

90年代の世俗化論

藤原 聖子

はじめに

今日、「社会において宗教が衰退した」というテーゼよりも、はるかに多くの賛同を集めるに違いないのは、「宗教学において世俗化論が衰退した」という認識であろう。既に80年代には、テーゼへの賛否に関わりなく世俗化論争自体が行き詰まったと言われていた。もはや議論は出尽くし、何らかのデータを示して「世俗化はある」「ない」のどちらかを主張しても、すぐにそのデータが正反対の意味を持つものとして解釈され反論を招いてしまうような、水掛け論に終始していた。

そのような状況の中で出された一つの対策は、「従来の世俗化論は、世俗化のプロセスを単線的で不可逆とした点が誤りであった。世俗化のあるなしを論じることは止めて、個別の事例を丹念に調べ宗教変化の多様性を記述しよう」というものであった。なるほどもっともな見解ではあるが、しかし、筆者には、これでは問題の棚上げになるように思えてならない。確かに、度々指摘されてきたように、世俗化論者と批判者が現代社会における宗教の命運について規範的関心を抱いているということはある。だが、世俗化の有無に言及することはイデオロギー次元の争いになるから一切控えようというのは、ナイーヴな客観主義である。少なくとも、(後述の Giddens のように) 前近代と近代の間に何らかの不連続性を認める「近代化論」が受け入れられるのなら、前近代から近代への宗教変化がある程度の不可逆性をもつとする「世俗化論」も成り立つ可能性はあると予想できる。一般的近代化論ならば、もっと率直に不可逆性が論じられているところを、宗教についての近代化論では、論者が過剰反応を起こしているのではないか。現象の複雑さを考慮すべきことは勿論だが、世俗化論争に必要なのはメタ言説の放棄ではなく、その洗練である。

実のところ、80年代にも、世俗化論にはそのような根本的な理論的反省が必要であるとの声は出ていた。

「世俗化論は、ヨーロッパの学問が始めに取り上げたとすれば、その地の宗教をめぐる問題には、『聖と俗』の二元論が当然の前提になっているのではないか。非宗教化説には、聖の領域に俗が進出、浸食して来たという実感がこもっているようにみえる。……聖俗二元論をどうとらえるか、キリスト教の二元論に基づくのか、日本人の——キリスト教に詳しくない日本人の——キリスト教文化に対する誤解なのか、あるいは、世俗化論を欧米の現象のみならず世界の宗教一般に貫徹する理論となるには、聖俗二元論の前提を再考するところから出発してもよいのか。」(柳川 1987, 4)

筆者は、この提言を受け、世俗化論のメタ理論的問題は、突き詰めればこの西洋的と言われる「聖俗」概念、そしてそれに加えて近代化論の原理的な部分(歴史的变化についての理論)に集中していると考えた。ただし、柳川はこの引用箇所の後、聖俗二元論に代えるべき理論として、「聖と俗との区別を飛び越えて、聖俗分離のかなたに、聖と俗の一体化の世界を見る」「ビヨ

ンドへの志向」(柳川 1987, 5)を構想しているのだが、この新手の”形而上学”には筆者は与しない。聖俗について別の本質的定義を設けるのではなく、両概念が、近代における宗教の変化を解釈する際に、どのような限界をもたらしてきたかを掘り下げることが肝要と思うのである。

ところが、90年代に入ると、世俗化論争はこの方向に向かうどころか、かえって遠ざかってしまった感がある。というのは、社会科学系の宗教学(特に英米圏)において、理論派で急速に伸びてきたのは、合理的選択理論とポスト・コロニアル系の文化理論の二大勢力であるが、どちらも聖俗概念のような世俗化論のメタレベルの問題を考察してはいない。他方、以前からの世俗化論者の集団は、このような新しい動向にはあまり関与せずに、これまでの議論を総括したり、仲間内でお馴染みの論争——教会出席率や原理主義関係のデータを基に、世俗化のあるなしを論じ合う——を繰り返しているのである。

以下、本稿は、世俗化論の建て直しという課題に対し、この二つの新理論はどこまで応えるかを考察した後、そのどちらもが扱えない前述の問題に取り組む。その際、批判を浴びてきた世俗化論、すなわち不可逆な変化を認める世俗化論に対して、データを根拠に再反論を試みるのではなく、代替理論を示すことで、結果的には近代の宗教変化の部分的な不可逆性を肯定していく。

1 90年代の動向

1. 合理的選択理論

まず、合理的選択理論派の宗教社会学者は世俗化論に関心がないわけではなく、それどころか「合理的選択モデルは、これまで宗教社会学の最も有力な理論的準拠枠であった世俗化論と交替する可能性を持っている」(Young 1997, xii)、世俗化論に「別のパラダイムを出すものである」(Iannaccone 1995b, 117)と宣言している。

この自信を支えるのは、「なぜ人はある特定の宗教を信じるのか(または信じないのか)」という行動理論の基本的問題に対して、「個人は自分の収益が最大になるような行為を選択する(すなわち合理的な選択を行う)」という命題を根幹に、極めて「厳密な論理性」と、「実質的な経験性」(Iannaccone 1997, 26)を兼ね備える、実に「宗教社会学始まって以来の理論らしい理論」をもって答えているという自認である。一般の感覚では、「信仰が損得勘定に左右される」という点がまずひっかかるところだが、この「宗教は非合理的(非功利的)である」という通念に挑戦することこそ、合理的選択理論の醍醐味であると論者は受け取っている。何よりも、この理論が社会科学の様々な分野で既に活用されてきたことが強みである。

確かに、従来の実証系宗教社会学の調査には素朴なものも少なくなかったもので、これに業を煮やして、高次の理論に裏付けられた堅実な経験的研究を求める気概はわかる。しかし、宗教社会学の分野では、注目を浴びてはいるものの、強い反論も見られる(Chaves 1995, Demerath 1995)。(もっともこの批判の方の質とはといえば、さすがに「宗教に経済学の理論とは」というような感情的な反発は見かけないものの、「現実味がない」「十分経験的でない」「当たり前なことしか言えていない」といった、他の分野ではとうに通過してきた、合理的選択理論に対するお定まりの批判が多く、対象に宗教を据えた場合のこの理論の有用性・有効性に特定して議論が煮詰められているわけではないようである。)

