

世俗化論再考の諸問題

中 野 毅

一、はじめに——本特集の目的

論題に入る前に、今回の特集を企画した一員として、この企画の意図と意義について述べてみたい。本特集のきっかけとなったのは、冒頭に二論文を掲載したカレル・ドベラーレ教授の来日であった。ベルギーのルーベン大学教授であり、国際宗教学会（Conference Internationale de Sociologie des Religions）の現会長でもある彼は、一九八四年の秋三カ月滞在し、日本の宗教について研究を進めると同時に、各地で講演やセミナーを行なった。⁽¹⁾彼の研究テーマは、宗教学における主要なテ

ーゼの一つである「世俗化」論の再検討と、その世俗化が現代社会で進行する一下位過程としての「柱状化（Pillarisation）」理論の構成であり、諸講演の内容もそれと関連したものであった。従って、ドベラーレ教授の来日を記念して彼の研究を広く日本の宗教研究者に紹介したいというのが、本企画の第一の意図である。本誌に収録した二論文は、諸種の社会学的世俗化理論を、それぞれの分析レベルの相違を明らかにしつつ総合しようとした、彼の世俗化理論研究の一つの到達点ともいえる論文と、世俗化を問題にする彼が、現代社会における宗教の役割をどのように考えているかを端的に示す講演原稿で

ある。彼の研究を紹介するにふさわしい論稿であると思われる。

第二の意図は、ドベラーレ教授の研究紹介を機に、ここ数年、特に欧米の宗教学者の間で顕著になってきた「世俗化論再検討」の動向を受けて、我々自身も行なってみようというものである。世俗化論は、その背後にある「近代化論」とともに論じつくされた観があり、今さら何故世俗化論なのかと問われても仕方ない面もある。しかし欧米で再検討が開始されたのは事実であり、その動向と背景については、筆者も紹介したことがある。⁽²⁾彼らが再検討を始めたということは、彼らの社会や宗教文化についての従前の自己理解が崩れ始めたからであり、十九世紀以来発達させてきた科学的 세계観に基づく社会発展の見通しに狂いを生じさせるような事態が起こってきたからであるともいえる。

彼らに従来の世俗化論の再検討を促した要因は様々に考えられ、昨今のパラダイム革新による方法論再考の気運もその一つであるが、より直接的な一要因は、衰退し周縁化すると考えられていた宗教の「復興」⁽³⁾現象で

あろう。ハモンドは世俗化論に挑戦する最近の宗教的動向として、(1)夥しい数の新宗教運動の出現、(2)ヨーロッパとアメリカにおける保守プロテスタンティズムの興隆、(3)北アイルランド、レバノン、イラン、インド・パキスタン、ポーランド、ラテン・アメリカなどの政治的状况に強い影響力を与えている宗教的要因などを指摘している。⁽³⁾これらの現象が有する意義の一つは、筆者が前稿で整理したように、多くの新宗教運動、およびこれまでマインリテイであった保守プロテスタンティズム、さらに社会の近代化、世俗化の中で最も衰退が激しいと考えられてきた既成の制度宗教が、政治的影響力を近年増大させ、または宗教の政治化現象を一部で引き起こしていることである。つまり、撤退したと考えられていた公的領域や全体社会の構造に、宗教が再び、ある意味では依然として影響力を発揮しているのである。

日本においても、再検討を促すような「宗教回帰」と論ぜられる現象が起きていることは周知の通りであり、そうした状況をどのように理解するのかという問題も含めて、我々も従来の理論の再検討に参加してみようとい

うのが、第二の意図であった。しかし、日本の研究者が再検討の機会に加わる上で、欧米の研究者とは異なった質の課題があることは言うまでもない。その一つは、欧米産の世俗化論を紹介し、日本への適用可能性の可否を論ずるだけでなく、日本社会の近代化や世俗化の独特の過程とその理論的構成を明らかにすることであり、二つには、日本の状況から照し返して欧米産の理論を止揚し、宗教社会学の通文化的理論へと発展させていくことである。日本の宗教研究には、長い伝統と豊かな成果があることは言うまでもない。また、その独特の宗教文化を論理的に構成する多くの宗教学的・民俗学的概念が形成されているのも事実である。しかし、今日の我々の課題の一つは、それらの成果を論理的に洗練させつつ、欧米産の理論と接合させてそれを止揚し、より普遍性のある理論を構築していくことであると考えられる⁽⁴⁾。

