

# 世俗化について

## — 宗教社会学の課題 —

寺 林 脩

20年来、世俗化(secularization)<sup>1)</sup>をめぐる論議が、宗教学者や社会学者、神学者等によって活発に行われてきた。しかし、今日では世俗化論の脱神話化が云々されるように、世俗化論の展開は行き詰まった観がある。それは、従来の宗教学や社会学の理論や概念、分析枠組では、世俗化という現象を十分に捉えられないということでもある。社会心理学や心理学、また、哲学や文化人類学等によっても、十分に研究されなければならない問題であることを、明らかにしている。

欧米での議論が、日本においては妥当しない点も明らかにされている。また、欧米での世俗化の状況認識にも変化が見られたことが、世俗化論に水をさす結果になっている。従来の宗教社会学では、一般に超自然的で超経験的な存在に対する、また、俗から峻別された聖なるものに対する、観念や態度、行事の体系を宗教と定義する。あるいは、世界と人間に関する統一的で究極的な意味の体系を、宗教と定義する。それらの体系を支持し普及する組織や制度、文化を、宗教社会学は研究対象にしている。そして、宗教と社会の関係を問うことが中心的課題である。したがって、宗教社会学にとって世俗化は避けて通れぬ問題である。この小論では、世俗化論が提起した問題を検討したい。

世俗化とは、広義には宗教との関連で社会変動の全体を表す概念である。元来は歴史的な概念であり、当初は政治と宗教の分離を意味した。次第に、政治、経済、教育、文化等の、教会の支配からの解放、また、近代化に伴う宗教一般の社会的機能の後退を意味するようになってきた。反面、教会側の世俗社会に対する適応をも意味していた。

歴史的事実としては、世俗化は、宗教改革運動によるローマ教会の組織や制度からの脱却によって進展する。また、宗教改革後の宗教戦争に対する反省等を契機として展開された、啓蒙思潮における宗教的寛容の表明に、世俗化は近代的な理念を獲得する。不完全ではあったが、西欧ではキリスト教会やキリスト教神学の、政治および社会生活全般における相対化が進む。

19世紀から20世紀にかけて、世俗化は宗教と社会の関係を表す、すぐれて社会科学的な概念になる。このような事実判断に基づく概念化と並行して、世俗化はキリスト教会やキリスト教神学の影響力に対する批判的なスローガンとして、また、教会側にとっては危機意識を象徴する価値判断に基づく概念化も見られ、現代に至っている。

伝統的な社会から近代的な社会へ、宗教の役割が大きく変化してきたことは明らかである。伝統的な社会では、人々の生活が全面的に宗教あるいは宗教的なものによって覆われていた。近代的な社会では、政治、経済、科学、教育等が、宗教以上の役割を果たしている。宗教と社会の関係を問う時、社会変動に伴う宗教の社会的機能の変化が問題になる。特に、歴史上かつてない急激な社会変動（産業化、都市化、情報社会化、国際化等）を経験している、20世紀後半の現代社会において、宗教の社会的機能の変化は著しく、宗教学者や社会学者、神学者等に大きな関心を惹き起こした。

宗教は益々その社会的機能を縮小させ、宗教そのものも急激な衰退傾向にあるのではないか。宗教そのものは永遠不変であって、その社会的機能を変化させているだけではないか。宗教は個人意識のなかで、むしろかつてなく深化され純化されているのではないか。世俗化の実態の認識において、諸説粉々の状況が1960年代から1970年代の欧米を中心に見られ、日本でもその影響を受けて同様の状況が見られることになる。

現代社会において世俗化とは、狭義にとれば伝統的な宗教の衰退傾向（イスラム圏や開発途上国、未開地域を除いて）である。また衰退傾向に伴う宗教の個人化（individualization）、私化（privatization）である。しかし、そもそも宗教の概念をどのように定義するのか。組織や制度としての宗教、文化としての宗教、個人意識としての宗教等、相互に関連しながら社会的な宗教現象として現れているものを、どのように科学的に分析するか。従来の宗教と社会変動についての研究に、世俗化をどのように位置づけるのか。また、宗教集団の類型論は役に立つのか。世俗化をめぐる問題の難解さを示しているが、同時に、これらの疑問に再検討の機会を与えたことは、世俗化論の貢献であったと言える。

1960年代、欧米先進諸国における伝統的な宗教の衰退、つまり世俗化は共通にして見られた現象である。多くの実証的研究によって裏付けられている。例えば、ギラップ・レポート<sup>2)</sup>における「宗教がアメリカ人の生活に与える影響」や「教会出席率」等の調査結果を見ると、1950年代の後半から1970年まで、いずれも著しい減少を示している。宗教がアメリカ人の生活に与える影響が強まりつつあると答えた人々のパーセンテージは、1957年の69%から1970年の14%に減少し、逆に影響が弱まりつつあると答えた人々のパーセンテージは、1957年の14%から1970年の75%に増加している。また、教会出席率は1955年の49%から1971年の40%に減少している。

このような状況を受けて、世俗化論の旗手、神学者のコックス（Harvey Cox, 1929～）は、国際的なベスト・セラーになった問題作『世俗都市』を1965年に出版する。コックスは述べて

