

「世俗化」概念の妥当性

—日本の状況との関連から—

田 丸 徳 善

一 世俗化テーゼとその問題

現代世界のここかしこで、宗教（その形式や内容がいかなるものであるにしても）が急速かつ広汎な変化をとげつつあることは、おそらく誰も疑うことができない事実であろう。その変化には、宗教の外的・制度的な面にかかわるものもあるうし、またその内的・文化的な面にかかわるものもあると考えられる。それでは、宗教のどの側面がいかに変わっているのか、もし実際に何らかの変化が認められるとするならば、その原因は何か、またそれは

われわれ現代に生きる人間にとって、どのような結果をもたらすのか。これらはまさに、宗教研究が明らかにすべき重要な論点であることはたしかである。それらは、およそ宗教に関心をもつ現代人の基本的な経験に根ざした問いなのであって、それ故にまた学的探求の対象たるにふさわしい問いなのである。

これら一連の変化をさすものとして、暫く以前から一般に用いられるようになったのが、ほかならぬ「世俗化」の概念である。この概念そのものは、ヨーロッパにおいて三百年以上の歴史を有するが、それが学術用語として

普及し、定着するにいたったのは、大まかにみて一九五〇年代ごろからであった。⁽¹⁾すなわち、それがアカデミックスな論議——とくに宗教社会学での論議の対象として浮び上ってきたのは、早く見積っても第二次大戦以後の時期においてなのである。なぜこの時期にその種の論議が始められたかについては、いくつかの理由をあげることができる。

その一つは、とくにいわゆる先進工業社会において、ほぼこの時期から、伝統的な宗教形態の変化が著しくなつたと思われることである。近代的な産業の発展、それに伴う都市化や人口の大幅な移動などの社会変動は、たしかに以前から始まっていた。だがそれが二十世紀中葉から一層加速されたことは、一応認めてもよいであろう。それが既存の宗教に影響することは避けられなかった。そしてもう一つは、これらの変化についての研究者たちの個人的な関心である。これらの変化が、単なる知的な興味の対象でもありうることは、言うまでもない。しかし、多くの場合、それはただそれだけにとどまらなかつたことを指摘しなければならない。とくにヨーロッパや

アメリカの一部の研究者たちは、これらの変化に直面してある種の危機感をいだき、その意識をもって宗教の現状にアプローチしたのである。かれらの探求の背後にあって、それを動機づけていたのは、現代における宗教の運命についての純粹に学術的な興味とならんで、いわば実践的な関心でもあり、また時には両者の結合だったのである。

このようにして、「世俗化」が熱心に論じられるようになり、「工業化」「都市化」「近代化」「合理化」などとならんで、多くの論議が重ねられてきたことは、なお記憶に新しい。その詳しい経過をたどることは、差し当って本稿の課題ではないが、われわれはそれを通じて明らかにした、これら概念の特徴に注意しておく必要がある。すなわち、「世俗化」はその重要性にも拘わらず、なおきわめて曖昧で、多次元的かつ多機能的な概念として、論者によって実にさまざまに用いられているのである。かつて筆者は、それが一般的にみて(1)記述的、(2)解釈的、そして(3)評価的という三つの機能を別個に、または同時平行的に果たしうることを指摘した。⁽²⁾この事態は、

今日においても依然として、大きく変わっていないと言
うことができる。とくにわれわれは、「世俗化」という
語が用いられるとき、それが(a)ある歴史的な状況の中で
起った、または起りつつある現実の過程をさすのか、そ
れとも(b)その過程の全体あるいはある局面についての分
析ないし解釈を示すものなのか、を識別しなくてはなら
ない。

