

# 宗教の現実構成派的理解<sup>(1)</sup>

——主観的現実の社会的維持機構として——

芳賀 学

現代日本は「宗教（復興）の時代」と呼ばれており、しかも、それは「不安の時代」としての現代の傾向に対応するものとして解釈されてきた。しかし、そこには、不安・宗教の両概念把握をめぐる混乱がある。本稿では、現代に特有の不安が世界観の主観的現実の脆弱化に起因しているとの把握をもとに、社会的世界の主観的現実維持機構とそこでの宗教の位置の把握を求めて、現実構成派一主としてP. L. バーガーの論述を検討する。そして、そこから得られた視角に関して日本に適用する場合の限界と意義について検討し、その結果を踏まえてそれが現代日本の不安と宗教の状況へアプローチする際の基本的な視角と成りうることを主張する。

## 0：はじめに

現代の日本においては、宗教に対する関心が頻りに強まっていると言われる。確かに、書店の宗教書コーナーは盛況を呈しており、テレビ・雑誌などのマス・メディアを通して、宗教の情報が多く流されているという実感がある。そして、文部省統計数理研究所やNHK放送世論調査所の調査結果はその裏付けを提出している。

「宗教が生活上必要であると考える人」の比率は、70数%にものぼり、しかも、通時的にも70年代中期までの減少傾向から、その後一転して急速な増加傾向へと移行しており、現在もその傾向は持続していると考えられる<sup>(2)</sup>。また、「信仰を持つ人」の比率もこれとほぼ同じ動向を示しており70年代中期以後増加傾向へと転じている<sup>(3)</sup>。その中でも、西山茂が「新新宗教」と命名した根本主義色や呪術色の強い教団（統一教会、阿含宗など）や、「現代の小さな神々」と呼ばれる単立宗教法人は、教団数・信者数とも勢力の拡大が顕著である（西山〔1986〕、朝日新聞社〔1984〕）。これは、われわれの生活において

も、パンフレットの送付や、ターミナル駅などでの布教・募金・アンケートなどの宗教団体の活動に出会う機会が増加していることから実感される。

ところで、こうした一連の動きは、（ともするとセンセーショナルに）現代に「宗教（復興）の時代」という刻印を与える証拠として扱われてきた。そして、これは、一般に、現代のもう一つの顔である「不安の時代」の裏返しとして解釈されてきた。例えば、現代の新宗教は、「不安産業」と呼ばれているし、また、NHK放送世論調査所の調査でも、各種の不安に対する質問項目が設定されている。そして、この文脈上では、こうして不安からの解放を求めて人々は宗教へと関心を向けるのであると容易に考えられるのである。

この仮説は、直観的に現代のある面を鋭く捉えていると思われるが、その真偽は未だ検証されていない問題である。つまり、今まで述べられてきたことは、現代日本人の持つ傾向としての二つの現象の提示とその連関についての試行的な解釈である。実際、不安を感じる層と宗教

に関心を持つ層とが一致し、二つの要素間に強い相関があるかどうかさえも未解決である。しかし、そうした実証的な課題に移る前に一つ解決しておかなければならない問題がある。それは、この仮説に含まれる二つの傾向把握自体の問題である。まず、宗教について言えば、先に増加していることが示された「宗教が生活上必要」という意識にしても、宗教のイメージ自体が実に多種多様である<sup>(4)</sup>。通常、その中には、先にあげた新新宗教の他に仏教・神道などの伝統的な宗教や新宗教、果てはオカルト・占い・初詣・縁起を担ぐことなどまで、近代の世界観から見て「非合理的な営為」と類別されるものの全てが含まれる。しかも、日常的な語感からすれば、その重要な要素である神社神道や既成仏教教団の動きは大勢として現代において決して勢力を増しているとは言えず上の仮説とは背反する<sup>(5)</sup>。また、不安についても同様のことは言える。未来への予測がどんな時代でも完全でない以上、人は不安を感じる。ところが、現代は殊更に不安が強調されている。それならば、そこには、現代に特有の不安の存在が示されなければならないのである。今まで、この二つの点について、曖昧な概念の使用が成されてきた。そして、こうした曖昧な規定によって論を展開することは、必然的に様々な現象を区別なく包含することを帰結した。言い換えれば、こうした視角からは、スローガン以上のことを言うことは不可能である。それは、不安と宗教の復興（興隆）という二つの現象傾向を媒介する、因果連関の論理的な分析が未整備であることから証明される。

それ故、こうした問題関心に立てば、現代の不安（以下、〈不安〉と略す）を特定し、それを生み出す要因を探究することに課題を設定することが必要である。つまり、〈不安〉がどの

ような社会的要因により規定されているのか。裏返せば、通常一般的には、〈不安〉はどのような社会的プロセスをもって事前的／事後的に回避されているのかという原理的レヴェルまで一旦降りてそこに働く要因について検討し、そこからの知見をもとに現代の〈不安＝宗教復興〉説の実証のために必要な視角を導出していくことが求められるのである。本稿では、こうした問題関心に立ってその一作業として、現実構成派（主としてP. L. バーガー）の所説を検討していく。

### 1：現代の〈不安〉

不安は、広辞苑によれば、「安心できないこと。気がかりなさま。心配。不安心。」と説明されている。そして、この心理状態は、行為決定の不確実性に起因すると言える（何か一つの行為に絞りきれないところに不安は生ずる）。例えば、「未来の危険・挫折・破局・喪失に対する予測」（大原〔1969:15〕）はこの不確実性を必然的に導き出し、その主要な原因となる。そして、一般に行為決定にあたり、目標とする状況が確実に得られるかどうかは（程度の差はあっても）常に不確定である以上、こうした予測から生ずる不安はあらゆる社会に遍在する。ところが、先に述べたように、現代は殊更に不安が強調される時代である。そうした現代の不安（＝〈不安〉）とは、何が特別なのであろうか。

こうしたことには、多くの社会学者が見解を述べている。例えば、大村英昭は現代を評して「“不安”のアノミー」と呼んでいる。彼によれば、現代人は、（かつてR. K. マートンが記述したような）確固たる生活目標の存在を前提にした上でその達成手段からの疎外により引き起こされる、怒りを伴った「“不満”のアノ

ミー」に晒されているのではなく、(E. デュルケムが「ニヒリズム」と呼んだような) 献身すべき生活目標自体からの疎外に苦しんでいるのである(大村〔1980〕)。つまり、〈不安〉とは、献身すべき生活目標を提示する全般的な意味の座標(=ある特定の世界観)の確固たる存在が現代人にとって前提できないことから生じるものと言え<sup>(6)</sup>。言い換えれば、〈不安〉とは、生活目標を規定する世界観自体のゆらぎ(=意味喪失)から生ずる行為決定の不確実性と対応するものなのである。これは、もし世界観の存在が自明なまでに堅固であるならば、生活目標も自明であり、残されるものは、将来の未確定な要因に基づく先に記述した普遍的な不安となるはずであることからわかる。したがって、こうした〈不安〉に関わる要因を確定することとは、世界観の主観的な現実性を維持する要因を特定することに他ならない。そして、人間にとって、世界観とは社会的に構成されるものであるから、この問題は共同主観的に構成された世界の主観的現実維持機構の分析となるのである。