このような課題へのささやかな試みをしたのが、本特集の第三の意図と意義であると考えている。十分な企画準備や執筆者相互の議論も行わずに組んだ特集であるので、その試みの結果如何は読者におまかせするしかない

いが、その意図と志を嘉せられんことを願う次第である。

二、世俗化テーゼの前提

世俗化論再考を促した要因の一つが、最近の様々な宗教復興(?)現象であると前節で述べたが、このような復興現象が再考の契機となるということは、世俗化というのは「宗教の衰退」(decline of religion)を意味する、または伴うという前提があるからであった⁽⁵⁾。しかし、この前提はそう簡単に言い切れるものではなく、まさに旧来から論じられてきた「宗教の定義」に関わる問題を孕んでいるのはいうまでもない。のみならず、種々の世俗化論自体が宗教の定義の問題によって大きく左右されることは、既に田丸⁽⁶⁾が指摘している通りである。

このように、世俗化テーゼの再検討を促す要因には、昨今の宗教復興(?)現象をどう捉えるかという問いかけとともに、世俗化テーゼが内包するメタ理論レベルでの諸前提や方法的立場の相違に関連する問題、また世俗化テーゼの適用範囲や「近代化」などの他の社会的文化的変動との関連性についての疑問などを指摘することが

できる。本稿では、このような世俗化テーゼの理論上の疑問点を検討するために、主要な宗教社会学者の世俗化論における理論的差異を考察し、世俗化論再考の問題点を明らかにしていきたい。とりわけ、そうした検討を通して、我々が日本社会の近代化と世俗化の関係や、それらの過程とメカニズムを考察していく上で手がかりを得たいと考えている。

まず最初に、我々が世俗化論を検討する上で常に見遇ふべきことの出来ない一つの問題から考えていくことにしよう。それは種々の世俗化論が、暗示的にせよ明示的にせよ、共通に内包している前提である進化論的スキームである。西洋近代の社会理論に付随している支配的なイメージは、社会科学が十九世紀の進化論に影響を受けた発展したこともあって、単線的な進化のそれであることは周知の通りである。とりわけその傾向は、社会変動を分析し記述する諸概念に端的に表われている。産業化、近代化、合理化、官僚化、そして都市化等々、これらの概念はすべて社会や人々の社会生活が、ある一定の方向へ発展しているという暗黙の前提に貫かれていた。

社会を、その神学的理解から解放しようとして出発した宗教社会学も例外ではなく、それらの社会発展の概念と密接に連動した概念として発達してきたものが、「世俗化」のテーゼであった。むしろ種々の概念上の差異はあるものの、そのテーゼにおける基本的スキームは、かつての聖なるもの宗教的なるものに基礎づけられた社会から、非宗教的すなわち、世俗的な原理によって構成される社会へと発展してきたという単線的スキームであった。

我々は、少なくとも筆者は、この種の理論的構図に出会うたびに、ある種のとまどいを覚える。恐らく類似の予感からであろうが、世俗化論争の中でもこのスキームに対する異論はしばしば提出される。世俗化論との関連で主として問題にされるのは、世俗化は不可逆的な変動なのか、それとも可逆的な過程なのかという問いである。換言すれば、社会の再聖化(resacralization)はありうるのか否かという形で問われている。一方の雄であるウィルソンは、世俗化とは社会の長期にわたる合理化という発展過程における、それと関連した一つのプロセスであり、

問題となるべき分析のレベルは「社会体系」の作動の次元であるから、たとえその変化が緩慢な段階があったり、一時的な宗教復興があったとしても、逆行はありえないと主張する。⁽⁷⁾ しばしば逆行の例として取り上げられる「宗教改革」も、宗教の制度としての力を減少させ、かつての僧權尊重主義と秘蹟主義を制限した。この運動は、従って社会体系の中心から、聖なる概念を除去する結果を生み、世俗化を推進したものに外ならないとされる。

これに対して、例えばフエンは、聖と俗の境界についての集団相互の対立に注目し、世俗化を推進するのは「テクノロジー」や「教育」などのような非人格的で抽象的な力ではなく、生きて活動する個人や集団であると主張する。世俗化過程が、従って、聖なる価値やそれとの利害において異なる利益集団間の対立によって生まれてきた以上、その対立の結果が反対の方向へ進む場合もあり得ることになり、逆行過程もあることになる。⁽⁸⁾ ドベラーも同様の立場に立っており、世俗化は社会とその下位構造を脱宗教化したいと明らかに望む人々や集団、とりわけ影響力のある社会的地位にいる専門家集団によっ