ある意味では、過去二十年ほどを通じて続けられてき
た世俗化をめぐる論争は、その現実的過程すなわち(a)と、
(b)を表わす概念との関係を一つの焦点としてきたとみる
ことが可能である。つまり、現実を観察され経験された
変化を、どのようにして適切に概念化するかが問題だっ
たのである。それは一般に科学——より正確にいえば経
験科学においてつねに生ずる問いの、一つの特殊ケース
にほかならない。というのは、経験科学（宗教社会学も
それに属する）の主たる課題は、まず経験的に知られう
るデータを収集し、記述するとともに、ついでそれを分
析し、解釈する——一言でいえば、理論化することにあ
るからである。そして「概念」と呼ばれるものは、この

一連の作業における重要な道具をなすものなのである。
したがってそれは、一方では、歴史的に規定された具体
的な現実から引きだされ、それに対応するものであると
ともに、他方では、そのような基盤からある程度まで抽
象され、一般化されて他にも適用されるべきものという、
独特の二面性を有しているのである。

実際の研究の手続きにおいては、これら二つの側面は
相互に複雑に入りまじり、転換し、また依存し合うのが
ふつうである。このことは、方法的にみてきわめて重
要ながら、また微妙ないくつかの結果をもたらすことに
なる。その一つは、例えば、どこまで「純粹」な事実の
記述が可能かということにかかわるものである。およそ
経験科学にとって、与えられたデータのできる限り忠実
な観察と記述とが、最も基礎的な仕事であることは、今
更いまでもない。しかしながら、それは一見そう見え
るほど単純なことではない。なぜならば、データの記述
ということとは、必ず何らかの概念を媒介として行わな
ければならない（現実をそのまま、全体として再現するこ
とは可能でもなければ必要でもない）が、その概念自体

がすでに、不可避免的にある種の解釈を含んでいるからで
ある。したがって、概念を用いて記述された「事実」は、
決して純粹な現実そのものではなく、つねに何らかの形
で「理論負荷的」(theory-laden)なのである。換言すれば、
そうした事実とは、ある一定の理論的な枠組によって選
択された現実の部分にほかならない。しかも、科学にお
いては、いかなる解釈も最終的であることはできず、新
しいデータあるいは理論的視角の出現によって、修正さ
れる余地を残したものでなくてはならない。

以上、やや一般的な形で述べたことは、今日にいたる
までの世俗化の論議についても、ほぼそのまま当てはま
る。西欧の宗教社会学においては、「世俗化」はただ最
近の数世紀になって、宗教に関して生じた諸種の変化の
過程をさすにとどまらず、さらに加えて、それについて
のある特定の見方ないし主張をも意味することが稀では
ない。より具体的に言えば、それはしばしば伝統的な形
での宗教が、いかなる仕方や原因によるにせよ、時を追
って衰退していくものであり、しかもこれは歴史の全般
的かつ不可避の流れであるという、暗黙の想定を伴って

いるのである。⁽³⁾このように解されたとき、それは厳密に
科学的というよりも、半ば実践的なイデオロギー的
な概念であって、むしろ「世俗化のテーゼ」と呼ぶ方が
ふさわしいと思われる。⁽⁴⁾とにかく、すべてではないに
しても、かなり多くの論者において、「世俗化」がそのよ
うに用いられてきたことは否定できない。このような
テーゼを生みだした要因は、おそらくは過去数世紀にわ
たる、西欧諸国の社会的ならびに思想的な歴史の中
に求められるべきものであろう。ウィルソンが適切にも
名づけたごとく、それはこの過去から「継承されたモデ
ル」⁽⁵⁾だったのである。

しかしながら、このような世俗化のテーゼあるいは歴
史過程の解釈モデルこそ、まさしく現在ふたたび検討を
求められている当のものなのである。ハモンドはその編
集した最近の論文集の中で、従来の世俗化テーゼの妥当
性が疑われるにいたったことを確認した上で、その修正
を促すものとして、近年のいくつかの具体的現象に言及
している。⁽⁶⁾すなわち、世界各地での多くの新宗教運動の
発生、ヨーロッパならびにアメリカにおける保守的プロ

