

日本における「世俗化」把握の課題と方法

——近世日本社会における現実維持機構を事例として——

芳賀 学

本稿では、今まで活発になされてきた「世俗化」理論の日本適用可能性の是非をめぐる議論から一步進めて、実際に日本を対象とする際に必要ないくつかの作業を試みる。具体的には、まず、複線的な「世俗化」把握を可能にするために、「宗教」の制度的規定を排し、現実構成派の基本視角に準拠して、「世俗化」を「近代化」に伴う現実維持機構の変容」と規定する。次に、現実構成派による欧米社会の「世俗化」の記述枠組と比較して、日本社会の「世俗化」を捉える際の問題点を明らかにする。そして、最後に、そうした問題点を解決すべく、「世俗化」の出発点である近世日本社会の現実維持機構の構成形態の特徴を分析する。

0：現代日本における「世俗化」研究の課題

第二次大戦後の宗教社会学において、最も関心を集めた課題の一つが、「世俗化」(Secularization)現象の解明であったことは周知のところである。B. ウィルソン [1976=1979]、P. バーガー [1967=1979、1969=1982]、T. ルックマン [1969=1976]、D. マーティン [1978=1981] などの当代を代表する宗教社会学者は、必ずこの問題に取り組み、その結果、多様な視角からの業績が集積されてきた。しかも、最近では、「宗教復興(回帰)」現象の登場を契機に、欧米では「世俗化」論の再検討がさかんに行われている(Glasner [1977]、中野 [1985]、Dobbelaere [1984=1986])。

一方、日本の宗教社会学においては、こうした「世俗化」論は紹介されてはきたものの、日本の状況への適用はほとんどなされてこなかつ

た。むしろ、単純な適用に対する鮮烈な批判が中心をなしてきたと言える。そうした批判は、多くの場合、宗教の制度的形態の差異を根拠として、「世俗化」論の特殊西欧近代的偏向を剔抉するものである(柳川=阿部 [1978]、荒木 [1986]、中野 [1986])。つまり、チャーチ型制度宗教が西欧に特殊である(少なくとも日本には存在しなかった)ことに代表されるように、西欧諸社会(北米を含む)における事例を背景に持ち、それに強く理論枠組自体を拘束されていることが問題として指摘されている。そして、その論理的帰結として、そうした枠組により捉えられた「世俗化」過程自体に、普遍的な適用可能性を持たせることに対して鋭く反発することになる。換言すれば、そこで批判されているのは、西欧の事例が全ての社会に広がっていくという単線的(=進化論的)な「世俗化」モデルである。それに対して、個別の社会ごとに固有の「世俗化」経路を捉えることが主張される

(三木 [1985]、中野 [1985])。

こうした主張は、単線的な社会進化論の限界が露呈されている現在にあって、それ自体妥当なものであると言えよう。しかし、欧米の「世俗化」論の批判は、日本の状況を把握する際には否定的な方法を提示するものでしかない。それゆえ、欧米の宗教社会学のエスノセントリズムの批判に熱中するあまり、日本の特殊性に固執し自らを他と比較不可能な存在と前提することは許されない。むしろ、これは、様々な社会のたどった変容過程を比較可能な形で包摂する、複線的 (=非進化論的) な「世俗化」把握として捉えるべき問題である。そして、今後必要とされることは、複線的な把握をみたく形で日本における「世俗化」経路を解明する方法を探索していくことなのである。言い換えれば、日本の特殊性は、こうした枠組の上で捉えられてはじめて意味を持つことになる。

以上の視点から、ここでは、つぎの二つの課題を設定する。一つ目は、複線的な把握を可能にする「世俗化」(及び「宗教」)の規定をどのように行うかという問題である。そして、二つ目は、その規定の上で日本の特殊性はどのように捉えられるかという問題である。

1: 「世俗化」の一般的規定

(1) 複線的な「世俗化」把握の課題

複線的な「世俗化」把握をとる場合には、必要不可欠な条件がある。それは、視野にいれる社会ごとに異なるさまざまな「世俗化」経路を、共通のレベルで捉えることである。これは、結局のところ、「世俗化」を一般的な形式で規定するという問題に帰着する。

「世俗化」の規定は、現在にあっては非常に多岐に渡り、統一的な見解は見出しがたい。た

だ、「世俗化」が、ある歴史的変容過程であることは確かである。したがって、それは、タイムスパンの設定と変容対象の設定の二つによって規定することができる。このうち、前者に関する見解はかなりの程度一致している。通常、「世俗化」は、「近代化」と同じタイムスパンを持つものとして考えられている。例えば、西欧社会においては、その出発点は中世キリスト教社会に、終点は現代(進行中の変化を含む)に、それぞれ置かれている⁽¹⁾。それゆえ、「世俗化」は、「近代化」の一側面またはそれに付随する変化と考えられる⁽²⁾。(但し、この規定は、「近代化」をどう規定するかによって、様々な偏差を持つことになる。例えば、現代の第三世界の諸社会の変化をこの中に含めるかどうかは、こうした規定によって大きく変化する。)

つぎに、「世俗化」の対象設定という後者の問題であるが、これに関しては、見解は多様であり一義的な確定は困難である。簡単に言えば、それは(全体)社会レベルにおける「宗教」ということになるのだが⁽³⁾、「世俗化」論の展開の中で明らかになったように、この概念は極めて多義的である。しかも、この規定の偏差は、捉えられる「世俗化」像の相違を生み出す。それゆえ、その明瞭な規定なしには、社会ごとに異なるさまざまな変化を共通のレベルで捕捉しえない。しかも、日本社会の「世俗化」経路を西欧社会の「世俗化」経路と比較可能な形で捉える場合には、明瞭な規定という要請はますます強いものになる。なぜなら、こうした規定なしに「宗教」を解釈する場合には制度宗教のイメージが強く、実質上、「宗教」=制度宗教という制度的規定(以下、「制度的規定」と略す)がとられることになる⁽⁴⁾。しかし、チャーチ型制度宗教の不在に見られるように、欧米社

会と日本社会との間には「宗教」の制度的形態にかなり大きな相違が認められるのである。例えば、スィンゲドーは、欧米のキリスト教では「宗教」の制度化と分化が歴史的に軌を一にする現象であったのに対して、日本では神道に代表されるようにそうではないことを指摘し、「宗教の展開という理論枠組において日本の宗教を研究するとき、制度化と分化の両概念、それらの区別と相互関係を日本の宗教の脈絡にそって検討する必要がある。」〔1976:196〕と課題を提示している。つまり、日本社会において、この制度的規定を用いてそれで、(欧米諸社会と同様に)社会レベルの「宗教」が捉えられるかどうかは保証のかぎりではないのである。