## 2：現実構成派の基本枠組

P. L. バーガーとT.H. ルックマンに代表される現実構成派の社会学者は、広く現実の社会的構成過程一般に取り組んだ。彼らの依拠する哲学的人間学的前提によれば、動物のように先天的に決定された世界(環境世界)を持たない人間は、社会的世界を構成してそこに住んでいるわけであるが、それはそれ故に本質的に「人為性」という性質を持っている。この性質が〈不安〉の源泉と言え<sup>(7)</sup>。人為的に造られたものである以上、それは人為的に変更可能である。つまり、人間の住む社会的世界には無数の

選択肢があると言え<sup>(8)</sup>。そして、この限りにおいて所与の社会的世界はそこから恣意的に選び取られたものなのである。したがって、そこには必然的に社会的世界の不安定性が潜んでおり、まさにそれこそが〈不安〉の根源的な背景を成すのだと言え<sup>(9)</sup>。ただ、それはそのまま放置されるわけではなく、そこには広く社会的世界の現実維持機構が装備されている。その議論を(社会的世界の)主観的現実維持に関わるものとして見た場合、legitimation(正当化図式<sup>(7)</sup>)とplausibility structure(妥当性構造<sup>(8)</sup>)の二つの主題が中核を成すと考えられる。

### (1) legitimation (正当化図式)

まず、正当化図式という主題では、社会的世界の主観的現実維持機構の内、中核的な役割を果たす、世界観の内部に仕込まれた特殊な説明体系について語られる。

社会的世界を構成するのは、制度的プログラムである。制度的プログラムとは、(特定の行為者類型と特定の行為手続きとの対応物である)役割=制度の体系であり、動物の「環境世界」を構成する行動プログラムと対応するものである。しかし、人間の場合、この制度的プログラムから構成される世界(=制度的世界)は前述したように唯一決定された世界ではないから、それを「疎外」化することが社会的世界の安定的な維持には必要となる。そこで発動されるのが、正当化図式という、社会的世界の主観的現実維持機構として重要な位置を占める存在である。この正当化図式とは、「社会的に客体化された〈知識〉であって、それは社会秩序を解説しその正しさを証明することに役立つ」

(Berger〔1967=1979:43-44〕)ものと定義され、その機能は、社会的世界を「客観的に妥当なものとすると同時に主観的にもっともらしいものにする」(Berger=Luckmann〔1966=1977:

157]) ことであると説明される。

つまり、正当化図式とは、制度的プログラムを説明する「客観性」を持つ（「非人為的」（＝人為不変）と当該の社会成員により捉えられる）＜知識＞のことである。ところで、こうした正当化図式には多様なレベルが設定される。まず、第一に制度的プログラム自身による自己正当化を果たす事実性のレベルと、それへの挑戦により必要とされる二次的な正当化図式（≠制度的プログラム）のレベルとが区別される。そして、後者は更に次のような各レベルに分けられる。①「ものごとはそうしたものだ」とするような伝統的肯定図式である前理論的レベル、②格言・道徳的処世訓などの初期理論的レベル、③特定の制度的部門を対象とする神話・民話などの理論的レベル、④制度的世界の全てを説明対象とする宗教・科学などの高度に理論的なレベル。

ここで使用される正当化図式は一般化・抽象化の程度は様々であるが、先に示したように、「客観的」な＜知識＞ないしその体系である。しかも、こうした定義を立てれば、これらの正当化図式を構成するのは所謂「宗教」的＜知識＞に限られない。その社会にあって「客観的」と捉えられていることが弁別基準であり、それゆえに、近現代においては、「科学」的と称する＜知識＞の多くも正当化図式として利用されているのである。

以上で、正当化図式についての簡単な説明を行ったが、その主観的現実維持機能についてももう少し補足しておこう。正当化図式は、一般に、個人に対して、その説明対象とする制度領域に関して統合的な解釈を可能にする。例えば、それが象徴的な形態を取り制度的世界の全てをその説明対象とする時（④のような場合）には、社会に起こる全ての現象に意味を付与す

るような解釈枠組が設定される。そして、もはやどんな状況に際しても、状況定義（正当な認識）と行為指針（正当な規範）が明確に指定されるのである。言い換えれば、第一に、それは個人の経験を主観的に解釈しようとする際の秩序を提供する。そして、それは、共時的な役割の統合という水平的なレベルと生活史上の経験という垂直的なレベルの双方に関して行われる。しかも、第二に、それはいわゆるマージナルな状況の解釈を可能にする。夢や白昼夢もさることながら、それが、最も顕著となるのは、個人が死に際した時である。死は、そこに直面する人々にとってそれへの意味付与なしには耐えられない現象であり、それが故に、それに対する説明なしには容易に社会的世界全体の現実性を転覆する契機となる。これを日常的な経験と同じ解釈枠組の中に位置づけることによって、対応が図られるのである。

## (2) plausibility structure (妥当性構造)

もう一方の妥当性構造という主題では、主観的現実維持に関して、世界観自体ではなくそうした＜知識＞の信憑性 (plausibility) を生み出す装置について語られる。

妥当性構造という概念は、彼ら（特にバーガー）の言明によれば、主観的現実を維持するのに必要とされる特定の社会的基礎と社会的プロセスのことである。その例として、彼らは、カトリックの信仰をあげて、それはカトリック社会の存在とそれとの意味ある関係によって支えられていると言っている (Berger=Luckmann [1966=1977:261])。この場合、特定の社会的基礎とは、「カトリック社会の存在」であり、社会的プロセスとは、「それとの意味ある関係」であることは自明である。それゆえ、これを一般化して、特定の社会的基礎とは、当該の世界観を「妥当 (plausible)」（＝正当 (right)・

理屈に合う (reasonable)・納得できる (acceptable) と考える (ないし感じる) 他者からなる社会集団の存在, 特定の社会的プロセスとは, そうした集団に属する他者との間に交わされる (社会化・再社会化を含む) 相互確証過程をそれぞれ意味すると考えることができる。これをまとめれば, 妥当性構造とは世界観を共有する人々からなる集団を基礎にそこで相互に主観的な現実性を確保すべく行われる社会的プロセスの総体を指すものなのである。そして, この妥当性構造の存在を通じて, そうした他者の存在やそうした他者との関係のない時に生ずる, 社会的世界の全てが夢・幻・想像の産物ではないかというような「当の現実が意識のなかに維持しえなくなる特殊な疑念を停止させる」(Berger=Luckmann [1966=1977:261-262]) ことが可能になるのであり, その意味で<不安>を回避する機構として働くのである。