テスタンティズムの台頭、そして北アイルランド、レバノン、インド・パキスタン、ポーランド、ラテン・アメリカなどの諸地域における宗教の影響力の増大である。これらが注目されるのは、世俗化テーゼに従えば時とともに後退していく筈の宗教が、衰退しないのみならず、却って大きな役割を果しつつある例証と解されるからである。これらや、それに類するいろいろな現象が、一部の人の言うように本当に「宗教の回帰」を意味するのかどうかは、さらに慎重な検討を要する点であって、性急な断定は差し控えなければならない。⁽⁷⁾とにかくここで問題なのは、上述のように、たしかに現に確認された現象を、どのようにして適切に解釈すべきかということなのである。

今われわれは、世俗化というテーマに即してこのことを考えようとするのであるが、その際、論議の焦点をはっきりさせるために、さらに次のことを指摘しておきたい。それは、さきに一口に「解釈」と呼んだものも、実はその中にいくつかの段階を含む、複雑な操作だということである。とりわけ重要なのは、解釈とその結果とし

ての理論にも、その適用されるべき範囲について、広狭の区別が認められることである。これは一般化ないし抽象化の度合と言ひ換えてもよい。つまり、一方で比較的に限られた事象にかかわるような理論があるとともに、他方では、きわめて広い範囲の事象に対応するとされるような理論もあり、さらにそれらの中間もありうる。これは「誇大理論」(Grand theory)、「中範囲理論」などの区別として、すでに周知のことに属する。そして、言うまでもないことながら、およそ理論はより一般的であればあるほど、科学的というよりも哲学的な性格がつよくなる。というのは、それは原則的に経験によって検証することが難しい(なぜなら、経験はその性質上、完結することはなく、たえず新しいデータをもたらす)からである。

当面の論点との関連でいえば、さきに述べた意味での世俗化のテーゼは、まさにその種の半ば科学的で、また半ば哲学的な理論の一つの例である。それは宗教、とりわけ伝統的にそう呼ばれてきた形の宗教が、時とともに回復しがたく衰退していくとの見方を含んでいるが、こ

の見方は必ずしも全面的に証明されたわけではない。しかし、同様なことはまた、これとは正反対のいわゆる宗教不滅論についても、そのまま当てはまる。⁽⁸⁾ 世俗化をめぐる今日までの論議の一つの焦点は、明らかにこれら二つの立場の対立ということであった。けれどもこの対立は、一部は哲学的あるいはメタ理論的な背景に由来するが故に、科学としての宗教社会学の中だけでは、一義的な結論が出にくいものである。たしかに研究者がその何れか、またはこれに類する他の見方をもつことは、非難されるべきことではないし、ある意味で不可避でもあるが、ただちにそのように高度に一般的な論議に立入ることは、必ずしも生産的とは思われない。むしろわれわれは、世俗化が事実なのか、それとも一つの虚構ないし神話なのかといった問題に先立って、より限定された論点の検討から着手すべきであろう。そのような問いの一つは、世俗化がどの程度まで普遍的または通文化的なものなのか、ということである。つぎに、本稿の主題であるこの問題について、手短かに考察を加えることにしよう。

二 日本宗教と世俗化

改めていうまでもなく、「世俗化」の概念は、過去三百年余にわたるヨーロッパの歴史の中で定式化されてきたものである。つまりそれは、ヨーロッパという具体的かつ特殊な社会を基盤とし、そこから引きだされながら、その経てきた歴史過程の特徴をなす諸要因を、集約的に表現するものにほかならない。この特殊ヨーロッパ的状况の最も重要な点は、何といても、それがキリスト教的世界をなしていたということである。もちろん、その初期においては、ヨーロッパはまだキリスト教を知っていたわけではない。しかし中世以降、すなわち過去約千年ほどについてみれば、ヨーロッパが「キリスト教国」として、社会的にも文化的にもかなり高度な等質性を保持してきたことは明らかである。他方そのヨーロッパは、最近の数世紀をつうじて、継続的な近代化の過程をくぐりぬけてきた。近代化とは、例えば工業化のような生活の下部構造における転換から、それによって促進された社会領域での変化(都市化、官僚化など)、そしてさらに

