈私的〉領域とは、自己の生活の中で自己の職業や市民としての参与とは無関係だとみなすいくつかの側面を権威筋から防衛したい時に、個人や集団が用いる社会定義である。そのような事柄においては宗教が關連する場合もありうる (Dobbe-lere, 1981: 79-85)。この二分法は、宗教とその主張を〈公的領域〉ではなく〈私的領域〉に閉じ込めようとする政治家によっても用いられる。政治家達は、〈公的領域〉においては自らのみが有能であると考えている。これらの観察が示唆していることは、〈公・私〉の概念は社

lage) の特質がある、と書いている (Luckmann, 1979: 135)。しかし、〈私〉のこの定義もやはり〈領域〉については語らせることはできない。何故なら個人は、友人や結婚相手や隣人や趣味のような生活の他の領域でも自由に選べると同じように、消費者であり有権者である個人は、品物やサービスや政党を自由に選べるからである。いわゆる消費者志向というものは生活の全領域、全制度に浸透しており、そのような理由で諸制度をいわゆる〈公的領域〉〈私的領域〉に区別することは意味をなさない。

結果的に、消費者の態度が宗教の世界にも影響を与える人は市場に出されている宗教の陳列物の中から自己の宗教を選ぶだけでなく、自己の〈ブランド〉を作ることさえできる。これがルックマンの言う〈制度的に専門化していない宗教の社会型態〉である (Luckmann, 1967: 101)。これは目に見えない個人的宗教心であり、宗教的主題を含む〈究極的〉意味付けの諸々の提示物にもとづく寄木細工 (bricolage) である。その宗教的主題とは、「予想される消費者によって、〈究極的〉意味世界を意味あらしめるものとして内面化されることの可能な主題」であり、

統一性のある世界を形成しないものである (Ibid.: 102)。
 「自律的」な消費者は、いろいろな宗教的主題を、提供されている陳列物から選択する。陳列物とは、教会宗教性や以前支配的であった政治経済イデオロギーの価値とあったものであり、主な主題には、個人の自律性、自己実現、移動のエトスの中で明瞭になる自己表現、性行動、マイホーム主義、そして、共同性とか他人との協調とかといった他の副次的主題がある (Ibid.: 102, 101 & 107-114)。

そこで、バーガーとルックマンは構造上の分析を提供しているのではなく、彼等が組織化された諸領域の違いを語る場合でさえも、自己の社会定義パラダイムに固執している、というのが私の提議である。次に、ウィルソンの世俗化の解釈に移るのだが、ウィルソンの世俗化の解釈はバーガーの歴史的分析と一致していることを示唆したい。ウィルソンが共同体的組織と対立するものとして描写している「契約社会的組織」はそれ自体が「合理化過程の結果として生じたものであり (Wilson, 1982: 156)」。「キリスト教自体が……特にプロテスタントの型態にお

いて、以前定着していた世界の呪術や神秘の大方を排除することにより、世俗化の媒体となった (Ibid.: 168)。」バーガーとウィルソンは、ウェーバーの遠大な変動理論の二つの結果を提供してくれている、と結論づけられよう。この点において、ルックマンが、「我々は、ウェーバーが約六十年前にいた所と殆ど同じ所に依然としている。」といった言明は確認されるであろう (Luckmann, 1977: 15)。

もちろんウィルソンは、共同体と社会との間の対立に關して、ウェーバーよりもっと手のこんだ分析と詳細な描写を提示している。「過程」としての契約社会化の概念化 (これはウェーバーの概念「Vergesellschaftung」に類似しているが) を持っているためにウィルソンは、バーガーやルックマンが「公的領域」と呼ぶところの経済や政治に自己の分析を限定しない。我々が既に示したごとく、ウィルソンは自己の分析を、家族、教育、文化、道徳へと拡大し (supra: p. 203)、現代を厳密に分析している。テクノロジーがいかに合理性を包含し、構造のあらゆる不必要な要素を排除するか示している。「偶然性、気まぐ

れ性、不定なもの、詩趣に富むもの、伝統的なもの等を根絶する方向性を人々は信頼する (Wilson, 1982: 156)。」現代の社会環境は、合理性に富み人間的見地から考え出し計画した契約や法的技術的統制に依存しており、社会の運営にあたっては、経験に照らすことのできない計画や任意の靈感的直観などの入る余地はない。そのような社会環境は超自然的なものに対して対立する (Ibid.: 159-162)。

最後にルーマンだが、彼は世俗化とは機能分化が宗教サブシステムに影響したものとして説明する。以前は、社会に影響を与える統御できない環境が原因となって生じた多くの不測の事態を宗教が減少させていた。現在では、教育、科学、医学等の他のサブシステム (supra, p. 205) がこれら諸問題の殆どを取扱ひ、宗教サブシステムよりもより効果的に処理できている。その結果、宗教の必要性が全く変化してしまった。宗教は以前のごとく、超越的姿勢では容易に解決できない機能分化の諸問題に直面したのである (Luhmann, 1977: 231)。