この妥当性構造の具体的な過程は, 社会・文化的に多様な形態を取るが, そこには以下のような条件が相互に絡み合っている。なぜなら, 個人が日常生活において何らかの形で関係を取り結ぶあらゆる他者は, 彼の主観的な現実維持に影響を与え, しかも, その程度や領域は一樣ではなく様々な要因に規定されるからである。まず, その多様さは, 第一に他者の社会的属性による。<sup>(9)</sup> 一般に, 家族や友人などの意味ある他者は主観的な現実維持の中核に存在するのに対して, 役割者として出会うそれほど重要でない他者はその補助的な役割を果たすに止まる。また, それとは別に, 社会的に「権威」のある他者の場合, その領域については素人よりも強い影響を彼に与える。第二に, 妥当性構造の多様さはそうした他者との媒体による。そうした他者との間には, 会話を始めとして文通・書物・マスコミなどの媒体が存在する。そして, その

それぞれにおいて確証経験に大きな影響を与える, 他者の「現前性」は大きく変化する。しかも, それらとは独立に, 第三に相互確証過程の持続性 (首尾一貫性) が大きな影響を与える。頻度またはそれを補うだけの密度を持ち, しかも, 一貫した確証の存在が人々の主観的現実を真に実感されるものとして維持するのに必要なのである。

### (3) 両主題の関連

以上のように要約した, 現実構成派の主観的現実をめぐる基本枠組を構成する正当化図式と妥当性構造という二つの主題は, 言い換えれば, 主観的現実維持のための世界観内部での基盤と社会構造的基盤とすることができる。つまり, 前者 (正当化図式) は, 社会的世界 (またはその一部) を対象にしてその認識と規範の正しさ (=正当性) を基礎づける<知識>であった。個人は, この正当化図式により解釈を加えることで社会的世界の「もっともらしさ=現実性」を獲得する。つまり, 正当化図式は, 人々に経験の解釈の為の座標系を提供するのであり, 彼らは個々の主観的経験の全てをこの枠組みに当てはめることにより解釈しつつ, 同時に経験によりこの解釈枠組自体の「正当性=現実性」を確認することになる。それに対し, 後者 (妥当性構造) とは, 制度的プログラム及び/または正当化図式に関して, 他者によってその信憑性を確証する社会的プロセスであった。個人は, このプロセスを通じて他者の明示的・暗黙的な賛同という体験を得るのであり, それによって世界観の「信憑性=現実性」を獲得するのである。

このように, 両者はレベルを異にするものである。しかし, そのことはそれらが主観的現実維持をめぐる互いに全く独立に動き, その間に何の連関もないことを示すわけではない。

人間の場合、世界観は先験的な存在である。「生の経験」というものを想定するとしても、何らかの意味を伴った経験というものは、世界観を媒介にした解釈によって生ずる。正当化図式は、その世界観の正当性を支える特殊な意味の層であり、こうした層の存在により、解釈枠組の正当性が保証されているのである。ただ、個人にとっては、内在化された世界観が正当化図式によりその正当性を保証されたところで、それによりそうした解釈枠組自体の信憑性が保証されたわけではない。内在化された解釈枠組自体が「幻影」である可能性は依然として残ることになる。そして、そうした解釈枠組の信憑性の基盤は、主観的意識の外部に存在する他者の経験に求められるのである。なぜなら、他の経験と異なり、他者経験は特殊な位置にある。つまり、他者経験は、世界観の解釈枠組に沿って捉えられると同時に、正当化図式を含む世界観全体の「客観性」を提供する源泉であるから。一方、妥当性構造の方も正当化図式の影響を受ける。なぜなら、妥当性構造における社会的プロセスとは、相互確証過程の制度において行われるのであって、それは他の制度と同様に正当化図式の説明対象と成りうるからである。

そして、それゆえに、この二つ（正当化図式と妥当性構造）の間には連関が存在する。それをバーガーは、次のように定式化している（Berger〔1967:47=1979:70-71〕<sup>(10)</sup>）。

- ①「妥当性構造が堅固であればあるほど、それを<基盤>とする世界もまた堅固となる。」
- ②「妥当性構造が堅固さを失うほど、世界を維持するための（二次的な）正当化図式の必要度はそれだけ痛切なものとなる。」（括弧内筆者）

ここで示されている両主題の連関は、妥当性構造による正当化図式の規定性の文脈で解釈するか、正当化図式による妥当性構造の規定性の

文脈で解釈するかで二つの見方が可能である。

この連関を前者の文脈で解釈することは割と簡単である。そこでは、この連関は、社会的世界の事実性（自明性）をめぐるものとして現れる。妥当性構造とは、先に示した通り、社会的世界を対象とした場合、その信憑性を生み出す社会機構である。それ故、妥当性構造が堅固であればあるほど、社会的世界の現実定義への挑戦は存在しなくなり、社会的世界は事実性（自明性）という性質をおのずから持つようになる。つまり、社会的世界が自明性を持つ場合、それは自らの正当性の根拠を論証するまでもなく、（いわば暗黙知として）自らの存在をもってそれに充てるのである（制度的プログラム＝一次的な正当化図式）。そして、結果としてその主観的現実が堅固となる。逆にいうと、妥当性構造の堅固さが失われることは、社会的世界の自明性の欠如を帰結する。そのことは、当然社会的世界を構成する制度的プログラムの認識・規範に対する恣意性の感覚を増大させ、その根拠を問う疑問を生んでいくことになる。そして、それに対応する（解答を与える）ために、二次的な正当化図式が切実に求められることになるのである。

つぎに、この連関について正当化図式による妥当性構造の規定性の文脈での解釈を試みるが、その為には、解決して置かねばならない問題がある。それは、妥当性構造の「堅固さ」という尺度である。この文脈から見て上記の定式化で鍵となっているのは、この尺度であるからその指示内容は明確化する必要がまずある。そして、この問題と絡めて、妥当性構造の脆弱化に伴って必要度を増すとされる二次的な正当化図式がどうやってそうした状況に対処していくのかを解明しなければならない。妥当性構造は、今までの記述で示されたように、社会的世

界（制度的プログラム）だけでなく、二次的な正当化図式自体をも対象とするものである。つまり、二次的な正当化図式もまたその妥当性構造により信憑性を獲得することで、その「客観性」を維持しているのである。それゆえ、それ自身妥当性構造に依存する二次的な正当化図式が社会的世界の妥当性構造の脆弱化を補完することは一見奇異に捉えられる。そこで、こうした定式化（特に②）を生み出す過程の検討はより一層必要となる。とにかく、この二つの課題について項を改めて考察していくことにしよう。