意識の変化までを含む幅広い概念であるが、それが広汎な層の人びとの生活に大きな影響を及ぼしてきたことは、殆ど疑いの余地がない。そして、その一環として、伝統的な形のキリスト教も変容を免れなかったのである。

世俗化の概念は、右のような歴史的経験を背景として成立したものである。宗教社会学者たちは、それをさまざまに定義しているが、その中に多かれ少なかれこの経験が反映されていることは、けだし当然であろう。彼らが世俗化のメルクマールとして取りだすのは、概して言えば、次の二つの中の何れか、または両者の結合とみることが出来る。その一つは、「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」をさすものであり、要するに宗教の制度的または組織的な側面にかかわる。いま引用したドベラーレや、世俗化を「契約社会化」(societalization)の付随現象とするウィルソンの見方などが、その典型と言えよう。⁽¹⁰⁾これに対してもう一つは、

いわば宗教の文化的な側面(信念、価値体系など)に着目するものであり、世界の一切を統一するような超越的、規範的な秩序への信仰が稀薄化したり、崩壊することをさしている。この点をとくに強調したのは、例えばルックマンであつたが、他の論者でも何らかの形でそれにふれない者はない。そして大部分の研究者は、力点の置き方こそ違っているにせよ、みな以上の二つの側面に言及しているのである。

このような内容をもった世俗化の概念が、主としてキリスト教的ヨーロッパで、近・現代において生じた変動を契機としていることは、もはや誰の目にも明らかと思われる。しかしながら、そのことは必ずしもはっきりと認識されているとは限らない。その結果、それは一再ならず、恰も普遍的な規模で生起するかのように捉えられることになった。例えばバーガーの立場はその代表的なものである。彼によれば、「世俗化の(担い手)は近代的な経済機構、すなわち産業資本主義のダイナミックス」なのであり、政治体制として社会主義をとっているにしても、工業生産の過程とそれに伴う生活様式はさし

て変りない。それ故に、同じ経済機構が成立するところでは、世俗化が生ずることになる。⁽¹²⁾「世俗化は現代社会のグローバルな現象の一つ」であるという。この見方は、下部構造的な要因に生ずる変動が、不可避免的に宗教のような文化の変動をもたらすものであり、非西欧的社会の宗教も例外ではないということの意味する。けれども、かりにこの見方に同意するにしても、それは必ずしも、非西欧的な宗教における変動が、西欧的なその場合と全く同じ仕方で生起することまでも認めることにはならないであろう。非西欧的な宗教の置かれた状況と性格とは、西欧的なキリスト教のそれとは異っているからである。こうして、世俗化概念の西欧キリスト教社会以外への適用可能性が問われてくることになる。

もともと研究者の中には、少数ではあるが、ふつう用いられている意味での世俗化の概念が、かなり特殊であることを認める者がないわけではない。その一例として、マーティンの所説をあげることができる。彼は『世俗化の一般理論』(一九七八)の中で、まず世俗化が主として近代西欧の現象であるとともにまたキリスト教的な現象

であることを確認する。最初に世俗化への突破がなされたのは、キリスト教文化においてなのであつて、その傾向はのちに、修正された形で他の社会にも輸出されたといふ。⁽¹³⁾このような立場は、見方によつては、近代ないし現代の西欧を暗黙のうちにすべての中心とするような、西欧中心主義の偏見と受け取られかねない。⁽¹⁴⁾たしかに、そうした要素が皆無であるとは言えないであろう。しかし、少なくともマーティンの場合には、右のような限定はもう少し別の意味をもっているように思われる。つまりそれは、性急な一般化をさけ、注意ぶかくその対象を限定して分析しようという、実証的な精神の表現でもありうるのである。ただし、もしそれが真意なのだといふならば、「一般理論」という標題は誤解を招きやすいと言わなければならない。