草分け的研究は、R. Stark と W. Bainbridge (1985) によるものだが、そこでは世俗化は「自己限定的プロセス self-limiting process」として規定されている。これは、超自然的存在に対する信仰は、現世で到達困難な目的がある場合に、補償という心理的機能を果たすため生じると措いた上で、時間の経過とともにその信仰が弱まる場合も(典型的には近代リベラリズムの台頭)、それによって宗教的需要が満たされなくなった人々が、超自然的信仰を掲げる新たなセクト的運動を起こすというものである(パターンとしてはカリスマの日常化論と似ている)。したがって、歴史における宗教変動は、世俗化と反世俗化(超自然的信仰の低下と再活性化)が交替しつつ永遠に続く過程であるとなる。

この Stark-Bainbridge 説には、事実と合わないという経験的な批判がある(Wallis and Bruce 1992)。しかし、私見では、(宗教研究における合理的選択理論の可能性はなお未明数ではあろうが)世俗化論の乗り越えという課題に関しては原理的なレベルでも限界を有しているように思われる。合理的選択理論は、個人の行為選択の分析を科学的に精緻化するという面での貢献はなしえても、その分析は、「ある特定の行為の増加が、宗教の活性状態を示し、世俗化の反証になる」という大枠の中でのことであり、その枠自体の妥当性を省察するものではないからである。また、合理的選択理論は、一般理論・循環論であり、これまでの歴史理論的な世俗化論とは本来的に相容れないが、並立的な関係にあると思うのだが、この論者の中には、世俗化論はもう用済みであるとする考えがあるのが気にかかる。これに対して筆者は、合理的選択理論によっては扱えない、歴史理論の方向で世俗化論を論じる余地は残っていると考えるのである。

2. 文化理論

合理的選択理論は自然科学をモデルとする科学主義だが、この対極に位置するのが、ポスト・コロニアリズムの文化理論である。こちらの論者は世俗化論争にはほとんど参入していない(既成の世俗化論者集団との対話がない)のだが、しかし、筆者の見るところ、既存の世俗化論への批判力にかけては、合理的選択理論を凌ぐものを秘めている。

この理論から挙がりうる問題提起としては、さしあたり次のようなものが考えられる。まず、文化集団を均質な共同体と想定する「文化主義」「文化ナショナリズム」が伴う政治性を批判する研究が増えてきているが、この共時的なアイデンティフィケーションの問題を通時的次元に適用すれば、時代区分、中でも多くの世俗化論が基づく、近代対前近代の対置にも同様の批判が可能であろう。ただし、このような文化主義批判は、とかく各文化集団内の多様性をすくい上げる(少数派を記述に組み込む)という解決策に落ち着きがちであるが、ポスト・コロンアル批評の真髄は、「語る主体」(西洋の研究者)の政治性の問題にあるのであり、ただ文化・歴史記述を細分化すれば事が済むわけではない。

この西洋の学知への批判という点も、さらに限定が必要である。というのは、80年代にも、世俗化論には「全世界の歴史的展開が最終的には『西洋化』過程にほかならない、という暗黙の前提」があり、「西洋文化こそが『普遍的人間性』のパラダイムであるという西洋中心主義」に基づいているという西洋中心主義批判はなされてきたからである(スィングドー 1987, 103)。これにより、“(西洋のみを対象とするのではなく、非西洋社会についても調査した上で、)世俗化は西洋固有の現象なのか、普遍的・通文化的な点があるとすればそれは何かを調べよ”²という見たところ

良識的な反省が出ていたのである。

ところが、ポスト・コロニアル批評が新たに問題視しているのは、まさにこのような言明の前提部分、すなわち「語る主体」が「普遍」と「特殊」の境界を引くときに権力を行使していることなのである³。もはや単に「『世俗化』は西洋的概念であり、東洋には妥当しないのではないか」という問題ではなく、そのように簡単に「普遍」と「特殊」について語ることはできないという問題であり、比較文化研究の常道自体が攻撃されている⁴。世俗化を、西洋に始まり非西洋社会も必ず通過する単一のプロセスと考えることも、反対にそれを西洋のみの現象とし、非西洋社会では近代化が進んでも世俗化は起こらないと説くことも、その中間的説明(ある部分は世界共通で、ある部分は西洋/東洋に特殊である)も、みな等しく普遍と特殊の客観的定立を可能とみる文化主義なのである。

それでは、ポスト・コロニアル批評者は世俗化をどう語るべきとするのか。いや、この立場は、この難題を解き、健全で確固たる地点から世俗化を改めて論じようという基礎付け志向そのものに背を向けているのである。以下この論文では、このポスト・コロニアル批評を受けつつも、西洋・非西洋の世俗化について語ることを断念するのではなく、次のような形で対応していく。第IV節では、従来の世俗化論の中でも、西洋固有であって東洋には妥当しない、ないし近代主義的であると批判されてきた部分、すなわち「信仰の喪失」説を取り上げ、それをあえて西洋には限定されないものとして戦略的に「普遍化」する。これは素朴な近代主義への回帰ではなく、「信仰」に関する既存の(=前述の80年代の西洋中心主義批判における)西洋/東洋のアイデンティフィケーションを相対化することを目指している。ただしそれだけでなく、結論部では、「信仰の喪失」説の射程が、実はポスト・コロニアル主義の言説の総体を包み込んでいること、あるいは、ポスト・コロニアル批評と「信仰の喪失」説としての世俗化論は共軌的關係にあることを指摘する。

II 世俗化論の原理的問題

1. 量的聖俗概念(二領域モデル)の問題

柳川が指摘した、世俗化論に窺われる「聖の領域に俗が進出してきたという実感」は、聖俗論の、聖と俗とを対立的にとらえるという前提から直結するものではない。もう一つの契機として、両概念が専ら量的なもののみなされてきたことを挙げたい。聖と俗は一空間内の二領域を表し、その領域間の境界線の移動が、世俗化(聖の領域の縮小)や世俗化の反証(聖の領域の回復)の指標になるとする発想である。世俗化論の中のいわゆる分化説は、最初に聖が社会全体を覆っている状態を想定し、社会分化にしたがって聖が社会の一領域に追い込まれていく過程を世俗化と呼んだものである。世俗化論争の総括を試みている Dobbelaere や Tschannen によれば、この分化説は世俗化論者が等しく指摘しているものであり、世俗化論の基礎的部分を成す(Dobbelaere 1987, 117, Tschannen 1991, 404)。Casanova も、世俗化論の中で継承に値するのは分化説のみである、つまり分化の過程のみは不可逆であるとしている(カサノヴァ 1997, 30-54)。