それ故にルーマンは、機能分化した社会に適應できる

新しいタイプの宗教が出現することを提唱している。ウィルソンもやはり以前宗教が果たしていたこれらの機能について述べている。彼はそれらを潜在的機能と呼んでおり、それらは機能分化の過程で科学や教育や政治のごとき他のサブシステムへ転換したと言ふ (Wilson, 1982: 36-46 & 168-169)。しかし、ルーマンはその変容をある特殊なタイプの宗教の崩壊だと見ているのに対し、ウィルソンはむしろ宗教全般の崩壊だと見ている。

ウィルソンによれば宗教全般が弱体化しているのだが、それは宗教の潜在的機能が顕在化して他のサブシステムによって果たされるようになったからだけでなく、救いという宗教の顕在的機能までも同様に弱体化しているからである。宗教の場、すなわち宗教が最も繁栄した地域共同体が宗教を歓迎しなくなった。人々が増々非人格的でしかも機能的に専門化した環境で生活し始めた時に地域共同体は存在しなくなった (Ibid.: 168-174)。

しかしウィルソンは、宗教の弱体化と関連した社会問題にも目を向ける。個人レベルでは、時々人生の意味と目的について根本的な疑問を投げかけ、又しばしば、支え

や慰め、そして思いやりや献身の深化を求めざるをえないような人間の不確実な状態に言及している (Ibid.: 49, also 170, 178—179)。彼の見解では、このことは宗教が個人に対して役割を果たす可能性を示唆している。しかし、このような個人は共同で集団を結成し、運動へと展開する場合もある。第二に社会的レベルでは、ウィルソンは崩壊のいくつかの兆候に目を止めている。例えば、公的責任感、公衆道徳、献身、信頼、相互扶助、親切心等の欠如が顕在化している。そしてこれらの徳を喚起する伝統的媒介が増々弱体化している (Ibid.: 50—52 & 176—178)。社会は単なる交換制度として機能してゆけるのか、それとも積極的価値に根ざしたより幅広い動機の根拠が必要ではないのか、とウィルソンは問いかける。社会レベルにおいても人間は宗教無しで生きることができるのか。社会はその構成員に献身、親切心、相互扶助、責任等を促進するのに宗教独自の価値を必要としているのだろうか。「宗教は基本的に、社会に対応していく必要がある個人の為の機能であり、社会の運営そのものは宗教の余地を殆ど持たず、宗教の可能性に対して正しい理解を殆ど

と示さないことを認めつつも」(Ibid.: 50)。ウィルソンはここに宗教の機能があると結論づけている。言い換えるならば、制度として見た制度には宗教に対する余地はないけれども、制度に人を配置する単位、つまり個人を管理していくためには、社会化と社会統制の何らかの技術を要しており、それは制度には備わっておらず、その為には過去の宗教心や道徳の遺産に依存してきていることをウィルソンは提議している (Wilson, 1969: 261—263 参照)。

バーガーはこういった諸問題を取り上げない。彼は宗教の「型態」についてのみ述べ、宗教をいわゆる「私的領域」と「公的領域」の両極化に結びつける。バーガーによると、この「両極化」の総合的な効果は「大変奇妙である。宗教が公的にはレトリックとして、私的には美德としてその姿を現わしている。換言すれば、宗教が公共のものである限りにおいて宗教は「実在性」を欠き、それが「実在」である限りは公共性を欠いている。」伝統的な宗教の世界構築は下位世界の構築に限定され、その信憑性の構造は評判通りに虚弱である。かくして世俗

化が「宗教的伝統の一種の非独占化をもたらしたのであり、事実上多元的状况をそれが導き出したのだ」ということである (Barger, 1967: 133—134)。¹しかしながら、多元主義は宗教間の競争に限られるのではなく、宗教集団は多種多様な非宗教的なライバルと競い合うことを余儀なくされている。かくして、宗教集団はもはやその帰属住民たちの忠誠を当然のものと考えすることはできない。忠誠は自発的なものであり、その結果、宗教的伝統は今や市場化されねばならない (Ibid.: 134—135)。

バーガーは次に競合する状況の中で成果を挙げるといふ圧力の必然的結果として、特定のタイプの人材や指導力の要請を喚起する官僚制の諸問題を論議する。多元的状况はまたカルテル化、すなわち「世界一一致性」(ecumenism)という手段を通じて競争の合理化を導き出している。合併することによって競合する単位は減少し、残った単位は相互協定により市場を組織するのである。しかし消費者の希望を考慮に入れずに宗教を市場に出すのは不可能である。これが消費者側のコントロールを刺激し、宗教的内容が流行に服するようになり、消費者の世俗化さ