(2) 社会レベルの「宗教」≠制度的規定における「宗教」

日本社会において、制度的規定をもって社会レベルの「宗教」を捉えられるか。この解答を先取りしていえば、それは否である。このことは、「総理府世界青少年意識調査(1972年実施)」に対する井門富二夫の批判〔1974a〕の中に明瞭に示されている。この調査では、特定の制度宗教(カトリック・プロテスタント・仏教など)への信仰の有無という項目の結果をもって各国青少年の宗教意識の尺度とし、それを「文化による規範づけ」の程度と同一視している。そして、日本の青少年は制度宗教への信仰度が低いゆえに、「文化による規範づけ」の程度も欧米諸国に比して格段に低いと判定された。それに対して、井門は、現代の欧米各国と日本における「規範の拡散」現象の一般性を示して批判している。つまり、彼の主張していることは、制度的規定における「宗教」と(「文化による規範づけ」に顕現する)社会レベルの「宗教」の状況とは必ずしも一致しないという

ことなのである。これは見方を変えれば、制度的規定を取る場合には、社会における「宗教」現象の全体像を捉えることがしばしば不可能となるということである。例えば、社会に存在するさまざまな「宗教」現象の内、「個人的な、もしくは個人の心理の中に内在化させられた宗教的関心」や、文化的枠組として個々人の意識には自覚されない形で働いている宗教的要素が、制度的規定からは抜け落ちてしまう〔ibid:48〕。そして、このことは(先の総理府調査のような)「宗教」意識の国際比較という静態的把握だけではなく、(複線的な「世俗化」把握の要請する)「世俗化」過程の国際比較という動態的把握の場合においても同様に意味を持つ。つまり、個々の制度宗教の変容過程ではなく、社会レベルの「宗教」の変容過程(「世俗化」を含む)を捉えようとするならば、このことはその視野において既に致命的な欠陥を示すことになるのである。

それでは、制度的規定にかえて、「宗教」はどのように規定すればよいのであろうか。まず、井門の規定を考察していくことにしよう。

彼は制度的規定の持つこうした欠点の克服を目指して、「宗教集団や制度に参加するメンバーの行為」などという確認しやすい宗教行為のみに視野を限定するのではなく、「社会一般における個々人の宗教的行為そのものの表出方法」を捉えることの必要性を強調する〔ibid:46〕。そして、そこで採用した「宗教」の規定は、ベラに準拠した「人間の究極的条件や究極的価値と関連する行為や、その行為の原因となる象徴体系」というものである〔ibid:58〕。この規定は、「究極性」の規定や「関連」の規定において曖昧性がある⁽⁵⁾。それゆえ実質的には、「宗教」の規定は、「自己自足的行為(consumatory action)」として行為レベルでなされること

となった〔1974b:89〕⁽⁶⁾。そして、こうした視角を取ることで、制度的規定にとらわれない視野を得ることができたと言える。それは、具体的には現代日本社会における「宗教」の状況分析に現れている。そこでは、「制度宗教」（既成仏教による檀家制や神道による氏子制として制度化された行為）・「組織宗教」（新宗教の中に制度化された行為）・「文化宗教」（盆・初詣といった行為とそれを導く原初的宇宙観）・「個人宗教」（『PHP』や『いんなあ・とりっぶ』の読者層に認められる個人の意向がその宗教的表出に決定的な要因となる行為）の四つがあげられている。ここに、現代日本の宗教的行為の全てが分類されることになる。つまり、象徴体系（世俗的なものも含む）を直接的に表現するという意味で「自足的」な行為が全て網羅されるわけである。そして、このことにより（従来の制度的規定では捉えられなかったものの）現代において重要な位置を占める「個人の宗教的関心」や日本社会において重要な位置を占める「文化的枠組」を、それぞれ「個人宗教」・「文化宗教」という形で視野に収めることに成功したのである。したがって、これは大きな前進であると評価できる。

しかし、この枠組にも問題点がないわけではない。柳川啓一と阿部美哉は、これが現代日本社会における「宗教」の問題を網羅していることを認めた上で、①これは時代的に限定された枠組なのか歴史貫通的に適合可能なのか、②日本に特殊な枠組なのかそれとも欧米にも普遍的な枠組なのか、が明示されていないことから問題の分類に止まっており、「現代に的を射った特殊日本的な宗教社会学の統合原理」を完全な形で提出していないと批判している（柳川＝阿部〔1978:5〕）。この批判は確かに的を射ている。この視角は、（井門の意図した）現代日

本社会における「宗教」の外延的規定という目的を越えて適用範囲を拡張しようとするとき、多くの問題点をあらわにする。まず、第一に、これらの四類型の「宗教」は、互いに排他的な類型であるのかどうか明確でない。それは、個人が同時に担えるようでもあり、その一つに限定しなくてはいけないようでもある。そして、第二に、これらの「宗教」はどのような社会制度や社会集団とかが関わっているのかが明らかでない。それゆえ、現代の日本社会にあって、どれが主要な「宗教」の形態であり、どれが周辺的であるかさえも、これだけでは判別できない。したがって、「近代化」のような社会変動とこれらの「宗教」の形態がどのような関わりを持つかを検討することも困難であり、「世俗化」過程を把握する枠組としては問題が多いと言える。

井門の規定が上記のような欠点を持つのは何故であろうか。その原因は、まず、行為レベルで「宗教」を捉えたことにある。確かに（前述したような）さまざまな類型の「宗教的行為」が社会には存在する。しかし、むしろ問題とされるべきは、そうした行為によって表出される象徴体系の方ではないだろうか。なぜなら、こうした象徴体系こそが人々を規範づけする実体であって、「宗教的行為」自体はそれを目に見える形で指示する存在でしかないのであるから。そう捉えれば、先の問題点の克服は可能である。宗教的行為の諸類型は、同一の（または整合的な）象徴体系を表出していれば非排他的であり、異なる（非整合的な）象徴体系に裏付けられていけば排他的になると考えられる。つぎに、社会制度・社会集団との関わりが軽視されていることがあげられる。そもそも、これらの象徴体系は個人に先天的に備わっているものではない。それゆえに、象徴体系を媒介・共有・確証する

社会的基盤は、あらゆる社会に存在しており、その形態の解明が必須となる。つまり、この局面において、社会制度や社会集団などの社会構造との関わりは、制度宗教に限定されない広範な視野から再度主題化されなければならないのである。

そこで、本稿では、こうした象徴体系とそれを支える社会構造を、「宗教」と規定することとする。そして、この延長線上で、「世俗化」過程をとらえる際には、こうした「宗教」が社会レベルで取る編成形態（または布置形態）を対象とすることになるのである。

(3) 「現実構成派」の分析枠組

こうした規定のもとでは、つぎに、社会レベルの「宗教」の編成形態を捉える方法が問題となる。ここでは、もはや、社会レベルの「宗教」を、その社会に存在する制度宗教の形態と同一視することはできない。そこで、それにかかわる方法が必要とされるのである。こうした課題はバーガーやルックマン（以後「現実構成派」と総称する）において試みられてきている。そこで、彼らの基本的な分析視角を検討していくことにする。