て遂行されるので、決してメカニカルな過程ではなく、従ってこの過程は直線的な過程ではないと論じている。

この両者の対立には、世俗化の歴史的過程をどのように捉えるかという歴史認識の問題も含まれていることは言うまでもない。しかし、そのレベルでのみ論議しても恐らく結論の出ない問題の一つであるのは明らかである。両者の相違の根底には、両者の歴史認識を規定する方法論的立場の相違があるように思われる。すなわち社会学一般の用語でいえば、方法論的全体主義と方法論的個人主義の対立である。この観点からのより厳密な検討が必要ではあるが、ドベラーやフエンの立場が、筆者自身の準備不足もあって必ずしも明らかでなく、次の機会に譲りたいと思う。ただここでは、我々が進化論的スキームに出会う時に感じる当惑の意味について一考してみよう。

我々の当惑の素朴な内容は、はたして社会の発展や歴史の道程は一定の方向に進んでいるのだろうかという問いであろう。従って我々は壮大な歴史哲学や社会学理論に出会う度に、その緻密な論理構成や説得力によって論理

的に納得しても何か常に違和感につきまとうのである。

それは彼らが、彼らの歴史や社会の過程を、まさにそのように解釈し、説明しようとしている、その構想力、その追求それ自体に対するアムビヴァレントな感情である。その意味でこの問題は、前述の定義の問題と同様に、あるいはそれ以上に、それぞれの歴史的経験に基づく世界観や歴史観と根底において関係しているといえる。それはまさに、本来の意味での科学の理論の背後にあり、それを基礎づけるものという意味での「メタ理論」のレベルと密接に関連した問題なのである。⁽¹⁰⁾ すなわち、「世俗化」は客観的事実を越えて、西洋にとってはまぎれもない「歴史的経験」なのであろう。執拗な世俗化論議の原因は、そのあたりにありそうである。とすると、「絶え不ることない社会の進歩」にではなく「永遠の現在」に親和性を感じ、そのような「経験」をしなかった⁽⁹⁾ 我々は、我々自身の「経験」を、すなわち我々の歴史的過程と宗教的宇宙、意味的世界の固有性を再度より深く明晰に分節化し、構成する所から始めなければならないといえよう。ただ、それは本稿の目的をはるかに越える問

題である。

三、近代社会との関係

次に、主に社会学理論としてのレベルでのいくつかの問題を考えてみよう。まず第一は世俗化を社会学的理念型である、近代以前の「共同社会」(community) v.s. 近代以後の「契約社会」(society) という二分法と関係づける問題である。この二分法はテンニースが定式化した「ゲマインシャフト」対「ゲゼルシャフト」に基づいており、さらにウェーバーが世界の「合理化」過程がもたらす社会の「利益社会化」(Vergesellschaftung) として前者から後者への変化を論じた理論に基づいている。パーガーやウィルソンは基本的にこのテンニース・ウェーバーの説を踏襲しており、ウィルソンはこの変化を「共同体の衰退」(decline of community) に伴う「契約社会化」(socialization) と呼ぶ。⁽¹¹⁾

この変化は、また社会の構造化を伴っており、公的領域である政治体制、経済制度、教育制度等と、私的領域である家族制度、宗教制度等へと分化する。宗教が私

的な一領域へと分化、撤退する過程それ自体も世俗化であるが、ウィルソンによれば、それはさらに次のような内容を伴っている。(a)社会体系の運営における宗教の重要性の衰退。これは正統的権威、社会統制および社会政策等の公的な全体社会レベル、また分化した諸制度などに対する宗教の監督力の喪失。(b)人々の社会意識の形成に占める宗教の重要性の消失。(c)時間、エネルギー、技能、知性、想像力、富などの人間の諸資源に対する宗教の支配力の縮小、である⁽¹²⁾。

さて、この二分法に関連づけた世俗化論の問題点の一つは、世俗化が西洋における近代社会の成立、すなわち近代化と密接に関連するものなのか否かという問題である。テンニースのゲゼルシャフト概念は「現実的な生成的な文化の構造」である社会主義や、「近代の個人主義的な資本主義社会」をその具体的な原像として想い描いていた⁽¹³⁾。そしてゲマインシャフトの人間の精神的段階での本質的な社会意志(Soziale Willen)は単純形式としては信仰(Glaube)であり、複合形式としては宗教(Religions)であるのに対し、ゲゼルシャフトにおけるそれら