#### (4) 妥当性構造の脆弱化と正当化図式

妥当性構造の「堅固さ」という尺度は直接的には明示されていない。しかし、彼の示したその最も「堅固」である社会状況の記述はそれを理解するのに手掛かりを提供している。それによると妥当性構造が最も堅固である状況とは、全体社会が単一の社会的世界の妥当性構造となる場合である。<sup>(11)</sup>そして、この場合には、「その内部での重要な社会的プロセスのすべてがこの世界の現実性を繰り返し強化するように機能する」(Berger [1967=1979:72])。つまり、その社会に属する成員全員がそうした社会的世界を「妥当」であると考えている状況であり、先に示した様々な確証の形態の全ての社会的プロセスを通じて確証が行われ、その持続性は十分に保証されるのである。

しかし、実際の社会ではこうした状況はまず想定できない。あらゆる社会で多かれ少なかれ「脆弱化」への動きは生じ、それに対処する為に様々な社会工学的手段が取られる。つまり、そこでは相互確証過程に必要な制度的基盤の整備などがなされるが、ここでは、領界内部の離反分子への対応方法に着目したい。そうしたものとしてバーガー＝ルックマンがあげる方法は、①物理的戦略と②精神的戦略に整理できる。

この内、前者とは、「逸脱者」を物理的に排除すること・教化する（「改心」させる）こと・物理的に隔離することなどを通じて、人々の社会的相互作用の中での同質性（＝否定要素の排除）を保証しようとする方法である。つまり、その社会の成員にとっては自らの内面化した世界観に対して異議を申し立てる他者との接触がなくなるような状況が目指されるのである。それに対して、後者は「逸脱者」に意味（精神）的な排除・隔離を与えることを通じて、自らの世界観の防衛が目指される。そこでは、反対者たちに特殊なレイベリングが施されるのである。この種のレイベリングの代表的な例としては、異端者というラベルが挙げられる。このラベルを貼られた個人は他の社会成員から精神的に排除（または隔離）されることになる。つまり、彼らは、自分達（常人）とは全く異なった存在と認知され、それ故、彼らとの社会的相互作用において自らの主観的現実にも否定的な経験を得たとしても、それは彼らの持つそうしたラベルゆえと解釈され、通常主観的現実への脆弱化のインパクトをほとんど持たないことになるのである。

ところで、この二つの戦略は社会的世界の主観的現実性を維持しようという指向から出ているものであるが、これらは具体的にどんな条件を指示するのであろうか。物理的戦略の場合、そこに流れている指向は先にあげた（全体社会の成員全てが同一の世界を信奉する）ような同質的な社会状況を生み出すことにある。社会成員が社会的相互作用を取り結ぶ最大の範囲が全体社会なのであるから、その中から「逸脱者」を排除すれば主観的現実への脆弱化要因は消え去り、妥当性構造の最も堅固な社会条件を満たすことになる。これに対し、精神的戦略の方は指向がかなり異なる。ここでは、当該の社会的

世界またはその一部について「有意な」他者の範囲を限定しそうでない他者との境界を設定する。そして、その境界内の「有意な」他者集団の中に、(物理的戦略の目指す)同質性を限定することが目指されるのである。つまり、実際に社会的相互作用の中で生じる主観的現実への否定的な他者経験を排除するのではなくして、否定的な他者経験を受けつつも精神的に境界外に排除し「無効化」することにより、より小さな他者集団(例えば、「下位社会」)の中の他者経験のみを対象として同質化の形成を目指すのである。<sup>(12)</sup>

以上の検討の結果、先にあげた問題は以下のように解釈できる。まず、妥当性構造の「堅固さ」とは、物理的戦略の指向に示されるように、全体社会において当該の社会的世界が「妥当」とどの程度されているか(または「妥当」とする社会的プロセスがどの程度存在するか)、言い換えれば、人々が社会的相互作用を取り結ぶ他者の経験においてどの程度肯定的な確証を得られるかという尺度を指示するものであったと考えられる。そして、この「堅固さ」が弱まるにつれて取られる物理的・精神的戦略を正当化することが、それと補完的な位置に置かれた二次的な正当化図式の妥当性構造に対する実質的機能であると考えられる。<sup>(13)</sup>そして、それ自身が妥当性構造に依存する二次的な正当化図式による「脆弱な」妥当性構造の補完という疑問に対する解答は、両者の内、特に精神的戦略の中に明確に示されている。そこでは、レイベリングを通じて「有意な」他者とそうでない他者とを区別し、「有意な」他者の中だけに主観的現実への影響を限定することがなされるのである。このことは、妥当性構造の脆弱さと、二次的な正当化図式の「客観性」及びその主観的現実維持に関する補完的機能の存立が矛盾しない

ことを示しているのである。

### 3：現実構成派の枠組における〈不安〉と宗教

さて、以上で一応〈不安〉と相関すると考えられる社会的世界の主観的現実維持機構について現実構成派(主としてバーガー)の基本的な枠組をまとめた。そして、そこではその重要な要素となる正当化図式と妥当性構造が相互にその形態を規定しあい連関していることが示された。そこで、次にこうした基本枠組をもとに彼らが現代における〈不安〉と宗教の関係についてどのように捉えているのかを考察してみよう。

彼らは、宗教を、現代における社会的世界の主観的現実維持機構の把握と密接な関係を持つ存在として考えている。つまり、先に示したとおり、「客観的」なく知識>(群・体系)の重要な一類型が、宗教と呼ばれているものなのである。<sup>(14)</sup>言い換えれば、宗教は、こうした「客観的」なく知識>(=正当化図式)を提供する存在であり、宗教社会・宗教集団という妥当性構造、つまり、その社会的基礎となるそれを「妥当」とする人間集団を形成し、その中で儀礼などの制度を通してそうした〈知識〉の妥当性を確認するための社会的プロセスを展開するものと捉えられるのである。

バーガーもまた、現代社会において人間は「故郷喪失者(Homeless Mind)」となったと言い、先に特定した〈不安〉の存在を認めている。<sup>(15)</sup>が、それゆえ、彼にとって現代における社会的世界の主観的現実維持機構の探究は、西欧中世において「聖なる天蓋」として包括的な正当化図式を提供し、堅固な妥当性構造を確立していたと考えられるキリスト教の「近代化」過程における変化(特にその祖型と彼が考えるプロテスタントの変化)を追うことにより成されるこ



ととなった。そうした過程の記述の中で彼は、包括的な正当化図式を提供していたキリスト教が経済・政治などを代表とする公的な制度領域を手放し、私的な領域にその影響を限定するようになったことと、一元的であった中世のキリスト教が、分派を繰り返す、その相互間あるいは「世俗的」なイデオロギーと競合するような状況に陥ったことの二つの変化に着目する。この両者は、共に「多元的(pluralistic)」な状況への移行を示すとされているが、その意図するところは、今までの整理に立つ以上、弁別して考えるべきであろう。この内、前者は、社会的な生活世界の複数化(pluralization)という文脈で語られている問題である(Berger=Berger=Kellner [1973=1977:chap.3])。これが示すのは、前近代においては日常生活の諸領域(セクター)を包括的に説明する正当化図式が存在し、それにより社会的な生活世界が一元的であったのに対して、「近代化」を経た現代においては日常生活の諸領域はそれぞれに細分化された(それゆえ、社会的な生活世界全体として多元的な)生活世界を形成しているということである。言い換えれば、生活領域毎に異なる正当化図式が採用されているのである。そして、この結果、人は、特に公的領域において、互いに非常に異なった意味体系に支配される幾つもの生活世界を共時的に生きることになり、残された私的領域において宗教のような「統一的で持続的な意味秩序」の成立を志向するようになったのである。それに対して、後者で示されるのは、多元主義(pluralism)という文脈で語られている問題である(Berger [1967=1979])。こちらは、同一の生活領域(現代においては特に私的領域)に関して社会的に相異なる複数の正当化図式が競合することを指している。そして、こうした二つの状況の進行の結果、宗教は私的領域におけ