社会レベルの「宗教」の状況は、彼らの枠組では、実質上、社会的世界の主観的現実維持機構（以後、「現実維持機構」と略す）として捉えられる⁽⁷⁾。そして、この現実維持機構は二つの局面から考察される。その一つ目は、<知識>としての世界観の局面である⁽⁸⁾。そこにおいては、その内部に存在する正当化図式 (legitimation) の層 (= 聖なるコスモス sacred cosmos) がその分析の中核をなす。聖なるコスモスは、社会的世界を<説明>する「客観性」 (= 「非人為的」と当該社会成員から捉えられる) を持つ<知識>群 (ないし体系) である。

言い換えれば、それは、世界観の内部にあって、制度的プログラム (= 類型化作用・解釈図式・行動のモデルを示す個々の意味を編成する、一定のパターンの「意味の序列」) の全体を正当化する。そして、個人に内在化されたレベルにおいては、究極的意味体系として、主観の選別パターン (個人がどの行為を優先するかについての選択の型) の全域を正当化することになる。

こうした聖なるコスモスは、より具体的には、どのような<知識>から構成されているのであろうか。そうした構成要素としては、まず第一に、制度的プログラム自体の<知識>が「客観的」とされる一次的な正当化図式と、それとは別の<知識>である二次的な正当化図式の二つが弁別される。そして、後者は更に、<説明> (= 制御) 対象となる意味の範囲によって、個別的・具体的なく<知識> (例えば、「それが世のきまりだから」という伝統的肯定図式や、諺・格言など) から普遍的・抽象的なく<知識>体系 (宗教教義、科学など) までのさまざまなものに分けられるのである⁽⁹⁾。

それに対して、もう一方は、制度としての社会構造の局面である。ここでは、その内部に存在する妥当性構造 (plausibility structure) が分析の中核をなす。妥当性構造は、他者との社会的相互作用において行われる、世界観に関する無意識的/意識的な (相互) 確証過程の総体である。それは全体として、社会構造の中で、世界観に対して「信憑性」 (plausibility) という属性を付与する。そして、これも、確証の対象となる<知識>の属性と確証過程自体の属性において様々な形態を持つ個々の確証過程を要素として含む。このうち、前者には、(先に示した) 世界観内のさまざまな<知識>が当たると考えられる。それに対して、後者は、主とし

て媒介者・媒体・媒介形式の属性で変化する。そして、このことは、確証の程度に大きな影響を与える。確証の程度は一般に、対象となる<知識>に関する社会成員の共有度に支えられた確証頻度の高さに依存する。しかし、これだけが確証の程度を左右するわけではない。密度の高い確証は、頻度の低さを補うことも可能である。そして、この密度を規定するものが媒介者・媒体・媒介形式などの属性という要因なのである。

そして、この二つの局面間には、密接な連関が存在する。それは、一般的には、妥当性構造（またはその構成要素である確証過程）が、基本的に聖なるコスモス（またはその構成要素である正当化図式）により正当性を付与される制度において行われる過程であり、聖なるコスモス（正当化図式）もまた、妥当性構造（確証過程）により信憑性を付与される<知識>であることに起因する現象である。ただ、具体的には、両者の相互規定によって形成される連関形態は、歴史的・文化的な個別の社会ごとに多様な様相を見せる。それゆえ、個別の社会ごとに連関形態を解明することが必要となる。つまり、現実維持機構（=社会レヴェルの「宗教」）の分析とは、当該の社会に存在する聖なるコスモスと妥当性構造の連関形態を探ることによってもたらされることなのである。

以上の考察を踏まえて、本稿では「世俗化」を『近代化』に伴う現実維持機構の変容」と規定し、分析を進めていくこととしよう。

2：日本社会の特殊性——現実維持機構と制度宗教の関係

こうして、複線的把握を可能にする「世俗化」の規定がなされたところで、第二の課題に移ろ

う。それは、こうした視角から、欧米諸社会と比較して日本社会が持つ特殊性はどのように捉えられるか、その問題点を明らかにすることである。

(1) 欧米社会における現実維持機構と制度宗教
まず、比較の基準として、現実構成派の描く「世俗化」経路を（上であげた分析視角から）簡略にまとめておこう。

欧米諸社会の「世俗化」過程の出発点とされる社会は、前述したとおり、中世キリスト教社会である。ここでの現実維持機構は、バーガーが「聖なる天蓋」(sacred canopy) と呼んだ特別の様相を示している。「聖なる天蓋」とは、換言すれば、現実維持機構の一元的な構成形態を指す用語である。具体的には、キリスト教という単一の制度宗教が社会の現実維持機構全体と一致していたことを示す。こうした事態においては、現実維持機構と制度宗教は重なりあう存在であると言ってよい。Luckmannは、それを「宗教の社会的形態としての制度的特殊化」と呼んでいる。制度的特殊化とは、①聖なるコスモスを明確な教理によって標準化し、②宗教的役割を分化して専業とし、③教理・儀礼の遵奉・管轄を特定の管理者に委任し、④“教會的”タイプの組織を形成するという属性を持つという宗教の社会的形態である(Luckmann [1967=1976:100])。これは言い換えれば、キリスト教という特定の制度宗教の教義が社会における唯一の聖なるコスモスであり、その妥当性構造が社会全域と一致するということである。それゆえ、ここにおいて社会における「宗教」は、制度宗教の中に凝縮され、分化・専門化の極とも言える形態を示すことになる。

こうした事態について、局面ごとにもう少し検討しておこう。単一の宗教教義が聖なるコス

モスと一致するということは、言い換えれば、その教義がすべての社会現象を包括的にその<説明> (=制御) 範囲としていたということである。つまり、社会制度全域 (社会成員全員の全ての行為) は、この教義の制御範囲であったのである。実際、それは、公式モデルとして定式化され、制度全域に正当性を付与する一方、個人の究極的意味体系の内容をなすことで、全社会成員の行為全般を制御することとなっていたのである。

しかも、こうした聖なるコスモスを構成する<知識>群は、社会の他の<知識>群から分節化され、他の社会制度群から分節化・専門化された宗教者集団の中に専有されていた。つまり、聖なるコスモスの<知識>を保有するのは、宗教専門家間に限定され、一般信者間で共有されるのは、そうした<知識>を宗教専門家が保有しているという<知識>に限られていたのである。このことはまた、妥当性構造の内的構成においても特殊な形態を形成する。ここでは、制度宗教における制度が、他の社会制度に比して圧倒的に重要な確認過程を提供することになる。言い換えれば、宗教専門家との間に交わされる確認のみが格段に「有意」とされ、一般信者間で交わされる確認とは比較にならない程に重みづけされることになるのである。

