

近代化と宗教の比較社会学に向けて

～「世界宗教の経済倫理」再検討の試み～

大塚 明子

近代化と宗教の連関をいかなるものと把握しうるかという問題は、Weberの「世界宗教の経済倫理」以来、比較史的な近代化論において鍵的な位置を占めてきた。殊に日本に関してこの問題を論じる場合、Weberが提示した理論枠組が基本的には現在に至るまで継承されているように思われる。本稿では、このWeber論を一般的かつ総合的な社会理論という基準から批判的に検討し、代替的な理論枠組の提示を試みる。さらに、この理論枠組に基づき、Weber論との差異に焦点をおきつつ、西欧と日本における近代化と宗教の連関に関する比較社会学への方向性を示したい。

0. 問題提起

近代化と宗教の連関はいかなるものか。この問題は、近代化ないし近代社会を比較史的な視野から論じる場合、ある意味で鍵的な位置を占めてきたと言える。

この問題を近代化論における鍵的な位置へと押し上げたのは、言うまでもなくWeberである。彼は、神観念を徹底的に超越化した脱呪術的な宗教たる禁欲的プロテスタンティズムが、救済を現世における事象的に合理的な行為によって確証するという動機に基づく世俗内禁欲を通じて、近代化の決定的に重要な因果的要因となった、と論じた。この議論は最近の宗教社会学者の多くにも基本的に継承されている（[Berger, 1967=1979]など）。

このWeber論に従うと、祖先崇拝や現世利益の祈願に見られるように、神観念の非超越性・呪術性を色濃く残存させた日本の宗教は、近代化を導く力となりえないと結論づけられる。事

実、日本の近代化と宗教の連関という問題を取り上げた従来の代表的な論者は、基本的にこうした観点を共有し、次のように論じてきたと言える（[大塚, 1968] [川島, 1950] [藤田, 1966] [村上, 1970] [湯浅, 1978] など）：明治維新以降の日本の近代化は、外的圧力に動かされて国家権力によって強行された外発的なものであり、従って、絶対主義的な近代天皇制の下に、個人の尊重を欠いた共同体的な人間関係を存続させるという前近代性を色濃く残存させていた。この前近代性は、古代から連続する天皇信仰を含む日本の宗教が極めて原初的な呪術性を残存させた特殊なものであることと密接に関連している、と。

これに対し、日本における近代化と宗教の連関をより肯定的に捉える論者もいる（[Bellah, 1955=1962] [内藤, 1970] [安丸, 1974] [小沢, 1988] など）。彼らは、近世（江戸時代）以降の日本の宗教が禁欲的プロテスタンティズムに

における世俗内禁欲に相当するふるまいを導き、このことが日本の近代化の内発的な原動力になった、と論じる。しかし、彼らも、他方では「この近代性は西欧の宗教におけるほど徹底的なものではないが」という留保をほぼ例外なく伴う。この意味で、やはり Weber 論に基本的に依拠していると言える。

Weber が壮大な比較社会学の体系を築きあげた今世紀初頭は、近代化＝西欧化という明示的ないし暗黙の前提が疑われること共有され、また第一次世界大戦前後という悲観的な色彩を帯びた時代であった。これに対して、米国型／日本型／E C型の資本主義という概念に見られるように近代化に多様な類型がありうるということが認められ、少なくとも先進国の間では平和的共存が定着し、さらに歴史学も当時に比べて飛躍的な進歩を見せた現在、近代化と宗教の連関に関する Weber 論が一般的・総合的な社会理論として妥当なものであるか、誰しも避けられぬ時代的な制約によってバイアスづけられたものでないのかを、もう1度検討する時期に来ていると考える。

以下ではまず、近代化と宗教の連関という問題を全面的に取り上げた「世界宗教の経済倫理」における Weber 論を再構成したうえでその理論的な妥当性を検討し、この検討に基づいて代替的な理論枠組を提起する⁽¹⁾。次に、その理論枠組に従って Weber 自身の最大の関心の対象であった西欧における近代化と宗教の連関という問題を、歴史的事実に即して記述する。最後に、この比較史的観点に基づき、日本に関する若干の展望を示したい。

1. Weber 論の再検討

1)近代化の概念：「形式的な自由」に基づく事象化

Weber は、西欧のみに始まった社会変動の過程としての近代化を、事象化 (Versachlichung) としての合理化として把握したとされる [姜, 1986] [中野, 1983] [佐久間, 1986]。事象化とは、人々の中の社会的行為が、原生的共同態 (村落・氏族など) における自然経済や家産制といった人格的 (Persönlich) なつながりに基づくものから、貨幣や法・成文規則といった全社会的に妥当する普遍主義的で非人格的 (Unpersönlich) = 事象的 (Sachlich) な装置によって媒介されるものになり、その帰結として計算性 (Rechenhaftigkeit) を画期的に増大させることを意味する。

この「事象化としての近代化」とは、経済の領域においては、貨幣に基づき経営／家政が分離し複式簿記を用いる経営組織による近代資本主義、政治の領域においては、形式的な法に基づく合法的支配と明示的な規則に基づく官僚制 (国家アンシュタルト)、として現れる。さらに、自然認識の領域における数学的論理と実験に基づく近代科学の成立も、その1つとして把握することができよう。

以上のような把握の一方で、Weber は、「事象化としての近代化」の最も代表的な例の1つたる近代資本主義を最も根底的に規定するのは「形式的に自由な労働」であるとも述べている。

「西洋では近代になって・・・世界中他のどこにも発展することのなかったような種類の資本主義が生まれてきた。すなわち、(形式的に)自由な労働の合理的・資本主義的な組織がそれである。・・・(近代)西洋の資本主義に見られるそうしたすべての諸特性 [家政と経営の分離および合理的な簿記] が現在におけるような意義をもつにいたったのは、究極において、資本主義的な労働組織の発展と関連している。・・・資本主義的・合理的な労働組織なしには・・・

『商業化』への発展〔有価証券の発達や取引所の成立に見られる投機の合理化〕さえも、たとえ生まれえたとしても、とうてい現在のような射程距離をもつものとはならなかったであろう。・・精密な計算——これは他のすべてのことがらの根底をなすものだが——は、まさしく自由な労働を土台としたばあいにもみ可能であった」(〔)内、1番目のものは訳者の、他は筆者の補足) [Weber, 1920=1972:15-8]。

この近代資本主義の根底としての「形式的に自由な労働」とは、身体をも含む自らの所有財を「形式的に自由」に処分しうること、と言い換えることができよう。自分の所有する労働や財貨を、封建領主の政治的支配やギルドの経済統制などから解放され、商品として貨幣の論理に基づき処分するという個人の自由がある程度まで法的に認められている場合にのみ、経済的営為の計算性——事象的な合理化——は維持されうるのである。

以上のような Weber の記述を受けて、近代資本主義の根在的な特質を「経済的決定における個人の形式的な自由に基づく事象化」と捉えようと、次のことが導かれよう。

まず、その成立の第1のメルクマールは、個々の経営組織における分業や複式簿記などの出現にでなく、労働の商品化を伴う全社会的な商品経済化に求められる。例えば、高度に細分化された工程に基づく陶磁器工場などが「自然経済の大海原の孤島」のように点在していたアヘン戦争前の中国 [馬/湯, 1988] よりも、移動や生産の自由が事実上かなりの程度まで認められ毛織物の農村家内工業が全国的に発達していた中世後期 (15 世紀) 以降のイングランド [MacFarlane, 1978=1990] に、近代資本主義の萌芽が色濃く見られるということになる。

次に、独占的な海外貿易は必ず冒険資本主義であるという Weber 自身の見解を修正し、17

世紀のオランダ・英国の東インド会社などの原理的には誰でも自由に参画しうる株式会社によるそれを、君主から特権を賦与された人のみが参画しうる中世のそれと区別して近代資本主義に包括することである。