る正当化図式として(「世俗的」なものと共に)多様な選択肢の中から個人の嗜好により選ばれる消費的存在に(=相対的な正当化図式に)なったと指摘される。そこでは、人々の社会的相互作用の中に必然的に異なった解釈枠組(世界観)を持つ他者が存在し、他の現実定義の媒体との接触も恒常化するにもかかわらず、自己の内面化した解釈枠組の主観的現実を直接的に確認する妥当性構造は嗜好を共にする範囲(せいぜい家族やごく親しい友人といった極めて不十分な範囲)に止まることとなって、妥当性構造の堅固さ(確認経験の持続性など)は望むべくもなくなったのである。そして、この妥当性構造の脆弱性は、主観的現実自体の脆弱性(=<不安>)を導き出しているのである。

ところで、主流となる現代の社会的世界の主観的現実維持機構の変化は以上の通りであるが、ここで、逆に宗教の対応についての見解を付け加えておこう。彼によれば、現代の宗教教団は、主観的な主情性を客観的な教義に代えて宗教の正当性の基準とし、こうした社会状況に順応して飽くまでも消費的存在として進み<デノミネーション>的形態をとるか、従来通り教義の客観性・普遍性を主張して、こうした状況を否定して強力な境界を設定することにより閉鎖的な下位社会を形成しそれを妥当性構造としてその中に立て籠もる<セクト>的形態をとるか二つの理念型的選択を迫られているのであると指摘されている(Berger [1967=1979:234]<sup>(16)</sup>)。

#### 4：現実構成派の枠組の意義と限界<sup>(17)</sup>

—日本への適用をめぐる—

欧米における社会的世界の主観的現実維持機構の変容についてのバーガーの説明は以上の通

りであるが、現代日本における〈不安〉と宗教を対象とするわれわれにとっては、事態はこれをそのまま適用できるほど単純ではない。だが、その適用をめぐるその視角を検討してみることが日本の「特殊性」を特定していく上でも有効な方法を提示しよう。

#### (1) 現実構成派の記述枠組の限界

柳川啓一（柳川＝阿部〔1978〕）などの多くの宗教学者が指摘するように、日本においては「世俗化」が進行する以前（前近代）においても、西欧中世のローマン・カトリック教会に匹敵するようなチャーチ型宗教は存在していなかった。そして、それゆえ、チャーチとの比較対照によって形成されたセクト・カルト・デノミネーションなどの教団類型も日本には純粋な形で適用できるものではない。そもそも、スィングドローの指摘するように、日本においては宗教と社会の制度化と分化の様相が欧米とは根本的に異なっているのである（スィングドロー〔1976:196-7〕<sup>(18)</sup>）。このことは、宗教社会学の中で特に世俗化論の日本への適用が問題となった時に、制度的な規定を置くものが日本に適用不可能であったことに示されている。例えば、宗教制度から言えば、日本には「近代化」の以前から独占的な宗教はなく、神道・仏教・修験道などの諸宗教・諸派が併存しており、多元的な状況であったと言える（田丸〔1987:86〕）。しかし、勿論、それが日本にずっと〈不安〉が存在してきたことを示すわけでもない。それ故に、そうした宗教制度を無批判に議論の中核に置くことによって現代の〈不安〉の源泉を説明することはおろか、現代における〈不安〉と宗教の関係を考えることも不可能である。したがって、チャーチ・セクト・デノミネーションなどのように宗教集団の特殊欧米的な制度類型にこだわるバーガーの西欧における「世俗化」の記

述枠組をそのまま日本に適用することは不可能である。

#### (2) 現実構成派の基本枠組の意義

しかし、このことは、先にまとめた社会的世界の主観的現実維持機構という基本的な枠組（＝視角）自体が日本に適用不可能であることを示すわけではない。<sup>(19)</sup>ここで示されたのは、ルックマン〔1969=1979〕がいみじくも「宗教の制度的特殊化」と表現した、文化的・社会的特質を持つ中世西欧社会（とキリスト教）の「近代化」過程へのこの視角の適用から形成された仮説が、そうした特質を持たない日本社会に不適合であったというだけのことなのである。先にまとめた現実構成派の視角は、正当化図式と妥当性構造との（文化・社会的に）様々な連関を扱えるものとなっている。したがって、筆者としては、こうした視角自体の採用は、宗教の制度的背景が異なるからこそ、日本の状況についてもかなりの有効性があると考えられる。以下、ここではこの視角の特性をいくつか提示することを通して、その有効性を検討していこう。

#### ① 宗教の制度的定義からの解放をもたらすこと。

先にも述べたように、従来の欧米の宗教社会学理論における宗教の定義は、第一に制度的な側面から成されてきた。<sup>(20)</sup>そして、それ自体が特殊な時代的文化的背景を極めて強くもつが故に、異文化圏の社会への適用が制約されてきたのである。そのことは、先の柳川の見解に示されるとおりである。これに対して、こうした視角の採用は宗教を狭い制度的規定から解放する（Luckmann〔1969=1979〕においてより鮮明）。そして、文化的拘束を超えて考えることを可能にする。宗教は社会・文化により多様な制度的形態を示すし、また、その制度的形態と社会状況との関係も多様である。たとえば、ドルガーが指摘するように、宗教制度の多様化が相対

化や世俗化（宗教の衰退か？）をもたらすという因果関係仮説は西欧的な社会的文化的な制約を背負っていることは明らかである。彼の研究対象であったブラジルでは、多様な形態の宗教制度の併存にも関わらず、彼が「大多数の人々が共有する最小限の宗教性」と呼ぶ制度化されない正当化図式（＝民俗宗教的世界観）があり、それ故に欧米のように宗教の消費的存在への帰結や宗教離れをもたらさなかった。ここでは、多元的な宗教制度は、包括的・持続的な世界観の妥当性構造における多様な（確証をもたらす）社会的プロセスとなっただけなのである。そして、このことは、それを紹介したパイ自身の指摘するように、「日本宗教の共通言語」として日本にもかなりの程度言えることである（Pye [1987]）。確かに、日本人は神社にも寺院にも両方参詣するし多様な宗教・宗派に帰属するが、その根底を成す文化としての宗教の部分（世界観）については共通である部分が多い。柳田國男を始め日本民俗学が解明に努めたのは、そうした民俗宗教の世界観であったと言える。そして、多様な宗教制度はその上に棲み分け（symbiosis）をしていたのである（<sup>(21)</sup> 園田 [1985:436]）。それゆえ、日本人、少なくとも近世の日本人（特に常民）にとっては、こうした宗教制度の多元性が社会的生活世界の複数化をもたらすようなこともなかったし、また正当化図式の競合する多元主義に苛まれることもなかった。むしろ、彼らは、全生活領域を包含する単一の宗教的世界の中に住んでいたと言えるのである。