このような出発点との比較のもとで、現代にいたる以後の中心的な現実維持機構の構成形態の変容は、二重の多元化過程と規定されることになった。まず、その一つ目は、制度領域ごとに限定・特化した現実維持機構 (下位単位) の併存という事態である。これは、公的セクターと呼ばれる政治・経済などの制度領域に典型的に現れている。こうした領域においては、自己の制度領域だけを制御範囲とする正当化図式群が公的な色彩を帯びて存在する。換言すれば、

これらの正当化図式群は、公式性を帯びるが故に社会成員全員を制御対象とするものの、社会制度領域 (個々の成員の生活領域) を考える時、それはごく一部分のみを制御対象とするだけのものである。そして、これらの正当化図式は、その制御対象となる制度により媒介・確認される。このように、現代社会にあっては、社会制度において制御範囲を限定した下位単位の機構が併存することで、全体としての現実維持機構は多元的に構成されるようになる。

それに加えて第二に、私的セクターと呼ばれる家庭や余暇などの領域においては、もう一つの多元化が進行している。それは、同じ制御範囲を持つ正当化図式群の競合という事態である。現代社会にあって、家庭や余暇などの領域においては、それを制御する多様な正当化図式群が存在しているのである。そして、それらはマスコミなどの二次的の制度により媒介・確認され、消費者嗜好の対象となる。それゆえ、結果として、社会成員ごとに制御範囲を限定した下位単位が併存することとなり、全体としての現実維持機構はこの意味でも多元的な構成形態を取ることになる。

このような状況下では、個人は、中世のように公式モデルを内面化することで自己の究極的意味体系を得るわけにはいなくなった。現代においては、公式性を主張するものは、限定的な制御範囲しかもたない。そこで、個々人は、(公的セクターを制御する正当化図式を包摂するという限定枠内で) 自己の究極的意味体系を、私的セクターにおいて提供されるさまざまに細分化された正当化図式群から、自己の判断で選択し再構成することになるのである。しかも、こうして形成された成員個別の究極的意味体系の確認は、困難に遭遇することになる。なぜなら、部分的な正当化図式レヴェルにおいては、

選択したさまざまな制度（における媒体）を通じて確証されるものの、その組み合わせの仕方などの全体的な確証は、家族や「気のあった」友人などの嗜好を共通にする集団においてしか保証される可能性がないのであるから。

また、この間、現実維持機構の担い手においても大きな変容が生じた。先に示したように、中世では担い手は制度宗教に独占されていたが、現代ではそこに「世俗的な」制度が参入することとなった。特に、公的セクターにおいては制度宗教は排除され、私的セクターにおいて（個人の究極的意味体系を提供する）周辺的な一勢力として制度宗教は多様な形態をもって多元的に存在することとなる。したがって、それらの制度宗教はもはや社会の中で制度的特殊化しているわけではなく、現実維持機構の周辺的な一部分を担う下位単位でしかないのである。

（2）日本における現実維持機構分析の課題

このように、「世俗化」に関する現実構成派の従来の記述枠組において、変容の中核をなすのは、現実維持機構の構成原理における一元的状況から多元的状況への移行、およびその帰結としての、制度宗教の公式モデルと社会成員個別の究極的意味体系の分離（segmentation）である。しかし、こうした記述枠組の採用に関しては、「宗教の社会的形態としての制度的特殊化」という「世俗化」出発点時の欧米社会の現実維持機構の構成形態に規定されるところが大きいと言えよう。ところで、日本社会における制度宗教の状況をめぐっては、「近代化」以前から一貫して多元的であるとの見解が見られ、「世俗化」理論の日本社会への適用可能性についての否定的根拠などとして捉えられてきた。それゆえ、この点について、（制度宗教の多元化が現実維持機構の多元的構成の出現と期を一

にした）欧米社会の事情との相違を考察している。このことは重要な論点である。もし、日本の制度宗教の多元性が、今まで言ってきた現実維持機構の構成形態としての多元性と同じものであれば、日本における「世俗化」経路は、現実構成派の記述枠組からは変化がないことになるのであるから。

従来の議論の中で日本社会における制度宗教の多元性に関するもののうち、こうした視角において最も興味深いのは、一般信者（庶民）の場合、同時に複数の制度宗教とかかわることが普通だったという事実である。日本において制度宗教が多元的に存在してきたことは、それだけを見れば、欧米の現代の状況と共通の特徴である。それでは、現実維持機構の構成形態も同じと考えてよいのであろうか。そうではあるまい。そう捉えると、複数の制度宗教への同時の関与という特徴が矛盾する。欧米社会のように個々の制度宗教が個々人の究極的意味体系を提供するならば、継時的に渡り歩くことは可能であっても、同時に所属することは不可能である。したがって、日本社会における制度宗教は、その全てが個人の究極的意味体系にあたる聖なるコスモス全体を媒介する集団ではなかったと判定されるのである。こうして考えてみると、日本における制度宗教の伝統的な多元性は、現代欧米社会の現実維持機構の多元的構成形態とは結びつかないことになる。言い換えれば、日本社会における制度宗教は、制度的特殊化という社会形態を取っていなかったのである。したがって、現実構成派の記述枠組をそのまま日本の「世俗化」過程を記述する際に採用することはできない。

ところで、西欧に特殊なこの形態（制度的特殊化）は、社会内部での分化過程の進行に対応する一つの方策であると考えられている。一般

に、個々の制度的領域の未分化な社会においては、世界観(もしくはそれと融合している聖なるコスモス)は社会の全成員に均等に受容され究極的意味体系としての意義を見出される。しかし、社会分化につれて進行するさまざまな制度に関する有意性構造 (relevance structure) の共有度の低下は、内部に不均等なく知識>分布を生み出し、結果として、職業集団や社会階層ごとに異なった聖なるコスモスの像(イメージ)を形成するようになる。そして、それは、聖なるコスモスの自明性の動揺を生起し、社会的世界のリアリティは脅威を受けることになるのである。そこで、こうした事態に対応して、再び社会全体を統合する方法が模索される。その一つが、さまざまな集団の持つ異なる聖なるコスモスの像を、一つの規準にはめ込み強制力を持つ教理にまとめあげるという方法であり、この帰結が(宗教の社会的形態としての)制度的特殊化であった。しかし、これが唯一の方策ではない。ルックマンはそれと並べて「宗教的表象(=聖なるコスモスの像——引用者)の相違をそのままに聖なるコスモスの内的論理によって説明し納得させる」方法をもまたあげているのである[1969=1976:98]。この方法が、日本社会で中心的に取られたものではないであろうか。それは、日本社会の検討なしには解決しようのない問題である。

そこで、現実維持機構の構成形態を、日本の「世俗化」の出発点と目される近世社会において考察していくことにしよう。そして、その際、今までの論議を踏まえて以下の問題の解決を中核に据えることとする。それは、①現実維持機構を担う社会制度・社会集団の解明、②制度宗教の現実維持機構における位置、③全体社会のリアリティを統合する方法(論理)の解明の三点である。