以上のように、経済的営為の事象化は決定に関する個人の「形式的な自由」によってのみ可能になる。同様のことは政治や自然認識などに関しても妥当すると言えよう。個人が投票などの政治的決定を自由に下しうることが保証されないならば、議会政治という合法的支配は不可能である。また、個人が教会の統制による聖書の文字通りの解釈などから解放されて自然を自由に探究することが可能な場合にのみ、近代科学は成立しうる。

2) 宗教と近代化の因果関係：「世界の脱呪術化」が導く事象化

以上のことから、Weber は、近代化を「形式的な自由」に基づく事象化として把握したと整理することができよう。では、この「事象化としての近代化」と宗教はいかなる連関をもつとされるだろうか。

Weber は、宗教の合理化に関して、①方法的生活態度 (Lebensmethodik) の達成度、②世界の脱呪術化 (Entzauberung der Welt) すなわち「呪術 (Magie) を迷信ないし邪悪として排除すること」の進展度、という相互に密接に関連する2つの基準を区別する。

周知の通り、予定説 (predestination) をとる禁欲的プロテスタンティズムは、世俗外への逃避の否定と、神の摂理に叶う行為を通じて自らの救済を確証するという動機から、自らの職業 (Beruf) における世俗内禁欲 (Weltlich Askese) によって①を最高度に達成するとされる。

しかし、「営利獲得という目的を徹底的な方

法的生活態度を通じて追求する」という意味での世俗内禁欲のみを説明項とする場合、禁欲的プロテスタントがこの目的を特権的な冒険商人や奴隷制農場所有者として充たそうとする、という帰結も矛盾なく導くことができる。すなわち、なぜ禁欲的プロテスタントがその目的を他ならぬ近代資本主義的な仕方で充たそうとするのか・そのことはいかにして可能なのか、という問いに答えることができない。「方法的生活態度の徹底化」という一般的な目的合理性と「形式的な自由に基づく事象化」という特殊な目的合理性との間には乖離があるからだ。

この論理的な間隙を埋める役割を果たすのが「世界の脱呪術化」という概念である。Weber は次のように論じる：神観念を徹底的に超越化した禁欲的プロテスタンティズムは、カトリック的な教会が与える聖礼典による救済の獲得を、予定説に基づき呪術および被造物神化であるとして退ける。被造物を絶対的に超越するこの神は、現世の社会的秩序に関しても事象的な合理性を欲するものと考えられる。従って、神の栄光の増大のために、被造物神化の拒否に由来する強固な反権威主義に基づき、非人格的な全体に焦点を当てた現世の事象的な改革を目指されることになる。このことから、禁欲的プロテスタンティズムはその宗教的動機から事象的な近代資本主義や国家アンシュタルトを導く、と。

「呪術から帰結するものは伝統の不可侵という事実であった。もろもろの精霊の怒りを避けるために、経験ずみの呪術的手段を、究極においては、伝来の生活様式を変更するようなことはとうてい許しえなかったのである。これに反して、現世を超越する神と、また被造物的に墮落し倫理的に非合理的な現世との関係から帰結するものは、逆に、伝統の絶対的な非神聖視と、そして、所与の聖化を支配し統御し

つつ、これを倫理的に合理化しようとする不断の勤労への絶対無際限な使命〔観〕、要するに、『進歩』への合理的な即事象的態度であった」〔Weber, 1920 = 1972: 192〕。

以上の議論から、Weber は、近代化と宗教の因果関係を、世俗内禁欲および世界の脱呪術化を説明項／事象化を被説明項として捉えた、と整理することができよう。さらに、「事象化としての合理化」は決定に関する個人の「形式的な自由」によってのみ可能になるという前述の議論を付加すれば、彼の理論枠組では、前近代社会は「呪術性－非自由－人格性－伝統主義」という一対の概念によって、近代社会は「脱呪術性－形式的な自由－事象性－合理主義」という一対の概念によって、それぞれ規定されると言える。ここから、古代ユダヤ教において歴史上初めて見られた「世界の脱呪術化」を継承し・それを禁欲的プロテスタンティズムにおいて徹底化した西欧においてのみ近代化が始まりえた、と結論されることになる。

3) 近代社会における宗教の役割：「意味喪失」論

以上で整理した「脱呪術化」論においては、「事象化としての近代化」の歴史的な初出に対する禁欲的プロテスタンティズムの意義という因果的連関が論じられた。次に、既に成立した近代社会において宗教がいかなる意味をもつに至るかという連関に関して、Weber は次のような「意味喪失」論を展開している〔1922=1972〕：近代社会では、宗教と社会の他の領域が価値葛藤に陥り、その帰結として生が宗教的な意味を喪失していく、と。詳述しよう。

原生的共同態における儀礼主義的な宗教に対して、内面的な救済財を指向するより昇華された心情的な宗教は、全ての人に対する愛の心情

である普遍主義的・無差別主義的な同胞倫理を導く。この宗教的同胞意識は、近代社会において、他の事象的な領域——他者を押し退けて貨幣の獲得を目指す近代資本主義、力によって正義を追求する国家アンシュタルト、現象を自然的因果性のみで還元する経験科学——ないし非合理的な領域——感性主義的な芸術、特定の対象のみに捧げられる性愛——との価値葛藤に陥らざるをえない。この葛藤を原理的に完全に解決するには世俗的行為を完全に拒否するしかないが、それは実際には殆ど不可能である。

これに対して、禁欲的プロテスタンティズムは、脱呪術化に由来する内面的な孤独化の感情と、被造物神化の拒否に基づく感情的な対人関係（他者への信頼や過度の友情・政治的権威への追従など）の否定とから、人々の中の「人間的」な関係を消滅させるという。

「神の栄光のためにその誠めを実行するならば隣人愛は十分にみたされたことになるという、あのピューリタニズムの倫理によって・・・『隣人』との関係における『人間性』はいわば死滅しきったのだ」
[Weber, 1904/1920=1979:184]。

この厳しい宗教は、同胞倫理それ自体をこのように事実的に放棄することによって、近代社会における経済・政治・自然認識といった事象的な領域との価値葛藤を原理的に完全に解決するのである。

しかし、こうした次第に多様性を増す合理的な文化所有を通じて自己完成を追求する場合、そこには限りがなく、従って死に際して有意味な終りに達しうる保証もない。ここから導かれる「死の無意味化」は、反転して宗教的な観点からする「生の無意味化」をももたらすこととなる。

「現世は不完全、不正、苦難、罪、無常、そして、必然的に罪責を負っていて展開と分化が進につれて

ますます無意味化していくほかはない文化・・・にみちみちた場所であって・・・その存在に神的な『意味』を求めようとする宗教の要請に対しては、破壊されて無価値にひとしい姿を示すことにならざるをえない。このような現世の価値喪失は、合理的な要求と現実との、また合理的な倫理と一部合理的で一部非合理的な諸価値との衝突の結果であり、しかもこの衝突は、現世に姿を表してくるすべての個別諸領域の独自の特性をそれぞれにきわ立たせることによってますます激化し、また解決不可能なものとなっていく」[Weber, 1922=1972:159]。

こうした近代社会における宗教と他の領域の間の価値葛藤の帰結としての生の意味喪失は、それでもなおかつ職業の遂行を通じて救済の確証を目指そうとする禁欲的プロテスタンティズムの場合に、最も呪われた運命となる。こうした状況の下で18世紀になると、職業の遂行は、宗教的な動機づけを失い、純粹に功利主義的な市民的エートスによって根拠づけられるようになっていく、とされる [Weber, 1904/1920=1979]。

以上のように、Weber は、近代社会においては宗教による生の意味づけが喪失されていく、と論じるのである。

2. Weber 論に関する疑問点

以上のような Weber の理論枠組は、近代化と宗教の連関という問題に関する一般的かつ総合的な社会理論として、いかに評価されるだろうか。以下では、①「事象化としての合理化」という近代化の把握、近代化と宗教の因果的な連関に関する②「世界の脱呪術化」論と③「意味喪失」論とに分けて、疑問点を提起するとともに、代替案の方向性を提示していきたい。