## ②宗教の聖俗的定義から解放すること。

また、従来の宗教社会学理論における宗教の定義においては、先程の制度的定義と並んで、「聖なるもの」（＝キリスト教的なもの）という規範的定義も大きくはたらいっていた。しかし、

このように、社会的世界の主観的現実維持機構という視角を取れば、先に示したように、（宗教をこうした過程と同義とする機能的定義をとらない限り）「宗教」に視野を限定する必要は全くない。（社会主義社会や共産主義的セクトにおける）マルクス主義などの「イデオロギー」や東洋における儒教なども同列に扱われる。このことは、日本を扱うに際して一つの利点となる。欧米社会を対象にしても、近現代において、宗教に視野を限定することは社会的世界の主観的現実維持機構の一部だけを切り取ることを意味するのであるが、日本のように欧米流の聖俗カテゴリーによる明確な分類の困難な社会においては近現代に限らず、別の視角を必要とする。桜井 [1982] の指摘するように、日本の民俗社会にあっては、聖俗にあたるハレ・ケは相互に循環し交換しうるものと捉えられていたのであるし、宮家の主張 [1974] を待つまでもなく、日本においてはムラ・イエ・同族団などの合致的宗教集団がそうした民俗宗教的世界観の妥当性構造として中心的な役割を果たしていたのであり、<sup>(22)</sup> いわゆる宗教集団である特殊の宗教集団に視野を限定しないこうした視角の採用なしには全体像の把握は不可能である。

## (3) 日本への適用における課題

—〈不安＝宗教復興〉説の実証課題と絡めて—  
いままでの論述を通じて、この視角の日本への適用の有効性を示してきたが、そこではこれまでの視角に対する相対的な意義が述べられたに過ぎず、また、実際にこうした視角から見た場合に何が課題となるのかは不明瞭なままであった。そこで最後に、序で設定した〈不安＝宗教復興〉説の実証課題と絡めて、こうした視角を日本へ適用することの積極的な意義とこうした視角から生ずる課題について論じておこう。  
〈不安〉はなによりも全体的な社会的世界の

主観的現実維持機構の状況と関係するものであるから、特に日本においては宗教の興隆と〈不安〉の増大とを安直に結びつけることは許されない。〈不安〉の増大は、宗教と同じく社会的世界の主観的現実維持機構の構成要素となる全てのものの興隆により対応される可能性がある。例えば、擬似宗教または宗教類似物として従来から同一の土俵の上で扱われてきたいわゆる修養団体の興隆という現象は勿論、「世俗的」とされる「イデオロギー」を掲げる集団がその勢力を伸ばすことや通常は「世俗的」と分類される社会集団（ムラ、イエ、会社等の合致的宗教集団）がその形態を変容しつつ対応することも考えられる。また、マスコミを媒介にした個人的な主観的現実維持行為が盛んになることやベラ〔1967=1973〕のいう「市民宗教」のようなレベルの世界観が支えになる可能性もあると言える。<sup>(23)</sup>従って、〈不安=宗教復興説〉を実証するとすれば、少なくとも、これらの諸現象を視野に収められるこうした視角に立って日本の「近代化」に伴って生じた社会的世界の主観的現実維持機構の変化（広義の世俗化）と宗教変化（狭義の世俗化）の両面について捉えることが必要なのである。繰り返しになるが、日本においては、宗教制度が多元的に存在することそれ自体は「近代化」の前後で変わりはない。先には、それが宗教的世界観の相対化ひいては主観的現実の脆弱性を導かないことのあることがブラジルや日本近世を例に示されたのであるが、それとても普遍的でないことは現代日本の〈不安〉が示すところである。つまり、宗教制度の多元化と世界観の相対化乃至主観的現実の脆弱化とは日本においては直接的には独立した現象なのである。それ故に宗教制度のみを見ていたのでは「近代化」によるその変化の把握は困難であり、社会的世界の主観的現実維持機構

の変遷との照合は不可欠なのである。言い換えれば、それは、世界観の一元性と宗教制度の多元性とを媒介する日本的な社会的世界の主観的現実維持機構——日本的な正当化図式の特質と日本的な妥当性構造の特質との内的連関構造——を明らかにし、その上で「近代化」に伴って、そうした正当化図式と妥当性構造との連関形態にどのような変容が生じ、現代の〈不安〉を生み出す源泉となったのか、および宗教制度はこうした過程を受けて如何に多元性の質を変化させたのかを明らかにすることが新たな課題となることを示しているのである。<sup>(24)</sup>

#### <註>

- (1) 本稿では、P. L. バーガー・T.H. ルックマン・A. ザイデルフェルトなどの哲学的人間学的前提を共有する社会学者のスクールを「現実構成派」と呼ぶことにする。
- (2) 「宗教はわれわれの生活に対して必要なものと思うか。それともなくてもかまわないものと思うか」と言う質問に対して、1952年の読売新聞社の調査では必要だと答えた人が74%であったのが1975年のNHK調査では46%へと減少していたが（NHK〔1975:103〕）、1981年のNHK調査では72%—「ぜひ必要なものだ」：20.3%+「あった方がよい」：51.6%—（NHK〔1984:基本属性別集計結果表103〕）へと急速な回復を見せた。
- (3) 文部省統計数理研究所の「日本人の国民性」調査およびNHK放送世論調査所の調査によると、「信仰とか信心をもっている人」の比率は、1958年以降減少し続けていたがそれは1973年の25%を底に反転して1978年までの5年間で1958年の時点とほぼ同じ水準（34%）まで増加した（NHK〔1984:75〕）。
- (4) 「宗教が生活に必要な」という意識の中には、