しかしながら、このように量的な聖俗概念を用いて宗教を記述するならば、変化を必然的に要素論的にとらえることにならないだろうか。すなわち、伝統的な宗教的实践が、中断ののち現在再開されたら、それは端的に宗教復興を指すことになる。新宗教運動など、新たな宗教集団の出

現なども同様である。このように、要素論的立場をとると、現代社会の何らかの宗教現象を世俗化の反証とみなすことが容易であり、世俗化実感派と簡単に対立する。さらには、宗教を実体的にとらえるか機能的にとらえるかによって聖の領域の範囲が変わるという点も、世俗化論争の混乱を助長してきた。

これに対して、宗教変化を関係論的にとらえ、前近代と近代の宗教現象の間に、システムティックな変化を認めるならば、そうやすやすと世俗化を反証することはできない。構造的な変化、(量的な変化と対比的に言えば)「質的」な変化が起こっている以上、伝統的な宗教のどの部分が現在再興されても、その部分は以前とは異なる意味・機能を持つようになる。したがって、そこにはある不可逆の変化が存在するということになる。

これまでの量的聖俗概念は、この後者のタイプの宗教変化として世俗化をとらえることを妨げてきた(付言すれば、前者のタイプが世俗化論で支配的なのは、統計調査に馴染むということもあろう)。それ以上の問題は、要素論的变化論と関係論的变化論には両立不可能な部分があること、すなわち前者は不可逆な流れとしての世俗化の否定、後者はその肯定と論理的に親縁性があるということが、十分意識化されてこなかったことである。また、これら二種の変化論は、同等の関係というよりも、後者に従って世俗化論をたてるならば前者からの反証は有効性を持たないという、論理上の優劣関係にある。

世俗化論と聖俗概念の間にはもう一つ見過ごされてきた点を挙げることができる。それは、機能分化説的文脈での聖俗二元論と、70~80年代の象徴論において頻出した聖俗二元論(ないしコスモス・カオス、中心・周縁論)、さらにはユダヤーキリスト教を契機と見る聖俗分離論⁵、という少なくとも三種の領域的聖俗論が、相互の差違や関係についてさしたる留意もないままに世俗化論の中に混在してきたということである。

2. マナ概念との関係

なぜ聖俗は当然のごとく量的概念として・二領域モデルによってとらえられてきたのだろうか。その主因には、電力や磁力に喩えられてきた超自然的力の概念(マナ)がある。聖と俗は、この力により充たされた領域とそれを欠く領域として、平面を二色に塗り分けるような関係にあると表象され続けてきたのである。通常はタブーによって分離が保たれるが、この力の伝染によって二領域間の相互浸透が起こるとされた。力はまた物質に宿り循環することができるとされ、人格的存在に伴われる場合はカリスマと呼ばれてきた。

宗教学の聖概念、特に宗教現象学のそれに対してよくなされる批判に、この概念は神のごとき超越的実在の別名であり、特殊西洋的(唯一神教的)な概念、あるいは非科学的概念であるとするものがある。これに対して、デュルケム系の聖俗概念は、そのような実体性のない関係概念であるとされ、より広く使用されてきた。ところが、デュルケム系の聖俗概念と不可分なマナ概念について、これもまた西洋近代の産物であるという批判が挙げられている。早くはF. Steinerが宗教学人類学におけるタブー・マナの概念と、ヴィクトリア朝英社会との関係を論じたが、近年においてはエスノ言語学から、メラネシアの原語「マナ」は実体的な力という意味は持たないという(つまり Codrington 以来、西洋の想像力による誤訳が続いてきたという)指摘がある(Steiner 1956, Keesing 1984, MacClancy 1986)。

マナと言い慣わされてきた実体的な力の概念は、本当にメラネシアには一切存在しないのか、それは純粋に西洋の近代科学の概念を投影したものなのか、この問題には、経験的な立証の問題と先述の「普遍」「特殊」に関わる理論的問題とが含まれている。しかし今はそれには立ち入らず、マナ概念に基づくデュルケム系聖俗概念は、神観念とは異なるがやはり一種実体的である、つまり量的に計られるものであることを確認しておきたい。

III 量的聖俗概念による世俗化論批判の事例分析

1. S. J. Tambiah による呪符崇拜論

それでは、量化可能な実体的聖俗概念は、近代化における宗教変化の解釈においてどのような限界をもたらしてきたか、この例として、Stanley J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, 1984を取り上げる。理由は、第一に、この書が世俗化のテーゼに対する典型的な批判となっている（今日のタイ社会において呪符崇拜が残存しているのみならず活発化している事実を示している）こと。第二に、Tambiah は別著で比較の一般理論を論じた際には、(筆者が先に用いた言葉に置き直せば)要素論的方法よりも関係論的方法を自らは好むと述べているのだが(Tambiah 1990, 126)、そのTambiah できえも近代化と宗教に関する事例研究となると全く不用意に前者の方法を踏襲してしまっていることが、この方法が自明視されてきたことの例証になること。第三に、世俗化論中の聖俗二領域モデルと、象徴論の中心一周縁モデルが混在している例でもあることである。

Tambiah は、タイの社会・宗教構造を次の「図式的地図」の形に整理している(Tambiah 1984, 72-77)。中心部、すなわち首都・都市部には、統治者、体制派サンガの学僧と一般信者が居住し、周縁部、すなわち森林地帯には修行僧が生活している。サンガと政体の間には、正統化と援助、サンガと在家の間には、功德と援助(援助により功德を積む)という相互依存関係がある。伝統的には、通常は中心部のサンガと政体は提携し権威を維持していたが、危機に際しては周縁部の僧侶が中心部の再活性化・浄化の役割を果たしてきた。

この「地図」では明らかに、中心は聖・コスモス、周縁は聖・カオス、間に挟まれた領域は俗とされている。「これらの宗教・政治的体制派は、バンコクという巨大な中心から地方に向かって[影響力を]放射し、それは周縁に近づくに従って弱まり、果てには消滅する。これとは対照的に、森林の僧侶の社会的な場は、国境地帯の曖昧な境界、接近困難な周縁部に広がり、脈打っている」(Tambiah 1984, 333)。中央は社会・宗教的秩序を維持するが、危機期に力を失うと、カオスの周縁部から力が供給されるという構図である。

