

世俗社会での宗教的機能

——人間の自叙伝的過程におけるメタファー——

井 門 富 二 夫

一、分析概念にかかわる問題点

宗教と世俗性の緊張という課題を与えられて、常に思いつくのは、ギアツが彼の有名な“*Ideology as a Cultural System*”で、はじめて引用し、それをハリスがあらためて彼の著書“*Beliefs in Society*”に再引用したラマティヌの言葉である。

「現代は混乱の時代である。意見はかき集めであり、(中略)新しい思想を表現する言葉はつくり出されていない。自分の宗教、哲学、政治的立場を明確に定義することほど至難なことはない。われわれは感じ、知り、生き

ており、必要とあらば、自ら大義のために死ぬ。しかし大義が何であるかは言葉に言い表わせない。現代の課題は事物や人間を分類することである。(中略)だが世界はそのカタログをこた混ぜにしまったのである」。

イデオロギー体系の一つとして宗教を規定しようと試みたハリスが感じた混乱を、同じく四半世紀も前に、世論調査などの方法によって、宗教と世俗性(とくに政治)の關係に迫ろうとしたわれわれも、同様に感じとったものである。筆者らがこの課題を論じ始めた頃、アメリカではP・E・ヴァーノンが同様な調査を行っていたが、調査対象から出てくる宗教に関するイメージが驚くほど

に拡散していて、どの点で宗教に関して境界を設けるべきかが常に疑惑の対象となったものである。社会の中の諸機能が未分化であることの多い未開社会や農村社会を調査する人類学者は、当の社会の解釈枠の中の宗教の概念を抽出していく必要があるが、多分に自分のもつ分析概念を解釈に適用していることが多いものである。逆に現代のように、社会の諸要素の機能が極端に分化かつ専門化している状況では、宗教なり政治なりのカテゴリーが、あまりにも恣意的・状況的に使用されていることも多く、調査結果の読みとりに苦労する。その苦労の状況は、グロックやスタークらの永年の業績に詳しく報告されているが、われわれが、一九六〇年に実施した宗教団体類型調査⁽⁴⁾以来、日本人国民性調査や最近のNHKや新聞各社の実施する世論調査で出会った困惑も、この調査対象にあらわれる用語の拡散現象であった。

一例をあげてみよう。政治的関心を党派の関心に関連して質問してみると、全く無関心、あるいは無党派と答える層が、無関心・無投票の形で逆に強く党派の行動を行っていることの多い昨今である。いわゆる市民の自発

的活動のグループにこの態度をとるものが多く、単に無政治層、政治的浮動人口のカテゴリーではとらえきれないのである。宗教についても同様である。いわゆる個人的信仰について関心度を尋ねてみると、どの世論調査でも、わが国の成人人口の約七〇%が、「無関心」とはつきり答えてくるが、別の質問項目では、この七〇%の過半数が、「宗教は大切である」とその社会的機能を認識しているような反応を示すものである。また宗教団体の教義の影響があると考えられる宗教に関心を持つ者よりも、いわゆる無宗教と答えた者の方が、UFO、人魂、超能力、占いなどという疑似宗教・疑似科学的現象に関する関心が高に高い。しかもわが国では、表面的な宗教への関心の有無にかかわらず、七五三、葬祭儀礼、日常の仏壇儀礼、宗教的結婚式など、いわゆる合致集団的伝統への参加度は極めて高く、国民の過半数に強い関与率が出てくるのである。こういう伝統的行事が内容的にはどれほど宗教的であるかどうかは別問題として、確かに七五三や宗教的結婚式などへの関与はむしろ増える一方であるし(儒教など中国伝統に由来する、十二支慣行)

「たとえば丙午迷信は人口の増減にも影響する。また、日曜日が西洋から輸入された便宜的な休暇慣行むしろ世俗的慣行であるのに対し、盆や暮の時期を宗教的色彩によって規制される絶対的な休暇時期とみなす国民的慣行は、日本の祖先崇拜などに起源をもっているなど、数えあげれば際限なく宗教的慣行への関与がでてくるが」、決定的には、新年における有名社寺への初参りの積極性は、成人人口の過半数に及ぶという例がある。

アメリカでもヴァーノンが同様な調査結果にいきついているが、社会学的にはリンド夫妻のミドル・タウン調査の結果を、同じ場所で半世紀後に後追い調査をしたカプロウラの「All Faithful People」でも宗教と世俗性に境界を設けるのに困惑しているし、むしろ宗教的意識の他の社会的要素への拡散（非宗教化ではなく）をもつて、世俗化を論じているようである。⁽⁵⁾

当然のことであるが、ブライアン・ウィルソンの初期の業績のように、⁽⁶⁾宗教もソーシャル・アクションの形をとってはじめて宗教の他の社会的構成要素との緊張関係が明瞭になると主張する、彼の極めて社会学的な観点か

ら、既成の宗教集団を中心に宗教変容を眺めていけば、確かに社会変動すなわち社会の機能分化のプロセスは、いずれの先進国においても宗教集団の衰退につながっている。人口流動は伝統的なパリッシュからの信徒の落ちこぼれを意味するし、既成教団の維持してきた教育機能や政治能力は、それぞれ学校制度や政党政治の展開と共に機能分化を強いられよう。しかし逆にこういう傾向を宗教のもっている（すなわち宗教も人間が意味的動物として生きてゆくうえで、政治や経済の諸体系同様に人間が創出した一般的な象徴体系の一つとしてみた場合の、宗教に本来的な）機能の、他の社会的構成への拡散として考えれば——たとえば当の団体自身が「宗教団体と呼ばれたくない」と主張していても、内容的には従来の宗教のもつ本来の機能を強く維持しているケースがどの近代社会にも多いが、たとえば西欧の道德再武装運動、あるいは日本の倫理研究所などの修養団体の例があり——既成宗教団体や伝統的行事の衰退を以て、必ずしも、いわゆる世俗化とみることもできないようである。⁽⁷⁾

現在のわが国では、たとえば、PL教団のように「宗

教」法人となっている自覚的な宗教団体もあれば、そのPLから分離していった実践倫理宏正会や倫理研究所のように、社会教育を目的とする公益法人すなわち世俗性を看板とする団体もある。後者はいわゆる生き甲斐訓練組織であり、程度の差はあるが欧米の道德再武装運動などに類似する性格を持っている。あるいはまた、松下幸之助主宰のPHP運動もこの種の修養・教育団体ではあるが、この運動が天理教の「神の意図を実現するための奉仕から、万人の幸福へ」という理念を下敷きに出発した事実は周知のことである。宗教団体とこの種の世俗的修養団体の相違といえば、前者が明確な神概念の下に布教活動を行なうのに対し、後者は宗教一般に言及しつつ、あるいは宗教的情操による自己修養を目的とするところにある、と言える程度のことである。以上のようなケースでも宗教的関心の境界線はまことにあいまいであって、結果的には研究者の仮説的前提が「宗教」の内容を決定することになる。

伝道という点一つをとっても、教会数の異常な増加と、⁽⁸⁾いような事実はいかにしても、TV伝道などに尊かれ

るいわゆる家庭内信徒の急速な展開があり、むしろ宗教団体の勢力は「形態的」には衰退しているようにみえても、その勢力は「拡散」、すなわち思想的にみればより強力となっているという受け止め方もある。