1) 「近代化=事象化」という把握の一面性

前述した通り、Weber は近代化の第一義的な特質を事象化=非人間化として把握したと言える。

しかし、この把握はそれのみでは一面的である。近代社会は、一方では確かに近代資本主義に代表されるような事象的な社会的行為を顕著な特質とするが、他方で同時に、自由な個人間の人格的な関係をかつてないほど重視する社会だからである。ここで初めて、個別的な人格性をもつ2人間の親密な内面的交流としての愛とそれに基づく性、子供への愛情とその人格性の尊重に基づく教育などが、社会の全成員にとって望ましい価値として提示されるようになったのだ。17世紀における愛の情熱化から19世紀のロマンティックラブ・イデオロギーや近代家族の成立、Rousseauの「エミール」に始まる教育学などを想起されたい（[Luhmann, 1980=1982] など）。

「近代社会を非人格的な大衆社会としてのみ特徴づけるのは全く正しくない。・・社会が第一に経済的範疇すなわち経済システムという観点から概念化されるならば、必然的に非人格的な関係が一般的であると考えられる。・・しかし、経済とは社会生活を決定する多様な要素の1つに過ぎない。・・人格的な関係を強め、自分の奥深い内面と思うものを他者に伝え、それを他者に肯定してもらうことも、諸個人にとってある場合には可能なのである。・・近代社会は、2つの仕方でより洗練されたという事実によって、以前の社会構成から区別されるべきである。すなわち、非人格的な関係とより強められた人格的な関係の双方への機会を増大させたことによって」[Luhmann, 1980=1982:12]。

これらの人格的な関係は、例えば原生的共同態や封建制下の保護／従属-関係におけるつながりとは、全く異なるものである。

前近代社会の人格的なつながりにおいては、相互行為における決定の根幹は血縁的・地縁的な身分的な資格に基づく社会的規則によって予め決定されている。結婚や子供の社会化なども従来からの伝統的な仕方で行われねばならない。これに対して、近代社会における愛や教育といった人格的な関係においては、決定に関する個人の「形式的な自由」が社会的に承認されている。原則的には誰でも、好きな相手を自由に愛することができるし、子供を自分が最善と思う仕方で自由に教育することができるのだ。

勿論、この「形式的な自由」の承認のみでは複数の人々の間に秩序ある相互行為が成立しえない。事象的な社会領域における人々の相互行為が貨幣や法・明示的規則などの普遍主義的な装置によって媒介されていたのと同じことが、人格的な社会領域においても妥当する。近代社会においては、愛や教育とはいかにあるべきかに関して、前近代のような地域性や身分性を払拭した普遍主義的なコードが書物などを媒介として流通するに至るのである（[Luhmann, 1980 = 1982] など）。

以上のことから、近代社会においては、事象化と、固有の意味での——決定に関する個人の自由に基づき普遍主義的なコードに媒介される——人格化の両方が進展した、と捉えることができる。

2) 近代化の西欧全域性

「宗教における世界の脱呪術化と世俗内禁欲が事象化としての近代化を導く」という因果的図式には、2つの疑問点が提起される。まず、近代化を事象化としてのみ把握することの一面性（上述）から、近代化と宗教の連関に関する理論枠組としての総合性に欠けるということである。次に、この図式それ自体も、一般的な理

論粹組として考えた場合、禁欲的プロテスタンティズムが支配的でなかった時代ないし地域において独自に事象化が生じたという歴史的事実によって反証されるのではないかということである⁽²⁾。

例えば、自由意思を主張するアルミニウス派の商人貴族の勢力が強かった17世紀のオランダでは、全社会的に商品経済が発達し、個人が株の取得によって自由に参入できる近代資本主義的な経営組織である東インド会社が世界で初めて設立された。勿論、中継貿易に強く依存し全社会的な規模での工業が未発達だったこの国の経済力は、この世紀の後半以降イギリスに追い抜かれることとなった。しかし、近代資本主義の社会的な成立の有無と経済力の大きさは論理的に別の事柄である。また、普遍主義的な法の発達も顕著に見られ、アルミニウス派のグロティウス(1583 - 1645)が近代自然法の基礎を築いた。

また、17世紀には、カトリック教国においても、ガリレイとデカルトを代表として、数学的論理と実験に基づく自然認識としての近代科学の発達が広汎に見られた。これに対して、カルヴィニズム支配下のジュネーヴには近代科学への目立った動きが見られない。また少なくともカトリックよりは脱呪術的であるルター主義のドイツは、スペインと同様、魔女狩りが最も遅くまで荒れ狂った地域であった。

3) 「意味喪失」論への疑問

近代社会における宗教の意味という問題に関する Weber の議論は、①近代社会において存立しうる宗教は普遍主義的・無差別的な同胞倫理を放棄した非人間的なものたらざるをえない、②近代社会において生は宗教的な意味を喪失していく、の2点に整理できよう。

①に関して、この場合に典型例としてあげられる禁欲的プロテスタンティズムが本当に人間的な対人関係を否定しざるものだったかには疑問が提起されてきている。折原浩は、Weber が禁欲的プロテスタンティズムの中でも特殊恩恵説をとるカルヴィニズムを過度に重視していることを批判し、普遍恩恵説をとる再洗礼派に人類に開かれた普遍神学への可能性が孕まれていることを指摘している [1988:248]。

Weber 論への典型的な反証例をいくつかあげてみよう。自由な契約に基づく社会秩序の創設の歴史的に最初の事例と言われるメイフラワー契約の担い手ピルグリム・ファーザーズは、同時に相互に深い同志愛で結ばれた人々でもあった [大木, 1968]。また、Weber はバニヤンの「天路歷程」をこの宗教が導く内面的な孤独化の典型的な例とする [1904/1920=1979] が、19世紀アメリカの自伝的小説「若草物語」は、この本を心の糧としつつ暖かい人間愛にみちた家族を描き、広汎に受け入れられていた。

禁欲的プロテスタンティズムにおける被造物神化の拒否は、勿論対人関係の非人間化を導く場合もあったであろう。しかし、近代資本主義の最も根底的な特質を「形式的に自由な労働」と規定した Weber 理論の可能性を総体として生かそうとするならば、そのより重要な帰結は、人間の被造物性の真摯な意識を通じて個人の「形式的な自由」に基づく社会秩序を宗教的に基礎づけること、として捉えられるべきではないだろうか。17世紀のイギリスに典型的に見られるように、被造物性の意識とは、肯定的には神が全ての人間を自由と理性をもつものとして創造したという理念として・否定的にはいかなる人間も真理を1人で完全に獲得しえないという理念として表され [大木, 1968]、合わせて自由に基づく民主政治の創出する市民革命を

宗教的に基礎づけたのである。

次に、②の論点に関して、折原は、この宗教的な意味喪失が脱呪術化の必然的な帰結とは言えないと論じている [1988:245]。この指摘は妥当であろう。にも関わらず、問題の時期たる18世紀以降の西欧における具体的な歴史的事実に即した検証がされていない。従って、この「意味喪失」論はまだ仮説にとどまるものであると言えよう。

以上のことから、近代社会と宗教の共時的連関という問題に関する Weber の「意味喪失」論は、具体的な歴史的事実に即した厳密な検証というウェーバー自身の方法論に十分に立脚したものでなく、また彼の理論が有している潜在的な可能性を汲み尽くしたものでもない、と結論されよう。

3. 代替的な理論枠組の提示の試み

1) 私化に基づく機能的分化としての近代化と宗教

以上において、近代化の宗教の連関という問題に関する Weber の理論枠組に関して、①近代化を事象化としてのみ把握することは総合的な理論枠組として不十分であること、②脱呪術的な宗教が近代化を導くという因果的図式は一般的な理論枠組として不十分であること、③近代社会においては宗教的な意味喪失が起こるといふ図式には疑問があること、の3点を主張した。