この伝統的な構図に変化が訪れたのは、特に資本主義経済発展期の1960年代以降である。その変化は、(かつて修行僧に限定された)瞑想実践の大衆化と、「カリスマの客体化」たる呪符崇拜の強化である。amulet は呪符と訳したが、多くは金属製でコイン状、表面には様々な像が象られたお守りで、紐に通して身につけられるようになっている。呪符には僧侶のカリスマが込められている。タイでは思想上の保守・進歩を問わず、誰でも複数の呪符を持ち歩く。所有する呪符の数は、その人の経済力に比例する。現在の呪符崇拜の新しい特徴は、数の増加という点の他には、呪符を聖化する高名な僧侶が都市の僧侶から森林の僧侶に変わったことであると Tambiah は述べている(Tambiah 1984, 258)。

Tambiah は瞑想と呪符への人々の関心増大は、共通の理由を持つとする。「在家が、森林の聖者のカリスマが物質化したものを得ようとするのは、聖者の模範的生活を仰ぐ彼らの崇敬の念と同じ気持ちから発している」(Tambiah 1984, 168)。この模範的生活とは、

「学僧・アビダルマ学者ではなく、模範的な明知を持つ者、大衆が偉大な神秘的徳に与えるようはからい、それによって日常生活にエネルギーを注入する社会的機能を持つ者として、共同体の霊的リーダーになることである。この観点から見ると、在家が瞑想実践と呪符に同時に関心を持つのは……一貫性のあることといえる。」(Tambiah 1984, 169)

Tambiah は、呪符崇拜活発化の契機として、資本主義化における市場システムの発達、呪符製造の資金を援助するスポンサー(支配階級、銀行等)の登場、そしてマスメディアの影響を挙げている。スポンサーが資金を援助するのは、功德を積むことになり社会的印象を良くするだけでなく、利潤も得られるからである。こうして呪符崇拜は、宗教的かつ商業的コンテクストを有し、また、呪符は増産されるほど一つ一つの力が下がり、質的なユニークさを失い価値が計量可能になるという現象が起きている(Tambiah 1984, 336)。

結論として、Tambiah は、タイで呪符崇拜が盛んになった原因として、政治的危機期における支配階級の弱体化を指摘している。支配階級は森林の僧侶の力を求めている。森林の僧侶は、今や「宗教の中心であるが、その既成形態に対しては周縁である」(Tambiah 1984, 345 強調筆者)。呪符崇拜を含め、タイ仏教の伝統に関し、Tambiah はその連続面と量的変化を強調する。「何世紀にもわたってこの伝統には連続性がある。……すなわち、権威的な古典的テキストが準拠点・先例として存在するために、周期的に再活性化される僧侶の使命としての連続性である。この意味では、瞑想の探究は、『退行的』、懐古的な次元を持っているのである」(Tambiah 1984, 346)。「古典的な形式……は、ほぼそのまま続いている。量的に変化したのは、人気の増加と広がり、在家のスポンサーやエリートに関与の増大である。もっとも、仏教の最初期より、……比丘は遊行・托鉢をし、在家と関係を築いてきたとも言える」(Tambiah 1984, 346 強調筆者)。

2. 未解決の問題

以上のように、Tambiah の例では、伝統的な呪符崇拜と現在の呪符崇拜の間には、形式や意味上の違いはなく、あるのは程度差のみ、しかも強化(呪符の総数の増加=一定空間内の聖なる力の増大)なので、反世俗化が起こっているとなる。しかし、記述の端々には、この量的変化には還元できない、質的变化が存在することが暗示されている。

まず、過去の政治的危機においては、中心の再活性化は呪符販売によってなされたわけではなかった。呪符崇拜は危機的時期に限らず行われ、さらに呪符は都市の僧侶によって聖化されていた。したがって、Tambiah が説明しきれていない点は、なぜ森林の僧侶による支配階級の活性化と呪符崇拜が最近になって初めて結合したのかという問題である。別の観点からは、呪符が支配階級の権威回復のためのものであれば、大衆も今日呪符を熱心に集めているのはなぜかという問題である。

Tambiah によれば、中心一周縁図式における現在の変化は、宗教上の中心が本来の中心(都市)から周縁(森林)へと移ったことである。しかし、過去の中央のサンガ・支配階級の危機に際しても、森林部の僧侶はより強力な存在となったのだから、その変化も同様に宗教的中心の移行と

して説明してよいはずであった。ところが、Tambiah はその変化については「周縁のカオス的力の中心への侵出」と説明するのみだった。このことが示唆するのは、現在のタイの伝統的な中心一周縁関係には何か全く新しい変化が生じているのだが、Tambiah は二領域モデルに固執するあまりに、地図上で中心一周縁の配置は変わらずに、ただその中の聖の濃度が、周縁部では濃くなり中心部では薄くなるという形でしかその変化を描けずにいるということである。

呪符流通の商業化についての指摘も、資本主義社会における呪符崇拜には量的変化以上の変化があることを窺わせる。しかし、変化をあくまで「強化 intensification」という言葉で片づける Tambiah は、呪符崇拜には過去と現在では本質的な変化はなく(=「要素」の残存)、資本主義化による変化はその既存の形態への付帯的なものとしてしかとらえていない。

IV 脱二領域モデル世俗化論

それでは、Tambiah の説明では謎として残ってしまった前述の問題点を中心に、二領域モデルから離れ、呪符崇拜の変化を量的ではなく質的なものととらえることによってタイの事例を解釈し直していきたい。

1. 「分化」から「脱埋め込み」へ

前述のように、これまでの世俗化論の中では、近代における宗教の変化を機能分化ととらえる説は、最も妥当性が高いとされてきた。ところが、現在の一般的な近代化論においては、分化説はそれほど評判が良いわけではない⁶。批判者の一人、A. Giddens は、分化説の孕む問題の中でも特に、近代化において「社会システムが時間と空間を括弧にくくっていくという」「時空間の拡大化の問題に十分に組み込んでいない」点をその限界と見る (Giddens 1990, 21)。代わりに、「脱埋め込み disembedding」という概念ならば「モダニティの本質にとって基本的に重要な、時間と空間の変通自在な連係の仕方をよりの確に把握」(Giddens 1990, 22)できると述べている。この概念に加えて、「社会関係の《再帰的秩序化と再秩序化》 reflexive ordering and reordering」という概念によって近代のダイナミズムをとらえようというのが、Giddens の近代化論の骨子である。筆者は両概念とも世俗化論に有効と見るが、まず「脱埋め込み」の方が、Tambiah の事例に対し示唆するところを検討しよう。