これまで言われてきたような意味での世俗化が、そのままの形では、西欧のキリスト教的な社会以外に適用しえないのだとすれば、それはさまざまな前提条件が異っているからにほかならない。このことを、いわゆる東洋的社会の一つである日本についてみることにしよう。日

本の宗教的状况の著しい特徴の一つが、その歴史を一貫する多元性であることは、すでに繰返し指摘されてきた。日本が歴史に登場したとき、それは主に農耕的な生活様式と結びついた基層的な宗教性をもっていたと考えられ、それは今日まで、土着の神道の中に最もよく受けつがれている。その後の展開の中で、日本は宗教を含む外来文化を受容したが、それらは開放的な基層的宗教性の故に、それと共存し、部分的に習合をとけて、独特の形態をつくりあげてきたのである。すなわち、四〜十世紀ごろまでの上代には中国の儒教、道教、そしてインド起源ながら大幅に中国化された仏教が将来され、十六世紀、そしてより集約的な形では十九世紀以後、西欧文化とともにキリスト教が受容されてきた。その結果、現在では、日本は「諸宗教の生きた博物館」とも呼ばれるような多様性を示すにいたったのである⁽¹⁵⁾。

日本の歴史のいかなる時期においても、これらの中の何れかの宗教体系が、社会の全体を蔽うような、独占的な地位をしめたことはなかった。例えばその伝来以後の数世紀、とくに八世紀（奈良時代）において、仏教は当

時の政府ときわめて密接に結びつき、半ば公的な国家宗教とも言うべき性格をもっていた。しかし、それは決して他の宗教、なかでも固有信仰としての神道を完全に排除するほどのものではなかった。このことは、ごく近い過去における「国家神道」についても当てはまる。公式には「宗教に非ず」とされながら、一八六八年いらい一九四五年までの間、政治的に組織された神道が実質的に宗教としての性格をもっていたことは、疑いの余地がない。しかしその国家神道さえも、国家の統合を支えるというその基本的機能が侵害されない限り、仏教やキリスト教など他の宗教を許容することができたのである。一言でいえば、日本においては、西欧キリスト教世界におけるような、公領域を包括する独占的なチャーチ（教会）型の宗教制度は存在しなかった。そして、より下の民衆的レベルでは、ある時期（主として近世）から以後、神道は村落共同体の祭りにかわり、仏教はとくに「家」の先祖祭祀を司るという、一種の分業的な共生が成立してきたとみることができる⁽¹⁶⁾。

このような日本において、さきに述べた宗教の公領域

からの撤退、あるいは宗教の一つのサブシステムへの縮小という意味での世俗化について語るとは、殆ど意味をなさない。また歴史的な過程についてみれば、世俗化への「総稽古」(dress rehearsal)としてのプロテストアント宗教改革⁽¹⁷⁾に対応するものを、そこに見いだすことは不可能である。このことは、十二〜十三世紀のいわゆる鎌倉新仏教が、時として宗教改革と対比されることにかんがみ、注意しておく必要がある。ともあれ西欧的な世俗化の概念は、以上の制度的な側面のみならず、もう一つの宗教的文化という側面においても、そのままでは日本になじみにくい。というのは、日本の諸宗教は、ユダヤ・キリスト教的な伝統の大きな特徴をなすところの、根本的超越の観念を知らないからである。たしかにこれらの宗教においても、何らかの意味で「聖」なる領域と「俗」なるそれとの区別は、認められないわけではない。しかし、その聖は俗を徹底的に排除し、支配しつくすような力動性^{ダイナミクス}を示すことなしに、それと混在することがつねである。換言すれば、聖は俗と対立し、それを超えることなしに、却ってその中に遍在することが多い。日