3：近世日本社会における現実維持機構

(1)ムラ=下位社会レベルの現実維持機構

まず、近世日本社会の標準的社会成員である、常民の生活における世界観と妥当性構造の状況から考察をはじめ。

①ムラ社会の世界観および聖なるコスモス

常民の持つ世界観にあって、聖なるコスモスはどのようなものであったのだろうか。まず確認すべきことは、日本社会の他の多くの世界観と同様に、そこにおける究極的存在が「自然」と表現されざるをえないものであったことである。この究極的存在は、万物(森羅万象)の中に分有され表現されるものとして、観念されるという属性を持つ。そして、この「自然」の各領域における個別の顕現形態が、その領域における正当化図式として捉えられることになる。それゆえ、個人の究極的意味体系は、人間の生領域に現れる「自然」の法(=「正常な生のリズム」)として捉えられる。つまり、この法に沿った生活が、正当な生き方と規定されるのである。具体的には、その法とは、「誕生後、無事成長して子孫をつくり、天寿を全うしたのちに子孫にまつられて、祖霊から祖先神にと昇華する」という靈魂の展開と一致する(宮家[1980:160])。そして、これを果たす為、日常生活における個別の行為が選択されることになる。それでは、個々の場面での行為の選択パターンはどのようなものであったのであろうか。それは一般的な形で定式化すれば、人々の「自然」な靈魂の展開を妨害する邪霊・邪神の影響を避け、守護神に保護を願うことと、自らその展開から逸脱しないような生活を営むことの二つであると言える。そして、具体的方策としては、個々のムラの制度的プログラム(「村

風」と呼ばれる)に従うことである。つまり、前者はハレ的生活・後者はケ的生活に対応しており、全体としては、ハレ・ケの循環(民間暦)をもとに時空によって様々な行動原理を配列した村風こそが、その具体的指針なのである⁽¹⁰⁾。言い換えれば、ここでは、ムラの制度的プログラムを正当化する聖なるコスモスが常民の究極的意味体系となっていたのである。したがって、それは、ムラの制度的プログラムを包括的に説明するものでもある。このように、この聖なるコスモスは、ムラ社会において社会成員・社会制度を包括的に制御するものであり、ムラにおける「聖なる天蓋」と形容してもよいものである。

このように、ムラの世界観における聖なるコスモスは中世西欧社会の聖なるコスモスと共通な属性を多く持っている。しかし、異質である点も多い。第一に、ムラの世界観においては、聖なるコスモスを構成する個々の正当化図式は暗黙知レベルや個別具体的なレベルにその多くが存在していることがあげられる。一般的にムラにあっては、制度的プログラム自体や諺・俗信以上の複雑な体系は見出しにくい。たとえば、それは、ムラビトであることの義務の規定方法に顕著に現れている。それは、日本民俗学において、「村仕事・村づきあい」と呼ばれる行為規範群であるが、この内容は夥しい数の個別具体的な規範の羅列なのであり抽象的一般的な規範は見られない⁽¹¹⁾。つまり、ムラ社会の制度的プログラムにおいては、諸空間ごと(特にサトとヤマの差は大きい)や時間ごと(特にハレ時とケ時の差は大きい)に取るべき行為規範が個別に設定されているのであり、<説明>される際にも、個々の空間・時間を制御する<自然>の様態または(その人格化された形態としての)神の性格に帰せられて個別に

行われている⁽¹²⁾。このことは、ムラの世界観においては聖なるコスモスの<知識>が他の一般的<知識>群からあまり分節化されていないことを示す。

第二に、ムラの聖なるコスモスの場合には、制御する制度的プログラム(制御可能域)が全体社会の制度全般ではなく、その下位社会であるムラ内部の空間における制度にあらかじめ限定されていることがあげられる。つまり、そこで設定される規範群は、ムラの外の行為や現象にはその論理上において既に適用不可能である。したがって、ムラの外に住む人々(他の身分や他のムラの人)に強制されることはない。あくまでも、当該のムラの空間内の行為・制度・現象にのみ適用されるのである⁽¹³⁾。それは、次の二つの現象に顕著に現れている。まず、そのムラの範囲内に入るならば、半強制的にこの世界観の制御を受けるという事実がある。それは、一時的に旅人・客人としてムラに滞在する場合には部分的であり見えにくい、養子・嫁入り・移住などの形でムラに住み着く場合を考えれば十分である。その場合、彼らは、今まで身につけてきた生活様式(=行為の選別パターン)を捨てて、当該のムラ的生活様式を身につけることが求められるのである。また、それは、新規に参入してくる世代の社会化に関しても顕著に認められる。彼らが一人前の大人になる為には、その「村の風をよく理解してこれに従うこと」(宮本 [1943 → 1984a:82])が必要条件とされていたのである。つぎに、この世界観においては、ムラの制度的プログラムは、ムラビトであっても、ムラの外に在る時にはその統制の枠外に置かれるということがある⁽¹⁴⁾。こうした空間は、「タビ」とか「世間」と呼ばれ、そこではムラの制度的プログラムに従う必要は認められていなかった。つまり、ムラの聖なる

コスモスは、ムラという空間に特化したものであり、全体社会的文脈で言うならば、下位単位をなすものである。

②ムラ社会における妥当性構造の特徴

次に、こうした民俗宗教的世界観の信憑性を支える妥当性構造の社会的形態について考察する。その形態においては、以下に示される諸特徴を備なえていた。

第一に、ムラの中では、確証をもたらす同質性が高度に達成されていた。ムラ集団の内部に所属しているムラビトは、皆ムラの世界観を修得し、自ら相互に確証しあっていた。つまり、ムラビトは、幼少期にはイエで、青年期には若者組・娘宿などの制度の中でそうした世界観を内面化し、その後それは生産・消費の共同・互助制度などのフォーマルな制度や趣味・娯楽などのインフォーマルな制度における、ムラビト相互の対面的な相互作用の中で意識的／無意識的に継続的に確証されていたのである。このことは、逸脱行為への処置にも見ることができる。ムラの制度的プログラムに従わない行為は、ムラビトからのサンクションを受けることになる。通常軽微な場合には、それは「笑い」や悪戯程度の嫌がらせの形を取り、制度的プログラムへの従属を要請したが、重大な逸脱行為が行われたと認定された場合には、ムラ空間の外への追放・村八分を含むムラビトとの社会的相互作用の停止という措置も執行されていた⁽¹⁵⁾。これは、いずれもムラビト相互の社会的相互作用において同質性を確保する方策であったと言える。従って、こうした措置の結果、ムラビト集団としてのムラ社会内部においては全体として確証度の高い妥当性構造の存在が認められることとなる。