は、それぞれ理説(Doktrin od. Lehmeinung)と世論(öffentliche Meinung)である⁽¹⁴⁾。

ウィルソンが、宗教とは広くは、「超自然的なものへの祈願」の態度をさすが、それはそもそも「共同社会のイデオロギー」にほかならない⁽¹⁵⁾と言う時、明らかに彼の理論がテンニースの二分法に立脚していることが分る。従って「共同体の衰退」が即「世俗化」、すなわち「宗教的諸制度、宗教的行為および宗教的意識が、社会的重要性を喪失していく過程⁽¹⁶⁾」となるのである。この点からいえば、世俗化は西洋の近代社会の形成に必然的に伴う過程と考えて良いことになる。

多くの社会学的研究も、社会学が経験的データに基づく学問であるという制約のためでもあるが、この近代社会の形成との関連で世俗化を論じている。バーガーもその一人であり、「社会と文化の諸領域が宗教の制度や象徴の支配から離脱するプロセス⁽¹⁷⁾」を世俗化と規定する彼は、世俗化の元凶は「近代的経済過程、すなわち産業資本主義の仕組みである」⁽¹⁸⁾「高度の世俗化は、少くとも現在われわれの知るかぎり、近代産業社会の文化的付随

物である⁽¹⁹⁾」と述べている。また、マーティンは、西洋の近代化が他の文化社会へ波及して同様のパターンを引起す可能性を認めつつも、経験科学としての社会学理論の有効性を考慮に入れて更に視野を限定し、近代、それも西洋のそれに関心を絞っている。「近代への突入が何を惹き起こしたか、相異った社会的歴史的な網の目の構造が、如何にして(近代社会の)様々な変形の形成を規制し、または許容したかという点に、大きな関心を抱いている⁽²⁰⁾」という陳述がそれである。

しかし、このように世俗化と近代化を密接に関係づけた理論に対し、世俗化をもっと歴史の長期に渡る現象と見なし、両者を分離して捉える主張もある。前述のウィルソンも、その論理構成から見れば近代社会と明らかに関連づけて考えていると思われるのであるが、必ずしもそのように明示してはいない。むしろ最近の論文になるほど、「世俗化は人間社会に生起する長期の過程である⁽²¹⁾」と主張するようになる。そして、「世俗化の過程は極めて長い期間に渡って進行しており、西洋においてはマックス・ウェーバーが指摘したように、ユダヤ教がパレス

ティナ地方に定着していた内在主義的カルトを排除した時にすでに始まっていた⁽²²⁾」と述べる時、世俗化はウェーバーの言う、世界の「合理化」という西洋史を通しての長期な過程と関係づけられることになる。西欧社会の世俗化に限って言えば、バーガーも「キリスト教と現代西欧世界の性格のあいだにある、ある内在的な関わり」から「世俗化のルーツは、古代イスラエルの宗教にとっての最古の史料のなかにこそ見出されるべきである」と主張するが、あくまでルーツと限定しており、そこに始まったのは旧約聖書によるいわゆる「魔術からの世界解放」であり、「倫理の超越化、歴史化および合理化」であると区別している点で、ウィルソンとは異なっている⁽²³⁾。

世俗化は近代社会固有の現象なのか、それとも近代以前からの過程なのかという以上の問題はウィルソン理論の矛盾の問題だけではなく、世俗化論議の一つの要点である。さらに一言付け加えれば、この場合はいずれにせよ、何時から起ったかという進化論的スキームの枠内での論議を出てはいないが、近代社会科学の制約を越え出れば、後者の立場は、世俗化は歴史の様々な時点で、ひ

いてはあらゆる文化・社会の中で繰り返し起こりうるという主張へと発展する。ワッハ(J. Wach)やメンシング(G. Mensching)などによつて一九四〇年代に書かれ、社会学というより比較的・類型論的な方向づけをもった宗教社会学においては、世俗化はそのような一般的な変化をさす術語として用いられているという⁽²⁴⁾。