れた意識や心理的「欲求」に調子を合わせるようになる。市場状況はまた製品の区別もある程度促進させる。信仰告白の遺産の再発見はこの周回的区別の必要性から生じてきたものである。このような視点からすると、「信仰告白の遺産の再発見」というものは「世界一一致性」に対して構造上必要な反動現象である (Ibid.: 138—149)。

多元化を生み出す世俗化は宗教を信用性の危機へと追いやる。「1」の宗教的世界あるいは「この」宗教的世界を認めようとしない「他の多くの人々」が常に存在している。故に、宗教の定義は個人の意識の中に根ざしたものと理解される。このことが神学の正当性に深刻な問題を生み出す。つまり宗教は聖なる天蓋というよりもむしろ増々個人的な「実存」に言及するようになる (Ibid.: 149—153)。キリスト教の「主観化」ないしは「心理学化」が、とりわけそのプロテスタントの形において分析されている (Ibid.: 154—171)。

バーガーの多元的キリスト教の分析、例えばキリスト教の世界一一致性、顧客主義、信用性の危機等 (Also: Berger, 1976) はウィルソンによっても述べられている (E.g.

in Wilson, 1969: 151-205, & 1976a: 83-116)。しかし、ウィルソンは自己の分析をセクト主義へと拡大し、新しい宗教運動が自己のメッセージや組織型態や社会的技法の使用等において、世俗世界に対していかに順応するかを説明する (E.g. in Wilson, 1974: 63-81, & 121-147)。しかし、ここで我々にとって重要なことは、これらの運動の多くは非常に個人主義的であり、社会に対して倫理的影響を持たないことである。例えば、アメリカ西部で活動中の新しい運動は個人にかあるいはせいぜい自らが選んだ共同体に焦点をあてるだけで、社会に対しては焦点をあてていない (Ibid.: 61)。

バーガー、ルックマン及びウィルソンは、宗教の「私事化」ないしは「個人化」の様々な側面を述べていると結論づけることができよう (Bellah, 1964: 373も参照)。バーガーはキリスト教の「主観化」に言及し、ルックマンは宗教心の個人的寄木細工 (bricolage) に言及している。ウィルソンは、社会制度は宗教を必要とせず、宗教は個人に対してのみ機能をもつと論議している。この状況を説明するために、機能分化理論に論を進めたい (Luhmann, 1977: 232-248)。

ann, 1977: 232-248)。

三、機能分化と包摂 (Inclusion) 及び統合の問題

ルーマンによれば、宗教の個人化は決断の個人化と関連があり、それは社会の機能分化の構造上の成り行きである。さらに、機能分化は社会に対する価値統合の機能を縮小させ、宗教サブシステムは社会に対する統合機能を失い、その結果、漠然と形成された「市民宗教」となってしまった (Also: Luhmann, 1981)。

(1) 包摂と決断の個人化

ルーマンは宗教的決断の私事化 (Privatisierung religiöser Entscheidungen) について述べているが、しかし「経済や政治もまた私的決断に基づいていることを指摘している。バーガーやルックマン等が「私事化」(privatization) というものを経済や政治のような「公的」領域に対立するいわゆる私的領域の浮上と関連づけているので、私はむしろ決断の「個人化」(individuation) という言葉を用いる。

ただ、そのような個人化は構造上の危険性を含んでいる。つまり、個人的決断の集合体は社会構造において、資本の逃避とか失業とかの重大な影響を持つ場合がある。そこで次のような質問が起こる。機能分化を廃止せずにこれらの否定的要素を排除することができるか。ルーマンは、パーソンズの包摂の概念 (notion of inclusion) を用いて、個人化は機能分化の構造上の帰結であることを確証している (Luhmann, 1977: 233-242)。ルーマンの論を展開してみたい。

機能分化した社会では、分割社会 (例えば氏族社会) や身分区分社会 (例えば階層) のように、人々をサブシステムに「帰属」させることはできない。各人はあらゆるサブシステムに入る同等の権利を持っており、それはつまり、一つのサブシステムに入ることがその人の持つ他の役割によって制限されないことを意味している。例えば、宗教に参加することは、その人の持つ他の役割によって制限されないし、その逆も同じことである。この点からすると、強制的独身性には問題がある。機能分化社会のこういった条件は、明らかに、自由とか平等とかとい

う一般市民の中核的価値観で形成されている。しかし、全ての人が全機能の為に同等の資格を有することは不可能である。その為に、専門職が必要とされ、専門職的役割が発生する。さらに、包摂条件は補足的役割の中で初めて可能となるのである。そのようにして、各人は専門的には一つのサブシステムに参与し、公共 (補足的役割) の成員として他のサブシステムに参与できる。例えば、教師である人が同時に政治の有権者であり、経済の消費者であるという具合に。しかし、補足役割間にも機能分化は必要である。例えば、人は別に消費者として投票する必要があるし、教会の会員として消費する必要もないということである。しかし、前市民社会においては、人の政治的役割が各人の社会的地位によって配分されていたことを忘れてはならない。