その説を極端な形で展開しているのがR.M. Merelman: "Making Something Of Ourselves" (1984) であり、⁽⁹⁾彼のこの業績の中では、宗教機能とくに社会統合上の機能は、TV、広告、教育の中に拡散しており、従来の「宗教」はもとより政治・経済などという既成のキー・タームが社会の分析用語として意味を失ないつつあることに彼は触れている。このマールマンの説をさらに拡大しているのが各種の大衆小説であり、庶民層にも宗教勢力はむしろ「見えない形」でより強力になっていると考えるむきも多いようにみえる。代表的には日本訳もあるA. J. Quinnell: The Mahdi (1981), T. Breton: Vatican III (1985) など数多くの宗教小説があるが、これらに一貫しているのが、宗教を情報産業として把握する主張である。学問的にもこの主張を裏書きする研究⁽¹⁰⁾も多い事実は周知のことである。

一九六〇年代初期に発表した筆者の諸報告⁽¹⁰⁾では、このように宗教というキー・タームのあいまいさを前提として、ウィルソン同様に「既成の宗教集団対それがおかれている社会環境」という図式に限定して、世俗化とは環境としての社会の機能分化・流動化であり、宗教集団にとっては、(一)内心倫理化(信者の消費者化、Privatization)、(二)集団管理におけるハイエラルキーからビュロクラシー化、もしくは自然法的管理から自然権中心的管理への移行(iaicization)、(三)伝道体制の情報化(間接伝道化、情報産業化)であることなどを主張したのである。この場合、宗教の定義を非常にせまく解釈したのであるが、ウィルソンら極めてラディカルに社会学的である研究者が後に出会ったように、自らを宗教のカテゴリーに入れない集団で宗教的なもの、あるいは政治や経済の中に拡散した宗教的勢力(たとえば、Religion Businessとしてのユニフィケーション・チャーチ、モルモン維持財団、あるいは国家神道の強力な支持団体である日本遺族会や軍人恩給連盟など政治上の法人)を、どのように評価するかで苦しむことになったし、プラトン、キケロからルソー

を通じてベラに至る、いわゆる市民宗教(政治宗教)論を、社会学的図式にどう取り込むかで苦勞することになった。結論的に強いて言えば、宗教を社会に対して、極めて強力な統合機能をもつ独立の文化要素として扱ったデュルケムに対し、宗教をリファレンス・グループとして扱いつつ社会の中の一構成要素とみる傾向の強いウェーバーの、その両理論のいずれに偏って世俗化をみるかの迷いが尾をひいた。そしてこの迷いは後にデメエラスらによりcivil religion vs. cultic religionの論争としてまとめられたものである。またより広く社会学的には、ロバートソンらの手によりidentity and authority⁽¹¹⁾の対立の形で広く評価されることになった問題点である。

ともあれ、文化の枠組をこえて情報や人口が流動する今日の国際化社会では、ある特定の小社会で宗教とみなされていた事象も拡散し、また昔日ならば特定の宗教的領域で行なわれていた祭礼・儀式も劇場や公会堂のような世俗的場所で行なわれ(たとえば日本政府も関与する戦没者慰霊祭など)、あるいは宗教的情感も詩やSFのような芸術的領域で「個人的」に表出される機会が多くなり、

宗教の境界を一般社会との関係でどう設定するかで苦しむことになった。今日では宗教と世俗性の緊張について研究しようと思えば、どの文化枠の宗教現象を中心に分析するのか、あるいは世界(少なくとも先進国一般)の宗教を相手に一般理論の構築をめざすのか、そしてそのいづれにかかわらず、宗教を課題としてどう仮説的に定義してかかるのか、などがまず問題にされなければならないとなった。

このような定義をめぐる苦しみの中で、ベラの「Beyond Belief」やルックマンの「見えない宗教」、そしてハリスの「Beliefs in Society」などの出現は、宗教への社会学的アプローチをめぐる二大理論のコンフリクトを止揚するものとして我々に歓迎されることになった。宗教の各歴史的段階を通じての(通時的な)研究と、文化をこえる(共時的な)研究から、宗教の「世俗化」にかかわる一般理論の提出をめざしたベラやルックマンに対し、その宗教の定義が極めて形而上学的である、また包括的にすぎると批判する者もいたが、対象の巨大さを考慮にいれば、「マクロ」社会的アプローチあるいは学

際的なアプローチとして研究対象のそれぞれの構成要素をごく一般的かつ包括的に定義しつつ扱うのも、やむをえない方法であったと評価すべきであろう。

世論調査などを中心に数量的に社会事象を追求する学者の中には「調査対象に語らせる」ことを重視して、調査に先立つ自らの課題意識の設定や分析用語の定義を極めて軽視する人々も多い。統計数理研究所が五年毎に継続的に行っている日本人国民性調査のように、毎回、質問様式を再検討してゆく長期の調査ならば、ある程度、この言い分も理解できる。しかし単発の調査などでは質問や解答版の立て方次第で、回答内容が大きく変わってくるのは周知のことであるし、質問様式がいかに優れたものであっても個々の回答者が「宗教」という用語に反応してくる態度は千差万別であって、その意味で調査に先立って研究者の宗教に対する知識や課題意識が自覚化されていない場合、調査結果に対する彼らの解釈自体に、恣意性が加わってくる。商業的情報機関の調査にはこのような恣意的解釈が目立っている。昨今では、ミクロ的な調査においても、課題を仮説的に定義してその範囲内

で質問を構成することが多くなってきた⁽¹²⁾。

筆者の場合、初期の調査では、宗教集団に限定してさまざまな世俗化を論じてきたが、本論では少なくともそういう調査の結果やその他の交差文化的研究⁽¹³⁾を下敷きにして、通文化的に宗教と世俗性の緊張を論じてみたい。この場合、宗教にかかわる定義が、包括的なものとならざるをえないが、この定義において課題内容の制約を、ある程度まで企てたものと考えてほしい。

二、宗教にかかわる定義

これまでみてきたように、社会の諸構成要素の機能未分化の未開社会的状況あるいは合致集団の状況でも、機能が極端に分化し拡散している現代の流動社会あるいは特殊集団を主とする状況においても、宗教の領域をまず課題的に定義してかからないと、世俗化などについて論じることが不可能である。ことに本論のように紙数に制約のある場合、定義もしくは課題設定から始めるのが常識というものであろう。

数年前に同様なテーマを与えられた時に筆者は「宗教

とは、政治、経済、教育など他の文化的・社会的現象と同様に、言語中枢をもつ生物としての人間が、意味的に生存してゆくための装置として創出した文化の、重要な要素であって、とくに宗教はこの文化的環境に意味を与える宇宙観的枠組として機能し、当の文化内の人々に価値観や意味的秩序を安定させるために、必然的に産み出され続ける象徴の諸体系」と定義し、それに似た芸術などの象徴体系と区分する意味で「特にメタファーなどの特殊な象徴が有効な表現手段とならざるをえない対象、超越とか究極なるもの、もしくは人間の体験の内には成立しえない価値や判断基準」を宗教が常に抱えこんでいる事実を指摘しておいた⁽¹⁴⁾。

超越的なかつ究極的な基準が人間の体験の中に成立しえないからといって、そうした基準を先験的に想定しなければ、社会的制度や秩序、法や倫理も成立してこないで、この世ではそうしたものは神話あるいは宗教的象徴体系の形に具象化されて、文化や社会は出発する。神話や宗教体系はプログラムの形でインプットされるかぎり、それはすでに世界像であり世界観、すなわちイデオ