いる。「都市文明の勃興と、伝統的宗教の没落、この二つはわれわれの時代の、特質を証明する二つの中心的なしるしであり、共に緊密に係わりあって展開している動きである。……伝統的な諸宗教の神々は依然としてプライベートな迷信の対象として、あるいは特定集団の守り神として生きながらえているが、しかし、もはや世俗的な大都会の公的な生活のなかでは、何ら重要な役をつとめることはなくなっている。……多元主義 (pluralism) と寛容は世俗化の落とし子であって、社会がその市民たちに対して、どのような特定の世界観をも強制するのをいさぎよしとしない。」<sup>3)</sup>

コックスは、世俗化した社会の形態を、流動性と匿名性において特徴づける。また、その様式は、伝統的宗教の社会統合的な機能の衰退として捉える。都市社会のコスモポリタンの複雑な出会いこそが、人々の生活様式を多元化、多様化して、宗教の統合力を失わせる。このような認識はデュルケム (Émile Durkheim, 1859~1917) 以来、つとに論じられてきた。世俗化が直接的に社会の非宗教化を意味する訳ではないところに、コックスは注目する。「世俗化は、人間が自分の関心をあの世から、この世界、この時代 (Saeculum) に転ずる時に起こるのである。……宗教は公のものではなく、プライベートなものになり、特定の個人や集団の固有な特典 (prerogative) であり、物の見方として受け入れられている。」<sup>4)</sup>コックスが述べているように、現代人は伝統的宗教の権威的で拘束的な価値観から解放されて、個人的な価値を志向するようになる。

神学者であるコックスにとっては、世俗化はある意味で無意識的で即自的な宗教意識を、自覚的で対自的な宗教意識に転換させる契機である。世俗化の時代こそ、宗教の本来の姿、真価が発揮されるはずであると考ええる。このような観点からコックスは、キリスト者の実存の革新と、変動する社会における神学を展望している。

コックスに次いで、宗教社会学者luckmann (Thomas Luckmann, 1927~) は、1967年、欧米および日本の学界に大きな衝撃を与えた『見えない宗教』を著し、世俗化を積極的に評価する。luckmannは、師である現象学的社会学の先駆者シュッツ (Alfred Schutz, 1899~1959) の、「間主観性」 (Intersubjektivität)<sup>5)</sup>による現実の社会的構成の理論を継承している。luckmannの結論を先取りすると、luckmannは哲学的人間学的なアプローチによって、世俗化を宗教の衰退ではなく、教会志向型の宗教 (見える宗教) から、個人化された宗教 (見えない宗教) という新しい形態への変化であると考ええる。

luckmannは、宗教社会学における経験的研究に対する批判から、論を起す。宗教の衰退を実証している経験的研究の多くは、宗教意識の客観的なものとして教会出席率に過度の信頼を置いている。また、宗教意識の主観的なものとしては、教会に対する意見や態度で確認している。しかも、調査方法は精密さを欠いている。宗教と教会の単純な同一視が行われ、教会組織等に対する好悪の数量化によって宗教そのものが捉えられ、宗教の衰退が導き出されている。

「制度上定められた規範を客観的に遂行することと、個人の内面世界の全体像のなかで、教会志向的な宗教意識がどのような社会・心理的現象として現れるかということとの安易な結合」<sup>6)</sup>を、ルックマンは批判する。教会志向的な宗教意識を、個人の宗教的な意味体系を含む宗教意識全般と同一視すれば、宗教の個人化は捉えられない。

「教会志向的な宗教は、現代社会ではもはや周辺的な現象となってしまった」<sup>7)</sup>と、ルックマンは認めて、世俗化を分析する。「教会宗教によって制度化された価値は、特定の行為体系にとっての規範ではなかった。……その価値は、あらゆる制度上の規範、つまり日常生活の諸領域で個人の行動を決定し、個人の経歴にそのつど影響を与える規範を超越し、それらの規範を上から規制するものであった。一方、工業化と都市化（世俗化の主要原因）とは、制度上の専門化への道押し進める過程であり、さまざまな制度的領域における規範を上位体系である宗教的価値の影響から、ともすれば解き放そうとする過程であった。」<sup>8)</sup>

ルックマンにとって、教会志向的な宗教の衰退は世俗化問題の一側面である。ルックマンの関心は次の言葉に表明されている。「現代文化にアーチをかける最有力な価値とは一体何か、これらの価値の社会的・組織的基盤は何であり、それが現代人の生活におよぼす機能は何か。……むしろ、社会的に客体化された意味宇宙に関して、世俗化がもたらしたものは一体何なのかを問うことが肝要なのである。」<sup>9)</sup>

ルックマンは、教会志向的な宗教という特殊化された宗教形態にとらわれず、世俗化を契機として、宗教現象の本質に迫る。つまり個人において、歴史的な社会形態としての宗教以上のものを求める。それは、宗教の人間学的条件を確定することである。

ルックマンによると、「宗教の根源は、人間学上の基本的事実、すなわち、有機体としての人間が生物学的性質を超越するところにある。」<sup>10)</sup>人間は他者との対面状況での相互関係によって、自己の経験を相対化し、一連の社会関係によって、過去・現在・未来を結びつけて社会的に規定された倫理的生き方を育てる。この間主観性を母体とする意識と良心の個性化において、人間は生物学的性質を超越する。人間の社会化が宗教的である。