補足的役割の厳密な分離を統制したり強要したりすることは難しいので、決断の私事化 (Privatisierung des Entscheidens) が機能上同等のものとして役立っている。決断の私事化を通して、ある一定の役割の組合せを統計的に中立化すること (これは、補足的役割の中では可能なこと

だが)が目的とされている。このような組合せは個人的レベルでのみ生ずべきことであり、かつ、ミクロな動機に踏み止まるべきである。

機能分化、包摂、及び決断の個人化は宗教にとって重要な意味を持っている。一般信徒も聖職者も神に直接的に接近する同等の権利と、救いに対する同等の機会を有すべきであるとする宗教改革の目標は、宗教分化、すなわち、宗教の多元性をもたらし、進歩の第二段階を許した。誰もが自己の宗教を選択できるようになり、ついには、宗教を持たないという選択も可能になってしまった。このことは、労働とは区別されている宗教が他のレジャー活動と競争しなくてはならなくなり、「悪貨は良貨を駆逐する。」というグレシャムの法則を免れないことになったとき、深刻な問題となったのである。

以上のことから明瞭であるように、個人化は私的な問題ではない。個人化は全体社会の構造上の帰結であって、この構造の様々な帰結に社会が反応せざるをえなくさせている。ミクロな動機は一般的象徴または標準的行動の規範によっては統制できず、個人的決断の集合体によっ

て社会的危機を産出することにもなる。そこで、人間はある原因に対して必ずしも適切な反応はできないという事実をふまえて、適応性のある修正的補正的反応だけが可能である。このことはやはりサブシステムとしての宗教にも重要性を持っている。宗教における教会、教団、教派は自己の信者のミクロな動機を統制することはできないので、その結果として弾力性のある方策が遂行される。この例として、ルーマンはウィルソンに言及し、儀式の更新、秘蹟の再強調、再神秘化等を挙げている(Wilson, 1966:160ff)。さらに、会員の世話をするのが会員を宗教そのものよりも宗教組織へ一層強力に結びつけるので、宗教団体は副助的諸機能と柱状構造の設立へと次第に身を乗り出していくのである。しかし、ここにも問題はあ

る。柱状化構造は自己の宗教的特質を明示したり実践したりすることが難しい立場にある、ということである(Dobbelare, 1979:46-61 & Dobbelare, Billel, 1983:158-179)。

こういう訳で、個人化とは私的領域(sphere)を設置することではない、と結論付けてもよからう。個人化

は領域や制度やサブシステム間の二分法とは全く関係がない。そのような見解は、宗教を私的事柄に縮小させた自由主義の、社会主義の、あるいは他の空論家の特徴である。しかしながら、個人化は機能分化の構造上の要素である。それはすべてのサブシステムに特徴的な決断の個人化を意味している。他のサブシステムと同じように、宗教もそのような個人化の影響を受けるのであるが、宗教は他のレジャー活動が増せば増すだけよいにその影響を被るのである。宗教団体はこの進化の様々な原因に対して影響を与えることはできず、修正的又は補正的反応をすることができるとのみである。

(2) 統合——制度が相互に与える影響の統制

機能分化をしている社会では、サブシステムに対するすべての全体社会体系の統制力が変化してしまった(Luhmann, 1977:242-246)。あるサブシステムが一つの全体社会体系に所属しているのは、すべてのサブシステムに適応するような条件や価値観や基準を構造上選択することによって統制されているからではなく、そのサブ

システムが他の様々な社会的サブシステムを見定めているからである。すべてのサブシステムは全体社会内で相互に影響を与えており、他のサブシステムに対して解決不能の問題を引き起こすような運営を避けることによって統合は成立する。故に、統合は体系の行為が体系間に影響を与えるという予測に基づいている。しかし、全てのサブシステムは、他のサブシステムの機能上の専門化を知りかつこれを尊重すべきであり、相互の領域を重んじなければならない。だからその結果として、社会が宗教的機能の実現に依存し、また、依存し続ける場合でも、常に社会的な抑圧や宗教の可能性に限界を見るのである。さらに統合が規範的メカニズムよりもむしろ認識的メカニズムに根ざしていればいる程、それだけ科学とか経済とかのように主に認識過程に基礎を置く社会のサブシステムのほうが発展しやすいであろう。

ルーマンによると、この進化が今後宗教に与える影響を何だと言っているか(Ibid.:246-249)。先ず第一に、宗教は社会の一つのサブシステムにすぎず、社会の進化を妨げたり変えたりはできない。他方、宗教は自己と自