Giddens は、脱埋め込みメカニズムを二つの類型、「専門家システム」の確立と「象徴的通標 symbolic token」の創造に分けて考察している。専門家システムとは、「われわれが今日暮らしている物質的社会的環境の広大な領域を体系づけている、科学技術上の成果や職業上の専門家知識の体系」(Giddens 1990, 27)を指す。象徴的通標とは、「いずれの場合でもそれを手にする個人や集団の特性にかかわらず『流通』できる、相互交換の媒体」(Giddens 1990, 22)である。この通標に該当するものは多々あるが、注目すべきは、資本主義における「貨幣」をこの一つとしてとらえる点である。今日では、貨幣は例えば「コンピュータがプリントアウトする金額で預金口座に表示される純粹情報の形態」ととっている。すなわち、「パーソンズのように貨幣を流通媒体 circulating medium とみなすのは、誤った隠喩なのである。貨幣はたしかに硬貨や紙幣として循環している。しかし、近代の経済秩序では、貨幣取り引きの大半はそうした形態をとっていない。……貨幣は、流れ flow としてではなく、正確には、即時性と繰り延べを、つまり、目の前にあるものとないのを結びつけることで、時間—空間を括弧に入れる手段として、時間と(正確に言えば時空間と)

結びついているのである」(Giddens 1990, 25)。そして「象徴的通標であれ専門家システムであれ、脱埋め込みメカニズムはすべて《信頼》に依拠している」とされる。「貨幣という通標を用いる人は誰でも、自分の決して出会うことのない相手もその通標の価値を尊重しているという想定のもとで、貨幣を使用している。しかし、信頼されているのは、貨幣それ自体であり、あくまでも、あるいは本来的にも個々の取り引き相手ではないのである」(Giddens 1990, 26)。

ここで興味深いのは、マナ・カリスマといった超自然的力もまた、前近代の貨幣と同じく、「流通＝循環する媒体」という隠喩によってとらえられてきたことである。この隠喩を用いると、貨幣を特定の時空間に埋め込まれたものとして見てしまうのと同様、宗教現象を聖なる力が満ちる領域とそれ以外の領域を塗り分けるという形で自然にとらえてしまう。Tambiah は、したがって、現在のタイ仏教の変化を、森林部という地理上の周縁がもつ聖なる力が相対的に増大し、実質的に宗教的中心となり、その力が地理上の中心に次々と尽きることなく送り込まれる過程と説明した。

しかし、Giddens の近代化論は、この呪符崇拜を中心とするタイ仏教が、社会システムが近代化する中で、その形式全体に変化を被っていることを示唆している。第一に、地理上の中心一周縁と宗教的象徴上の中心一周縁関係については、(Tambiah の言うように)片方で逆転が起きたのではなく、二つの間に分離が起こり(中心一周縁図式の脱埋め込み化)、まず地理上の中心一周縁の秩序が崩れ始めたのが現状であるという解釈ができる。今日では都会の僧侶ではなく、直接会ったことのない遠方の僧侶によって聖化された呪符を人々は簡単に手に入れることができる。森林の高僧に関する情報が、メディアを通じて流れてくる。脱埋め込み化の中で、人々の経験の上では、地理上の中心一周縁の別は消滅しつつある。今日の辺境への巡礼は(Tambiah 1984, 274-284)、この同質化ゆえにこそ、商業主義の中で新たに差異化の対象となった森林部に向けて(秘境へのバック・ツアーのごとく)組織されるという意味を帯び始めている。

第二に、呪符の流通・販売についても、それが資本主義経済に組み込まれたということは、前者の規模が後者によって拡大されたというよりも、前者の形態が後者のメカニズムにしたがって再編されたことを示している。今日の大規模な呪符流通は、旧来の宗教的「信仰」だけではなく、そのメカニズムに対する Giddens の言う「信頼」(銀行のような専門家システムへの信頼、呪符が正しく聖化されていることへの信頼)があつて初めて成り立つものである。呪符崇拜のみならず瞑想が流行しているという点も、Tambiah は都市の学僧よりもカリスマを持つ森林の僧侶を人々が範とし始めたためとしたが、それでは十分な説明ではない。過去にも在家は修行僧を崇敬していたが、自ら瞑想を実践し、自力で自己のカリスマを増やす試みはなかった。これに対して大衆社会化・消費社会化の中では、瞑想は誰もが望めば獲得できる一つの文化資本となり、増産される多様な呪符とともに、より新しいもの・他者との差異を求める際限なき欲望の対象となったのである。

第三には、呪符の意味も、資本主義経済における貨幣の意味と相関して次のように変わったと解釈できる。形もコインに似ているタイの呪符は、一商品というよりも商品と貨幣の両方の特徴を備えている。貨幣が政治的権力によって保証されることによって初めて交換価値を持つのと同様、呪符は、聖化され力を込められない限り、それ自体としては何らの価値も有さない。しかし、呪符は、個人によって購入された後は商品のごとく蓄蔵されるのみである。

このような性格をもつ呪符は、タイの資本主義社会においては、Tambiahの言う宗教的「フェティッシュ」の一つであるだけでなく、近代以前の貨幣（観）、すなわち「象徴的通標」ではない「循環する媒体」としての貨幣の隠喩と見ることができる。実体を失った今日の貨幣に代わり、移動性が高まりつつある社会の中でその所有数によって富と権力を顕示するものが呪符なのである。今日の呪符崇拜は、中心の再活性化に資しているというよりも、むしろ中心の権威が近代以前ほど明確ではなくなった実状を具現している。

ここで聖俗二元論の問題に立ち返れば、先に筆者は、Giddensの近代化論に照らすと、近代における宗教の変化を地理上の中心一周縁と宗教的象徴上の中心一周縁が分離した（脱埋め込み化）状況としてとらえうると述べ、地理上の中心一周縁図式の崩壊を指摘した。それでは、象徴上の中心一周縁図式の方はどうか。こちらは、70～80年代のポスト構造主義による構造主義批判において問題化されていた。それによれば、構造主義の限界は、とりわけシステムの変動を、構造対その外部、コスモス対カオス、中心対周縁といった二元論によって説明し、そのため変動をそれら二つの項の相互関係としてスタティックにしか描けないという点にあった（中心を再活性化する周縁は、あらかじめ中心の対立項として規定されているため、活性化の際にも新しいものもたらすことはない）。