ここから、我々はまず、近代化を事象化と新たな人格化が共に進展する過程として把握せねばならない。近代社会に顕著に見られる様々な変化は、近代資本主義の発達・国家アンシュタルトの発展と普通教育との関係に典型的に見られるように、相互に不可分なものとして密接に

条件づけあうものだからである。「近代化=事象化」という把握では、近代社会において事象化と人格化が共に進展したことの密接な連関を射程に入れることができない。

このような近代社会においては、事象的な領域と人格的な領域のいずれにおいても、血縁的・地縁的・身分的な社会集団による拘束から解放されて決定における「形式的な自由」を社会的に承認された諸個人が、貨幣・法や成文規則・数学的論理や実験ないし愛・教育の理念といった何らかの普遍主義的な装置に媒介されて、相互行為を組み上げていく。個人が自由な決定の主体として確立されることを決定の私化 (privatization)・こうした自由な個人間の相互行為を媒介する普遍主義的な装置をコミュニケーション・メディアと呼ぼう [Luhmann]。この意味での私化とは、近代化一般と不可分に結合する社会的に一般的な概念であって、欧米的な個人主義とは別の事柄である。

繰り返せば、近代社会における経済・政治・認識・性愛・教育といった様々な領域は、私化に基づきコミュニケーション・メディアによって媒介されるという水準での共通性をもつ。同時に、それぞれの領域は、前近代社会と比較して相対的に自律化したものとして記述される。例えば、地縁的・血縁的な原生的共同態とは政治・経済・宗教といった様々な社会的機能を未分化なまま全て充足する社会集団であり、そこにおける首長という役割は政治的権力者・経済的指揮者・宗教的祭司などが融合したものとして存立しているのが普通である。西欧中世の封建制下でも、例えば騎士は政治的支配者であると同時に領主や教会守護者であった。これに対して、近代社会では、様々な社会的機能がそのみに特化した組織 (議会や政党・企業・近代家族など) や役割 (政治家・経営者・専業主

婦など)を通じて充足されるようになる。

以上のことから、近代化とは、様々な機能領域が自律化し相互に分化する機能的分化の過程として把握することができる[Luckmann, 1967=1976][Luhmann]。社会の機能的な分化は、経済・政治・教育といった事象的ないし人格的な様々な機能領域において、その機能に特化したうえで合理化を可能にする。例えば、様々な社会的機能を包括する共同体におけるよりも、近代資本主義や普通教育のほうが、財の生産・分配と子供の社会化というそれぞれの機能的観点からより合理的であると把握することができる。従って、機能的分化とは、Weberのいう「事象化としての合理化」を包括し、かつ人格的な機能領域における合理化の進展をも射程にいれうる概念となる。

近代化を機能的分化として捉える場合、決定の私化とは、血縁的・地縁的・身分的な社会集団による拘束からの解放という第1段階を越えて、ある機能領域における決定が他の機能領域におけるそれに拘束されないという第2段階の保証をも含まねばならない。例えば、ある人が革新政党に投票したという理由で株式市場に介入できないようならば、国家アンシュタルトも近代資本主義も十分に発達しえないだろう。

この機能領域ごとの決定の自律性の保証という意味での私化に基づく機能的分化は、ある宗派の人が公職につけないと政治的に決定されてしまう場合のように、増大した政治的権力によって常に脅かされる可能性がある。この脱分化の可能性を阻止して機能的分化を維持する働きをするのが、移動・所有・結婚・思想などの自由を基本権として制度化することである[Luhmann, 1965=1989]。第1・第2段階の決定の私化は、個々の法や政治的決定を基礎づける憲法として成文化されることによって、初め

て安定的な形で保証される。基本権の制度化によって機能的分化としての近代化の画期をなしたことが、17世紀のイギリスに始まる市民革命の歴史的な意義であると言えよう。

ところで、機能的に分化した近代社会における様々な機能領域の(機能的な特化という意味での)相対的な自律化・分化とは、互いの無関連化を意味するのではない。全く逆である。様々な機能領域は相互に不可分のものとして前提づけあってのみ存立しうるのだ。例えば、近代資本主義の発達なしに国家アンシュタルトは十分に発達しえないし、その逆も然りである。

このように、近代化を「決定の私化に基づく機能的分化」の過程として総合的に——事象的な機能領域ないし特定の機能領域へと傾斜することなしに——概念化することは、1つの重要な理論的帰結を導く。すなわち、こうした極めて複雑な過程を総体として繰り込むような一般的な因果的理論の構築はなしえないということである。ある社会が実際にいかなる過程を通じて近代社会に到達するかは、地理的ないし人口的な要因など、歴史的な偶発性に依存するだろう。例えば、経済領域の自律化・分化が先行して他をリードする社会もあるし、政治領域が先行する社会も想定しうる。

我々は「近代化は一般的になぜ起こるか」を十分な仕方で因果的に説明することはできず、ただ「近代化とは一般的にいかなるものか」「ある社会の近代化がいかなるものでいかにして起こったか」を記述しうるのみである。従って、近代化と宗教の連関にという問題に関する理論枠組も、(1)宗教が近代社会において一般的に有する位置づけと機能を共時的なものとして記述し、そのうえで(2)その多様な歴史的実現形態を比較する、ということになる。

以下では、まず①一般的・総合的な理論枠組

の提示を試み、次にそれに基づいて②西欧の近代化と宗教の連関を記述し、これとの比較という視点から③日本に関する若干の展望を示したい。

2) 近代化と宗教の連関

③宗教の位置づけとしての世俗化

近代化を決定の私化に基づく機能的分化として把握する場合、そこにおける宗教の位置づけはいかなるものと捉えられるだろうか。

現実構成学派は、我々と同じく近代社会を複数に機能的サブシステムに分化した社会と把握したうえで、その中での宗教の位置づけの特質を「世俗化」——「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そのプロセス」[Berger/Luckmann, 1967=1979:165] 「聖なるコスモス〔宗教〕に由来している規範から社会構造のさまざまな部分が次第に独立してゆく過程」[Luckmann, 1983=1989:187] ——として捉える。彼らによれば、複数の共同体によって構成される前近代社会において、宗教は機能的に包括的な部分システム（共同体）の一部として他の部分と分け難く結びついてきた。例えば、宗教と政治とは強力に結合して「聖なる王権」を形づくった。これに対して、近代社会では、宗教と他の機能的サブシステムはそれぞれ相対的に自律化し互いに分化していく。西欧における世俗化は、国家と教会の分離・教育の教会権威からの解放・科学の台頭などとして現れた。

「今日の産業社会では、諸制度は、社会構造のやや自立的な部分の中でかなり相互依存的な要素とみなされるだろう。それぞれの部分の規範は、他の部分の規範から比較的独立している。最も重要なことは、聖なるコスモスとこうした規範との相互関係が、まったく途切れていないにしても弱まっているとい

うことである」[Luckmann, 1983=1989:186]。

近代化と宗教の一般的な連関を「自律化した機能的サブシステムが固有の機能を宗教から分化して充足するに至ること＝世俗化」とする現実構成学派の把握は、決定の私化に基づく機能的分化という近代化の規定から直接的に導かれるものである。世俗化とは、機能的に分化した社会とい全体を、宗教という特定の機能的サブシステムの観点から切り取って記述するのだ。従って、一般的・総合的な理論図式たりえよう。

また、Luhmann は、世俗化を「宗教的決定の私化 (Privatisierung) の社会構造的有意性」と規定する [1977=1989]。すなわち、宗教の機能領域における決定の私化を本質的な特質とし・それが全体的な社会構造に対して導く帰結を包摂する、という形をとる。前述の通り、決定の私化と機能的分化とは相互に前提づけあう不可分の概念であるから、この把握も現実構成学派と外延的に等しいものと捉えることができよう。