図2 調査結果の統合

パラダイム	著者	分析のレベル	世俗化の過程	宗教変容
社会実	ルーマン	社会体系	機能分化→サブシステム→包摂 ↑ 決断の個人化 →統合: サブシステムの適応	宗教のサブシステムは構造上の新しい制度に適応しなければならない
	ウィルソン	組織(役割構造)	(合理化)→契約社会化 ↓ 経済 政治 教育 家族 文化 道德	共同体サブシステム: 宗教は合理化されないので衰退する
社会定義	バーガー	文化	呪術からの解放→合理化→経済 ↓ 政治 ↓ 教育 ↓ (合理的諸制度に)は分離が機能的	宗教は強制されず、市場に出されねばならない ↓ 多元主義
	ルックマン	文化個人	分化した制度上のイデオロギー ↓ 世界観の不均質な社会的分布	〈公的〉教会モデル ↓ 多元主義(凍結した解答) ↓ 寄木細工(bricolage)

己の環境との関係について内省できるだけである。さらに、デュルケームの考えとは反しているが、宗教は社会を統合しないし、社会の統合を表わしもしないということとは明白である。他のサブシステムでの信用を失うことなく宗教を完全に否定することさえも可能である。しかし、社会が世俗的であればあるだけ、宗教が自己の第一義的機能に焦点を合わすことを認めることになる。現在では、経済や政治、家族や科学から派生したような、二義的事柄によって汚染されていない宗教上の疑問に対して答えを見いだすことは可能であるにちがいない。

四、結論

結論に到達する前に、私の分析を以上の四人の著者達に限定せず、他の学者達の研究をも加えるべきだという議論がなされるかもしれない。しかし、これ以上多くの著者の研究を付加したとしても、我々の基本的調査結果は変わらないことを示しておきたいと思う。

例えば、フエンの世俗化理論は市民宗教に関連しているが、彼の理論の最初の二段階は機能分化を意味してい

る(Fenn, 1978: 33)。マーティンの世俗化の総体的理論においても、以上述べてきたことと矛盾するものは何も見あたらない。ウィルソンと同じように、マーティンも人間の絆の断絶と共同体の喪失を強調している(Mar., 1978: 83-84)。そして、マーティンの分化の総体的過程の定義と論述は、ルーマンの機能分化の描写と類似している(Ind.: 88-89)。ただ、マーティンはこれら総体的普遍的過程にはそれほど関心を持ってはいず、分析もしていない。むしろ彼はこれら普遍的過程の様々な作用の仕方と社会文化的複合体の様々な種類との関係を研究しているのである。例えば、宗教の多元性の程度、様々な宗教固有の性質、宗教的少数派の規模及びそれらの地域分布、社会形成の枠組み、中央に対する周辺の関係の型及びそれに対する宗教集団の結びつき、民族構成等である(Ind.: 3-86)。事実マーティンは、世俗化に内在する総体的過程を抑制したり促進したりする要素のみについて述べている。では、ここで主な結論を述べてみよう。

すべての理論は「世俗化の総体的過程」の二つの側面

を結びつけている。つまり、全体社会的レベルにおける〈世俗化の過程〉と〈宗教それ自体の変化〉をである。

第三の側面、つまり、個人の〈宗教実践〉との結びつきはルックマンの社会定義パラダイムでもって明示されているに過ぎない。ただ、ウィルソンの方法に基づいて第三の側面に結びつけることも可能であるように思えるが、そのことについては後述することにする。

我々の分析の中で遭遇した主な問題は、社会定義アプローチによる〈領域〉(sphere)の公・私二分法である。

私はこのパラダイムがあまりにも性急に参与者の〈社会的〉定義を〈社会学的〉カテゴリーとして受け入れてしまおうと述べた。そのようなアプローチは、合理化や世俗化の過程が経済や政治以外のサブシステムにも浸透するというところを見る可能性を排除してしまう。もし社会定義アプローチのこの重大な欠点をとりあえず視野から外して、これら著者達は異なったレベルで——つまり、ルックマンは文化的個人的レベルで、バーガーは文化的レベルで、ウィルソンは組織的レベルで、そして、ルーマンは全体社会的レベルでというように(図2を参照)——

議論しているということを考慮に入れるならば、我々が発見した諸要点を一つの総合に導くことができよう。諸理論間の関連は破線の矢印で示してある。

この図から明らかなことは、社会定義パラダイムは文化と個人のレベルで論議しており、その反対に、社会実パラダイムは組織と社会体系のレベルで論議しているということである。結果的に、両方のパラダイムとも、これら社会学者達は全体社会的レベルで問題を論じていることになる。ただ、社会定義パラダイムでは文化的視点で書かれているのに対して、社会実パラダイムでは、組織や社会体系の視点で論議されている。二つのパラダイムの関連はウィルソンが示唆しており、彼は合理化が契約社会化(socialization)の過程を生じるということに着目することによって結びつけている。両方のパラダイムにおいて、機能分化は、たとえ明示されていなくとも暗黙のうちに存在している。社会実パラダイムでは、それはサブシステムとか契約社会化された相互行為と呼ばれており、社会定義パラダイムでは、それは分離された機能的に合理化された制度上のイデオロギーと呼ばれて