このような社会過程は、「客観的な世界観を構築し、聖なる宇宙を分節し、一定の状況下で宗教を制度として特殊化する。」<sup>11)</sup>宗教の個人的現象において、宗教の社会的形態が成立する訳であるが、人間は既存の歴史的・客観的な世界観のなかに生まれ、社会化の過程を通じて世界観を内面化する。言い換えれば、社会的に客体化された意味体系である象徴的宇宙（コスモス）、あるいはその聖なる宇宙を含む世界観の、特殊化された歴史的制度が既存の宗教である。したがって、世界観は個人にとって主観的・内在的な実在であり、同時に客観的・超越的な実在である。人間は社会化によって、ある特殊な宗教表象の形で聖なる宇宙、世界観を内面化する。そこには個人的な差異化を伴うが、その主観的な意味体系こそ個人のアイデンティティの構成要因である。人間の社会化によって社会は組織化される訳であるから、聖なる宇宙は社会秩序を統合し維持すると共に、個人のアイデンティティを保持している。<sup>12)</sup>

宗教の歴史的・制度的特殊化が成立している社会では、宗教が一貫した意味体系を作りあげ、公的な宗教モデル（教義や儀礼、社会倫理等）を発展させる。公的な宗教モデルに個人は社会化され、内面化されたモデルが個人の生活のなかで、一般的全体的な意味世界を維持する。しかし、公的な宗教モデルのもつ意味の一貫性と、その個人意識に対する説得力は、現代では危険にさらされている。<sup>13)</sup>「人々の心理を特殊な様式に鋳型する教会志向型の宗教意識の強化、および、特殊な宗教的規範の履行の日常化、この二つが結び合って、いわゆる世俗化の芽生えへの主要な因子となる。」<sup>14)</sup>

全体社会レベルで言えば、社会体系の機能分化によって、社会と人間の関係に根本的な変化が生じる。文化体系やパーソナリティ体系が社会体系から分化すると、つまり宗教の制度的特殊化が進展すると、個人は益々自律化し、宗教は個人化する。「宗教の制度的特殊化は、個人に対する聖なる宇宙および社会秩序一般との関係を変形する。」<sup>15)</sup>「宗教の制度的特殊化は他の制度的領域の特殊化と並んで、宗教を主観的・私的実在へと変えて行く出発点である。現代の宗教状況は、この動向の頂点に達している。……宗教は私の事柄になった」<sup>16)</sup>と、ルックマンは述べている。

ルックマンの宗教の定義は、人間が自らの存在に意味を与える観念のみならず、観念体系全体を指す為に、それはまた人間性一般と同義的である為に、研究対象としての宗教が非常に拡大され曖昧になるとの批判はある。しかし、従来の宗教の概念に再検討を求める結果になっている。また、人間の主観的過程の社会的客体化と、社会的に客体化された現象の制度化とが、社会的実在を形成した時に、その根拠である人間の主観的過程にどのような影響を与えるかを論理的に求めて、宗教の個人化を明らかにした意義は大きい。

ところで、パーソンズ (Talcott Parsons, 1902~1979) 等の構造—機能主義の社会体系論では、宗教の機能分化も社会体系の統合と調和的に論じる。<sup>17)</sup> ルックマンは、宗教の制度的特殊化の結果である個人化した価値としての宗教を提起することによって、社会体系論における社会の倫理的秩序の前提としての宗教機能を補完している。それは社会体系に対して相対的に自律している為に、社会体系の統合を直接的に脅かすものではない。個人化した宗教は、世俗化の過程、特に情報社会化や国際化によってデュルケムの言う「人格の崇拜」に向かうかもしれないし、ニーチェ (Wilhelm Nietzsche, 1844~1900) の「ニヒリズム」に向かうかもしれない。ルックマンの世俗化論は、社会体系論の社会概念に対して新しい社会概念を示唆している。また、西欧のプロテスタント的な個人主義に対しても、新しい個人主義を提起している。

ルックマンと共にシュッツに学んだ、現代アメリカを代表する現象学的社会学者バーガー (Peter Berger, 1929~) も、1967年に『聖なる天蓋』を著し、世俗化論を展開する。

聖なる天蓋 (sacred canopy) とは、近代人の象徴的宇宙である神話—神学体系 (コスモス) である。それは、社会的な現実世界を超越的に意味づける世界観であり、かつては絶えず伝統

的な宗教によって構築され維持されてきた。バーガーはこのタイトルによって、伝統的なコスモスと同時に、未来の可能性としてのコスモスをもイメージしている。バーガーは、ルックマンと同様に師であるシュッツの社会的構成の理論に立脚して、世俗化を宗教の神聖性との関連で捉えている。結論的には、伝統的な宗教の脱神聖化による世俗社会（現実社会）の自律化を、世俗化と見ている。また、個人の自律化も同様に。

「世俗化とは、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である。……社会と文化に世俗化があるように、意識にもある種の世俗化がある。要するに、現代世界は、世界と自分の人生を宗教的な解釈の恩恵なしに眺める人々を、益々数多く生み出してきたということである。」<sup>18)</sup>