本、あるいはより広く東洋では、ウェーバーの意味での「呪術からの解放」は認めがたいのである⁽¹⁸⁾。

以上を要するに、西欧キリスト教的な意味での世俗化の概念は、日本宗教の状況を記述するには、不適当と言わざるをえない。しかし、それならば日本宗教は歴史の上で、とりわけ近年の急激な社会環境の変動に際して、全く変っていないのであろうか。多くの専門家による実証的な研究は、明らかに変化が生じていることを示している。ここでは差し当って、西欧における教会にも比すべきものとされる「家」制度、ならびにその宗教的表現である祖先崇拜⁽¹⁹⁾について、簡単にふれておこう。少なくとも近世以後の日本の社会を支えた柱の一つは、この「家」制度であり、それにまつわる祭祀は、概して仏教と結びついてきた。それは今日でも、なお根づよく存続しているが、よくみると微妙な変化がないわけではない。森岡清美によれば、それは「先祖」の観念の内容と、祭祀の性格という二つの点で、とくに顕著だと言うことができる。すなわち、「先祖」とみなされる死者の世代の深度が浅くなり、単系から双系へと向う傾向がある一方

で、祭祀の義務的要素がうすれて任意的な儀礼となり、死者への尊崇よりも追慕や親愛の感情がよまるとい⁽²⁰⁾う。換言すれば、これは祭祀の私事化であつて、かつてR・J・スミスが古典的な祖先崇拜から memorialism (供養主義) への推移と呼んだものと符合するものである。

日本の宗教におけるもう一つの変化は、およそ宗教を扱うに当って重要な価値や信念体系、すなわち宗教的文化にかかわっている。それは制度や組織などに比べて、より捉えにくいものではあるが、決して軽視してよいものではない。この問題にアプローチするために、宗像巖は制度論的な見地と、もっぱら個人を対象とする心理学的な見地の中間の立場をとり、宗教文化を具体化するものとして、いくつかの類型を設定した。すなわち、「超越型宗教文化」と「遍在型宗教文化」(immanent religious culture) とであるが、日本が後者に属することは言うまでもない。しかし、詳しくみると、この遍在型にもさらに伝統的遍在型、潜在的遍在型、普遍的遍在型が区別できる。伝統型の人びとは、自らの世界を意味にみ

ちた、自己充足的なものと感じるが、潜在型の人びとは、外面的な行動においては合理的・世俗的な様式を示しながら、そのパーソナリティの底辺部には、幼児期に習得したふるい価値観を残すという二重性を有している。これは社会の近代化の途上に形成されるものである。それがさらに進み、都市的環境の中で成長した青年層などにみられるのが、第三の普遍型である。それは伝統的で特殊な象徴表現からは離れながら、概してより自由で主体的な価値に関心をよせるようになる。宗像の研究によれば、日本人の宗教的価値観は、明らかに伝統的遍在型からこの普遍的遍在型へ移行しつつあるとい⁽²²⁾う。

三 結び——比較世俗化論をめざして

われわれの問題は、日本のような非キリスト教社会(註15で述べた意味での)について、果して「世俗化」を語ることができかどうか、ということであった。これは基本的に、すべての比較研究が当面する問題の一つのヴァリエーションとも言うべきものである。というのは、繰返し述べたように、世俗化の概念そのものが、主として

西欧キリスト教的な社会を背景に形成されたものだからである。つまり、それは文化的に制約されたものであり、直ちに他の歴史的文脈に適用することはできない。極端な表現をするならば、日本における宗教の変化を世俗化として記述することさえも、全く疑義がなくはない。なぜなら、第一節であれたように、そのような記述はすでに不可避免的に、一定の理論ないし解釈を含んでいるからである。しかし、他方、日本の宗教が変化しつつあることも、また否定すべくもない。これらのことを考えると、われわれは多分、次のような逆説的な答えを与えなくてはならないであろう。すなわち、日本の宗教には世俗化(伝統的な宗教の変容)が認められるが、それは世俗化(西欧キリスト教の場合と同じ仕方での)とは言うことができない、と。