第二に、このムラ社会の世界観の妥当性構造が、ムラビトにあらかじめその確証の範囲を限

定していることがあげられる。厳密に言えば、常民の取り結ぶ社会的ネットワークの範囲は必ずしも、ムラ内部に限定されていたわけではなかった。彼らの生活圏は、ムラを中心とするものの、その外部へも広がっていた。それゆえ、漂泊の民や他の身分・他のムラの人々とムラの内外で社会的相互作用を取り交わすこととなっていた。そして、その結果、情報量としては少なかつたにしろ、他のムラや身分の生活様式についての〈知識〉を持つことを意味したのである。この事実は、原理的には自らの制度的プログラム(=社会的世界)についての「疑念」が生ずる余地を残していたことを示すが、現実にはそうした面は見られない。その理由は、ムラの世界観により正当化されるレイベリングが存在したからである。ムラビトとその他の人々(=「タビ」の人)というレイベリングによる区別は、個々別々な制度的プログラムと対応することを意味し、ムラビト以外からの否定的なインパクトから精神的に隔離する効果をもたらしていた。そして、その結果、彼らの世界観の妥当性構造は実質上ムラビト内部に限定されていたのである。

③ムラ社会における現実維持機構と制度宗教

以上のように、ムラ社会においては、ムラの範囲内の制度を包括的に〈説明〉し、それゆえにムラビトの究極の意味体系を普遍的に規定する聖なるコスモスが存在し、それにムラビト内でのほぼ十全な妥当性構造が対応していた。これは、下位社会レベルでの現実維持機構(下位単位)における一元的構成を意味する。つまり、近世社会において現実維持機構(下位単位)を担っていたのは、ムラなどの社会集団(=合致的宗教集団)とそれを構成する社会制度であったと言えよう。

(2) 制度宗教の位置

ところで、こうしたムラ社会における一元的な現実維持機構の存在のもとで、一方、ムラビトは、制度宗教と多元的なかかわりを保持していた。それは、このような現実維持機構の形態においてどのような位置をしめるものであったのだろうか。

この時期の制度宗教としては、仏教各宗派・修験道両派・神道をあげることができるが、それらの制度が関与したのは、常民生活のごく一部の制度領域に限定されていた。それは、常民の生活を、先述したハレの制度領域とケの制度領域に分割すると、明らかにその前者においてであった。具体的には、何らかの理由によって「自然な生のリズム」(＝ルーティン)から外れてしまった靈魂を元のルーティンに戻すことや、ルーティンから逸脱しないように予防的措置を講ずるという役割を果たしていたのである。つまり、常民にとって宗教者は、修行などにより靈魂の逸脱理由の確定能力やそれへの対処方法能力を専有する呪術的存在と捉えられていたのである。しかも、これらの制度宗教の専有する<知識>の制御するのは、常民のケ的領域の制度的プログラムに拡がることなく、ハレ的制度領域のみに限定されていた。つまり、宗教専門家集団は、常民にとって、ムラの制度全般を<説明>する聖なるコスモスや人々の究極的意味体系を専有する存在とは捉えられていなかったのである。それゆえ、ムラの聖なるコスモスやムラビトの究極的意味体系に関して、宗教専門家は圧倒的な確証をもたらす媒介者とは見做されなかった。むしろ、ムラの聖なるコスモスの確証は(年齢や家格により重みづけに差があったとしても)、基本的にはムラビト一般によりなされるものだったのである。

このことは、聖なるコスモス及び究極的意味

体系の<知識>を専有するチャーチ型制度宗教とは対称的である。日本の制度宗教が多元的に存在しその下位領域間で分業・併存(例えば、仏教は彼岸、神道は此岸)・競合していたのは、このような限定された領域だったのである。それゆえ、こうした制度宗教の多元化が、西欧における制度宗教の多元化とは異質であることは明らかである。つまり、常民にとって、こうした部分的な制度領域の正当化図式をもつ準拠集団の併存は、聖なるコスモス＝究極的意味体系の全体的な確証を与える、現実維持機構の多元的構成とは関係なく存在している現象であるのだから。

このことは、妥当性構造の形態からも確認することができる。たしかに、制度宗教の妥当性構造は、(その内部成員に究極的意味体系を提供する)宗教専門家集団においては宗教・宗派ごとに個別・排他的に形成されていた。しかし、一般信者集団においては、個々の宗教・宗派を超えて共通のムラ集団内に普遍・非排他的に存在するという構成形態をなしていた。例えば、その代表的な信者集団である講は、通常ムラ集団を越えて存在するものではなかった。個々の講は、ムラの成員の全部または一部から構成されていたのである。このことは、ムラの聖なるコスモス(＝世界観)が制度宗教の関与する制度をもその<説明>の範囲に包括していたことのあらわれとみることができよう。

(3) 近世日本＝全体社会レヴェルの現実維持機構

さて、以上のように、常民は、所属する下位社会ごとにそれぞれ固有の社会的世界を形成していた。今まで、その内部に視野を限定して論じてきたが、「世俗化」は全体社会レヴェルの現実維持機構の変容過程を追うものである。そ

れゆえ、つぎに全体社会レベルにおける現実維持機構に目を移すことにしよう。ここで問題となるのは、近世日本社会において、こうした下位社会ごとに異なる制度的プログラムの併存をもたらした、全体社会レベルでの連関形態の探索である。

このことは、言い換えれば、(前述した)社会分化の進行につれて生ずる聖なるコスモスの像の違いにどう対応するかという問題である。結論を先取りして言うなら、ここでは先に示した方法が中心的に取られたと考えられる。つまり、個々の聖なるコスモス像の相違はそのままに、それを聖なるコスモスの内的論理で意味付与することがなされたのである。

その論理は、一般的には、京極純一が「相即コスモス」と呼ぶものである〔1983:137〕。それは、「超越的な永遠の実在が個別、具体の事象、事物と相即不二である」という論理である。つまり、しばしば、山の頂上に至る道が多様に存在することに例えられるように、異なる集団間の制度的プログラムの相違を同一の目標に向かう個別の集団に固有の方法と〈説明〉するのである⁽¹⁶⁾。この論理は、一見すると、究極的意味体系を個人の選択により選びとる現代の状況と考えられる。しかし、そうではない。制度的プログラムの相違の単位は個人ではなく、下位社会である。それゆえ、下位社会において、選択の余地なく一つの方法が設定されていることを否定するものではない。これは、そうした下位社会間の社会的世界の違いをそのままに、しかも全体社会の制度領域全体を包括的・整合的に意味づける論理なのである。

近世社会にあって、究極的存在の属性として聖なるコスモスに内在していたこの論理は、ムラにおける(ムラビト・タビの人という)レイベリングに見られるように、下位社会ごとの制