ロギーの体系となるが「聖なる基準」あるいはリアリティーを求めつづける人間の本来性は宗教性 (religiousity) とよぶこともできようし、この宗教性がイデオロギーとしての「宗教」に他の象徴体系やイデオロギーから区分される特質を与えることになる。ホワイトヘッドのいう通り、本質的には宗教は cosmological relativity であり⁽¹⁵⁾、ヴィトゲンシュタインのいう通り一種の言語ゲームとして成立しているが、それが解釈される枠組として一種の基本的文法すなわち神話や教義の体系をもっている。また基本的文法が問題になるかぎり、先験的なリアリティー、究極的総体、あるいは第一原理への志向 (コミットメント) が、かくされていることになる。人類学者ニードムも、「宗教が宗教以外のどんな要素を含んでいるにせよ、形而上的なもの、すなわち第一原理の教義と関係がある」として、宗教性にまつわる思考様式とそれに関連する絶対的なコミットメントに関するさまざまな要素のみが、いかなる歴史的段階でも共通する宗教体系の性格であるとみなしている⁽¹⁶⁾。

このような考えは、宗教に関連して昔日から論じられ

ている事実であるが、いまさら気づいたの如く、ハモンド⁽¹⁷⁾がその編著の序に筆者の指摘する定義上の問題点にふれている。「(宗教社会学や宗教学の近代の始祖とよぶべき人々が、暗々裡に指示しているのは、彼らが『聖なるもの、究極なるもの』と(それに対する人間の体験や論理が創出した)『宗教』との間に区別する線を引いていることであり、そうすることによって、仮に世俗化が宗教の衰退や変容を意味したところで、それは必ずしも、聖なるもの、究極なるものの、この世からの消滅をいみしないということである」と述べて、ジンメルやデュルケムらの名を引用するのであるが、これは従来から言われてきた聖と俗の二分法とは異った考え方である。筆者やハモンドの指摘は、すでにアリストテレスからホワイトヘッド、もちろん、現代において流行中の現象学や分析哲学に至るまで、そして当然のことであるが東洋哲学の主流も同じく指摘していることであるが、ハリスが明示しているように「事実すなわちリアリティーは何の解答も与えない。(中略)自分の追求するものについての先入的観念と、なにを事実とみなしたらよいかを暗示する分析

の枠組や、関連事実とみなすべきものを暗示するような何らかの目的をもって世界にアプローチしなくてはならない⁽¹⁸⁾」のが現実である。換言すれば、すでにカテゴリーをもつ（意味的に構造化されている）言語を使用して意味のある表出をするとは、流行語を使用すれば常に何らかのプログラムがインプットされて、その枠内でそれぞれのリアリティーが論じられるということになる。

エリアーデからデュルケムらが、当然のことながらアリストテレスからカントに至る哲学（ある種の *reason*）の影響をうけながら、すべての原初的社會がある程度は安定した秩序を生み出し、均衡のとれた姿をあらわしてくるには、神話や宗教にあたる存在の有無が条件となってくる事実を指摘している。倫理・法・慣行などに発展してくる規範的制度がないと当の社會は安定してこない。繰り返して強調することになるが、仮に規範的尺度の妥当性の源となる絶対的リアリティーを希求したところで、現実にはそのような妥当性は人間の体験の中には存立しえない。「殺すなかれ」という定言命令にしても、直ちに「正義のための殺人は？」「正当防衛上の殺人は？」

などという反論にさらされることになるが、そしてまた「植物や動物一般を食べることは？」と皮肉られることになるが、このような倫理的・論理的矛盾は聖書をふくむあらゆる神話的宗教的存在に表出されている。仏教では、リアリティーを語るについては、周知のように、「あれでもないもの、これでもないもの」と、人間体験のあらゆる現象の否定においてそれを語るという矛盾する方法をとるが、とはいえ、妥当性の基準が成立しえないというのでは、社會も個々人の行動も、意味上、価値上、安定してこない。というわけで、文化の一要素としての言語やその他の象徴体系を利用して、人間体験の中にありえない、先験的かつ形而上的な、「聖なるもの」、究極なるもの⁽¹⁹⁾もしくはリアリティーそのものを表出させ、——ただし表出されればそれはすべて俗なる存在でありかつハリスのいうある種のイデオロギー体系となるが——それを道具・装置として利用しつつ、人間はこの世に妥当性の基準を設定する。神話や宗教が、それ自体は「俗なるもの」であり、また政治や経済などの現象と同様に人間の創出した生存のための装置であるが、人間は

それを利用して、それぞれの文化・社會という舞台（言語や象徴により閉じられたスクリプトにもとづいて構成された文化的・社会的環境）に意味上の権威を与え、筋書をコスモスの形に「閉じる」作業を果たすのである。というわけで、宗教とは、機能上はまず第一に、文化・社會をコスモスとして生かす権威と妥当性を成立させるための、人間の聖なるもの、究極なるものへの「関係づけの行為と行為結果」である。しかしこの聖なるもの、究極なるものは、ゴルドマンの指摘をまつまでもなく、常に人間体験の中には存在しない、隠れたるものであり、それはコスモスを閉じるためのある種の弁解となり、そして、究極の権威となると共に、また同時に多くのコスモスのすべてを相対化させ、多様化させる原因ともなるものである。バベルの塔は、俗なるものとしての神話や宗教の本来的な性格を言いあらわすメタファーであろうか。その意味で、聖なるもの、究極なるものに、それぞれの歴史的状况において、それぞれの宗教がいかにかわるかによって、文化・社會を秩序づける機能を果たすほかに、またその逆に当の文化・社會の一般的世界観が社會変動

の過程において、多様に機能的に分化してゆく下部の社会的諸構成をコントロールできない時には、宗教は聖なるものの名において、為政者の世界観のくみかえ、換言すれば革命の演出を行い、社會変動促進の起因となることもある。究極なるものを前提とする、文化的産物である宗教が、イデオロギー体系として基本的に備えている、当の社会的プログラムを究極なるものを尺度として自己再組織化してゆく、その「閉じ」かつ「開く」二つの機能については、グロックとスタークがすでに実証し理論化してくれているが、宗教という現象そのものも、政治や経済などその他の諸社會構成要素との関係において、ある程度まで、独立した現象として指示できるのであって、現実には、政治や経済などとの境界はそれほど明確に引けるものではない。カトリックのヴァチカンによる統治体制は、日常的にはむしろ政治的言語ゲームとして理解できるであろうし、逆にソ連邦におけるレーニン・カルトを、社会的権威の究極的妥当性を裏づける「聖性」(sacredness)との関連において、宗教社會学の対象とすることも可能である⁽²¹⁾。

本論のはじめにさまざまな例証をひいて論じたように、結果的には、それぞれの社会的組織や個人が、聖なるもの、究極なるものに、自らの思想体系をどのように関連づけているかを、彼らの動機を通じて数量的に実証する、もしくは逆に多様なそれらの現象を「宗教」としてとらえる研究者のパラダイムに照合してその内容の特殊性を提示する以外に、宗教の境界を提示する方法はなさそうである。