バーガーによると、世俗化の主要原因は西欧社会の資本主義的産業化であるが、西欧の宗教的伝統そのものの内部にも、世俗化の種子を求めている。ウェーバー(Max Weber, 1864～1920)の宗教倫理と経済活動の関係についての理論を継承している。伝統的な宗教(キリスト教)が、世界と人間、人生にいかなる意味(神義論 theodicy)を課してきたか。それが西欧世界の合理化や世俗化に、いかに機能したかである。

ウェーバーは、プロテスタント、特にカルヴァン派が「予定調和説」によって、救いの確証として神からの召命である職業に精励するところの世俗内禁欲、これが資本主義の精神である勤勉や節約に結びつき、資本主義を成立させたと言う。バーガーは、カルヴァン派の被虐愛(masochism)に注目する。現実世界のあらゆる不条理・不合理な現象を、宗教的正当化の手段によって説明するのが神義論である。「神に対する密かな批難(不条理・不合理を課せられた人間、つまり罪ある人間の神の正義に対する疑義)が転じて、人間に対するあからさまな批難になり変わる。この奇妙な逆転のなかで神義論上の問題は抹消されて、代って人義(anthropodicy)の問題が現れてくる。……この逆転においてこそ、聖書宗教の展開に内在するモチーフのひとつを見る。……未来永劫から僅かばかりの人を救いの対象に選び、多くの者を地獄の運命に追いやるといふ神の仮借ない勧告を喜び讃えるカルヴィニストは、おそらく宗教史上の最たる被虐愛的態度の頂点であろう。」<sup>19)</sup>

ウェーバーが、カルヴァン派の「予定調和説」に限定して、その歴史的役割を論じたのに対して、バーガーは、カルヴァン派の被虐愛にその論拠を求めている。<sup>20)</sup>

さて、ルックマンが宗教の機能論的な定義を行うのに対して、バーガーは、宗教の本体論的な定義を行う。ルックマンは、宗教を人間の象徴的な自己超越と見なすが、それは人間的資質であるが故に、本来的に人間的なものは宗教的となる。ルックマンの宗教の定義の効用を、バーガーは疑う。バーガーは、自己超越の様式とそれに付随する象徴的宇宙を区別し、後者の聖なる宇宙(コスモス)によって宗教を定義する。

「宗教とは、それによって神聖なコスモスが確立する人間の事業である。別の言い方をすれば、宗教は神聖な様式におけるコスモス化である。」<sup>21)</sup> この定義は、バーガーがオットー(Rudolf Otto,

1869～1937) とエリアーデ (Mircea Eliade, 1907～1986) の宗教の定義を援用したものである。ところが、世俗化によってもたらされた、多元化した現代社会を捉える為に、デュルケムやエリアーデの聖俗 (the sacred and the profane) 二元論に対して、カオス (chaos)・コスモス (cosmos)・ノモス (nomos) の三元論の立場を取る。

ノモスとは、世俗的な社会秩序を支配する制度化された世界であり、社会規範のレベルに総合的意味づけを果たす日常的秩序である。コスモスとは、既に述べたように、ノモスを超越的に正当化する意味での規範的秩序の世界であり、象徴的世界としての宗教的な聖なる宇宙である。それらを含む世界観と言ってもよい。カオスとは、秩序性を有するノモスとコスモスに対して、根源的に対立する混沌である。それは、創造神話にみられるように、また宗教的に強く忌避されるが故に、宗教的カテゴリーである。<sup>22)</sup>

デュルケムは、「宗教とは、神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事の連帯的な体系である」<sup>23)</sup> と、定義づけているように、聖と俗の二分法を宗教の特質としている。聖なるものはコスモスを表象するものであり、俗なるものはノモスを表象するものである。デュルケムは、社会的規範や制度としてのノモスが解体したところに、カオスとしてのアノミー(無規範、無規制)を見ているが、アノミーはノモスに含まれており、デュルケムの聖俗二元論はコスモスとノモスの二元論である。

エリアーデは、コスモスに対するカオスのうちに俗を含めているが故に、エリアーデの聖俗二元論はコスモスとカオスの二元論である。「宗教的人間にとって空間は均質ではない。……この宗教的経験は、一つの原初的体験を表すものであって、われわれはこれを世界 (コスモス) の創建と同一視してよからう。……この世界は、俗なる空間の均質的相対性の混沌 (カオス) のなかには決して成立しない」<sup>24)</sup> とエリアーデは述べている。

バーガーによると、伝統的な宗教 (キリスト教) はカオスを最も忌避するものとして、人間と社会を守る為にコスモスを堅持してきたが、世俗化はこの聖なるコスモスを侵蝕し喪失させつつある。「世俗化は近代人にほとんど全く新しい状況をもたらしたことになる。おそらく歴史上はじめて、世界に対する宗教的正当化作用が単に数少ない知識人たちや他のマージナル・マンのあいだでその信憑性 (plausibility) を喪失してしまっただけではなく、社会全体にわたる広範な大衆のあいだでもそのもっともらしさを失ってしまった。」<sup>25)</sup> 世俗化による多元的状況は、競合的な信憑構造を増加させ、益々宗教的内容を相対化する。「宗教の非独占化は、社会心理的でありつつも社会構造的な過程の一つである。……宗教的伝統は社会全体を覆うシンボルとしての性格を失ってしまったのであって、社会はその統合のシンボル体系を別のところで探さねばならないのである」<sup>26)</sup> と、バーガーは述べている。