度的プログラムの相違を〈説明〉していた。また、その一方で政権者側では、儒教に正当化された身分制度の中にこの論理は体系化されることとなった。身分制においては、各身分はそれぞれ固有の役割をもつがゆえに、それぞれの制度的プログラム間に相違のあることはむしろ当然とされる。そして、この結果、幕府や藩は、ムラに住む常民の生活には、身分制度に伴う年貢米の徴収・助郷などのさまざまな課役を課し、それを遂行しうる生活を行うということ以外には、生活規範に関して特別熱心に介入することは少なく、聖なるコスモスの像の相違には(相対的に)概ね無関心だったと言えよう。

また、近世日本社会では、こうした聖なるコスモスの様態と対応する妥当性構造も確立されていた。それは具体的には、各身分の人々の他者との社会的相互作用の範囲の隔離体制である。今までの記述のように、ムラは相対的にその外とは隔離されていたが、それは当時の技術・経済等の条件のみによって形成されたわけではない。それに加えて、幕府や藩による政策に起因しているのである。そもそも、ムラの存立自体がそうした所産であった。ムラは、中世の惣村などと比べて近世的な特徴を備えていた。それは、その構成員が小自作農を中心としてほぼ農民だけからなり、その内部での稠密なネットワークが世代累積的に形成されていることである。これは、織豊政権から江戸幕府初期にかけて行われた刀狩りと検地・宗旨人別帳の作成という諸政策の結果である。刀狩りは、武士と他身分、特に農民との区別を明示し社会的移動を禁止する一方、(薩摩や土佐の郷士のような例外を除いて)武士に城下町への集住を強制することによって、ムラを基本的に農民のみにより構成される同質的な集団とした。続いて、検地は、「村切り」を行いムラを一つの行政単位とし、

土地の耕作者を台帳に記載することで、小自作農を創出してムラの成員間の水平化を促進する一方、宗門人別改めとあいまって農民を土地に縛りつけ、物理的移動を大きく限定したのである。また、こうして成立したムラは、年貢の村請け(=共同責任制)・村内自治・訴訟などの単位とされた。これは、成員の移動の禁止とあいまって、その内部での密接な連帯・外部への異端視の形成に大きな影響を与えたと言えるであろう。

ところで、先にあげた近世日本の制度宗教の形態にも、全体社会レベルの影響は大きい。それは具体的には幕府・藩による宗教政策の影響である。そうした施策の中でここでは、強力に統制の対象となった制度宗教への弾圧に着目してみよう。近世において、弾圧の対象となった制度宗教は、キリスト教・日蓮宗不受不施派が代表的である。また、一部の藩においては、浄土真宗もその対象となった。こうした制度宗教に共通する属性は何であろうか。それは、自らの教義を唯一普遍的に真理とする姿勢だったのではないかと考えられる。これは、生活様式の身分と地域による分離を正当化する全体社会レベルの現実維持機構とは真正面から対立する属性であったがゆえに執拗な統制がなされたと考えられよう。このことは、裏返せば、幕藩制において近世の制度宗教の活動が下位社会相互の生活様式の分立状況と齟齬をきたさない範囲に限定されていたことを示しているのであり、もっと言えば、この状況を正当化することを求められていたということなのである。

4：結 語

以上の分析で明らかなように、近世日本の社会的世界は、下位社会レベルではムラ個別に

有効な制度的プログラムを個別具体的に正当化する民俗宗教的世界観と、稠密なネットワークを集積したムラ社会内部の「堅固」な妥当性構造とがそのリアリティの基盤として連関していた。また、全体社会レベルでは、そうした下位社会相互の分立状態を正当化する相即コスモス(聖なるコスモスに内在)と、下位社会ごとに確証機会が相対的に隔離されるような妥当性構造が連関していた。そして、制度宗教は、聖なるコスモスの<知識>を専有するのではなく、個々の下位社会の聖なるコスモスに習合し、下位社会の制度的プログラムの一部を担う制度として存在していたのである。

それゆえ、日本における「世俗化」過程の解明のためには、現実構成派による欧米の「世俗化」の記述枠組をそのまま適用することは不可能である。しかし、その基礎視角に立ち戻って、考察を加えていくことは可能なのである。そして、その場合には、人々の究極的意味体系を公式モデルとして提供するムラなどの下位社会集団と、その全体社会における併存状況を可能にする相即コスモスという論理および相互隔離システムなどの制度という近世日本社会の現実維持機構全体を基準として、「近代化」に伴ってどのような変容が生じたのかを記述していくことが必要とされるのであると言えよう。

註

- (1) 欧米社会の「世俗化」については、その淵源を古代ユダヤ教や原始キリスト教といった時代まで遡る論議もなされている(Berger [1967=1979:170-188])。しかし、そうした場合でも、それは背景をなす要因として潜在的に存在していたに過ぎず、実際の「世俗化」過程の出発点は中世キリスト教社会に概ね置かれている。
- (2) 「近代化」は、通常、産業化・都市化・官僚制化・

- 合理化などの属性が社会レベルで進行していくことをもって規定される。この場合、現代の第三世界の諸社会の変容は捉えがたく、「先進」産業社会に対象はかなり限定される。しかし、「近代化」を、「先進」社会のこうした変化と第三世界の諸社会の従属化を二つの側面として含んだ一つの世界システムの再編過程と捉えれば、近現代における発展途上国の変容過程も「世俗化」の視野の中に取り込むことができる。ただ、ここでは当面日本と欧米に視野を限定して論ずるのでこうした問題にはこれ以上踏み込まない。
- (3) 「世俗化」するのは、個人でも教団でもなく社会である。例えば、ドベラーレは、「世俗化」を社会レベルに限定し、組織 (= 教団) レベルの「宗教変動 (religious change)」や個人レベルの「宗教的参与の変化 (changes in religious involvement)」と区別している [1984=1986:2]。したがって、個人レベルや教団レベルではなく、社会レベルで論を進めなくてはならない。
- (4) ここで言う制度宗教とは、ヤンが拡散宗教 (diffused religion) との対比で置いた類型 (= institutionalized religion) の含意を指し、したがって、特殊的宗教集団と言い換えてもよい (森岡清美 [1973:305-310])。
- (5) 井門の「自己自足行為」という概念規定については、信念表出行為 (consumatory action) という形で「宗教や芸術やそれに類似する行為で、健康とか富とか成功などというような具体的目的に達するための方法ではなく、それを行うこと自体が目的であり、かつ人生そのもののトータルな意味を求める非合理的——不合理的ではない——行為」 [1974a:149] と説明されている。
- (6) 私は、「現実構成派」の視角 (= 基本枠組) を「社会的世界の主観的現実維持機構」として整理可能であると考え。そのことについて、詳しくは拙稿 [1988] を参照せよ。
- (7) ここでの〈知識〉は、知識人の持つ専門知識などのような狭いものではなく、日常生活者の持つ日常知や暗黙知を含めた広義の知識を指すものである。
- (8) 宗教定義における「究極性」という概念の使用は、一見妥当に見えるが、実は困難な問題をはらんでいる。ロバートソンは、この概念がテリッヒ神学に起源するが故に、そのイデオロギー的立場に少なからず拘束されることを懸念している。また、彼は、この概念を中立的な意味で使用する場合にも、社会学者がその内容を恣意的でない方法で確定することが究めて困難であることを指摘し、それにかわる当事者による確定の有効性の検討はこれからの課題であるとしている [1970=1983:36-37, 65-66]。
- (9) ある社会の聖なるコスモスが、これらの正当化図式の全てから構成されているわけではない。これらの幾つかから構成されるのである。
- (10) 宮家準は、人生儀礼と年中儀礼を、それぞれ小宇宙 (内なる自然 micro cosmos) と大宇宙 (外なる自然 macro cosmos) のリズムに対応するものとしてその構造を分析している [1980:124]。
- (11) 確かに、勤勉・孝行などの徳目に相当するものを近世の常民社会から引き出すことは可能である。しかし、観察者によりそう認定可能であることと当事者がそうした徳目を認知していることとの間には大きな差がある。そして、当事者レベルにおいて抽象的な徳目の設定が認められるのは、こうした近世社会の動揺が始まる幕末の心学・報徳社運動・新宗教 (黒住教・金光教・天理教) からなのである (安丸 [1977:22])。
- (12) 桜井徳太郎は、こうした空間による神の分立状況を「民間信仰の複圈的構成原理」という形で定式化している [1979:16]。
- (13) ムラの内部と外部の規範群 = 生活様式の差異が他の空間の差異に比して極大化することは、近世