ここでは、両者を総合して、世俗化を「決定の私化に基づいて宗教から他の機能的サブシステムが分化していく過程」と定義することにしたい。

ところで、この「世俗化」論は、Weber が「世界の脱呪術化」および宗教的な「意味喪失」という概念によって捉えた諸現象と外延的にはかなり一致する。例えば、どちらも近代科学の成立を包括する。しかし、両者の間には決定的な差異がある。詳述しよう。

繰り返せば、Weber は「世界の脱呪術化」を「呪術を迷信ないし邪悪として排除すること」と規定した [1904/1920=1979, 175]。この意味での脱呪術化が近代化に不可欠の要素であると考えられる場合、宗教において呪術性を色濃く残存させる明治以降の日本社会は、前近代社会ある

いは第二等の近代社会として把握されてしまうことは前述した。

これに対して、宗教の観点から見た近代化としての世俗化概念が差し当たって要請するのは、決定の私化に基づいて機能的サブシステムが宗教から分化していく、ということのみである。この場合、呪術の排除という意味での脱呪術化がなくとも、他の機能的サブシステムが（呪術的なものも含む）宗教から分化されるという条件が充たされる限りでは、近代化と理論的に抵触しないと考えられる。すなわち、「世俗化」論が一般的に不可欠のものとして要請するのは、呪術の排除でなく隔離なのである。

例えば、カトリック教国のように聖礼典を維持しても、この呪術肯定が宗教的な救済の手段のみに限定されるならば、近代科学の存立が可能になる。また、自分には神が遣わした聖霊がついていると信じていても、その聖霊は自己の良心に基づく行為を通じてのみ働きうる＝聖霊への祈りが直接他者や事物を物理的に動かすことはできないと考えているならば、科学者たりうる。あるいは、神の力が直接病気を治すと信じる人々がいても、医学がそうした信仰から無関連化されうるならば、近代科学の存立は脅かされない。

同様のことは他の機能領域に関しても言える。従って、ある社会に呪術的な宗教があるとしても、同時に宗教と他の機能的サブシステムの分化としての世俗化が制度的に保証されているならば、その社会は近代社会と呼びうる。例えば、明治時代の遠野では、山には山人・川には河童・家には座敷童子がいると信じられていた。しかし、それと同時に、山の法的な所有権を裁判で争ったり・公立の小学校で地球の自転を習ったり・農閑期に出稼ぎに出かけて賃労働の契約を結んだりすることもまた可能であるならば、遠

野はやはり本質的には近代社会であるというべきであろう。

逆に言えば、宗教において呪術が排除されても、宗教と他の機能領域との隔離がなされていないなら、その社会は近代社会と呼べないことになる。例えば、後期ユダヤ教の社会のように、呪術による救済の獲得は厳密に否定しても、同時に世界が神ないし悪魔の力によって直接物理的に動かされていると信じられる場合、自然認識の宗教からの分化という条件は充たされていない。祭司が聖書に則って政治・法を主宰するこの社会では宗教・政治・法・科学・道徳などが密接に融合しており [Siegfried, 1959=1967]、機能的分化からは遠いのである。

近代化の遠源を古代ユダヤ教に求める Weber の「世界の脱呪術化」論には、一般的な社会理論として見た場合、暗黙の西欧中心性から来るバイアスがあるように思われる。従って、超越的な神観念をもつ脱呪術的な宗教のみが近代化と適合的であるという議論は理論的に妥当でない、と考える。

②宗教の機能

「世俗化」論は、繰り返せば他の機能的サブシステムと宗教の分化を述べるのみであって、Weber の「意味喪失」論のような、宗教の機能の消滅ないし衰退を理論的に要請するものではない。では、近代社会における宗教の機能は一般的にいかなるものだろうか。

宗教の機能とはいかなるものとして把握しうるかについて、従来様々な議論がなされてきた。ここでは、Luckmann [1983=1989] と Luhmann [1977=1989] を総合した宮台真司 [1990] の「前提を欠いた偶発性の馴致」という規定を採用しよう。人々は、行為や体験をするに当たり、原理的には偶発性 (contingency,

他でもありうること)に直面せざるをえない。特に相互行為においては二重の偶発性(Double Contingency)が問題になる。通常的には、この偶発性は、体験や行為が法・道徳といった社会的ルールによって規制されることによって、前提づけられ無問題化される。しかし、この前提づけが他にもありうる多くの可能性を切り捨てることによって成立する以上、社会は時に「前提を欠いた偶発性」に脅かされざるをえない。この「前提を欠いた偶発性」を何らかの仕方でも耐えうるものにするのが宗教の機能である。他の社会的ルールによって規制されえない偶発性を馴致するというこの機能は、社会的なるものを越えて世界全体を包摂するような超越的なものへの言及を媒介として充足されることとなる。

近代社会においては、いかなる事柄が宗教的に馴致されるべき「前提を欠いた偶発性」として問題化してくるだろうか。

第1に、決定の主体となった個人にとって、自らの人格性のあり方が「前提を欠いた偶発性」として意識され問題化することになる。

適切な決定を下そうとする場合、個別的な状況に応じてその都度十分に情報を収集することは、心理的・物理的に過度の負担であって耐えうところではない。従って、個別の決定は、一定の決定原則を予め先決することによって支えられねばならない。この先決が共同体などの社会集団に帰属された前近代社会と異なり、近代社会では、「形式的に自由」な決定の主体たる個人が、様々な生の領域における決定原則を統一的な仕方ですら選択することになる。この場合、先決的な決定原則の多くの可能性からの選択は、「私はこういう人間だからこうふるまうのだ」というように、一定の統一性ある人格性への自己形成によって支えられねばならない。

他方で、近代社会においては、自己形成の選択という面においても決定の私化がなされている[Luhmann, 1965=1989, 1975=1986]。例えば、西欧中世における農奴は従順たることを社会的に要請された。これに対し、近代資本主義的な経営における労働者は、原理的にはいかなる性格をもっていても構わない。人は、謹厳な経営者でも美食家でもありうるし、貪欲な権力者でも陰險な助言者でもありうるし、他人に厳しくも甘くもありうる。

ここにおいて、個人は、自らを一定の統一性ある人格性へと自由に自己形成していくという「重荷」を背負わされ、「私とは何か」「私は何をなすべき人間か」といった問いに直面せざるを得なくなる。人格性を巡るこのような問いは「前提を欠いた偶発性」に直面することになる。従って、近代社会における宗教の重要な機能の1つに、この人格性という問題を何らかの仕方でも馴致すること、があげられるだろう。

第2に、自己と他者との対人関係の一般的なあり方も問題化してくる。

近代社会においては、人々は日々よく知らない人と接触する必要性に迫られ、しかも決定の私化は当然他者においても認められる。従って、相互行為ににおいて適切な決定を下すためには、他者に一般的にいかなる人格性を予期しうるか／するべきか、またそれに基づき他者との社交(social intercourse)や交渉(negotiation)が一般的にいかなる仕方でもなされるべきか、に関する一定の先決がなされている必要がある。血縁的・地縁的・身分的な情報ないし十分な対面的接触から来る情報に基づいて対人関係を処理すればよかった前近代社会と異なり、近代社会では、「私と他者の関係はどうあるべきか」「人と人との関係とはどうあるべきなのか」といった問いが問われるようになるのである。

対人関係一般を巡るこうした問いもまた、最終的には「前提を欠いた偶発性」に直面することになる。従って、近代社会における宗教は、「前提を欠いた偶発性」として現れる人格性および対人関係一般の馴致を行いえねばならないことになる。

第3に、社会や自然はなぜこうしたものなのかという問いも「前提を欠いた偶発性」として宗教的に馴致されねばならない。

この場合、経済・政治・自然認識などの機能が固有のコミュニケーション・メディアに基づく機能的サブシステムによって担われる近代社会においては、社会的な相互行為や自然認識は、宗教によって総体として有意味化されつつ、同時にそれから隔離されねばならない。例えば、自然は、宗教的に意味づけられつつ、同時に機械的因果性のみが妥当する領域として、神や悪魔の力の直接的な介入を排除しなければならないのだ。この宗教的なるものの社会・自然からの隔離を「世界の脱社会化」[Luhmann, 1977=1989]と呼ぼう。