- ①「心の支えや慰めを与えてくれるから」(66.2%)、②「結婚式や葬式などの、儀式に欠かさないから」(23.9%)、③「家内安全、豊漁、豊作、商売繁盛などのため」(30.4%)、④「社会生活に必要な道徳を教えるから」(45.0%)などの意識が包含されている(NHK [1984:基本属性別集計結果表104])。
- (5) 既成の神社神道や仏教教団には、それほど目立った勢力の伸長はなく、逆に、宗教浮動人口の増加に伴って氏子制度・寺檀制度の動揺などに晒されている(藤井 [1974])。
- (6) 栗原彬「やさしい青年」[1981]、小此木啓吾「モラトリアム人間」[1978]、R. J. リフトン「プロテウスの人間」[1971=1974]などの議論がここでは想定されている。
- (7) legitimation という概念の訳語を本稿では正当化図式と統一することとした。その理由は、訳書に見られる正当化という訳語では、それ自体は妥当性構造に入る社会的プロセスを含むとの誤解を免れえないことが挙げられる。ここでのこの概念は後述する定義にも見られるように、第一義的には「客観的」な<知識> (<観念> や<価値>) という用語に示される含意に近いが、彼はこの中に前理論的なものを重要な部分として含むこと (Berger [1967=1979]) 及びそれが認知上の要素を持つこと (Berger = Luckmann [1966=1977]) からそうした用語の採用を拒んでいる) を指すのであってプロセスを指すものではない。しかし、the process of legitimation [1967:29] などのようにミスリーディングな表現もあることは確かである。
- (8) この二つの主題は、『聖なる天蓋』 *The Sacred Canopy* において対を成す視角として最も明確に扱われており、本稿もその議論に基本的によっている。特に、第二章「信憑構造と正当化」(Religion and World-Maintenance) ではその関係が中心的に論じられており、その後の歴史的記述も、世俗化(Secularization)のプロセスを信憑性(Plausibility)と正当化図式(Legitimation)の二つの問題との関連で考察するという構成に成っている (Berger [1967=1979])。
- (9) このことは、従来の社会学理論の中では、準拠集団論の扱っていた領域である。ただ、バーガーの意図は別として、ここでは当事者にとって確証の相手として捉えられる存在(たとえば神)も含みうると考えている。これについては、作田啓一の媒介者のパラダイムが最も広範な他者を網羅し、しかも様々な条件により極めて簡潔に整理しているので、それを参照せよ(作田 [1981])。
- (10) ここでは、本来は主観的現実維持と並んで、客観的な世界の維持も同時に対象とされている。なお、plausibility structure という概念は本稿では妥当性構造と統一したので、この訳は訳書とは一致しない。
- (11) こうした妥当性構造の堅固さの極に位置するような場合においては、社会的世界は自明性(事実性)を獲得するため、二次的な正当化図式の必要性は全くなくなるとも極言できるが、実際の社会では、次の世代への引き継ぎという問題が必ず存在するため、こうした事態は純粹な型としては実在せず、一つの理念型である (Berger [1967=1979:70])。
- (12) ミクロなレベルにおけるこの種の試みの把握は、フェスティンガーの認知的不協和の理論の中に見出される。彼は、社会的不一致に由来する認知的不協和の低減方法として、①自分の意見を変えて他の人々の意見に合わせること、②他の人に働きかけて意見を自分のそれと合うように変えさせること、といういわば物理的戦略と並んで、③「なんらかの仕方では、他の人を自分自身と比較できる(comparable)相手ではな

いとすること」という方法を挙げており、これが精神的戦略と一致する。そして、彼の場合、そうした例として色の知覚に関して「色盲」というラベルをあげている (Festinger [1957=1965:173])。

- (13) ここでは、妥当性構造の多様性の内、中核をなすと考える他者の社会的属性をどう二次的な正当化図式が規定するかという側面について述べた。このことは、先にあげた確証媒体や確証経験の首尾一貫性についても応用することが可能であり、厳密にはそれらを含めた総体が先の定式化の意味するところであったと言える。
- (14) 宗教の定義については、バーガーとルックマンでは見解が微妙に食い違う。ルックマン [1969=1976] は、「有機体としての人間の生物学的性格を超越する現象」と宗教現象を捉え、宗教の原初形態を世界観自体であると考えており、正当化図式の全ては宗教に属することになる。それに対して、バーガー [1967=1979] は飽くまでも「神聖な」様式によるコスモス化 (cosmization) のみを宗教と定義しており、それによると、正当化図式のサブ・カテゴリーに位置することになる。ここでは、このバーガー的な定義の方を取ったが、これは「世俗的」とされるものについてその概念に含むかどうかの差を形成するにすぎず、しかも、バーガーにおいても、理論上、「世俗的」な様式のコスモス化も認めているので、実質的な差を生み出すことにはそれほどならない。
- (15) バーガーは例えば「自己と社会についての体験のこのような渡り鳥的性格と関連するのは、いわば形而上学的な『安住の地』の喪失である。このような状態を心理的に耐えるのが困難であることは、いうまでもない。」と述べている (Berger=Berger=Kellner [1973=1977:92])。
- (16) 中世のキリスト教会—ローマン・カトリック

—が教義を客観的・普遍的なものとしていたのに対し、デノミネーション的な制度形態を取るプロテスタント教団においては自由主義神学や新自由主義神学 (または<世俗神学>) に代表されるように<心理主義化>が認められている。

- そこでは、「一個人の<心情>は他人の<心情>とはちがった事柄を言い立てることができ」ため、宗教的内容の相対化及びその制度形態が正当化されることとなった。それに対し、セクト的形態をとるプロテスタント教団は、一般に新正統主義神学に代表される教義の客観性の主張へ再び向かい、それ故、<外>の社会に<悪魔的な勢力>などのラベルを付与することにより強固な境界を設定することを正当化することとなった (Berger [1967=1969:235-260])。
- (17) P. グラスナーによれば、他の世俗化学説と並んで、現実構成派の記述にも、欧米の事情を考える上において、① Idealization (特に、中世は真にキリスト教的であったという把握 = a Catholic Utopianism において)、② Permeation (宗教のインパクトが社会全体に均一に作用するという宗教的同質性の仮定において)、③ Categorization (妥当性構造の「慣習的に定義された宗教制度」に限定した使用において) という三つの方法的限界を持っている (Glaser [1977:66-67])。
- (18) シングダー [1976:196] は、その例として神道を挙げている。神道は、一般社会からさほど分化していない文化宗教であるが、制度化された宗教であることも否めないというのがその理由である。
- (19) この問題は、註(17)で触れた Categorization に関するものであり、そこでのグラスナーの批判は正当なものであり、傾聴に値する。彼は、バーガーの場合、その基本的な視角においては、妥当性構造を広範な制度を包含する概念と

して設定したのに、歴史的記述への応用に際してそれを「慣習的に定義された宗教制度」に限定してしまったと分析する。具体的には、中世の総体的な(overall)妥当性構造がチャーチと、現代の妥当性構造がセクトやデノミネーションと同一視された。そして、その結果、現代においてもっと一般性の高いレベルにある『聖なる』コスモス(generic religion—例えばベラのいう「市民宗教」)の妥当性構造の存在の可能性を見逃してしまったと結論するのである(Glasner [1977:91-2])。後述するように、日本においては、個々の宗教制度を越えたこの一般的なレベルにおける宗教的世界観の存在が重要である。そこで、歴史記述での限定された特殊枠組は適用できないが、基本的な枠組視角としては適用可能ということになる。