人間が意味において生存してゆく過程で、必然的に「宗教」という文化的道具を創出してゆく状況を、これまで人間が言語をもつ個体となるための前条件となつていて、社会を中心に定義づけてきたが、むしろそうした社会を自らの認識能力においてつくり出す個人の、その認識能力自体に、原初的に出現してくる宗教的意識について、肯定的に認めようとする心理学者も多くなっている。エリクソンは、言語やそれを支える人間関係に接する以前から、「究極なる」意味根源への、また「聖なる」意味総体への——アリストテレス的にいえば人間体験を超えてはいるが先験的に予想される根源的質料と形相へ——

の憧れをいかなる個体も備えていて、であるがゆえに自由と言葉や物を認識し構造化してゆく無限性と可能性を個体は持つということになると仮定して、その究極なるものへの実感的体験が母親に対する絶対的信頼の中から生れてくることを論証しようとしている。構造、規則、規範への志向は、このようなヌミノーズの体感へのコミットメントから始まるというのであるが、しかし言語の中で展開する現実の意味や価値は、すでにそれなりに閉じられている構造や規範の、意識の中への刷り込みから生じてくる。カストリアデス⁽²³⁾は、人間は自分たちが「死ぬ存在」であり、あくまで偶然に生じた環境を究極的に意味づけるために、社会的にも個人としても宗教を利用して死を否認し、かつ法や論理が究極的な基礎づけを持たない事実を否定しようとする指摘している。このように考えてくれば、エリクソンのいう根源的体験、あるいはユングのいう無意識は、論証できないが「先験的に認めざるをえない究極なるもの」への内在する思いであり、その外への、社会への表出は、マンガラのような不合理かつ超越的な象徴体系となつてあらわれるという

ことになる。ユングのいう無意識の存在は、社会学的にはデュルケムのいう集合意識に対応するが、西欧の世界では、この社会学的なスーパー・エゴは、神の啓示による自然法の源として論理づけられ、また心理学的な無意識は神により与えられた自然権として、多様な「個人」の集る「社会」的環境にも自動的に理性的秩序があらわれてくる根源として語られてきた。東洋では、闇の中にくぐく「氣」「天則」そしてブラフマンが、現象としてのこの世界を生み出しているという、そして社会も個人もリアリティーが自らの意志で生み出した現象であるという一種の独我論（すべての現象はリアリティーの意識の活動の所産とする考え）⁽²⁴⁾をうち出してきた。

以上のように論じてくれば、宗教も政治や経済など他の社会的構成要素と同様に、人間活動の所産であつて、相互の境界領域は複雑にからみあい、その時々々の研究者のパラダイムによって、相關関係の中でその時なりに定義づけられる存在であるということになり、ただ、「宗教」はとりたてて、聖なるもの、究極なるものを基準とする行動であるという意味で、パーソンズらのいう con-

summatory action, ultimate commitment が特徴的にでてくるだけのこととなる。早くから、各文化を越えて宗教に関する一般理論の構築に關心を持っていた岸本英夫は、一九六〇年当初に、行動科学の立場から、「宗教とは、人間生活の究極的な意味を明らかにし、人間の究極的な解決にかかわると、ひとびとによって信じられているいとなみを中心とした文化現象である。宗教にはいとなみとの関連において、神觀念や神聖性（sacredness）をとともなう場合が多い」という仮設的定義に至りついているが、彼がその頃、当時のパーソンズに自覚され始めていた symbolic realism に大きな関心を抱いていたのは事実であつた。必ずしも岸本と同様な立場と言うわけではないが、行動科学（最近では認知科学とよびかえるべきか）の領域において宗教に關心を持つ研究者には、このように最大限かつ包括的な定義をたてる学者が多いが、社会の諸機能がかくも専門化し、そして逆に昔日の機能的特質が拡散してしまつた現代社会においては、この傾向は必然的なものであらう。

その種の定義の代表的なものとして、インガーの

“(religion is) a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggle with the ultimate problems of human life” (Yinger: 1970)⁽²⁶⁾ がその後に出てきた。この定義は、ルックマンの「見えない宗教」と同様に、現代社会のイメージ消費者としての個々人が、勝手に宗教といい、宗教でないと自己規定する状況を、最大限に意識した定義であつたように思うが、その内容の余りにも包括的な性格が、その後も絶えず問題となつてきたのは周知のことである。これに対し、一つの有効な修正を出そうとしたのが、マシヤレクとマーティン⁽²⁷⁾のチームである。彼らは、インガー同様に社会的に見える宗教、たとえば宗教集団の活動の他に、社会的には非宗教と名のりながら宗教的とみえる集団や、個々人のまことにプライベートな宗教的意識にまで立ち入るために、インガーの定義を修正しながら、そのうえこうした包括的定義の中に多様な形で入ってくる調査対象がどのような形で「聖なるもの」「究極なるもの」と関係するか、またそれを意識するに至るどのような問題を抱えこんでいるかを、再分類して提示することにより、研究者の課

題の「領域」をすべての読者に明示しようとしたのである。とすれば、当の研究者の定義の内で、対象が宗教的にとらえられている理由も明らかとなり、その後につづく討議もより有効なものとなる。

マシヤレク達は、究極的関心が、超越（もしくは外在的権威）的なものへの関心と、内在的なものからあらわれる関心を両極とする、また、そういう関心が対象とする人生問題が、マクロ（世界的）なものであるかミクロ（個人的、実存的）なものであるか、をもう一つの両極とする、いわゆる grid/group analysis（タテ・ヨコの枠子のどの当りに当の関心が位置づけられるか、量的に計測する方法）を提示したのである。⁽²⁸⁾これはインガーが、一九七〇年に提示した同様な方法によつて定義を行う様式の修正にすぎなかったが、「聖なるもの」「究極なるもの」を「宗教現象」からより明確に切り離し、宗教をあくまで俗なる社会の一生活要素として分類しようとしたその意図は高くかわれるべきであつた。特に R・フウラーが報告しているように、⁽³⁰⁾マスローやタアトが提唱する心理学的な自己覚醒活動のような、無意識の中にねむる究極なるもの

への憧れの解放をめざす個々人の活動は、宗教集団の権威を利用することもなく行われ、むしろ日常生活活動の中で行われることも多く、研究者の課題あるいは定義の設定努力を通じてしか、このような私的な宗教的活動は掘り出すことは出来ないのではないかと、筆者は考えている。

三、世俗性のうちに拡散する宗教

世俗化をそのまま宗教の「衰退」と考える人々は、先進諸国に繰返し興隆してくる新宗教の群に困惑し、また個人的な側面でも、シャリー・マクレーンの “Out on a limb”⁽³¹⁾ のような宗教的ベスト・セラーが多くの国で絶えず売れているのに驚き、そして公的な側面で宗教的権力が衰えているとみる人々も、（信仰の自由や政教分離の原則は確かに広がっているにもかかわらず）、わが国での靖国神社国営化にかかわる裁判への関心の高さや、アメリカの公教育における祈禱問題などへの宗教的保守勢力の介入にかかわる論争の高まり、中南米での解放の神学の政治への干渉の拡大などをみれば、——国教会的権威は衰

えたにせよ——必ずしも宗教集団の公的影響力の退潮ばかりを語るわけにゆかないことも悟るに至っている。⁽³²⁾宗教的関心の一般的低下をあばき出す数々の世論調査も、質問内容や項目を多少変えてみれば、全く異った結果を導出する事実も、最近では方々で確認されている。むしろ、一九八〇年から何度かにわたつて筑波大学で開催された国際価値会議（International Conference on Human Values）⁽³³⁾では価値観の表現はまことに多様化しているが、その内容や質は別として宗教的関心は、個人のレベルでもあいかわらず相当に高いことが報告されている。