現実世界の一切の不条理・不合理に意味を与え、人々を強引にも納得させてきた伝統的な宗教。人間にとって宿命的な死に代表される「限界状況」(Grenzsituation)<sup>27)</sup> のカオスを克服する力であった伝統的な宗教。その聖なるコスモスに代わるものとして、自然科学的な世界観や合

理主義の精神、人類愛等が広まっているが、その現実世界の規定力には限界がある。例えば、科学主義や合理主義、人間主義等は、歴史上に実例があるように容易にイデオロギーに墮する危険性に満ちている。

日常的な意味秩序であるノモスは、ノモスを超越的に正当化する意味秩序であるコスモスの力を借りずして、存在できない。バーガーによれば、現代人は世俗化によってコスモスを喪失し、ノモスに内在的なアノミーの危機的状況（社会規範の動揺や崩壊によって生じる無規範状態、あるいはその結果である、人間の欲求や行為の無規制状態）に直面している。それはカオスに通じる。実存的に不安と混乱の状況に置かれている現代人を、バーガーは「故郷喪失者」(homeless mind)<sup>28)</sup>と呼ぶ。

バーガーのカオス・コスモス・ノモスの三元論は、混沌（カオス）と秩序（コスモス・ノモス）の対立と、日常性（ノモス）と非日常性（カオス・コスモス）の対立との、動的関係を表している。バーガーは、そこで主観的現実と客観的現実との弁証法的な相互媒介機制に注目しており、ウェーバー的パラダイムとデュルケムのパラダイムの統合を試みていると言える。人間の主観的意味の外在化（externalization）によって、客観的な社会現実を構成して客体化（objectivation）が行われ、その現実を内在化（internalization）することによって、人間は社会的存在となる。この社会の基本的な弁証法的過程を、宗教的経験の世界において展開した意義は大きい。

世俗化による伝統的な宗教の衰退に伴って、宗教が個人化し、内心倫理化する訳であるが、ルックマンとバーガーは、宗教の深化や純化と裏腹に、宗教が好みや趣味の問題になることも指摘している。ルックマンは現代における宗教の可能性を、1983年の『現象学と宗教社会学』<sup>29)</sup>等において、バーガーは1979年の『異端の時代』<sup>30)</sup>等において模索している。

セクト研究から出発して、宗教集団論を展開している宗教社会学者ウィルソン(Bryan Wilson, 1926～)は、1976年の『現代宗教の変容』において、「世俗化は社会体系の構造的分化——すなわち、社会的活動の種々の領域が特殊化あるいは専門化された形態へと分離すること——と関連している。この過程は技術の発達と労働の分業の進展に伴って起こる」<sup>31)</sup>と、述べている。既に、1966年の『世俗社会の宗教』において、宗教的諸制度や行為、意識の社会的影響力の喪失過程が、世俗化であると定義している。また、科学技術の発達や農村から都市への生活基盤の流動化に、世俗化の要因を指摘している。<sup>32)</sup>

ウィルソンは、セクト研究の専門家である。セクト(sect)とは、個人的な体験的信仰や信仰の主観的解釈を重要と考える人々が、自発的に集まった結社の宗教集団である。それは、チャーチ(church, 伝統的な既存の正統教会)からの分派的・異端的な宗教集団であるが、社会的に制度化されるとチャーチに発展する。ウィルソンは、社会体制一般の秩序原理を体現しているチャーチに対するセクトの形成を国際比較している。また、世俗化における、チャーチやセク



ト、カルト (cult, セクトよりも小規模で、神秘的儀礼等を重要と考える新宗教集団) 等の社会統合的な機能について考察している。

ウィルソンによると、「宗教の現代的変容を論ずるに当たり、私は二つの点に問題を集約した。すなわち、世俗化および古い信仰の衰退という点と、セクタリアニズム (sectarianism)、つまり新しいカルトの勃興という二つである。」<sup>33)</sup> チャーチの伝統的な宗教諸制度がその社会的意義を喪失し、その宗教文化が信用をなくすにつれて、新しく特殊な数多くのセクトやカルトが出現してくることを、ウィルソンは欧米のみならず、国際的現象として指摘している。

ウィルソンは、次のように分析する。「カルトは人類全体の為に、既存の文化に代わる別箇の文化を提供するというよりも、むしろ自分で選択してカルトに参加した少数者の為に、これまでと異なった生活方法を教えるだけである。」<sup>34)</sup> カルトはかつてのチャーチやセクトのように、社会統合的な機能は発揮せず、宗教の復興や社会の再編成には役立たない。世俗化によるチャーチやセクトの衰退と、カルトに対する失望から、ウィルソンは、「宗教は常に滅ぶべきものである。現代社会において、宗教が再生するかどうかは明らかではない」<sup>35)</sup> と、述べている。

ウィルソンにおいて、ルックマンやバーガーの言う宗教の個人化や内心倫理化は視野にない。ルックマンやバーガーにおいては、世俗化による宗教集団の盛衰はむしろ副次的な問題である。ウィルソンにおいては、その盛衰を国際的比較も駆使して実証的に検証することに関心がある。