(20) かつての「宗教衰退論」と「宗教不滅論」との違いなどに見られるように、世俗化把握の違いの根底に宗教定義の違いが存在することは現在ではよく知られている。広範な世俗化に関する宗教社会学理論を検討したP. グラスナーは、基本的な前提となる宗教定義を制度的なもの、規範的なもの、認知的なものに分類した(Glasner [1977:13 TABLE1.1])。この内、制度的定義では、チャーチやセクトなどの特定の宗教集団を雛形にしたものが多く、そこには文化的社会的な限定が色濃く反映していた。また、それは規範的定義でも同じでここではキリスト教的規範であるかどうか、または聖俗どちらかなどという文化的社会的な限定を背負っていた。それに対して、バーガーやルックマンの属する認知的定義はこうした限定を基本的な所では逃れていると言える。

(21) 宮家準は、「仏教、神道などをはじめとする多様な宗教を同時に別になんらの矛盾を感じることもなく受けとめている庶民は、これらの諸

宗教の難しい教義とは関係なしに、自分たちなりの宗教をもち、その中に諸宗教を位置づけてうけとめているのではないかと思われる。すでに庶民の宗教があってその体系のなかに諸宗教がとり入れられているのである。それ故、日本人の宗教の特徴は、諸宗教の教義ではなくて、庶民のもつ宗教をとらえることによってもっとも明瞭に理解できよう。」と述べている [1974:166]。

(22) 宮家準は、近代日本の宗教を分析し、それを宗教機能に特殊化した(仏教教団・講・新宗教など)特殊な宗教集団と、ここで例示した集団を代表とする他の機能と分化していない合致的な宗教集団とに整理している(宮家 [1974])。

(23) 類似した視角からの現代把握としては、井門富二夫 [1974:139-161] の記述がある。そこでは、現代日本の宗教を捉えるために、特殊な宗教集団を組む制度宗教(葬祭儀礼などに係わる仏教・神道)や組織宗教(新宗教・新新宗教)と宗教集団および制度を顕示的には組まない文化宗教(初詣・盆の里帰りなどの背景をなす世界観)や個人宗教(『PHP』や『いんなあ・とりっぷ』の読者層のような存在)の四つが設定されている。

(24) 多元的な宗教制度の併存にも係わらず、一元的な世界観として捉えようとする試みとしては、先の宮家 [1974] やH. B. エアハート [1967=1970] などの先行業績がある。彼らは、共に修験道という特殊な研究対象に係わっていたことによるのであろうか、神道・仏教・固有信仰を弁別しその間の関係を無視するのではなく、それら相互の関係とそれらを含む日本宗教全体を捉えることを目指した。しかし、そこではどちらかという世界観の一元性の主張に偏りがあるように思われ、制度の多元性との連関の視角は余り顕著ではない。

### 主要参考文献

- 朝日新聞社社会部 1984 『現代の小さな神々』, 朝日新聞社。
- Bellah, R. N. 1967 "Civil Religion in America.", *Daedalus*, Winter, pp.1-21. =1973 河合秀和訳, 「アメリカの市民宗教」, 同訳『社会変革と宗教倫理』, 未来社所収。
- Berger, P. L. 1967 *The Sacred Canopy*, Doubleday. =1979 藺田稔訳, 『聖なる天蓋』, 新曜社。
- 1969 *A Rumor of Angels*, Doubleday. =1982 荒木俊次訳, 『天使のうわさ』, ヨルダン社。
- Berger, P. L. & Berger, B. & Kellner, H. 1973 *The Homeless Mind*, Random House. =1977 高山真知子・馬場伸也・馬場恭子訳, 『故郷喪失者たち』, 新曜社。
- Berger, P. L. & Luckmann, TH. 1966 *The Social Construction of Reality*, Doubleday. =1977 山口節郎訳, 『日常世界の構成』, 新曜社。
- Earhart, H. B. 1967 "Toward a Unified Interpretation of Japanese Religion" in *The History of Religion*, edited by Kitagawa, J. M. The University of Chicago Press. =1970 宮家準訳, 「日本宗教の統一的理解をめざして」, J. M. キタガワ編, 堀一郎監訳, 『現代の宗教学』東大出版会所収。
- Festinger, L. 1957 *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row, Peterson and Company. =1965 末永俊郎監訳, 『認知的不協和の理論』, 誠信書房。
- 藤井 正雄 1974 『現代人の信仰構造』, 評論社。
- Glasner, P. 1977 *The Sociology of Secularisation*, Routledge&Kegan Paul.
- 井門 富二夫 1974 『神殺しの時代』, 日本経済新聞社。
- 栗原 彬 1981 『やさしさのゆくえ=現代青年論』, 筑摩書房。
- Lifton, R. J. 1971 *History and Human Survival*, Vintage Book. =1974 小野泰博・吉松和哉訳, 『終わりなき現代史の課題』誠信書房。
- Luckmann, TH. 1969 *The Invisible Religion*, Macmilan. =1976 赤池憲昭・J. スィングドロー訳, 『見えない宗教』, ヨルダン社。
- 宮家 準 1974 『日本宗教の構造』, 慶応通信。
- Mol, H. 1976 *Identity and the Sacred*, Basil Blackwell.
- NHK放送世論調査所編 1975 『図説 戦後世論史』, 日本放送出版協会。
- 1984 『日本人の宗教意識』, 日本放送出版協会。
- 西山 茂 1986 「新新宗教の出現」, 宮家準・孝本貢・西山茂編『リーディングス日本の社会学19 宗教』, 東大出版会所収。
- 沼田 健哉 1988 『現代日本の新宗教』, 創元社。
- 小此木 啓吾 1978 『モラトリアム人間の時代』, 中央公論社。
- 大原 健士郎 1969 「概説・不安について」, 『現代のエスプリ』通巻37号, 至文堂。
- 大村 英昭 1980 『非行の社会学』, 世界思想社。
- Pye, M. 1987 "A Common Language of Minimal Religiosity", 小松加代子訳, 「最小限の宗教性に共通する言語」, 『東洋学術研究』26-1, 東洋哲学研究所所収。



- 桜井 徳太郎 1982 『日本民俗宗教論』, 春秋社。
- 作田 啓一 1981 『個人主義の運命』, 岩波書店。
- スィンゲドー, J. 1976 「ルックマンにおける宗教社会学の基本構造」, 『見えない宗教』所収。
- 藺田 稔 1985 「祭りの宗教——神道」, 上田閑照・柳川啓一編『宗教学のすすめ』, 筑摩書房所収。
- 田丸 徳善 1987 「「世俗化」概念の妥当性—日本の状況との関連から—」, 『東洋学術研究』26-1所収。
- 柳川啓一・阿部美哉 1978 「日本における宗教社会学の課題」, 『東洋学術研究』17-3, 東洋哲学研究所所収。
- 山本 晴義編 1985 『現代日本の宗教—宗教イデオロギーへの批判視角—』, 新泉社。

(はが まなぶ)