以上のことから、様々な機能的サブシステムの出現ないし基本権の制度化によって保証される機能的分化としての近代化の総体は、少なくともそれが前近代社会的の融合的な社会に抗して創出される歴史的な端緒においては「前提を欠いた偶発性」として強く意識され、宗教的に意味づけられると考えられる。例えば、「君主が絶対的権力をもつべきである」という理念と「個人が自由な決定の主体たるべきである」という理念は、どちらも端的な先決であり、対峙する場合に立場の選択性が「前提を欠いた偶発性」として意識されざるをえない。

Weber の「意味喪失」論とは異なり、近代社会における宗教は以上のような重要な機能を充たし続けていたと言える。宗教と他の領域の

原理的な価値葛藤やそれに基づいて起こりうる生の無意味化は、もし実際に先鋭的なものとして表面化した場合、社会の大多数の成員にとって耐えうるものではない。Weber の冷徹な目が見透かしていたこれらの潜在的な可能性を、予め人々の目から隠しておくことが、近代社会における宗教の機能であったと考えるのである。

4. 西欧における近代化と宗教

①個人主義と博愛

西欧の近代化に際して、「前提を欠いた偶発性」として問題化する自己の人格性・対人関係一般・社会や自然の意味づけという機能を充足したのが、16世紀の宗教改革および反宗教改革後のキリスト教であったと考えられる。中世におけるキリスト教は、修道院を中心とする教義学を別として、民衆にとっては、主として聖人や聖遺物崇拜による現世利益の獲得ないし政治的支配の正当化という機能をもつものだった。これに対し、宗教改革・反宗教改革の後、内面的な救済の獲得を志向する心情的宗教性としての本来のキリスト教が、史上初めて広汎に普及し強い影響力を及ぼし始めたのである[木村, 1989][落合, 1989:83]。詳述しよう。

Weber は、脱呪術的な禁欲的プロテスタンティズムが、救済の行為による確証という動機から徹底的な方法的な生活態度を導く、と論じた。換言すれば、個人を強固な統一性ある人格性へと自己形成させることを意味しよう。しかし、このことは、アングリカニズムやアルミニウス派ないし反宗教改革後の近代カトリシズムにも同様に妥当する。例えば、心情的宗教性としての近代カトリシズムは、経済的領域における方法的な生活態度の徹底化を導くことはなかったかもしれないが、イエズス会に典型的に見られる

ように、やはり強固な統一ある人格性の形成を支える機能を果たしたと言えよう。

近代西欧における心情的宗教性としてのキリスト教は、人間はその内面において1人で神と向き合わねばならないという意識から、個人はそれぞれ異なる存在であり異なる仕方で体験し行為する（べきである）という意味での個人主義を支えることとなった。この個人主義は、しかし一見逆説的なことに、他者との対人関係一般において激しい競争や闘争を大規模に噴出させるのではなく、全人類に対する博愛という普遍主義的・無差別的な同胞倫理を支えていったと思われる。

この点に関して、西尾幹二は、西欧における個人主義とヒューマニズムが、不可分のものとして共にキリスト教に支えられる、と述べている。

「妻や子と同じように、他人をも愛することができなくてはならないし、さもなければ、妻や子を愛したというべきではないという、いわば人間の能力を越えた、不可能に近い要請の前に立たされる・・・われわれは西洋的なヒューマニズムの発生の根源が、孤独と絶望と断念の思想に接していることを知らなければならない」[西尾、1969:155]。

代表的な例をあげれば、18世紀に西欧とアメリカの上層市民の間に広汎に普及した⁽³⁾（フランクリンも成員だった）宗教的秘密結社フリーメイソンでは、試練を経て親方・職人・徒弟などの階梯を上昇していくことにより、知恵・勇氣・節制などの徳目を備え博愛精神を発揮する人格性へと、自らを道徳的に完成させることを目指した。

②自然法と理性

次に、近代西欧において、世界の脱社会化に基づく社会と自然の意味づけは、自然法と理性

という宗教的な理念によってなされていたと思われる。

西欧中世において、社会と自然は、聖書や教義学に表される神の秩序と直線的に連続するものと捉えられた。神は、天変地異や神判を通じた顕示という物理的な介入によって、自らが創出した自然法秩序を直接的に保護するものと考えられた。

これに対して、西欧近代社会におけるキリスト教では、「練達した工匠」(master craftsman)たる神は、世界を創造してそれを自然法秩序の下に置いた後は、もはや直接的に物理的な介入を行うことはない。神によって理性を賦与された人間は、「神のより偉大なる栄光のために」(pro majore Dei gloria)、この機械的因果性としての自然法則に関する認識を増大するべきであると考えられた[中埜／湯川、1989]。西欧全域的に、こうした宗教的理念に基いて呪術が自然認識から隔離され、近代科学の成立が見られたのである。

神の自然法が理性を媒介として発見されるという同じ思想は、近代社会を支える基本権の制度化をも支えていた。「自然法の父」グロティウスは、自然法という伝統的観念を「ある行為が人間の理性的もしくは社会的な本性に合致しているか否かに基づいて、その行為が道徳的な基礎または必然性を含んでいるかどうかを、またその結果として、この行為が神によって禁ぜられるか嘉せられるかを、指示する正しい理性の法」と再定義することによって[中埜／湯川、1989]、中世的な宗教と法の融合を否定したのである。彼が創始した近代自然法思想は、後にロックなどに継承され、西欧の市民革命を基礎づけた。

自然認識および政治・法の領域における機能的サブシステムの分出を支えたこの自然法思想

は、聖書および理性によって知られるという16世紀の段階から、17世紀末～18世紀になると、聖書の超自然的な啓示（奇跡・預言）を否定して神と理性を同一視する理神論（deism）を導いた。この理神論は、この立場にたつ宗教的秘密結社フリーメイソンの普及を通じて、西欧とアメリカの上層市民の間に広範かつ多大な影響力をもつに至った。フランクリンを典型として、会員は、強固な統一性ある人格性をもつ個人主義者であり、自由・平等・博愛を主張し、多くの場合科学者でもあった。以上のような例を考えると、18世紀を宗教的な意味喪失の時代とする Weber の議論は、妥当性が疑わしくなるのである。

*

最後に、以上のような理論枠組と西欧という比較地点を参照しつつ、日本における近代化と宗教のあり方について若干の展望を示しておきたい。

4. 日本における近代化と宗教

近世後半（18世紀後半～）以降の日本では、労働の商品化をも含む商品経済が全社会的に拡大し、この意味で決定の私化に基づく近代資本主義の成立が事実的に進行しつつあったと考えられる。この時期には、商品経済の発達の結果としての階層分化に伴い、都市や村といった地縁的な社会集団が従来のような個々人の上に立つ上級の決定機関としての性格を喪失し、より小さな社会集団たる家が経済的営為における決定の主体として析出してきた。上層の大商人・豪農は、下層の流動層を短期契約で雇用し、問屋制家内工業などを経営するようになった。この帰結として、経済の領域における個人の自由とこうした自由な個人間の紛争の解決の法的な

保証を求める声も、幕藩制国家の許容範囲を越えるまでに社会的に高まった。例えば、幕府の株仲間強化策や藩専売制に対して「勝手売買自由」が主張され、債権債務関係に係わる紛争である金公事訴訟の提訴は幕末にかけて増大する一方であった⁽⁴⁾。

従来の上級の決定機関としての都市や村から、新たな家およびその連合体が独立的な決定主体として析出してくるというこの過程を、西欧と同じ意味での決定の私化と呼ぶことには次のような異論があろう。ここでは決定に関する個人の「形式的な自由」が見られないではないか、と。しかし、実は西欧でも、日本と同じく、決定の担い手とは新たに誕生してきた近代家族の家長のみを意味していたのである〔落合、1989〕。