四、世俗化テーゼの適用範囲

次の問題は、世俗化は西洋、なかんずくキリスト教社会のみの現象なのか、それともつと通文化的で普遍的な現象なのかという問題であろう。マーティンは、世俗化は前述のように西洋近代の現象であるとともに、まずキリスト教的な現象であると指摘する⁽²⁵⁾。世俗化への「突破」(breakthrough)は、まずキリスト教文化に起つたのであつて、従つてキリスト教の歴史的背景を有する社会における世俗化を論ずべきである。少なくとも理論的には、そのように限定すべきである、何故なら「結局のところ、西洋においてそのすべてが始まつた」⁽²⁶⁾からであると主張する。その上で、この現象そのものが修正されつ

つ他の社会に輸出されることを認めるのである。

このような限定をしつつ、マーティンが「宗教によつて独占される独占型社会とそうでない多元型社会の二極類型を立てて、前者において世俗化が生起するのではなくるかという仮説から、カトリック国の「全体的独占型」(total monopoly)、プロテスタントが多数派を占めるがカトリックの勢力も大きいような「対抗寡占型」(duopoly, rival monopoly)」、国教会を有するが多数の非国教派が存在する「国家教会型」(state church)、宗教間の競争が完全に保障されているアメリカのような「競争的多元主義」(competitive pluralism)の四カテゴリーを提出したのは周知の通りである。マーティンの理論は世俗化テーゼの単線的進化のイメージを修正する上で有益であり、また彼自身の限定を越えて非キリスト教社会での世俗化の諸パターンを検討する場合にも参考になりうると思われる。

それはさておき、世俗化を西洋キリスト教社会に限定して理論化するマーティンのような立場に対し、確かにキリスト教社会においてそれは最も顕著に現われたが、

世俗化モデルはもつと普遍妥当性をもつものであるという説も他方にある。ウィルソンがやはりその典型である。排他性と知的一貫性や形式論理への献身の性格が極めて強いユダヤ教とキリスト教は、キリスト教内部の世俗化と西洋社会の世俗化、すなわち社会を宗教から解放する過程を促進した。宗教改革はその最も典型的な例である。しかし、世俗化モデルは本質的に次の過程、すなわち財産、権力、社会活動、および社会の潜在的潜在的機能が超自然的な準拠枠に基づく諸制度から経験的、合理的、プラグマティックな基準に従つて運営される制度へ譲り渡される過程と関係している。換言すれば、世俗化モデルは社会、体系の運営に基本的な関心を向けており、世俗化されるのは体系である。従つて、西洋に起つたような技術的、経済的、政治的变化が、他の地域でも経験され、その変化が文化を特徴づけるならば、宗教の影響力の衰退をそこにおいても期待できる。こうした変化のコースは社会組織に対する宗教の影響力の衰退へと向かうのであると主張する⁽²⁷⁾。

またバーガーも世俗化それ自体は西欧のみに限られた

現象ではないと考えている。前述の定義も一般的な形式で記述されていたし、「世代化の元凶的(保菌者)は近代の経済機構すなわち産業資本主義の仕組み」であり、それが「体制として社会主義形態をとつていても、工業生産の諸過程とそれに伴う生活様式とへの接近が世俗化の主要な決め手である」と考えられる以上、同様の経済機構が発展する所では世俗化が生起することになる。

「近代化を経験しつつある非西欧社会の宗教的諸伝統も同様な(超自然的存在の退潮という)危機にまきこまれていく」との記述にそれは明らかである。従つて彼は、「世俗化が現代社会のグローバルな現象のひとつ」と見ることができるとし、「世俗化の勢力が、西欧化と近代化の過程のなかで世界的な規模になってきた」と考え⁽²⁸⁾、さらにそれが、現代では社会構造上の多元主義化というプロセスに止まらず、一般の人々の意識のレベルにまで及び、その結果、伝統的な宗教上の現実規定のもつ信憑性を広範に崩壊させ、また文化的生活と観念化の総体に影響を及ぼしているというように、かつてない全体的な変化を今日もたらしていると重視しているのである。

		適用範囲	
		西洋キリスト教社会	通文化的、普遍的
歴史的時代	近代社会のみ	Martin Luckmann	Berger Luhmann
	通歴史的	(Luckmann) (Berger)	Wilson (Wach) (Menshing)
過程の性質	不可逆	Luckmann	Berger, Wilson
	可逆	Martin Dobbelaere	(Wach) (Menshing)

さてここで、少々荒っぽい処理であることを承知の上で、これまでの論点を図示してみると上のようになる。

この図は基本的には、各論者が自分の世俗化論をどの程度の妥当範囲をもつものと見なしているかという各自の見解をもとに配置したものである。ただし、その点が不明なものと、本稿で検討していない論者も含んでいるので、少々付言しておきたい。