これに対し、例えばDeleuzeは、社会的生産の様態を、未開社会・専制国家・資本主義社会の三つに分け、構造主義の二元論はせいぜいこの近代以前のヒエラルキー構造を持った専制国家にしか妥当しないと述べた。ヒエラルキーが解体し、同質化が進む資本主義社会では、この種の二元論、換言すれば質的差異のスタティックなシステムは消滅し、代わりに差異のダイナミックで累積的な増殖が起こると言うのである（Deleuze and Guattari 1983, 130-240）。その際、Deleuzeは、二元論的構造に変化をもたらすものを、Maussにおいては実体的概念であり、Levi-Straussにおいて記号化・象徴化された「マナ」に見いだした（Deleuze 1973）。このマナは、聖なる領域を満たす実体的力ではなく、聖俗の構造に先行し差異化をもたらすものである。資本主義社会は、周縁のカオス的力によって周期的に再活性化されるのではなく、力の運動が解放されることにより恒常的变化に晒されることになると言うのである。

結局、ポスト構造主義による二元論批判によれば、近代においては、地理上の中心一周縁図式のみならず宗教的象徴上の中心一周縁図式も解体することになる。聖俗概念に置き直せば、近代の宗教変化は、聖の領域の縮減や回復としてではなく、二領域区分自体がなくなることとして説明される。この点でのTambiahの問題は、象徴論の文脈では、近代と伝統社会の非連続面の一つとして位置づけられるに至った中心一周縁図式を、世俗化論の分化説での文脈での、量的変化を示す制度的次元での聖俗二元論に単純に重ね合わせ、後者に前者をひきつけ、非連続的变化を論じる道を閉ざしてしまったところにある。

それでは次に、中心一周縁図式に頼らずに、なぜ森林の僧侶が近年特別の人気を博すようになったのか、なぜ呪符と瞑想に焦点が当てられているのか、という問題を、「脱埋め込み」に並ぶGiddens近代化論のもう一つの主要概念、「再帰性」により考えたい。

2. 「信仰の喪失」再考のための「再帰性」

分化説が世俗化論の中では比較的妥当性を認められてきた部分であるならば、逆に強い批判を

浴びたり⁷、議論から外されたりしてきたのは、「内的世俗化」等と呼ばれる意識の面での変化、(批判の種となった言葉を使えば)「信仰の喪失」である。早くは Weber によって、この面での不可逆な歴史の変化は(樂園追放物語との連想で)「認識の木の実を食べる」という隠喩によって「意味の(喪失の)問題」として指摘された。

「認識の樹によってはぐくまれてきた一文化時期の宿命は、世界に対する分析の結果がどれほど完璧なものであろうと、われわれはそれからは世界の『意味』を読みとることはできず、かえってその意味そのものを創造し得なければならないこと」(ウェーバー 1971, 21-22 一部改訳)

Berger は世俗化論者の中ではこの問題に最も関心を払い、以下のように説明した。「脱疎外化」により、世界に対する宗教的解釈の自明性が失われ、信仰は弱まる。とくにこの現象が知識人に限らず社会全般に広がったのは、近代が初めてである(Berger 1990, 99, 107-108, 124)。この信仰の低下は、宗教の多元的状况にも関係している。他の宗教の存在を知ることは、自己の信仰の絶対性を脅かすからである(Berger 1990, 135, 151)。

この「信仰の喪失」説はその後次のような反論を受けた。第一に、信仰の喪失は近代固有の現象ではないという指摘、またその反対に、信仰の喪失は西洋近代のみの現象であり、この説による世俗化論は普遍的ではないとの指摘がある(Wallis and Bruce 1992, 24-25)。言い換えれば、(特に西洋においては)近代以前にも信仰への懐疑はあるとか、信仰がもともと曖昧な東洋には明確な喪失という現象もまた起こらないという主張である。

第二に、近代において信仰が低下しているということを事実として否定するものがある。Berger 説では、信仰の喪失が起こるには、各個人が、多元的状况をそれとして自ら認知していなくてはならないが、そのような自覚を持っている者はそうはいないという反論がある。また、多元的状况では宗教間の競争が活発化するので、反対に信仰の強化を促しうるという指摘も多い(Finke 1992)。さらに、人間は自分の世界観が脅かされた時、脅威の方を否定し世界観を正当化しようとする思考を働かせるという意見等、多元的状况と信仰の喪失の関連は薄いとする反論が目立つ(Bruce 1992, 185-190)⁸。

3. 「再帰性」概念の利点

このように散々叩かれてきた「信仰の喪失」説であるが、Giddens 近代化論のもう一つの重要概念、社会関係の「再帰的秩序化と再秩序化」、略して「再帰性 reflexivity」の概念はこの説を蘇らせる力を持っている。Giddens によれば、「再帰性」とは、「知識の絶え間ない投入が個人や集団の行為に影響を及ぼす」(Giddens 1990, 17) ことである。「再帰性」は、広義には、日常行為において人間が常にその根拠と不断に「接触を保ち続けている」こと、すなわち行為とその行為の生じたコンテクストに対する一貫したモニタリングを行うことであり、したがって近代に限らず「人間のすべての行為を規定する特性」(Giddens 1990, 36)である。しかし、近代の再帰性は、全く新しい特性を帯びるようになる。それは、伝統社会での再帰性が「伝統の再解釈と明確化にほぼ限定されて」いたのに対し、新たに「システムの再生産の基盤そのものの中に入り込み、その結果思考と行為とはつねに相互に反照し合うように」(Giddens 1990, 37-38) になったという点である。「近代の社会生活の有す再帰性は、社会の実際の営みが、まさしくその営みに関して新た

に得た情報によってつねに吟味、改善され、その結果、その営み自体の特性を本質的に変えていくという事実に見いだすことができる」(Giddens 1990, 38)。Giddens は、近代の特徴は、差異化への欲望以上に、「再帰性が——もちろん、省察それ自体にたいする省察も含め——見境もなく働くこと」にあるとする (Giddens 1990, 39)。