ウィルソンは、欧米の一神教の宗教的伝統と東洋の汎神論の宗教的伝統とが、世俗化の促進に異なる影響と結果を与えていると、述べている。バーガーも論じているように、古くはウェーバーやトレルチ (Ernst Troeltsch, 1865~1923) が論じたように、キリスト教そのもののなかに伝統的な道徳的共同体の精神を弱体化させ、世俗化を促進させる要因が含まれている。異教徒や異端に対する非寛容は、共同体的な特殊主義を破壊する。排他主義的な普遍主義の為に。また、感情より信念に重きを置くが故に、主知主義的な合理主義を発展させる。また、行動的な世俗主義は権力志向によって政治に結びつく。特にプロテスタントや、多くのセクトでは。つまり、キリスト教は自らを破壊してきたという訳である。

他方、仏教に代表される東洋の汎神論は、その寛容性の故に世俗的・政治的関心を欠如しており、世俗化による伝統的な宗教の衰退は深刻ではない。また、宗教的分野と他の分野の分離や対立は弱く、むしろ親近的ですらある。あるいは、諸宗教間においても、個人的宗教意識内部においても、多様な共存が見られる。ウィルソンによれば、宗教が個人においても社会においても十分に機能して安定化が期待できるのは、東洋、特に日本においてであると言う。「ウィルソンは、外向的で道徳に関心を抱く日本の新宗教運動と、より限界が多く、世俗と妥協している欧米のそれとを厳密に区別している。」<sup>36)</sup>

日本の宗教社会学者によって、日本の世俗化の研究も数多くされている。また、第三世界についての研究も行われている。世俗化の普遍性と特殊性を見極める研究は、宗教社会学に残された課題である。

日本の近代化と宗教思想の役割に関する研究でも著名な、宗教社会学者ベラー(Robert Bellah, 1927～)は、1967年の論文「アメリカの市民宗教」において、「アメリカには教会と並んで、それとは明確に分化されたものとして、精巧な高度に制度化された市民宗教(civil religion)が現実に存在している」<sup>37)</sup>と、述べている。

ベラーは、1961年のケネディ大統領就任演説に注目して、「この演説全体は、アメリカの伝統に非常に深くひそんでいる一つのテーマ、すなわち神の意志を地上で実現するという集団的、個人的な義務を新しく述べたに他ならないものとして理解できる。これはアメリカを創立した人々の動機となった精神であり、それ以後の各世代のなかに存在していた」<sup>38)</sup>と、指摘する。

フランクリン、ワシントン、ジェファーソンやリンカーンにおいても、また、ケネディやジョンソンにおいても、彼等の演説での宗教的言及は、宗派的でも何か特殊な意味でのキリスト教的でもない。それらは私的見解だけでなく、公的見解を反映している。すなわち、アメリカ的精神とも言うべき、文化としての宗教である市民宗教は、単なる宗教一般ではない。それは、「アメリカについての話題となると明確に特殊であった。まさしくこの特殊性の為に、市民宗教は空虚な形式主義から救われ、国民の宗教的自己理解の真の媒体として役立ったのである。」<sup>39)</sup>

「良心の安らぎをわれわれの唯一の確かな報酬に、歴史をわれわれの行為の最終的な判定者として、神の祝福と神の助けを願いつつ、しかし、この地上においては神の御業が真にわれわれ自身の仕事でなければならないことを意識しつつ、われらが愛する国を導く為に前進しよう。」<sup>40)</sup> このケネディ大統領就任演説の締めくくりに、活動主義的で、非思弁的な根本的宗教義務が象徴されている。このような捉え方が、アメリカ的な物の見方のなかに確立され継承されている。ベラーによると、「アメリカの市民宗教に中心的な伝統を、国民的自己礼讃の形式としてでなく、国民をそれを超越する倫理的基準に従属させるもの、またその観点から国民を裁定する基準」<sup>41)</sup>として捉えている。

すべての民族、すべての国民は、アメリカの市民宗教のようなある形態の宗教的な自己理解に達するものであると、ベラーは確信する。アメリカの場合は、歴代の大統領の演説という政治的レベルで、また、学校教科書という教育的レベルで、世俗的あるいは思想的形態であれ、人々に秩序観と批判精神を与えていると、ベラーは論証する。そして、「市民宗教の伝統のなかに常に存在している、国民的自己偶像化の危険性を防ぐような批判的原理」<sup>42)</sup>の探求を忘れない。ベラーは、民衆の感覚やマージナル・マンの挑戦的知性に期待している。

伝統的な宗教の衰退と、新宗教運動の多様化と並存という現代社会において、ベラーが、新たな天蓋として市民宗教に注目したことは、宗教現象の一般的な分析枠組に再検討を促す。

新世代の宗教社会学者ロバートソン(Roland Robertson, 1938～)は、1970年の『宗教の社会学』において、宗教分析の主要問題として、宗教の定義や宗教性を考察した上で、一般的な分析枠組を論じている。文化的レベルとしての〈宗教文化〉と〈世俗文化〉。社会構造的レベルとしての〈宗教の社会的局面(宗教的組織や制度)〉と〈一般的社会構造〉。いずれも前者は宗

教に関わる側面であり、後者は非宗教的側面である。ロバートソンは、それら四つの変数の明確な指標化による諸変数間の相互連関を、分析枠組として提出している。<sup>43)</sup> 宗教的側面は、状況によって独立変数や媒介変数、従属変数となる。