とすれば既に本論の冒頭に仮定的に述べておいたように、宗教衰退をもつて世俗化とする主張は、特定の歴史的状况における特定の宗教制度や集団の、信徒数の減少や慣行の消滅などを量的に論じているだけのことであつて、むしろ宗教的影響力がより現代風の集団や世俗集団に拡散して——すなわちより多様なルートを通じて——その機能を発揮している事実を目を閉じているということになる。

とすれば、「世俗化」とは、まず第一に、「社会全般」

からみれば、社会の諸構成要素の機能上の分化過程であり、そして機能上分化した諸構成要素の、たとえば、政治、経済、宗教など各集団・制度間の、社会的影響力、権力をめぐる緊張の高まりを意味している。換言すれば、未開社会からリトル・トラデションの共同体をふくむ、まさに合致集団そのものというべき小社会が崩れ、そういう小社会の宇宙観的世界像が人口流動や広域にわたる文化接触の過程で統合上の機能を失い拡散し、そしてより巨大化した社会では、特殊集団・目的的集団の形で集る人々の、その意見のバランスを考え、あるいは過半数の賛意をえて、それを下敷に構成される人工の世界観としての法律体系の下に、よりルーズにその時その時なりの社会的統合がはかれる状況へと移ってゆく経過を、世俗化とみるわけであり、この定義は、テンニース、デュルケム、ウェバーの時代から全く変わらなく通用していると考えてよい。但し、宗教については、合致集団から特殊集団となつてゆく歩みにおいて、「公的影響力を失つてゆく」とみる見方も確かに可能である。しかし現実には、宗教もふくめ、政治・経済などすべての社会的

構成要素が、機能分化すなわち特殊集団化（もしくは圧力団体化）してゆくわけで、あるいはそれぞれの機能がそれなりに制約されてゆくわけである。その意味で現代社会的状況の中では、ある特定の文化、ある特定の歴史的状况では、宗教集団すら、必ずしも政治や経済の諸集団に対して勢力を失っているとは考えられず（たとえば、中近東や中南米の諸社会の例）、また、アメリカでのように——既成宗教集団は別として——政治・経済・宗教などの各集団が、相互に緊張のバランスを維持している国もあり、社会の世俗化は、それぞれの文化毎に異った緊張関係を生み出してくるにすぎない。一九六〇年代から繰返し筆者が強調している以上の主張を、最近になってスワンソン⁽³⁴⁾がより明瞭に再構成してくれている。

すなわち、現在では、そして特に先進国においては、確かにいまだに言語体系のような広範に各社会におおいかぶさる世界観構造もあるが、（また逆にそのような一般性・普遍性をもった構造あるいは基本的文法は、その一般性のために必ずしも特定の特殊集団の世界観のみを強力にとりあげて推進する道具になるわけでもなく）、そういう言語を道具

にして、各自の動機や目的に応じて組織される各種の特殊集団（あるいは準拠集団）それぞれの、世界観の緊張関係から、いわゆるデュ・プロセスのルールの下に、よりルーズな社会統合のための世界観構造が構成されてゆく。ルーマン⁽³⁵⁾のいうように、その構造は柔軟に再組織化され、またその内容は、各文化の歴史的プロセス（因果関係のプロセス）にあつて、宗教の、あるいは政治の、また経済の、それぞれの機能が先導権をとることがあつても、いずれの機能がとくに興隆する、衰退するなどと、評価するのは間違っていると考えられる。

と考えてくれば、「世俗化」とは、第二に、合致集団から特殊集団へのプロセスにおいて、「聖なるもの、究極なるもの」を基準として成立する宗教そのものの、「宗教的機能の拡散」を意味することになる。合致集団的状况において、究極なるものに成員全体がそれを通じて価値の共通委託を行う生きたシンボルとしての諸儀礼は、小共同体の消滅と共に、巨大な社会の中では、クリーシエ（cliché）として社会の底辺に沈みこんでしまう。わが国における地鎮祭問題をめぐる最高裁の判決は、地鎮祭

はもはや特定の宗派や特定の共同体を支える特定の信仰とは関係がないので、一般的慣行とみなすと判断しているが、たしかに「政治と宗派の分離」の原則については、この判決はある意味の合理性をもっている、この判決はこのような儀礼が全く宗教の原初的な統合機能を失っている⁽³⁶⁾と判断しているわけではない。日本国憲法の宗教に関する条項⁽³⁶⁾は、およそルーズな内容をもっており、その解釈についてはこれから様々な問題を起すことになろう。とすれば、このような民族慣行もむしろ政治・法律・倫理などの現象にかくれて、宗教的機能を發揮していると考えられる。キケロ⁽³⁷⁾からペラに至る市民宗教の概念は、政治を支える隠れた宗教的機能を問題にしたものである。筆者は、拡散しながらも文化深層にあつて、文化の形相を支えるこのような民族慣行に「文化宗教」の名を与えた。

あるいは宗派の形をとつていながら、単に葬祭儀礼などを通じて社会統合の機能のみに生きている、わが国の既成仏教や欧米の伝統的・地方的バリッシュの教会などを「制度宗教」とよぶことになったが、文化宗教と異な

り一般性はず、特定の共同体や家族の人間関係の維持に力を発揮しているが、これは制度として「見える」宗教である。

つづいて特定の動機・目的の下に準拠集団の形をとってあらわれる宗教があるが、いわゆる新興宗教がその代表的なものである。特定の教祖や教義体系をもつ、もつとも宗派らしい集団であるが、特定の教義体系に集る人々は、同様な社会階層の出身が多く、準拠集団としても代表的なものである。しかし準拠集団であるだけに、特定の世俗的関心にもこのような集団はかわり易く、初期の創価学会や今日のユニフィケーション・チャーチのように政治集団としての役割を同時に果たすことも多い。また個々人の直接的な目的達成をねらう目的集団としての役割感も高いだけに、経済的にも自らを支える意志が強く、そのため代表的には、TV会社などを支配するモルモン維持財団を運営するモルモン教会、あるいは教会成員をフルにセールスマンとして利用する関連企業に投資しているユニフィケーション・チャーチのように、世俗的企業と競合する「religion business」⁽³⁸⁾として評判

される集団も多い。またこのカテゴリーには、道徳再武装運動あるいはわが国のヤマガシやその他の修養団体のように、その主目的が宗教であるのか、政治や教育であるのか明瞭でない集団の数も多く、世俗的企業や集団と最も高い緊張をひき起こす。たとえば、宗教法人でないにしても、宗教や道徳に関連する（社会一般の秩序安定に資する意味で）一種の公益法人の様態をとって、税制上などで有利な立場にたとうとする集団もあり、世論との対立をまねき易いのも、筆者が「組織宗教」と呼ぶこのカテゴリーの集団であろう。注意しなければならぬのは、既述のように、研究対象自らが自らを「宗教」とよぶ場合はよいが、このカテゴリーには、インガーが試みたような研究者自らのパラダイムにもとづく分類にやらなければ、学問的には、世俗性と宗教の間の緊張を扱うようなテーマの中に把握しきれないものが多い。

最後に、日本人国民性調査などでもマジORITYとしてあらわれる、いずれの集団にも参加しないが、個人的に宗教に関心を表明する人々について考えねばならない。自己のライフ・サイクルのそれぞれの場面で、文芸、