において産土神というムラ内部を統一的・万能的に守護する神がその内部の空間を個別に守護する神々を凌駕するようになることと対応していると考えられる(福田〔1982:59〕)。

(14) こうした空間は、ムラビトにとっては両義的な意味を持っていた。つまり、そこは自らの解釈枠組による解釈や予期が通用しないという意味で「危険」な空間である一方、ムラの制度的プログラムに拘束されずに自由に振る舞えるという意味で「解放」された空間であったという(福田〔1983:37〕)。

(15) こうしたサンクションは、逸脱行為を犯した個人(家)に対する懲罰の意味と共に、世界観に対する「挑戦」を行う離反分子を物理的に妥当性構造の中から排除するという社会工学的意味をも併せ持っていたと考えられる。

(16) こうした相即的把握は決して珍しいものではない。相良〔1984〕や磯部〔1984〕は、そうした把握を日本精神史の多くの思想家の中に認めている。また、天台本覚思想はその中でも最も顕著にこうした把握をあらわしているものの一つである(田村〔1983〕)。

参考文献

- 荒木美智雄 1986 「世俗化一般か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』25-1, 東洋哲学研究所。
- Berger, P. 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, 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。
- & Luckmann, T. 1966 *The Construction of Reality*, Doubleday. =1977 山口節郎訳、『日常世界の構成』, 新曜社。
- Dobbelaere, K. 1984 'Secularization Theories and Sociological Paradigms', *Social Compass*, XXXI/2-3. =1986 福江等訳, 「世俗化諸理論と社会学的パラダイム」, 『東洋学術研究』25-1, 東洋哲学研究所。
- Earhart, H. 1967 "Toward a Unified Interpretation of Japanese Religion" in Kitagawa, J. (ed.) *The History of Religion*, The University of Chicago Press. =1970 宮家準訳, 「日本宗教の統一的解釈をめざして」, 堀一郎監訳, 『現代の宗教学』, 東京大学出版会。
- 深谷克己・松本四郎編 1980 『幕藩制社会の構造』, 有斐閣。
- 福田 アジオ 1982 『日本村落の民俗的構成』, 弘文堂。
- 1983 「村落の構成」, 同・宮田登編, 『日本民俗学概論』, 吉川弘文館。
- Glasner, P. 1977 *The Sociology of Secularisation*, Routledge & Kegan Paul.
- 芳賀 学 1988 「宗教の現実構成派的理解」, 『ソシオロギス』12, ソシオロギス編集委員会。
- 井門 富二夫 1974a 『神殺しの時代』, 日本経済新聞社。
- 1974b 「宗教と社会変動」, 『思想』603, 岩波書店。
- 磯部 忠正 1983 『日本人の信仰心』, 講談社現代新書。

- 京極 純一 1983 『日本の政治』, 東京大学出版会.
- Luckmann, T. 1969 *The Invisible Religion*, Macmillan.=1976 赤池憲昭・J. スィンゲドー訳, 『見えない宗教』, ヨルダン社.
- Martin, D. 1978 *The Dilemmas of Contemporary Religion*, Basil Blackwell.=1981 阿部美哉訳, 『現代宗教のジレンマ』, ヨルダン社.
- 三木 英 1985 「世俗化再考」, 『ソシオロジ』94.
- 宮家 準 1974 『日本宗教の構造』, 慶応通信.
- 1980 『生活の中の宗教』, 日本放送出版協会.
- 宮本 常一 1943 → 1984a 『家郷の訓』, 岩波書店.
- 1960 → 1984b 『忘れられた日本人』, 岩波書店.
- 森岡 清美 1973 「宗教集団」, 小口偉一・堀一郎監修, 『宗教学辞典』, 東京大学出版会.
- 中野 毅 1985 「世俗化論再考序説」, 『理想』630, 理想社.
- 1986 「世俗化論再考の諸問題」, 『東洋学術研究』25-1, 東洋哲学研究所.
- 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.
- Robertson, R. 1970 *The Sociological Interpretation of Religion*, Basil Blackwell.=1983 田丸徳善監訳, 『宗教の社会学』, 川島書店.
- 相良 亨 1984 『日本人の心』, 東京大学出版会.
- 佐々木 宏幹 1986 「『シンクレティズム』の概念と問題点」, 『文化人類学』3, アカデミア出版会.
- 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」, Luckmann (1969=1976) .
- 1978 「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」, 『C I S R 東京会議紀要』, C I S R 東京会議組織委員会.
- 1979 「世俗化問題に直面している宗教社会学」, 『思想』665, 岩波書店.
- 田丸 徳善 1978 「世俗化の問題——その予備的分析——」, 『C I S R 東京会議紀要』, C I S R 東京会議組織委員会.
- 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, 東洋哲学研究所.
- 田村 芳朗 1983 「日本思想史における本覚思想」, 相良亨・尾藤正英・秋山虔編, 『講座日本思想1 自然』, 東京大学出版会.
- 桜井 徳太郎 1982 『日本民俗宗教論』, 春秋社.
- 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.
- 山田 慶児 1982 『混沌の海へ』, 朝日選書.

〔付 記〕 本稿の作成にあたっては、東京大学大学院社会学Aコースと宗教社会学研究会の諸氏から、草稿段階で貴重なコメントをいただいた。謝意を表したい。

(はが まなぶ)