いる。

しかし、全体社会レベルに適用された社会実パラダイムを明示的に用いてはじめて、(宗教的)決断の個人化が十分説明され、全体社会の統合の問題も再公式化されるのである。包摂の概念を通して、個人が補足的役割という意味ですべてのサブシステムに参加するということが考えられる。専門的な様々な役割に対する一つの公共の役割というように。機能分化社会で補足的役割を厳密に分離するために、社会統制と機能上同等の決断の個人化(Privatisierung des Entscheidens)が必要とされる(Supra: pp. 211-212)。その結果、個人化は我々の社会の特徴的な構造の構造的帰結であり、サブシステムが遂行できる方策に——つまり、適応性があり、修正的でしか補正的な方策に(Supra: p. 212)——重要な影響を持っている。社会統合に関する限り、機能分化社会では統合はもはや価値観の統合に依存しないというルーマンの主張に我々は賛同する。社会統合は基本的に機能的専門化とシステム間相互の影響を統制することに依存している。サブシステムとしての宗教はもはや社会を統合しないが、

宗教の第一義的機能により明確に焦点を合わせることが許されている。

ルーマンのシステムアプローチは市民宗教論議に新しい光を投げかけるかもしれないし(Dobelaere, 1982: 41-42)、機能分化社会における市民宗教の不確実な形成を説明できるかもしれない(Fenn, 1978: 41-53)。ルーマンのアプローチは〈破られた契約〉というベラーの文化的に排他的な分析に疑問を投げかけ(Bellah, 1975: 142-163)、社会統合の問題に対して新しいアプローチをとっている。パーソンズの〈価値パターン〉の強調はそれをしていない。パーソンズは市民宗教の不確実な性質を分析せずに自己の理論の中にベラーの市民宗教の概念を統合したにすぎなかった(Parsons, 1974: 203-209)。ルーマンによれば、市民宗教は社会総体レベルに(その結果宗教というサブシステムのレベルではなく)基本的諸価値の暗黙の合意を提供している。いわゆる基本的価値(Grundwerte)を明示的に公式化することは非常に難しい。一方では、あらゆる特殊化は分裂を導くが、他方では、法律とか政治のような特殊な機能的コンテキストの中では市民宗教

に言及し基本的価値を操作することも可能である。彼は〈転換〉(translation)の諸問題についても指摘している。例えば、中核的価値を政党の政策や政治行為の中でいかに実施するか、といったことである(Luhmann, 1981: 303-305)。これら中核的価値を明示することや転換することの難しさは、我々の分化社会では価値統合が社会統合にとつては単に一つの小さいメカニズムにすぎない事実を指し示している。アメリカ合衆国における市民宗教の衰退に関連していることは、法廷や教育のような世俗制度における宗教用語の世俗化である。社会は現在結合はされていないが統合されている(Wilson, 1981: 356-359も参照)。法廷や教育制度を通して一種の非結合的統合(non-cohesive integration)が達成されている。それとは対照的に〈伝統〉社会においては、〈連帯意識の強力なよりどころや共通の道徳的義務〉を提供する象徴を通して結合的統合(cohesive integration)が達成されたのである(Fenn, 1982: 17)。

システム統合の問題と関連性があるのは社会に個人を配置する個人を〈統御〉する問題である。いくつかの

をする上で大切な手段であった。もしこれらの機関の一つがその影響力を失ったのなら、役割演技者の動機構造に与える重要な影響と代替となる機関や新しい投資の必要性を研究すべきである。

しかしながら、宗教は役割演技者にとって動機付けの機関として機能するだけではない。人生の不測の出来事に直面している個人は、人生の意味について質問をするし慰めや支えをも求めるのである。デュベルト(Dubert)の見解(1973: 136-137)に反して、個人に対する宗教のこの伝統的機能は分析の中で無視する訳にはいかない。何年か前、ルックマンは〈究極的〉意味を個人が選択する問題と、明瞭に表現された〈究極的〉意義の私的体系を個人が構成する問題についての研究を行うことを提案した。無論、疑問となるのは、このような寄木細工(Joist-lag)の社会的信憑性が家族や友達、又せいぜい小さなセクトに限られているとすれば、純粹に個人主義的な寄木細工がどの程度まで体系全体に影響を及ぼす質を持っているかである。〈教職者〉すなわち専門家の支持を有しない場合、そのような〈寄木細工〉が体系化される可