演劇などを通じ、個人的な（しかし人生の究極の意味を求

める）パフォーマンズを行う人々もある。すでに早くからボコック⁽³⁹⁾が、フロイドやユングらのいう「無意識」の

表明、すなわち個人的なマンガラの創作の意味で、演劇などに――未開社会の集団的儀礼にも類似する――宗教

性を認めていたが、最近では、街頭や舞台で行われるパフォーマンスの多くに、個々人の多様な信仰表現を認める

研究者も多くなっている⁽⁴⁰⁾。また、ル・ゲインやセルズニツクラのように、SFを現代の（ただし個人むけの）神

話として認める人々も多くなり、このような、筆者が「個人宗教」とよぶ現象が、庶民の間で一種の共感をよんでいる。また、マシヤレクとマーティンのいうヒューマニ

スティクなユートピア運動（たとえば各種の平和運動）などもその主義主張の背景に存在する究極なるものへの憧

れからみて、「内在的宗教」の分類に明らかに入ると思われる集合活動となる場合も多い。かつてのガンジの

非暴力抵抗運動のもっていた宗教性を考慮すれば、このような「個人宗教」も無視できないし、ルックマンのい

う「世俗化とは宗教の privatization」という定義の意味

にも、大きくうなずかざるをえないのである。

筆者が次にあげた「宗教的機能の分類」に関する図は、

パーソンズの行動科学的な行為分析にアイデアを借りた

ものであるが、インガーやマシヤレクらの、包括的な宗教の定義を補完する研究者個々の分類カテゴリーを、筆者なりに修正しようとする試みから生まれたものである。すでに筆者が、とくに「聖なるもの、究極なるもの」

への人間的関心をもっている意味で、パーソンズのいう symbolic realism に深い同情をもっているが、仮に人間の行動が、規範（情報）的統制と動機（エネルギー）的動

因との、相互交渉のプロセスから、ある種の目的を創出して生まれてくると考えよう。規範すなわち文化・社会

からの統制（すなわち、構造的に「閉じ」ているがゆえの、意味的プログラムとしての統制）の背後には、その閉じ方を無限に自己変容・自己再組織化させる原因としての、

リアリティがある筈である。また逆に、動機を生むエネルギーや欲求（すなわち自然）の、その秩序性や意味性を問いつめてゆけば、DNAや量子・分子の構造的性から、

終りには無意識とか純粹自然ともいべきリアリティに

(井門富二夫：『大学のカリキュラム』
玉川大出版部 1985 P.52)

行動科学的アプローチによる宗教的機能の分類

行動の対象・結果 行動の体系・要素	宗 教	イ デ オ ロ ギ ー	社 会	経 済	社 会 制 度	法 律	芸 術	教 育	科 学	区 分 も で き る ※ 次 の よ う な な ど
文 化 学 (人類学中心)	民・宗 俗・教	慣 行								(機能) 形相維持機能 宗教人類学
社 会 学 (制度・法律の側面)	制・宗 度・教	法 律			(以下同じ)					統合機能 宗教社会学
社会心理学(政治学・ 心理学などの側面)	組・宗 織・教	政・行 治・動								目的達成機能 宗教心理学
生 物 学 (経済・技術的側面)	個・宗 人・教	技 術								適応機能 宗教生物学
など										

到達する。パーソンズはその意味で、聖トマスの哲学を通じてアリストテレスの「形相」と「質料」という概念を、彼のいう意味的に閉じた行動現象（それは無限に再組織化されるものであると同時に、その時なりに、社会的かつ自然的に構造化された現象）の分析に関して、前提としておいていた事実を、「科学者も必ず哲学的パラダイムを前提としている」と述べながら筆者に説明してくれたことがある。⁽⁴³⁾

その意味で、機械でいえば個々人の行動にみられる共通のプログラムを、文化的統制のレベルの機構と考え、そのプログラムを受けて構成される配線構造Ⅱ人間関係を社会的統合のレベルとし、ついでそうした文化と社会の意味的統制を受けて構成される、目的達成の機能単位を人格レベルと考え、そして身体Ⅱ自然をエネルギー導入すなわち環境適応の機能のためのレベルとみるというように、パーソンズに従って行動を四つのレベルに区分して考えれば、規範のレベルには、マシャレクらのいう「超越」をベースとする宗教や類似宗教があらわれ、動機のレベルに近ければ、いわゆる「内在」なるものを特徴と

する現象があらわれる、と筆者は考えるわけである。それに従って、文化宗教、制度宗教、組織宗教、個人宗教と四つのカテゴリーにわけて、研究者が「宗教」として把握する様々な現象の、その特徴的な機能を他の社会的構成要素との関係で、より明瞭に論証しようというわけである。

以上のように、定義と分類の手續きに関し繰返し強調することになったのは、(一)機能分化を極端に意識する現代社会では、逆に宗教の機能を異常に狭く解釈する傾向があらわれている事実、(二)反論しなかった為であり、また、従来の各学問デシプリンは、さきに掲げた図の「行動の対象・結果」の横欄にかかげたそれぞれの文化的社会的構成要素の、そのいずれかを（たとえば、宗教とか政治とか経済などというように）、とりたてて顕著に独立した変数としてとりあげて、一般的行動の分析に入る、そのアプローチの仕方を指定するだけのものであるという事実を、主張しなかったまでである。

たしかに、ヘンリーが、キケロからペラに至る研究を引用しつつ、権力の絶対性・妥当性を分析しようとする

時、ソ連のレーニン・カルトは市民宗教の一種類として把握できるし、その業績の表題「The Intoxication of Power」は明らかに、超越なるものへのソ連人の関心を前提としていることをあらわしている。また、この業績は、デメエラスのいう「デュルケムの宗教論対ウェーバーの宗教論、もしくは Civil Religion vs. Cultic Religion」⁽⁴⁵⁾という、図式にも示唆されている、現代社会の社会的権威と個人的アイデンティティのコンフリクトを、権力の妥当性と社会的アノミーを論じることから問題にしたものであり、より具体的には、ソ連の公共道徳体系とギリシャ正教やバプテストなどの制度宗教・組織宗教の、両者の機能的緊張関係を論じたものである。この業績を、宗教学とみるか、あるいは政治学として社会学の権力論とみるかは、学者のパラダイム次第である。

一例にすぎないが、世間との接触の多さという点のみを考慮すれば、その関連団体である勝共連合のポピュラリティからみてユニフィケーション・チャーチを、政治団体として政治学的にあつかうことも可能であろう。もはや、聖と俗・宗教と世俗性の緊張の関係で、今日の宗

教的機能を取り扱うことは困難である。宗教への特別の視点を前提とする宗教学や「宗教」社会学などの分野では、「超越」的宗教と、「内在」的宗教の緊張や協力というように、むしろ宗教現象の間の緊張が問題となつてこよう。逆に宗教「社会学」などのように、宗教も政治や経済などの他の社会現象と併列させて、その機能を論じる方法では、ロバートソンらのように「Identity vs. Authority」、タウラーのように「Need for Certainty」と、社会の統合と分極などを論じる一般的な課題の下に、緊張ではなくそれぞれの社会的要素の機能上の関係が、問題となつてこよう。⁽⁴⁶⁾