まずルックマンであるが、自分の分析は欧米の工業社会についてのものであるし、西欧の世俗化の主要因子は「宗教の制度的特殊化」であると述べている。一見すると、他の社会に対する適用可能性は未検討であると述べているにすぎないし、宗教の人間学的基礎から立論している所から、彼の説は普遍的な理論であるかのように見えるが、必ずしもそうではない。歴史的事象としては、工業化とは間接的な関係しかもたない世俗化は、「宗教的宇宙の実在がその社会的基盤の縮小、つまり宗教制度の分化と比例して力を失った」ことを指し、「元来、生活全体を包み込む価値であったものが、その時折の規範となつてしまった」ことと考えられているようである。つまり、

工業化と都市化によって制度上の専門化が進み、各々の「自律的制度的『イデオロギー』」が、自己の守備範囲に限っては、全領域にアーチをかける超越的規範宇宙に取って代わろうとする過程」が「世俗化」であった。⁽²⁹⁾ このような文化レベルでの捉え方は、他の宗教的文化伝統にはあてはまらないことは言うまでもない。また、「中世末期まではこの『世俗化の種子』(すなわち「宗教の制度的特殊化」のこと)は不毛な土壌にうずもれていた」とあるように、世俗化が少なくとも顕在化したのは近代に入ってからだと考えている。ただ、この宗教の制度的特殊化の過程は西欧文明史の当初から始まった長期的なものであると考えている点で、通歴史的な性格もあると言える。⁽³⁰⁾

なお、バーガーの理論も本人の前述の自己主張を別とすれば、ドベラーレのいうように文化レベルの分析であるので本質的には西欧近代に限定されるべきものであるように思われる。特に旧約聖書に始まる「魔術からの解放」が世俗化にとって決定的意味をもつのならば、なおさらそういえる。何故ならそれは、コスモスの外側に立

つ一神^{ゴッド}を設定する超越的宗教を前提にして始めて成り立つからである。また彼のいう「ルーツ」を西洋における世俗化の開始地点と見なせば、西欧史を通しての現象と見なせることになる。

ルーマンについては本稿では十分に検討する余裕がなかったので、主としてドベラーレの解説に依拠している。彼の第一論文を参照していただきたい。彼は宗教社会学者ではなく、あくまで「我々の生活している社会を、我がどのようなに観察し、描写するのか」という関心から現代の極めて複雑に機能分化した社会を説明するために機能—構造主義的社会システム理論を展開した。従って当然、彼の理論の妥当範囲は機能分化の進んだ現代社会一般ということになる。⁽³¹⁾

五、結 び

本稿の関心から言えば、以上の分類を通して日本における近代化や世俗化の過程を理論化する手がかりを得たいというのが第二の目的であった。今後の研究の見通しを立てる上からも、この点について簡単に考察し結びと

したい。

まず、日本社会はキリスト教文化とは全く異なる宗教的・文化的伝統を有している以上、これまで取り上げた理論のうち、自説は他の文化社会にも妥当すると自己主張するものは、日本にもあてはまることになる。前掲の図から明らかなように、ウィルソン、バーガー、ルーマン等が、それに該当する。ウィルソンは社会体系の世俗化を問題にする。彼の社会体系という概念は厳密な定義がされておらずあいまいであるが、「契約社会化」については比較的明解に記述している。共同社会とは人々の関係がフェイス・トゥ・フェイスの全人格的關係に基づいており、社会的秩序は宗教によって規定され、社会統制は宗教的・道徳的基準に基づいた価値の共有によって成立している。このような社会から、社会組織が技術的手段や合理的計画に支配された社会へと移行する。そこでは人間関係は匿名の役割遂行者によって構成され、社会統制が形式合理的基準に基づいた技術的・官僚的手段によってなされるようになる。⁽³²⁾これが現代の「契約社会」である。

彼の言う社会体系の運営における世俗化とは、要約すれば各々の社会組織が非宗教的な合理的・技術的基準と手段によって運営されるようになることを意味しているように思われる。そして宗教は、人々の社会的行為を決定するものではなく、公的な諸制度を正当化したり秩序づける主要な要因ではなくなって現代の社会体系全体には何ら影響を与えない「私的な」「もう一つの世界」にすぎなくなると考えられているのである。