機会にウィルソンは、社会は新しい投資なくして〈過去から借りてきた資本〉(borrowed capital)に依存していることを指摘している。全体社会レベルで様々な瓦解が見られる今日、個人の献身、責任感、親切心等を社会化し活性化することについて深刻な分析がなされねばならない(Supra: p. 209)。これは単に〈寄木細工〉(bridage)の研究でもなければどの意味体系が個人の生活を支配しているかを発見する試みでもない。それ以上が必要とされている。意味体系の内容や、献身や市民的美徳に対するこれら様々な意味体系が与える影響の比較分析がなされねばならない。もし有神論のような伝統的意味体系が崩壊し(Felling et al., 1982: 51; Wuthnow, 1976: 172)、社会科学系の意味体系のことと他のもので徐々に置き換えられているのなら(Wuthnow, 1972: 172)、我々は役割演技者の動機構造に対してこれら新しい意味体系が持つ影響は何かを研究すべきである。確かに、知識と能力だけでは満足のいく仕事をするのに十分ではなく、責任感のある態度で行動し、適当な目標を追求する動機も必要なのである。伝統的に家族も教会も人に動機付け

能性は非常に薄いということを私はあえて申し上げる。そこで、そのような〈寄木細工〉の研究においては、体系全体に関わる質(a systemic quality)という仮説を捨てるべきではなからうか。

唯一つのパラダイム・アプローチだけが個人レベルでの世俗化過程の分析を追求している。ルックマンの社会定義アプローチである。しかし私が示唆したように、組織のレベルを分析し、役割構造にその分析を求めるウィルソンの社会事実パラダイムの方法も、個人レベルの分析にあてはまる。宗教心の程度やタイプは個人が契約社会化されたサブシステムや合理化の様々な段階をもつ団体にどのように関わっているかと関連している。しかし、役割を架橋概念として用いることにより、個人レベルの宗教に関する分析を機能分化についてのルーマンのシステム論的アプローチと連結できるであろうことを付け加えたい。この点を強調したい。何故なら私の見解では、宗教の分析を個人レベルに縮小し、そのレベルでの研究のみを進めることになれば、宗教社会学は社会体系の世俗化と宗教変動という〈総体的世俗化過程〉の核心を喪

失しかねないからである。個人レベルが重要でないとやっているのではなく、宗教参与の社会的コンテキスト、つまり、宗教の全体社会的コンテキストと組織的問題を認識しなければ、それは〈総体的世俗化過程〉を疑わしく縮小することになると言いたいのである。図2の役割概念は個人の宗教的行為を社会変動と宗教サブシステムに関連させる様々な方法を示唆している。

さて、宗教変動に論を進めたいが、両方のパラダイムともシステムレベルでの変動と宗教変動との関連を示唆している。ルーマンは新しいタイプの宗教が出現しなければならぬと提唱している。サブシステムに分化した新しいタイプの社会体系に直面して、他のサブシステムと並んで一つの専門化したサブシステムとしての宗教は、自己の機能の問題を再形成しなければならない。自らが治め又代用する体系として(a self-governing and self-sustaining system, Luhmann, 1977: 48-49)「宗教は超越と内在の同時性」という問題(«Das Problem der Simultaneität von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit», Ibid.: 46)に直面している。過去の社会の複雑な諸問題は、伝統的思考による

と、神を引き合いに出すことによって減少されたが、現在では、諸問題は特定のサブシステムによって解決されるか、あるいは、神学的構築はもはや信憑性がないか、どちらかの理由で、そういったことは時代遅れに思われるのである。神学的思考を単に適応するだけでは十分ではなくなった。宗教を取り巻く環境が階層体系から機能分化体系へと変化する場合、新しい複雑な諸問題が生じてくるし、そのことは諸問題のための新しい宗教的解決を要求する(Ibid.: 248-260)。

過去一五年の間に、私の世俗化に関する仕事はいくつかの重要な変革を遂げた。一九七四年には、まだ私は世俗化に関する社会学的諸理論は〈社会的理論〉である、〈社会学的理論〉であるよりもむしろ〈アイデオロジカルな〉理論である(J. Lauwers, 1974: V)という仮説に同意していた。一九七八年以来、私は世俗化はだれにも明白な世俗化の政策の結果ではない、もしそうであるとしてもとにかくそれは僅かにそうであるという結論に到達した。その結果として、われわれは世俗化の過程をより注意深く分析し、その分析にも虚偽があるなら、それを

歴史的・経験的な立証に従わせねばならないのである(K. Dobbelaere, 1981: 93)。これらの理由で、私のトレンドレポートでは、分析の諸々のレベルを重視し、世俗化を文化のコンテキストの中に展開する過程として、そして、そこに参画している諸個人や諸集団や諸擬似集団——それらは明らかに、しかしとりわけ目に見えない仕方で社会制度を世俗化しているのだが——に依拠している過程として考察する必然性を強調したのである(Ibid.: 150)。

現在では、世俗化理論のあらゆる分類は、これら理論の構築者達によって用いられている社会学的パラダイムを考慮に入れるべきだということを付け加えたい。もしこれがなされるならば、研究者は分析する場合の諸レベル間の想定される関連と、彼等が追求する種類の研究に最適な理論を知ることができよう。図2で示したごとく、サブシステムとしての宗教は常に機能において従属的である。つまり、宗教は適応性のある政策を作り出すだけであり、社会の機能分化の過程を阻止したり、この過程の構造的帰結である宗教的決断の個人化の過程を阻止したりはできないということを考慮に入れなければならない