この議論を踏まえて、筆者が世俗化論に対して提唱したいのは、「信仰の喪失」と呼ばれてきた現象を、何か宗教固有の現象として(例えば Wilson のように個人の信仰と行為に対する宗教の影響力の低下として) 見るのではなく、自己(の行為の根拠)に対する終わりなき反省・対自化の始まりという近代の変化の一環としてとらえようということである。少なくともこの近代的「再帰性」に特徴づけられるという点で、近代以降の宗教はそれ以前とは異なるのであり、したがってこの点では「世俗化」は不可逆であり、一方向的である。ただし、この提唱には以下のようないくつかの注意書きが必要である。

第一には、この説に挙がりうる反論としては、「信仰の喪失」説への反論と同様、社会一般にはそれほど徹底した反省力のある人はそうはいない、むしろ日常的には自分の行為の根拠など忘却し生活している人の方が多く、宗教においても盲目的信仰者は現代にも少なくないというものがある。だが、この疑念は、「再帰性=反省」を、生の意味に悩む実存哲学的思惟のようなものと見なしてしまうことから来ている。この概念は、もっと漠然としたレベルも包括するものである。「信仰の喪失」説は当てはまらないと言われてきた、日本社会から例をとろう。最近、特に若者が、何らかの宗教に関心を寄せることを、「信じる」ではなく「はまる」という言葉を使って表現している現象は、「再帰性」の現れと見なすことができる。すなわちこの現象を、「宗教批判(脱宗教化)」の進む日本社会における控えめな「宗教復興(反世俗化)」としてではなく、世間の宗教に対するイメージを認知する者の、「再帰的な」行為の再編として解釈するのである。

このように、量的変化論では「信仰の復興」とされる例も、「再帰性」には該当すると言えるのが、この概念が「不信仰」概念に勝るところである。原理主義者の強い信仰は、「信仰の喪失」説への反証として引き合いに出されてきたが、このケースについても、「再帰的秩序化」は起こっている。「再帰性」概念は、創造説を信じているかいないかというレベルではなく、進化論に抗して声を大に創造説を弁明せざるをえないという近代の新しい状況をとらえるものだからである⁹。

第二に、これまでの世俗化論争でも、「信仰の喪失」説への反論中、近代以前にも非信仰者は存在したという意見に対し、再反論は挙がっていたのだが、それは、かつては背教者もお超自然的存在・現象は信じていたとか、かつては特定宗教の棄教はあっても、宗教全てに対する今日のような懐疑はなかった、というような説明であった(Wilson 1992, 207)。しかし、近代以前の不信仰と近代の不信仰をこのように比較するならば、両者の違いを程度差として、すなわち近代の変化を単に懐疑の量的な増大として描くことになる。

これに対し、再帰性論では、システムの再編成に反省が直結する点が近代の質的变化として指摘されていたわけだが、これを受けて筆者は、宗教史においては、この再帰性が、西洋近代における「宗教」概念の登場とその非西洋社会への浸透という全く新しい現象と密接に関わる点に注目したい。「宗教」概念が世界的に広まり、「秩序化のカテゴリー」となったことが、現代宗教の分析において重要な点であるということは、最近 Robertson が指摘している (Robertson 1993, 2)。しかし、「世俗化」概念の有効性を疑う Robertson はこれを「グローバル化」現象としてのみ

説明し、世俗化とは縁のないものと見ている。これに対し、筆者は、宗教概念の普及は、まず学知のレベルで生まれたこの概念が、その研究対象の中に入り込み、再帰的秩序化を促す過程であり、宗教の対象化という点で「信仰の喪失」としての世俗化概念の延長線上に位置づけるものとする¹⁰。

第三に、従来の世俗化概念の弱点として、宗教の狭い実体的定義が宗教衰退論、広い機能的定義が宗教不滅論に繋がることからの混乱（例えば、伝統的宗教の信仰が衰退したと言う世俗化論者と、伝統的宗教とは無関係な超自然的存在・現象への信仰は増えているから世俗化はないと言う批判者の対立）があったが、この問題を「再帰性」概念は解消できる。「信仰の喪失」と違い、「再帰性」は宗教に限らぬ社会・文化現象に通底するものなので、宗教の定義如何にこの概念の適用が左右されることはないからである。伝統的世界観の自明性が失われるといった、まず広く再帰性の問題としてとらえる事がらを、これまでの世俗化論では最初から狭く宗教的信仰の喪失として考えてきたため、世俗化のあるなし水掛け論に帰着してしまったのである。その背後には、宗教（的世界観）が脱神話化して科学（的世界観）に移行するという進化論的発想が窺える。再帰性の概念は、その近代の変化を「宗教から科学へ（聖から俗へ）」図式ではなく、いかなる種類のものでも「知識を確信性と同一視するのは誤りである」（Giddens 1990, 39）とする認識の登場として表現するのである。

「再帰性」概念は、このように研究者の宗教の定義とは独立に使えるのみならず、翻って社会における宗教概念、すなわち当事者がアイデンティティ形成において引く（そして絶えず引き直す）宗教／非宗教の境界を、再帰性の結果として記述していくアプローチの可能性をも示している。その当事者の再帰的再編成に、宗教学の提供する知識・理論が介入しているのが今日の状況である（例：宗教学が示す「新宗教」概念が、一般の人々における宗教／非宗教の区別に及ぼす影響）。

それでは、Tambiah の事例は、再帰性概念によってはいかに解釈可能か。まず、人々の瞑想・呪符へのにわかな関心・森林の僧侶の人気急上昇の原因として、可能性として考えうるのは、西洋的「宗教」概念に促された再帰性により、瞑想・呪符・森林の僧侶が共有する、非日常性・神秘性がそれとして意識化され、価値を帯びだしたということがある。あるいは、呪符販売に対する、慈善事業としての意味づけは、近代以前の「功德」という宗教的意味づけの他に、世俗倫理に関する知識にも関係があるように見える。付け加えるなら、Tambiah 本人はセクト対立の文脈でとらえているが、最近の現象として、都市の体制派の僧侶でも森林のカリスマ的僧侶でもない、都市や村落で活動する若い高学歴の僧侶という新しい集団が、為政者とサンガの癒着を批判するという改革運動を起こしているということがある（Tambiah 1984, 159, 186）。中心—周縁図式では、これは周縁でも中心でもない所にある、カリスマ的ではない力が浄化を行っていることになるが、再帰性概念では、教育により西洋的政教分離制について知識を得た僧侶による再秩序化と見ることができる¹¹。