確かに、高度に発達した産業資本主義社会の日本は宗教への関心も一見低く、有能な官僚制と純粋な政治的金権の利害原則によって動く政党や政治家の群れ、ひたすら自社の利益を追求する企業や商社等々、目的合理的基準や技術的手段によって運営されているかに見える。その意味では、近代化、合理化は進んでいるといえよう。しかし、企業が神社を創建したり、社員研修に宗教施設を使ったり聖職者に依頼する企業存在、また都市の祭りの繁栄や復活、政府が執拗に追求する靖国神社国営化などはどう考えれば良いのだろうか。このような実体的な宗教と社会組織の問題だけではない。日本の「会社」

の共同体的性格は、ウィルソンの説によっても、宗教的意味をもっている。敢て大胆に言えば、日本社会は社会制度や社会体系自体に共同体原理を包摂しつつ発展し、宗教的要素が担保されたまま近代化、合理化が進んだといえまいか。

ウィルソンの説では、このようなパターンを把握することができない。彼の理解の問題点は、まず宗教の定義が常識的で実体的なものであるため、西洋キリスト教的な超越的宗教概念が原型としてあり、さらにルックマン風に言えば、「教会宗教型」概念に限定されている所にある。第二に、社会体系のみに関心をあてるといっても、世俗化の問題は宗教や宗教的なものとの関係を論じなければ意味がないのであるから、宗教的・文化的要素を理論自体の中に組みこんだものでなければならぬ。この点で普遍性を求めるあまり、分析上の有効性の低い理論になってしまったといえよう。

次いで日本の分析に有効であるはずの理論はルーマンの社会システム論である。社会学理論としての現代日本社会分析上の有効性についての判断はルーマン研究者に

委ねることとして、宗教体系と関連する側面のみを考えてみたい。ウィルソンの場合と同様、少なくとも世俗化の問題を論じるならば理論自体に宗教的・文化的問題が組み込まれていなければならないからである。ルーマンによれば、現代社会は機能分化の進んだシステムであり、宗教も他の政治、経済、科学、医学、教育の機能的下位システムと並んだ一つの下位システムとなる。分化した各機能システムは、社会内の様々な偶発的要因に対処する機能を高度に発達させ、また諸機能を部分的に担う個人を媒介とした機能的下位システム間のコミュニケーションによって社会統合も行なわれるようになる。従って宗教がかつて担っていたと思われる社会統合の機能も、他の下位システムに対する職責も免除される。かくして社会システム内部は世俗諸領域の自主独立性が次第に増大して世俗化し、宗教はその意義が奪われる。他方、機能分化は当該機能の高度化を意味し、下位システム内では集中化、職業的専門化、組織化が進行する。従って宗教も増々専門職能集団化し、教義は信者統制の道具と化する。⁽³³⁾

以上がルーマン理論による世俗化の描写である。ルーマン理論の検討が不十分であるので正確とはいえないが、この理論を日本にあてはめた場合の問題は、恐らく正月の初詣や七・五・三などの日本人の組織化されない宗教的行動、必ずしも専門的職能集団化されない多くの新宗教運動の近代化の過程での発生等を、どのように説明するかであろう。この困難さは、やはりルーマンの宗教概念の原型がキリスト教的教会型であることに由来するようには思われる。

またルーマン理論は、ドベラーレの説明によれば、社会の機能分化の構造的帰結としての「決定の個人化」(Privatisierung des Entscheidens)を前提とする。個人を媒介した下位システム間のコミュニケーションや複数の機能の個人による遂行は、しかし、十分にアイデンティティを確立した成熟した個人の存在を想定させる。我々がそこに、西欧の近代社会の成立に相關する個人主義の理想を見い出すのは誤りであろうか。ひるがえって日本の場合、十分な個人主義が発達していないとしばしば語られる。日本の近代化は、個人主義の発達との相關の中で

進化したのではなく、個人主義、集団主義、共同体原理との相關の中で進展したという見解も、昨今の日本近代化論再考の中で主張されていることは周知の通りである。普遍的理論であると主張される世俗化論も、以上のように西洋的文化伝統の制約を越えていないことが明らかとなった。また、くり返し述べたように、世俗化は社会構造や社会体系の変化のみでなく、それらと宗教、象徴、文化の面での変化、両者の相關を分析しなければ意味がないのであるから、むしろ西洋近代に十分自覚的に限定してある理論を検討する方が、日本の近代化や世俗化を論じる手がかりを得られるかもしれない。ただ総じて言えることは、進化論的スキームの問題も含めて、欧米の宗教社会学の諸理論は彼らの努力にもかかわらず、エスノ・セントリズムをまだ抜け出していない。それはある意味では宗教社会学の隠された限界であるのかもしれない。ではしからば、宗教学はいかがであろうか。