ベラーは、いわゆる世俗化論者ではないが、市民宗教によって宗教文化の機能に注目したことは、世俗化論にとっても大きな問題として残されている。また、宗教のパーソナリティ・レベルにおける分析は、世俗化による宗教の個人化や内心倫理化、私化との関連で、つまり宗教意識や価値観の研究として深められなければならない。

先にあげた、ギャラップ・レポートの「宗教がアメリカ人の生活に与える影響」や「教会出席率」等の調査結果を見ると、1970年代では、宗教がアメリカ人の生活に与える影響が強まりつつあると答えた人々のパーセンテージは、1970年の14%から1976年の44%に増加している。逆に、影響が弱まりつつあると答えた人々のパーセンテージは、1970年の75%から1976年の45%に減少している。その後の10年間は、いずれも5%内の増減で推移している。また、教会出席率は1971年から1985年まで、40%から42%内に推移し、わずかに増加傾向にある。

「宗教がアメリカ人の生活に与える影響」についての、回答の層別比較によると、性、年齢、地域、人種、教育歴、支持政党、世帯の年収、宗教（宗派）等、すべての層において、影響が強まっていると答えた人々のパーセンテージが、影響が弱まっていると答えた人々のパーセンテージより高くなっている。他の調査研究でも同様の傾向が見られるように、1970年以降は宗教の復興とも言うべき新しい状況が見い出される。

日本では、1973年を境目に戦後続いていた日本人の脱宗教的な傾向が、宗教的傾向に反転している。文部省統計数理研究所の『日本人の国民性』<sup>44)</sup>の調査結果や、NHK放送世論調査所の『日本人の意識』<sup>45)</sup>の調査結果等が、それを示しており、宗教回帰現象と名づけられている。

欧米や日本における、宗教行動や宗教意識の調査での宗教への関心の高まりは、世俗化による宗教の衰退と直接的には合致しなくなっている。世俗化論に対する批判や反省が求められた訳である。アメリカでは、伝統的な宗教（プロテスタントを中心とする、リベラル・チャーチ）が復興した訳でもなく、宗教の個人化は進展していると見られる。第二次大戦後のような社会的変動期や混乱期には、一般的に一時的な宗教復興の現象が見られるが、それ程でないにしても、似た様相を示している。ローマ・カトリック教会や超保守的な福音派（evangelicals）、根本主義派（fundamentalists）は勢力を強め、諸々のカルトも群立している。

1970年以降の宗教復興現象は、社会構造や文化やパーソナリティのどのレベルでのどのような変化であるのか、世俗化論との関連で、詳細に分析しなければならぬ課題である。宗教という言葉が制度化された教会をイメージするアメリカでは、ギャラップ等の調査結果も再検討しなければならない。日本の世俗化や宗教回帰現象についての、数多くの研究の検討は、稿を改めたいと思う。

現代社会学の創設者であり、宗教社会学の先駆者でもある、デュルケムとウェーバーの宗教理論は、現代社会の宗教現象の分析にもその有効性を保持している。宗教の社会統合的な機能や、宗教の聖俗による定義、アノミー論等、デュルケム理論は世俗化論によっても、再認識されている。また、宗教の社会変革的な機能や、宗教思想と社会層の関係や、カリスマ論等、ウェーバー理論も同様である。

コックス、ルックマン、バーガー、ウィルソン、あるいはベラー等の提起した問題の多くは今日なお宗教社会学の課題である。世俗化をめぐる論議は、宗教社会学の研究の再編を促す契機である。また、デュルケム、ウェーバー、シュッツ、パーソンズ等の現代社会学を導いてきたパラダイムの、再検討の契機でもある。宗教と社会の関係は難解であり、宗教衰退論、宗教不滅論、宗教進化論、いずれにも容易に与みできるものではない。

#### 注

- 1) 小口偉一、堀一郎監修、『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年、495—497ページ。
- 2) Gallup Report, 1987, Religion in America, Report No. 259, April.
- 3) Harvey Cox, The Secular City, Secularization and Urbanization in theological Perspective, New York : The Macmillan Company, 1965. 塩月賢太郎訳、『世俗都市』、新教出版社、1967年、13—16ページ。
- 4) 前掲書、14—15ページ。
- 5) 「相互主観性」や「共同主観性」等とも訳される。フッサール(Edmund Husserl, 1859～1938)現象学の基本概念。世界の存在意味に含まれる客観性は、一個の主観の構成作業には還元されず、多数の構成主観の共同作業を必要とする。しかも複数の超越論的主観性の共同化によって生ずる高次の主観性を間主観性と呼ぶ。シュッツは、フッサールの他我の超越論的根拠づけという課題を放棄して、社会科学的に、他我の存在を自明視している自然的態度によって、主観でも客観でもない相互作用の間主観が現実を構成すると言う。
- 6) Thomas Luckmann, The Invisible Religion, The Problem of Religion in Modern Society, New York : The Macmillan Company, 1967. 赤沼憲昭、ヤン・スィングドー訳、『見えない宗教』、ヨルダン社、1976年、37ページ。
- 7) 前掲書、52ページ
- 8) 前掲書、58ページ。
- 9) 前掲書、59ページ。
- 10) 前掲書、103ページ。
- 11) 前掲書、103ページ。
- 12) 「個人の平凡な生活も、また危機に立つ生活も、ともに内面化された宗教表象を介して超越