これらの問題については、当然のことながら、注意ぶかい考察が要求される。次に、その際のいくつかの基本的視点を提示して、結びにかえることにしたい。

(一) 「世俗化」の概念は、明らかに特殊な歴史的文脈の中で成立したものであり、その限り、特殊のまたは限

定的である。しかし、これは必ずしも、それが固有の背景からある程度まで切り離され、一般化されることを妨げはしない。手近な例で言えば、「タブー」、「マナ」、「呪術」などの術語、そして「宗教」の概念さえもがもともと特殊な内容を持ちながら、今日では一般概念として広く用いられているのである。

(二) 一般的に適用されることが可能なためには、ウィルソンも言うように、それは「十分に抽象的な用語」で述べられなくてはならない。⁽²³⁾しかし、ここでわれわれは、すべての比較研究の宿命とも言うべき、一つのディレンマに行き当る。すなわち、一般化とそれによる共通の基礎なくしては、そもそも比較は不可能であるが、一般化は必然的に個別的、特殊なものを切り捨てざるをえないのである。例えば、すでにふれたように、「世俗化」とは下部構造的な要因の変動が、不可避免的に宗教のような文化の変動をもたらすことである」と定義したとしよう。この言い廻しは、たしかに十分に一般的ではあるが、抽象的すぎて内容に乏しい。そして、何よりもこの定式化は、個々の宗教の変動が具体的にいかなる仕方で生起す

るかについて、何も語らない。

(三) このディレンマから逃れる一つの方途は、一方では何らかの共通の指標を発見し、設定することであり、他方ではそれを用いて類型化を試みることである。すでに述べてきたような、宗教の制度的ないし組織的な側面と文化的な側面との区別は、そのような指標の一つと言える。そして、前者についてマーティンなどが示した独占的・多元的という諸類型、あるいは後者について宗教が導入した超越的・遍在的という諸類型は、具体的なケースを扱うに当って有効と思われる。もちろん、これらは二、三の例にすぎず、他にもいろいろな概念装置が考えられる。しかも、世俗化というのは、きわめて複雑な歴史的過程にかかわるものであるから、その分析のためにも総合的な概念が要求される。世俗化の総合的な研究のためには、例えば「近代化」の研究におけると同じような比較史的な視野が要求されるのである⁽²⁴⁾。

(四) 「世俗化」は基本的に歴史的な概念である。つまり、それは時間の流れの中で変化するもの——この場合には、宗教の制度または文化、等々——にかかわり、そ

の変化の様態をさす。しかし、もともと変化は変化しない何かを想定することによってのみ認識しうるものであり、両者はたえず相関的なものである。通常われわれは、世俗化を語るとき、変化の側のみを強調する傾きがあるが、事態のこうした反面にもたえず留意しなければならぬ。世俗化の論議は、多くの場合、数十年にせよ数百年にせよ、比較的短い期間の経験から発想されたものであるが、それを人類の宗教史全体の中で捉え直すことが必要と思われる。

註

(1) わが国において、最も早くから世俗化に着目した一人が岸本英夫であった。岸本は「宗教現象の諸相」、一九四九年、要書房に収められた論文「宗教と教育との相関」(同書一七七一—一九一頁)の中で、主としてアメリカの事例などを引用しながら、「教育の世俗化 secularization」について語っている(同書一八一頁)。ただし、この問題はそれ以上ふかく追究されてはいない。

(2) Cf. N. Tamaru, "The Problem of Secularization: A Preliminary Analysis", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 6, 1-2, 1979, pp. 102-103.

(3) Cf. Philip Hammond, *The Sacred in a Secular Age*,

Univ. of California Press, 1985, "Introduction", p. 1.

(4) 「世俗化」が単なる科学的な理論にとどまらず、さらに実践的な関心をも充たすものであることは、何人かの論者によって指摘された点である。例えばトーマスによる次の分析を参照。Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft: Einführung in die Religionssoziologie*, Rowohlt, 1967, S. 77-88.

(5) Cf. Bryan Wilson, "Secularization: The Inherited Model", in Hammond, *op. cit.*, pp. 9-20

(6) Cf. Hammond, *op. cit.*, p. 2.