い。故に、我々の分析は教会の新しい方針の必要性を示唆している。一つだけ例を挙げてみよう。もしカトリック教会の聖職位階制度が、機能分化が家族に及ぼす影響、つまり、次第に重要性を増す家族の仲間意識の機能をもっと理解できるならば、性関係に対するカトリック教会の保守的倫理を改定する必要性を理解できるであろう。そして、もし現教皇の〈保守的〉態度に関して私の個人的解釈を加えてもよいならば、次のような仮説を思い切って述べてみたい。イデオロギー上の理由の為に機能分化が妨げられ、その住民も政治サブシステムの最優先を受け入れなければならないような社会出身の教皇は、単に宗教サブシステムの最優先を再確認したいだけなのだ。彼にとって〈不運〉なことに、西洋諸国はすでにあまりにも機能分化しすぎており、もはや後戻りできない時点を過ぎて久しいということだ。

我々の分析から引き出せる最良の結論は、ある種の問いは様々なパラダイムとそれに伴う分析の諸レベルによってのみ解明可能になるということ、及び、別な種類の問いはそれらによってより明解に説明されうる、という

いふのである。図の左側の群像を思ふと、その左側の群像は、
 宗教の面からいふと、その左側の群像は、
 宗教の面からいふと、その左側の群像は、
 宗教の面からいふと、その左側の群像は、

特集・世俗化論再考

参考文献

- BELLAH, R. N., Religious Evolution. In *American Sociological Review*, 29 (1964) 3, 358-374.
- BELLAH, R. N., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: The Seabury Press, 1975.
- BERGER, P. L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday, 1967.
- BERGER, P. L., *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City: Anchor Press, 1979.
- BERGER, P. and T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*. Garden City: Doubleday Anchor, 1966.
- DOBELLAERE, K., professionalization and secularization in the Belgian Catholic pillar. In *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1979) 1-2, 39-41.
- DOBELLAERE, K., Secularization: A Multi-Dimensional

Concept. In *Current Sociology*, 29 (1981) 2: 1-216.

DOBELLAERE, K. and J. BILLET, Les changements au piliier catholique en Flandre: d'un Catholicisme d'Église à une Chrétienté Socioculturelle. In *Recherches Sociologiques*, 14 (1983) 2:141-184.

- DOEBERT, R., Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme: Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.
- FELLING, A. J. A., PETERS, J. and SCHREUDER, O., Identitätswechsel in den Niederlanden. In *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 33(1982) 1: 26-53.
- FENN, R. K., *Toward a Theory of Secularization*. Storrs: Society for the Scientific Study of Religion, 1978.
- FENN, R. K., *Liturgies and Trials: The Secularization of Language*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- LAUWERS, J., *Secularisatieleer: Een studie over de toekomschansen van de godsdienstsociologie*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1974.
- LUCKMANN, T., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.
- LUCKMANN, T., On the Rationality of Institutions in Modern Life. In *Archives européennes de sociologie*, 16

(1975) 1: 1-15. Reprinted in: T. LUCKMANN, *Lebens-*

welt und Gesellschaft: Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1980: 190-206.

LUCKMANN, T., Theories of Religion and Social Change. In *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1 (1977) : 1-28.

LUCKMANN, T., The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. In *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1979) 1-2, 121-137.

LUHMANN, N., Generalized Media and the Problem of Contingency. In J. J. LOUBSER *et al.* (ed.), *Essays in Theories in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*. New York: The Free Press, 1976.

LUHMANN, N., *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

LUHMANN, N., Grundwerte als Zivilreligion. In LUHMANN, N., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981: 293-308.

MARTIN, D., *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

PARSONS, T., Religion in Postindustrial America: The

Problem of Secularization. In *Social Research*, 41(1974) 2: 193-225.

RITZER, G., *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. Boston: Allyn and Bacon, 1975.

SCHUTZ, A. J., *Collected Papers*, Vol. I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

WILSON, B., *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. Baltimore: Penguin Books, 1969.

WILSON, B. R., Aspects of Secularization in the West. In *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 (1976) 3/4: 259-276.

WILSON, B. R., *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1976a.

WILSON, B. R., The Return of the Sacred? In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(1979) 3: 268-280.

WILSON, B., Morality and The Modern Social System. In *Acts 16th International Conference for the Sociology of Religion: Religion, Values, and Daily Life*. Paris: C.I.S.R., 1981: 339-360.

WILSON, B., *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

WUTHNOW, R., *The Consciousness Reformation*. Berkeley: University of California Press, 1976.

(44-44 555)・国際宗教社会学雑誌