初期の、ルックマンとウィルソンの宗教を扱う方法に関する第三者の論争は、前者の宗教の定義をあまりにも包括的と見、後者のそれをセクトを中心とする狭義の定義と見て、その相違や有利・不利を論じてきたが、これもキリスト教会のみを「宗教」と考え易い西欧的偏見にもとづくものではなかったか。⁽⁴⁷⁾ 宗教も政治や経済などと同様に、人間の「意味」に生きる生存様式が、必然的に創出した現象であつて、その意味で、各文化毎に、各歴

史的状況毎に、それぞれの機能の表出のあり方や、形態が変化して、その時なりの緊張や協調関係をつくり出すものである。なお、「聖なるもの、究極なるもの」は、「宗教」であることを表明している集団のみにかかわるといったものではなく、世俗集団と称している存在にもかかわっており、その意味で「宗教」は、研究者のパラダイムのみにおいて成立するものであるかぎり、研究者自体の課題設定のあり様が、討議においてまず問われる必要がある。

仮に、強いて宗教と世俗性との緊張を全世界的に問題とするならば、(一)デュルケム、ウェーバー以来の、社会統合と分極の問題として、政治的宗教と準拠集団あるいはセクトとしての宗教の対立がでてこようし、(むしろ宗教体系同士の、公対私の戦いであろうか)、(二)超越的権威によつて立つ宗教集団と、内在的権威によつて立ちながらユートピア運動を組織する解放勢力の間の緊張も出てこよう、(三)それよりも国家の財政難の折から課税問題などをめぐり、宗教活動や公益活動のみを重視する宗教団体と、いわゆる Religion Business や富裕な準

宗教的団体との間の緊張も大きい。仮に聖と俗の対立があるとしても、それは、まず「宗教」の内部における「宗教性」の解釈をめぐる緊張であり、この分野ならば、世界的に論じること可能であろう。⁽⁴⁸⁾ むしろ、宗教（それは同時に政治や経済現象であるが）と、政治、経済など他の諸構成要素との緊張は、当の社会構造内におけるそれぞれの機能の妥当性をめぐる戦いであつて、各文化、各社会毎に異なつた形であらわれる為に、通世界的には論じることが非常に困難であるともいえるのではないか。

註

- (1) C. Geertz: *Ideology as a Cultural System*, in D. Apter(ed): *Ideology and Discontent* (Free Press, 1964)
- (2) C. P. E. Vernon の *ホルボーンと協力* (1960) 年代に行つた一連の宗教意識調査。
- (3) C. Glock & R. Stark: *Religion and Society in Tension*, (Rand McNally, 1966), 44-45; C. Glock and others: *To Comfort and to Challenge*, (California U. P., 1967) 42。
- (4) 「宗教団体類型調査報告書」(一九六二 柳川啓一、森岡清美解説、井門富一夫参与調査担当) 文部省調査局。

- (5) Theodore Caplow and others: *All Faithful People — Change and Continuity in Middletown's Religion*, (Univ. of Minnesota Press, 1983) リンド夫妻が一九二〇年代、三〇年代に、中部の小都市 Muncie で行つた調査の後追いを大規模に一九七八—八一年に行つた報告。驚くべきことには、むしろ宗教的所属、参加率は、半世紀後にはより高まり、変化はあるものの、世俗化についてはほとんど討議の対象にはなっていない。

- (6) Bryan Wilson: *Religion in Secular Society* (Penguin Book, 1969)
- (7) ドゥラーレら数多くの学者が、世俗化、世俗性は、事柄の一面から規定しにくいことを、繰返し説明してくれている。その一例のみをあげれば、Karel Dobbelaere: *Secularization: a Multi-Dimensional Concept*, (Current Sociology, Vol. 29, No.2, Summer 1981)
- (8) Richard M. Merelman: *Making Something of Ourselves — on Culture and Politics in the United States*, (Univ. of California, 1984)
- (9) 山本明他「情報産業と宗教」(サイマル出版一九八四)
- (10) D. Chaney: *Fictions and Ceremonies — presentations of popular experience*, (Edward Arnold, 1979)
- (11) 井門富一夫「都市伝道の方向」日本基督教団編「現代の教会」(日基出版局 一九六六) など。

- (11) N. G. Demerth III: A Tottering Transcendence: Civil vs. Cultic Aspects of the Sacred (Bobbs-Merrill, 1974)
- (12) 現代社会での宗教の機能を測定する一つの方法として、各個人が「自覚的」にどれほど宗教や信仰に関心を持っているかを世論調査の形で計測する試みがある。信仰の高低などで測定できないが、少なくとも宗派所属率など宗教の影響が及んでいる周辺・境界まである程度は見える形で示せる数字として利用されることの多いものである。

次の表は、一九七二年に日本政府が海外の調査機関の協力を得て実施したクロス・カルチュラルな青少年意識調査の結果の一部を示したものである。質問は「個人的に信仰のある、なし」を尋ねるもので、回答肢では、「ある」と答えた者には、その宗教的背景について答えさせる方式となっていた。その結果、「信仰に関心なし」と答えた回答者は、日本青少年のみ異常に高く、わが国の識者は日本の「世俗化」に絶望的な嘆息をもらすことになった。

しかし、調査後に質問項目と回答肢に目を通した専門家は、この質問様式が必ずしも日本に関しては適当でなかったことを認めたものである。問題は「回答肢」にあった。移民の国であるアメリカでは、当人の出身文化の背景が往々にして当人のアメリカにおける社会的アイデンティティにつながるがために、ハーバードやレンスキイらの指摘のとおり、当の回答肢のような様式があ

れば、信仰の有無にかかわらず、「あり」に印をつける者が多いのは周知のことである。厳密に教会への所属、教会行事への参加度などを基準に同様な質問を出せば、ありの率が日本同様に低くなる事実は、多くの調査で実証されている。

また宗教改革以来、*cuius regio, eius religio*（地域の境界が宗教の境界）の理念が徹底し、主たる教派が政治権力をかけて戦ってきた欧州でも、その伝統が崩れかけているとはいえ、まだまだ宗派別各個々人にとって社会的アイデンティティの源泉として、

総理府世界青少年意識調査 (1972) (%)

	日本	米国	英国	西独	フランス	スイス	スウェーデン	インド	ブラジル
カトリック	1.3	28.1	18.2	47.5	65.1	36.7	1.0	1.2	80.6
プロテスタント	1.0	45.8	42.5	38.0	1.8	38.2	38.6	1.1	5.0
ヒンズー教			0.5					86.1	
仏教	12.1		0.1			0.5		0.5	0.4
その他宗教	4.5	7.6	3.6	1.6	3.2	5.5	1.5	6.4	1.7
神を信じない	5.8	0.6	2.4	5.5	9.7	4.2	12.2	0.6	1.2
信仰に関心なし	74.0	12.5	31.8	6.3	18.9	14.7	41.1	1.7	8.2

信仰とかかわりなく生きている場合が多い。インドでは合致集団としてのカーストに所属することなく生存することはほぼ不可能である。

これに対し、島国という地球的状况にも恵まれて、特定の宗教が征服する形で（欧州や中南米のように）入ってきたこともなく、多くは在来宗教の内容を補完するために輸入の形で異文化の宗教を迎えた日本では、それぞれの宗教が、国の、地域共同体の、あるいは家族の、祖先崇拜にかかわる統合シンボルとして並列的に機能している、キリスト教や一部の新興宗教のようなマイノリティの関係を除けば、共同体や家の責任者が通常、宗派との関係を自覚している程度で、日本人一般に「自覚的」に信仰への関心、宗派への関心が表面化してくることは少ない。