(7) いわゆる「宗教回帰」が真に回帰であるのかどうかは、「回帰」ということのより厳密な定義をもふくめてさらに検討しなければならない点である。わが国に関しては、森岡清美「いわゆる宗教回帰現象について」、『宗教時報』六九号(一九八五年三月)、文化庁宗教課「一〇頁の論考が示唆的である。森岡はここで、統計資料などによりながら、最近における宗教への関心の増大が、人口全体の高齢化と相関する可能性を想定している。これが回帰現象の全てを説明するものでないにしても、一つの視点として考慮に値するであろう。総じて現象面での、見かけ上のデータと、そのよりふかいレベルでの分析との関係は、宗教の研究においても重要な問題点をなすものである。

(8) Cf. N. Tamaru, *op. cit.*, pp. 98-99.

(9) K. ドンナレーレ「世俗化諸理論と社会学的パラダイ

ム」、『東洋学術研究』第一一〇号、一九八六年五月二頁。

(10) Cf. B. Wilson, "Aspects of Secularization in the West", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 3, 3-4, 1976, pp. 265-266.

(11) Cf. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, Macmillan, 1967, p. 101 etc.

(12) Cf. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, 1969, pp. 108-109, cf. pp. 156, 171. ウォルソンもまた「世俗化テーゼはキリスト教の歴史についての単なる註解の域をこえ、十分に抽象的な用語で述べられるならば、「普遍的な妥当性」を有すると主張している。cf. B. Wilson, in Hammond, *op. cit.*, p. 16.

(13) David Martin, *A General Theory of Secularization*, B. Blackwell, 1978, pp. 1-2.

(14) 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』第一一〇号、六〇頁参照。この批判は「直接にはドナレーレに向けられたものであるが、その趣旨は多くの西欧の宗教社会学者にも当てはまるものと言える。

(15) 近年の統計では、キリスト教系の信者数は、人口の一―二%の間を示している。それ故に、日本を「非キリスト教社会」というのは、絶対的な意味においてはな。それは現在のヨーロッパやアメリカが、もはや厳密な意

味で「キリスト教社会」とは言えないのと同じである。この場合に問題なのは、それぞれの社会の形成に関与したがつてその構造や文化の基調をなしたのが、どの宗教だったかである。

- (16) 井門富二夫・吉田光邦編『日本人の宗教』一九七〇年、淡交社、四七頁。

- (17) P. Berger, *op. cit.*, p. 157.

- (18) 荒木、前掲論文、七〇頁ならびに宗像巖「日米両国における近代化と宗教」、柳川啓一・安斎伸編『宗教と社会変動』一九七九年、東大出版会、二六五―二八一頁、とくに二七八頁参照。

- (19) Cf. Yanagawa Keiichi & Abe Yoshiya, "Some Observations on the sociology of religion in Japan", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 5, 1, 1978, pp. 8, 12, 24-5.

- (20) 森岡清美『家の変貌と先祖の祭』一九八四年、日本基督教団出版局、一二四頁、同「先祖祭祀と日本の世俗化」、『東洋学術研究』第一一〇号、四四、四八、五二頁等を参照。

- (21) Cf. R. J. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford Univ. Press, 1974. スミス・前山隆訳『現代日本の祖先崇拜』上・下、一九八一三年、お茶の水書房、七一八、二二五―六、三八三―四、三五、三五四頁参照。

- (22) 宗像巖「近代と日本人の宗教的価値観の変容」、柳川・

安斎編、前掲書、三九―八九頁、とくに六一―七四頁参照。

- (23) 上掲の註(12)の箇所を参照。

- (24) 例えば武田清子編『比較近代化論』一九七〇年、未社に所収の諸論文ほか、Cyril E. Black, *The Dynamics of Modernization—A Study in Comparative History*, Harper & Row, 1966 などを参照。

(たまるのりよし・東京大学教授)