以上のように、近世後期以降の日本では、経済・政治および自然認識（後述）の機能領域においても、決定の私化に基づく事象化が事実的に進展していたと考えられる。日本の近代化は、こうした内的発展と幕末以降の外的圧力を主な因果的要因として、明治維新～明治帝国憲法発布によって基本的に確立するに至ったと考える。明治帝国憲法は、いわば、既にある社会的な要請に応えたものと捉えることができる。

では、こうした近代化への胎動と、同時代の宗教はいかなる連関をもっていたのだろうか。本論ではこの問題を充分詳細に展開しえないが、ここまでの理論枠組に基づき、議論の方向性を示しておきたい。

①唯心論と間人主義

安丸良夫〔1974〕によれば、近代化が事実的に進展しつつあった近世後期以降の日本では、都市や村において従来のような伝統的な人格的つながりが希薄化し、不和・貧乏・病気といっ

た困難や奢侈・遊芸・怠惰・飲酒・博打といった誘惑によって、家や村は存立の危機に晒されていた。

この危機に対応したのが、元禄～享保頃に三都（江戸・大阪・京都）に始まり、松方デフレ下に原蓄が最激化した明治20年代に最下層の民衆にまで全国的に浸透するに至った、ある共通的な宗教性をもつ「民衆的諸思想」であった、とされる⁵⁾。その共通性とは、唯心論的な宗教性にに基づき、主体的な自己形成を通じて、勤勉・節約・和合に要約される「通俗道徳」の実践を支えることである。詳述しよう。

唯心論とは、万物を支える宗教的存在（神・仏・理）と己の心が究極的には同一のものである、すなわち我欲にみち弱い自分の中に実は宗教的存在の現れとしての「真の心」が内在している、という宗教思想である。例えば、石田梅岩の心学では「仁者ハ天地万物ヲ以テ一体ノ心トナス。己ニ非ト云フコトナシ。天地万物ヲ己トスレバ至ラザル所ナシ」とされ〔安丸、1974〕、金光教では「おかげは和賀心にあり」「ここに神が生まれる」と神と心の一致を主張している〔小沢、1988〕。

この唯心論は、近代化すなわち決定の私化に伴って問題化してくる、統一性ある人格性への自己形成を宗教的に支えた、と考えられる。人は、神仏理の内在としての「真の心」が自らの中にいることを信じ見出すことによって、我欲にみちて弱いそのままの自己を克服し、厳しい現実に抗して「勤勉」に「節約」して立ち向かう強固な統一性ある人格性へと自己形成していくことができるのである。

さらに、唯心論は、全ての人が同一の「真の心」を内在させているという考えから、一般的にいかなる他者も、こちらが誠意・好意をもって接すれば、自分の感情的体験・関心主題・処

理枠組などを最終的には必ず受容してくれるはずだ／くれるべきだという「無限定的な同一性の先決」〔宮台、1990〕を宗教的に支え、ひいては「和合」を支えることとなる。例えば、金光教の教祖は、「天が下の者はみな、天地の神様の氏子である。天が下に他人はない」とし、全ての人の「心」に「神が生まれる」とした〔小沢、1988〕。この「無限定的な同一性の先決」によって支えられる「和合」とは、近代日本における人格性や対人関係一般の基礎とされる「間人主義」〔浜口、1982〕——対人関係の無条件的な存続を選好し、相互に察しを期待・信頼し、社会成立の本質を相互依存とみる——と外延的に一致すると言えよう。

こうした唯心論的な「民衆的諸思想」が基礎づける「通俗道徳」の担い手としての人格性や対人関係一般のあり方としての間人主義は、西欧近代に見られる個人主義・博愛の対極にあり、日本の前近代性の現れとして把握されてきた。しかし、間人主義とは、実は中世日本には見られず、近世（17世紀末）に初めて出現したものである〔佐藤、1988〕。安丸も強調するように、統一ある人格性への自己形成や対人関係一般を支えた「民衆的諸思想」とは、近代化の進展の中で、勝手・私欲・不和・争いの増大に対応した時期に生まれ、それでもなおかつ「無限定的な同一性の先決」を維持させる働きをもった。いくら相手が勝手・私欲に走ってこの期待にはずれようとも、相手にも「真の心」が内在しているのだから自分の誠意が足りないのだとして自分を責めたり、あるいは相手は「真の心」をまだ実現させていないのだとして相手を責めたりすることによって、馴致することができるのである。

以上のことから、キリスト教的な個人主義（差異性の先決）に基づく博愛も、唯心論的な

間人主義（無限定的同一性の先決＝間人主義）も、近代社会において問題化してくる「前提を欠いた偶発性」を馴致するという意味で、機能的に等価なものと捉えることができると考える。

②近代天皇制

万世一系に世襲される神聖不可侵な存在としての天皇に様々な大権（議会召集・衆議院の解散および陸海軍の統帥・宣戦・講和など）が帰属される明治帝国憲法下の近代天皇制国家をいかに把握するかという問題は、非常に複雑な理論的課題を伴うものであり、本論で十分に論じることにはできない。ここでは、ここまで提示してきた理論枠組に基づいて述べることをのみを整理しておきたい。

天照大神とその子孫としての稲穂の祭司たる天皇という宗教的表象は、確かに呪術的かつ血縁原理に基づくものであり、その歴史的な起源は古い。しかし、この古さという意味での原初性の残存＝前近代性という直結は理論的に妥当でない、ということをも第1に強調しておきたい。

明治帝国憲法下の近代天皇制国家は、16～17世紀の西欧の絶対主義国家と異なり、基本的に近代的な立憲君主国家として把握される。第4条の「天皇ハ国ノ元首ニシテ統治権ヲ総覽シ此ノ憲法ノ条規ニ依リ之ヲ行フ」という規定は、天皇の権力行使がこの憲法によって制限されることを述べている〔中村、1985〕。統帥権の帰属などの天皇大権の存在も、この当時の国際的な基準からは特に遅れたものではない、といえる。文官統制の確立は、イギリスでも19世紀の半ば以降のことであり、フランスでは明治憲法発布後の1899～1902年であった〔中山編、1975〕。同時期のドイツやロシアで皇帝が統帥権を完全に掌握していたことは言うまでもない。さらに、天皇がこれらの皇帝のように自

らの意思で決定を下す政治的権力者でなかったことは、現在では広く認められた見解となっている〔赤松他、1989〕〔竹内、1988〕。天皇機関説は、ファシズム期に攻撃されるまで正統的学説として承認されていたのである〔猪飼、1985〕。

竹内芳郎〔1988〕は、血縁原理＝原初的という立場から、天皇制は易姓革命を唱えた古代中国の段階をついに越えることがなかった、と論じる。しかし、天が社会・自然に直接的に物理的に介入して下す天変地異や瑞祥などの徴に基づいて皇帝が位に就き、政治的権力者かつ宗教的祭司として法を創出する古代中国と、天照大神の万世一系の子孫としての天皇の行為が憲法によって根本的に制約されている近代日本とを比較すれば、決定の私化に基づく機能的分化としての近代化に適合的なのは明らかに後者であろう。

繰り返せば、呪術性ないし血縁原理は、それ自体としては前近代的とも近代的とも言えない。決定的なのは、それがいかなる社会的文脈の中に位置づけられるのかということである。神が世界の究極的な支配者であるという中世と同一の思想が、神の社会・自然への直接的な物理的介入を自然法および理性という理念に基づき隔離することによって近代化に適合するものへと変化したのと等価な変遷を、天照大神の子孫としての天皇が日本の正統性の源泉であるという思想も経てきたと考える^⑥。

天照大神は、中世後期～近世にかけて、古代のように社会・自然に直接的に物理的な介入を行うことを止め、徳の源泉という朱子学の理・天と同型の表象へと転換した〔石田、1983〕。近世後期以降は、古学・国学などによって、宗教・経済や政治・自然認識などの機能領域の分化が——理と気の一元論にたつ同時代の中国の