そのために、日本人国民性調査でも最近の三十五年の間、成人人口での「宗教への関心あり」の率は、ほぼ二五%から三〇%の間に定着していて動かない。そのため、わが国の世論調査では、家庭における毎日の仏壇札拝行事や七・五・三行事のような通過儀礼などへの参予度を問う質問なども追加して出すが、青少年層でもこういう宗教行事への関心は常に過半数をこえる肯定回答となつてあらわれてきている。

と見てくれば、グロックやスタークが批判してきた通り、調査施行者の意図した通りには回答が行なわれるとは限らず、以上の例示のように、文化統合の機能を――

単に宗派の数的勢力範囲をこえて――宗教が相不変強く維持している事実も出てくる。

- (13) S. Harding, D. Phillips, and M. Fogarty: Contrasting Values in Western People. (Macmillan, 1986)
- NHK放送世論調査所編『日本人とアメリカ人』(NHK出版協会 一九八二)
- 「一九八〇年国際価値会議レポート」(日本IBM株式会社 一九八〇)
- 「一九八三年国際価値会議レポート」(日本IBM株式会社 一九八三)。
- (14) 国学院大学日本文化研究所編『アジア文化の再発見』(弘文堂 一九八四) 五四―五五頁。
- (15) Nathaniel Lawrence: Whitehead's Philosophical Development. (Univ. of California, 1966), Chap. 15, the theory of relativity.
- (16) 宗教性の詳しい内容に関する定義については、J. Kelenberger: The Cognition of Religion—three perspectives. (Macmillan, 1985) など参照(註)。
- (17) P. E. Hammond: The Sacred in a Secular Age. (Univ. of California, 1985) p. 2-3
- (18) Nigel Harris: Beliefs in Society. (Pitman and Sons, 1968) p. 4-5
- (19) Lucien Goldmann: Le Dieu cache. (Librairie Gallimard, 1955)
- (20) Glock and others: To Comfort and To Challenge.

- (1967)
- (21) Maureen Henry: The Intoxication of Power, an analysis of civil religion in relation to ideology. (Reidel, 1979)
- (22) E. H. Erickson: Toys and Reasons, Stages in the Ritualization of Experience, (Morton and Co., 1977), p.85-92, Infancy and the Numinous.
- (23) C. Castriadis, R. Girard: La contingence dans les affaires humaines, in "L'auto-organisation", (Edition du Seuil, 1983)
- (24) James W. Heisig: Imago Dei, a study of Jung's Psychology of Religion, (Associated Univ. Presses, 1979) 44-45 D. Hudson: Wiltgenstein and Religious Belief, (Macmillan, 1975) 44 独裁論に詳し。
- (25) 岸本英夫『宗教学』(大明堂 一九六二)
- (26) I. Milton Yinger: The Scientific Study of Religion, (Macmillan, 1970) p. 7
- (27) R. Machalek and M. Martin: "Invisible" Religions: some preliminary evidence, in Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 15—4(1976)
- (28) *ibid.* p. 314
- Religion represents (1) an actor's acknowledgement of the existence of one or more ultimate concerns in his or her life, and (2) the ideas and actions, when present, which the actor employs in attempting to cope with these concerns'.

Super natural world view necessary Super natural world view not essential

A	Y	C
X		
B		D

Religion deals only with ultimate Concerns

Religion deals also with immediate, utilitarian Concerns

Macro-concern Micro-concern

A	Y	C
X		
B		D

Transcendental (or public)

Immanent (perhaps, more utilitarian private, or humanistic)

① Yinger: necessary items in a definition of religion (P.14)

② 筆者なりに Machalek and Martin の分類をより簡単にしたもの

- (29) 下図はインガーとマシアレクによる図表。
- (30) Robert Fuller: Americans and the Unconscious, (Oxford U. P., 1986)
- (31) Shirley MacLaine: Out on a Limb (Bantam Books, 1983)
- (32) 政治をおおう宗教的影響力の大きさについては、たとえば、アメリカの例として R. Benson and D. L. Williams: Religion on Capitol Hill—Myths and Realities, (Harper and Row, 1982) などがあり、わが国にうつつのほんの一例として、村上重良『現代宗教と政治』(東大出版会 一九七八) などがある。
- (33) 『一九八〇年、国際価値会議レポート』(日本アイ・ビー・エム株式会社 一九八〇年)、『一九八三年国際価値会議レポート』(日本アイ・ビー・エム株式会社 一九八三)
- (34) G. E. Swanson: A Basis of Authority and Identity in Post-Industrial Society, in R. Robertson and B. Holzer (ed.): Identity and Authority—explorations in the theory of society, (Basil Blackwell, 1980)
- (35) N・ルーマン『システム理論のパラダイム転換』(御茶の水書房 一九八三) —Niklas Luhmann: Paradigmwechsel in der Systemtheorie (Öchonomizu Press, 1983)
- (36) 日本国憲法第20条
信教の自由は、何人に対してもこれを保証する。いかなる宗教団体も、国から特権をうけ、又は政治上の権力を行使してはならない。
- ② 何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。
- ③ 国およびその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない。
- (37) N. D. Fustel du Coulanges: The Ancient City, (Doubleday Anchor Books, 1968)
- (38) Religion Business の定義については、Alfred Balk: The Religion Business, (John Knox Press, 1968)
統一教会『世界基督教統一神霊協会に ついては』
副島嘉和・井上博明『これが統一教会の秘部だ』(文芸春秋 一九七九年七月号)、『一九六〇年以降に、日本人からの献金あるいは商売上の利益により二十億円以上にのぼる収入が、教会にあったという報告など。
- (39) Robert Boccock: Ritual in Industrial Society—a sociological analysis of ritualism in modern England, (George Allen & Unwin, 1974)
- (40) R. Schechner: Between Theater and Anthropology, (Pennsylvania U. P., 1985)
- (41) Ursula K. Le Guin: The Language of the Night (Virgina Kidd Literary Agency, 1979) ル・グインは「エンゲの宗教心理学に自分のものを根づかせつつある。
- Roger Zelazny: Lord of Light (Mercury Press, 1967)
- (42) Talcot Parsons: Societies, (Prentice-Hall, 1965)

- (43) このような考え方を最も簡単に教えてくれるものとして、清水博『生命システムと情報』(NHK市民大学テキスト、一九八七年四月)がある。
- (44) M. Henry: The Intoxication of Power. (D. Reidel Publishing Co., 1979)
- (45) N. J. Demerath III: A Tottering Transcendence: Civil vs. Cultic Aspects of the Sacred (Bobbs-Merrill Co., 1974)
- (46) R. Robertson and B. Holzner: *ibid.*
Robert Towler: The Need for Certainty. (Routledge & Kegan Paul, 1984)
- (47) 荒木美智雄『世俗化一般から単に西洋の世俗化か、それとも新しい創造への過程か』(『東洋学術研究』第25巻一号 一九八六)
- (48) 本論の基礎となる理論については、ごく初期のものとしては、井門富二夫『宗教史における近代化の問題』(『宗教研究』二六九号、一九六一年)、あるいは、井門富二夫『世俗社会の宗教』(日本基督教団出版局 一九七二)、イントロダクション、なお、ごく最近にまとめたものとしては、井門富二夫『世俗化論をめぐって』、国学院大学日本文化研究所編『アジア文化の再発見』(弘文堂 一九七九)などを参照のこと。

(いかと ふじお・筑波大学教授)