的な意味の文脈に置き換えられ、聖なる宇宙の倫理によって合法化される。内面化された宗教表象は〈究極性〉にかかわる主観体系を形成し、行為のモチーフを体系的に統合する。」前掲書、106ページ。

- 13) 「教会志向型の個人の宗教意識は、心理学的にみて程度の差はあっても分離されており、個人の主観は公式モデルの諸次元に対応して多次元の様式をとる。」前掲書、111ページ。「宗教表象を行為と信念の特殊な規範として型にはめ込み、その役割を特殊な場面だけに限ってしまう。」前掲書、112ページ「公式モデルの宗教が有する教理好みの性格は、当の公式モデルと社会成員のもつ主観の究極的意味体系との間に、分裂をもたらす可能性を残している。」前掲書、114ページ。
- 14) 前掲書、114ページ。
- 15) 前掲書、120ページ。
- 16) 前掲書、129ページ。
- 17) パーソンズによると、社会体系は環境に適応することによって秩序を維持し、体系固有の目標の達成をめざす。社会体系は役割体系である。社会体系とその諸々の下位体系との関係を求めて、体系の適応と目標達成の為に必要な機能的要件（条件）が諸々の下位体系によっていかに充足されるか、つまり、社会体系の自己組織化に関心を示す。宗教も下位体系の一つとして考察される事が多い。
- 18) Peter Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York : Doubleday & Co., 1967. 藪田稔訳、『聖なる天蓋』、新曜社、1979年、165—166ページ。
- 19) 前掲書、114—115ページ。
- 20) 前掲書、I部3章。
- 21) 前掲書、38ページ。
- 22) 前掲書、I部1章。
- 23) Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912 ; 5<sup>éd.</sup>, Paris : Presses Universitaires de France, 1968. 古野清人訳、『宗教生活の原初形態』上、岩波書店、1975年、86ページ。引用したのは定義の前段である。後段は、「教会と呼ばれる同じ道徳的共同社会に、これに帰依するすべての者を結合させる信念と行事である。」
- 24) Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane, Vom Wesen das Religiösen*, Hamburg : Rowohlt, 1957. 風間敏夫訳、『聖と俗』、法政大学出版会、1969年、12—14ページ。
- 25) 前掲書、『聖なる天蓋』、194ページ。
- 26) 前掲書、233ページ。
- 27) ヤスパーズ (Karl Jaspers, 1883—1969) の用語で、「極限状況」とも訳す。死、苦悩、争い、偶然性、罪の意識等、人間がどうしてもまぬかれない状況である。人間がそれに突き

当たり、そこで挫折するほかない壁のようなものである。

- 28) Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*, New York : Random House, 1973. 高山真知子、馬場伸也、馬場恭子訳、『故郷喪失者たち』、新曜社、1977年。バーガーは、宗教の世俗化や多様化や相対化による象徴的世界（コスモス）の効力の喪失、および、テクノロジーと官僚制による日常生活意識の細分化や多次元化とが、非宗教的世界（ノモス）を不確定化し、アイデンティティを流動化すると、指摘している。「太古からの宗教の機能——人間の危急の事態の真唯中で、究極的確信を得させてくれるという——は、激しくゆさぶられている。近代社会における宗教の危機の故に、社会的な意味での〈安住の地の喪失〉は、さらに形而上学的になった。つまり、それは宇宙のなかで〈安住の地の喪失〉となったのである。」前掲書、214—215ページ。
- 29) Thomas Luckmann, *Life-World and Social Realities*, London : Heinemann Educational Books, 1983. デイヴィッド・リード、星川啓慈、山中弘訳、『現象学と宗教社会学』、ヨルダン社、1989年。
- 30) Peter Berger, *The Heretical Imperative ; Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York : Anchor Press & Doubleday, 1979. 藪田稔、金井新二訳、『異端の時代』、新曜社、1987年。
- 31) Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, London : Oxford University Press, 1976. 井門富二夫、中野毅訳、『現代宗教の変容』、ヨルダン社、1979年、70ページ。
- 32) Bryan Wilson, *Religion in Secular Society, A Sociological Comment*, London : C. A. Watts, 1966, p. xiv.
- 33) 前掲書、『現代宗教の変容』、131ページ。
- 34) 前掲書、170—171ページ。
- 35) 前掲書、178ページ。
- 36) Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford : Basil Blackwell, 1970. 田丸徳善監訳、『宗教の社会学』、川島書店、1983年、225ページ。Robertson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford : Basil Blackwell, 1982.
- 37) Robert Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus*, Winter, 1967, pp. 1—22. 河合秀和訳、『社会変革と宗教倫理』、第11章「アメリカの市民宗教」、未来社、1973年、343—344ページ。
- 38) 前掲書、349—350ページ。
- 39) 前掲書、355ページ。
- 40) 前掲書、345ページ。

寺林：世俗化について—宗教社会学の課題—

- 41) 前掲書、343ページ。
- 42) 前掲書、343ページ。
- 43) 前掲書、『宗教の社会学』、第3章。
- 44) 文部省統計数理研究所、『日本人の国民性』、文部省、1984年。
- 45) NHK放送世論調査所、『日本人の宗教意識』、日本放送出版協会、1984年。