註

(1) この時の諸講演の概要については、招聘者である上智

大学の安斎伸教授の研究室でまとめている。『上智大学社会学論集』9、上智大学社会学科、一九八四年、参照。本特集で収録した二論文もその時のものであり、第一論文は安斎研究室でのゼミで用いられたペーパーのオリジナル論文であり、第二論文は聖教新聞社の聖教文化講演会での原稿である。

(2) 拙稿「世俗化論再考序説—政治と宗教の新たな出会い—」『理想』六三〇号、一九八五年十一月、一〇〇—一二頁。

(3) Philip Hammond (ed.) *The Sacred in a Secular Age*, University of Chicago, 1985, p. 2.

(4) 日本の宗教社会学の問題点について、ヤン・スィンゲドールが明解に指摘している。筆者もその意見に共感を覚える。ヤン・スィンゲドール「日本の宗教社会学における世俗化説に関する若干の考察」『CIRのR東京会議紀要』CIR東京会議組織委員会、一九七九年二月、二二—三九頁。ドベラーレ氏のあるシンポジウムでも、日本の民俗学者との間で概念間のコミュニケーションが全く成立しない場面があった。極めて象徴的な出来事である。

(5) Hammond, *op. cit.*, p. 3.

(6) 田丸徳善「世俗化の問題—その予備的分析—」前掲『CIRのR東京会議紀要』四一頁。

(7) Bryan R. Wilson, "Secularization: The Inherited Model", in Hammond (ed.), 1985, *op. cit.*, pp. 17—19.

(8) Richard K. Fenn, *Toward a Theory of Secularization*, Society for the Scientific Study of Religion, 1978, pp. vii, xii, 32—39.

(9) Karel Dobbelare, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, CURRENT SOCIOLOGY, Vol. 29, No. 2, 1981, pp. 65, 69.

(10) 田丸 前掲論文、四八頁。

(11) Bryan R. Wilson, "Aspects of Secularization in the West", *Japanese Journal of Religious Studies*, No. 3 (3/4), 1976, pp. 265—266.

(12) Wilson, 1985, *op. cit.*, p. 14.

(13) テンニエス『ゲマインシャフトとゼメルシャフト(下)』杉之原寿一訳、岩波文庫、一九七五年、二二—三三頁。

(14) 同前、一八二—一九〇頁。

(15) Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, 1982, p. 159.

(16) *Ibid.*, p. 149.

(17) Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday Anchor Book, 1969, p. 107. 邦訳『聖なる天蓋』新曜社、一九七九年、一六五頁。

(18) *Ibid.*, p. 109. 同前、一六九頁。

(19) *idem.*, *A Runner of Angels*, Doubleday Anchor Book, 1970, p. 16. 邦訳『天使のつなぐ』ヨルダン社、一九八二年、四三頁。

- (20) David Martin, *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell & Mott, 1978, p. 13.
- (21) Wilson, 1982, *op. cit.*, p. 151.
- (22) *idem*, 1985, *op. cit.*, pp. 15—16.
- (23) Berger, 1969, *op. cit.*, pp. 113, 115. 前掲『聖なる天蓋』一七五、一七九頁。
- (24) 田丸、前掲論文、二四頁。
- (25) Martin, *op. cit.*, pp. 1—2.
- (26) *Idid.*, p. 14.
- (27) Wilson, 1985, *op. cit.*, p. 16.
- (28) Berger, 1969, *op. cit.*, pp. 108—109. 前掲『聖なる天蓋』一六六—一六九頁。
- (29) トーマス・ルックマン『見えない宗教』ヤン・スインゲドー訳、ヨルダン社、一九七六年、一一、五八、一五一頁。
- (30) 同前、一三八—一三九頁。
- (31) ルーマンについては、本特集のドベラーレ第一論文を参照。また、ニクラス・ルーマン『システム理論のパラダイム変換』土方昭監修、御茶の水書房、一九八三年、II、VI章を参照。
- (32) Wilson, 1982, *op. cit.*, pp. 153—168.
- (33) ルーマン、前掲書、九五—一〇三頁。

(なかのつよし・創価大学助教授)