朱子学を越えて——いっそう進展し [王, 1988], 純粹に物質的な自然観が広汎に普及するに至った。例えば, 本居宣長は, 自分の国学には地動説を受容しようと述べている [石田, 1983]。

いかなる社会変動もそれ以前の社会状態を前提としてしか起こりえない。天照大神の子孫としての天皇を正統性の源泉とする思想は, 歴史的状況に対応しつつ, 呪術性や血縁原理といった古代からの特質を残存させる一方で, それらの働く範囲を次第に他の機能領域から隔離していくという仕方で, 近代的な位置づけや機能をもつものへと転換してきたと捉えられるのである。

哲学者 Russel や講座派などは, 近代天皇制国家を, 前近代的な絶対主義的専制国家として把握した。移動・契約・思想の自由といった基本権の制度化を機能的分化としての近代化の画期とする本論の理論枠組からすれば, この把握は肯定できない。しかし, 信教の自由を大幅に制限した国家神道の存在が機能的分化を基本的に脅かすものであることも確かである。

機能的分化ないし世俗化とは理論枠組であって, 非国教徒が 19 世紀まで公職につけなかったイギリスの例でも分かるように, 現実には常に不十分にしか達成されず, その不全は歴史的事実に即して具体的に説明されねばならない [Luhmann, 1965=1989]。国家神道に集中的に現れる近代天皇制国家の機能的分化の不全も,

西欧の絶対主義国家における王権神授説・20 世紀の後発的資本主義諸国におけるファシズムとの広汎な比較に基づいて, 慎重に行われねばならないだろう。

注

(1)本稿は, 近代化と宗教の連関という問題に限定して, 「世界宗教の経済倫理」における Weber 論を検討するものである。従って, 総合的な Weber 論としては不十分であり, またそれを意図するものでもないことをお断りしておく。

(2)トレルチ [1925=1959:62-3] は, 西欧近代の科学・法学・哲学・芸術が, プロテスタンティズムではなく反宗教改革のカトリック文化によって基礎づけられたことを強調している。

(3)例えば, アメリカ独立宣言の署名者 56 名のうち 53 名・フランス国民議会の議員 400 名のうち 300 名以上が, フリーメイソンであった [綾部, 1970] [湯浅, 1990] [吉村, 1989]。

(4)近世後半に関する以上の記述は, 現在における定説的な記述と思われる, 歴史学研究会・日本史研究会編「講座日本歴史 6 近世 2」(東大出版会)に主として依拠した。

(5)具体的には, 真宗の妙好人, 石田梅岩の開始した心学, 後期国学(平田神道), いわゆる幕末新宗教(如来教・黒住教・金光教・天理教・蓮門教・不二道・丸山教・大本教など), 二宮尊徳の開始した報徳社, 老農(大原幽学・中村直三など)など。

(6)より詳細な議論は拙論 [1990] を参照されたい。

引用文献

馬家駿/湯重南 1988 「東アジアのなかの日本歴史 8 日中近代化の比較」, 六興出版

Bellah, Robert, N. 1955 "Tokugawa Religion", Free Press 1962 堀一郎/池田昭訳「日本近代化と宗教倫理～日本近世宗教論～」, 未来社

Berger, Peter, L. 1967 "The Sacred Canopy - Elements of a Sociological Theory of Religion" =1979 藪田

稔訳「聖なる天蓋～神聖世界の社会学～」, 新曜社

Berger, P. L / Luckmann, T. 1966 “The Social Construction of Reality — A Treatise in the Sociology of Knowledge” =1977 山口節郎訳「日常世界の構成～アイデンティティと社会の弁証法～」, 新曜社

藤田省三 1966 「天皇制国家の支配原理」, 未来社

浜口恵俊 1982 「間人主義の社会日本」, 東洋経済新報社

神島二郎 1961 「近代日本の精神構造」, 岩波書店

姜 尚中 1986 「マックス・ウェーバーと近代～合理化論のプロブレマティーク」, 御茶の水書房

川島武宣 1950 「日本社会の家族的構成」, 日本評論社

----- 1967 「日本人の法意識」, 岩波書店

木村尚三郎 1988 「西欧文明の原像」, 講談社学術文庫

小沢 浩 1988 「生き神の思想史～日本の近代化と民衆宗教～」, 岩波書店

Luckmann, Thomas 1967 “The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society”, The Macmillan Company =1976. 赤池/スィングドー訳「見えない宗教～現代宗教社会学入門～」, ヨルダン社

----- 1983 “Life-World and Social Realities” = 1989 リード/星川/山中訳「現象学と宗教社会学～続・見えない宗教～」, ヨルダン社

Luhmann, Niklas 1965 “Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur Politischen Soziologie”, Duncker & Humblot =1989 今井弘道/大野達司訳「制度としての基本権」, 木鐸社

----- 1977 “Funktion der Religion”, Suhrkamp =1989 土方昭/三瓶憲彦訳「宗教社会学」, 新泉社

----- 1980 “Liebe als Passion: zur Codierung von Intimitat”, Suhrkamp =1982 Jeremy/Doris(trans.) “Love as Passion: the Codification of Intimacy”, Polity

MacFarlane, Alan 1978 “The Origins of English Individualism”, Basil Blackwell =1990 酒田利夫訳「イギリス個人主義の起源」, リプロポート

丸山真男 1964 「現代政治の思想と行動」, 未来社

宮台真司 1989 「新人類とオタクの世紀末を解く」, 『中央公論』11月号

村上重良 1970 「国家神道」, 岩波新書

内藤莞爾 1978 「日本の宗教と社会」, 御茶の水書房

中野敏男 1983 「マックス・ウェーバーと近代～<比較文化史的視座>と<物象化としての合理化>～」, 三一書房

中山治一 1975 「世界の歴史 13 帝国主義の時代」, 中公文庫

西尾幹二 1969 「ヨーロッパの個人主義」, 講談社現代新書

王家驊 1988 「東アジアのなかの日本歴史 5 日中儒学の比較」, 六興出版

落合恵美子 1989 「近代家族とフェミニズム」, 勁草書房

大木英夫 1968 「ピューリタン」, 中公新書

大塚久雄 1968 「近代化の人的基礎」, 筑摩書房

大塚明子 1990 「宗教と<近代化>の比較社会学～西欧と日本～」(東京大学社会学研究科修士論文)

- 折原 浩 1988 「マックス・ウェーバー基礎研究序説」, 未来社
- 佐久間孝正 1986 「ウェーバーと比較社会学」, 創風社
- 佐藤俊樹 1988 「日本社会の社会的決定システムと間人主義」, ソシオロギス 12号
- Siegfried, André 1959 “Les Voies d’Israel”, =1967 鈴木一郎訳「ユダヤの民と宗教」, 岩波新書
- 竹内芳郎 1988 「意味への渇き～宗教表象の記号学的考察～」, 筑摩書房
- 1989 「ポスト＝モダンと天皇教の現在～現代文明崩壊期に臨んで～」, 筑摩書房
- Troeltsch, Ernst 1925 “Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie”, Hans Baron =1959 内田芳明訳「ルネサンスと宗教改革」, 岩波文庫
- Weber, Max 1920 “Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie” =1972 大塚久志／生松敬三訳「宗教社会学論選」, みすず書房 =1979 梶山／大塚訳「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」 in 『世界の名著 61 ウェーバー』, 中央公論社
- 安丸良夫 1974 「日本の近代化と民衆思想」, 青木書店
- 湯浅慎一 1990 「フリーメイソンリー～その思想, 人物, 歴史」, 中公新書
- 湯浅越男 1978 「天皇制の比較史的研究」, 三一書房
- 吉村正和 1989 「フリーメイソン～西欧神秘主義の変容～」, 講談社現代新書

(おおつか めいこ)