終わりに

筆者は「信仰の喪失」を「再帰性」概念に置き換えることによって、近代においては、信仰を保つ者も「醒めた」他者の視線に晒されざるをえなくなった、という不可逆の変化を認めること

ができると述べた。たとえ新宗教が数の上で増加し続けても、その信仰の質、あるいは自己理解のありかたは、近代以前の伝統的宗教における対応物とは再帰性に関して異なる。したがって、再帰性概念の適用範囲は宗教の定義如何で（宗教を狭く見ようと広く見ようと）変わることはないので、聖俗の量によって世俗化・反世俗化を判断しようとするこれまでの論争に巻き込まれることなく、世俗化を論じることができるのである。

最後に、ポスト・コロニアリズムの問題に立ち返ってみよう。確実な科学的知を追究する合理的選択理論に比べ、ポスト・コロニアル批評は、西洋の学知への自己批判を突き詰める、確信性と背反する知的営みである。実際、その自己批判は、ついに自己批判することをも自己批判するまでに至っている。「(レイ・チョウによれば) サイド以来の『オリエンタリズム批判』は、……ヘーゲル以来、『西洋』にこそ固有なものとして捉えられてきた『自己意識』や『自己反省』の今日的形態……この期におよんでも、まだ、『西洋』だけは、自分の生み出す言説の可能性の条件を反省できるということを示し、そのことによって『東洋』やら『第三世界』やらに対して優位を保とうというのだ」(田崎 1996, 21)。この批判が生み出すのは「沈黙」だが、これに対し、「『ポスト・コロニアリズム』をポジティブなものとするためには、そうではなくて、むしろ、意識したり、反省したりできる『自己』の起源をこそ問わなければならない」(田崎 1996, 22) という意見がある。「『自己』の『主体的ポジション』を問うのではない。むしろ、『主体的ポジション』に先立つ何ごとかを問題にしたいのだ。『主体的ポジション』が、運動や研究を担う誰かによって、まるで、選択が可能であるかのように振る舞うのではなく」(田崎 1996, 23)。

さて、すぐに気づくことは、この「『西洋近代人のみが醒めている』と考えるのは、西洋中心主義である」という表現は、「信仰の喪失」説への反論の一つ、「『信仰から醒めてしまったのは、実際には西洋近代人のみ』なのに、それを普遍的な世俗化過程とみなすのは、西洋中心主義である」という表現の裏返しである。ここから一歩進んで、ポスト・コロニアル批評は、(特に西洋における)再帰性を可能にする権力構造を解明しようとする。他方、Giddens 近代化論は、事実として世界的に「醒める」という再帰性が起こっていることを主張する。そのことを経験的に立証しようとするなら、ポスト・コロニアル批評が懐疑する比較文化的方法をとらざるをえない。しかし、もしそのことが立証されずにいたら、ポスト・コロニアル批評の存立の基盤も、それが批判吟味しようとする問題も、あると言えなくなってしまう。すなわち、再帰性としての世俗化論は、ポスト・コロニアル批評と対立するというより、相互にその前提を吟味し合う関係にあるのである。

注

- 1 例えば、「特集・世俗社会と宗教——対立を越えて」『東洋学術研究』26(1)、1987年を参照。
- 2 90年代に引き継がれた例：「宗教社会学がなすべきは、世俗化の普遍的プロセスを神話的に説明するかわりに、世俗化の歴史的過程が起こったとすればそれはいつ起こったのかを、比較社会学的に分析することである」(カサノヴァ 1997, 27)。
- 3 「メタ言語の発話主体が<われわれ>と一致し、西洋そしてとくに合衆国と一体化しているかのように配置されるのである。このようにして、西洋はその遍在性と普遍性を再び確認することになる。いうまでもなく、ボロックの議論は、理論(普遍)と理論の対象(特殊)の対立を西洋と非西洋の対立に重ね合わせることを前提としなければ理解できないだろう。こうした種々の言説の配置が統合されて、日本という特権的言説対象が構成される。ここで、日本は特定の統合された特殊性として普遍的

- なことばで定義されることになる。つまり、日本のユニークさと同一性は、西洋という普遍的場に出した特殊な対象というかぎりでのみ与えられるのであり、西洋の普遍主義に統合されるかぎり、日本はひとつの特殊性としての自己の同一性を獲得するのである」(酒井 1996, 23)。
- 4 かつて、Eliade 的な比較研究が批判されたのは、それが普遍=聖をアプリオリに措定し、各宗教現象をその個別的顕現とする点で“非経験的”であるという理由からであった。これに対して、個別現象の中から徐々に共通性を抽出する比較ならば、“経験的”であり、妥当であると言われるようになった。ところが、ポスト・コロニアル批評は、この後者の比較研究もまた客観的ではないということを指摘したのである。
 - 5 論者によって多少の相違はあるが、超越神信仰が聖俗の分離(呪術排除、政教分離、現世からの超自然性排除等)をもたらすという説である。
 - 6 「進化論的見地に結びつきやすく、社会システムの分析における『境界問題』にはまったく留意していないし、また、ほとんどの場合機能主義の考え方に依拠している」(Giddens 1990, 21)。
 - 7 Casanova と同様 Martin も、世俗化論中、分化説と多元化説は良いが、合理化説・私化説は妥当しないとしている (Martin 1995, 298)。
 - 8 さらに、世俗化論に限定されない方法論的問題としては、Weber や Berger の主観的・認識論的アプローチへの批判がある。意味や信仰の喪失といった、内面の問題は実証が不可能であるとするものはその一つである。この点に関し、後述の Giddens は、解釈学的方法を引き継ぎながらも、意味としての行為の理論をプラクシスとしての行為の理論に転換し、批判理論等他の理論も取り込んだ。したがって Berger よりは方法論的に堅固であるが、本稿では理解社会学一般の妥当性の問題までは論じないことをお断りしたい。
 - 9 もちろん、現代社会においても、社会内の知識の量(配分)は均一ではないし、信仰の脅威となる情報から全く隔絶された状態も存在する。しかし、今日ではそのような状態は、主に専門家システムのレベルでの情報操作という新しい契機があって生まれるという点で、過去において信仰への懐疑が生じなかった一般的状態とは異なると考えられる。
 - 10 宗教の対象化や信仰の対自化としての「再帰性」は、「世俗化」の語が含む宗教に対する否定的なニュアンスを欠くのではないか、という疑問があるかもしれない。しかし、次に挙げる再帰性のケースは、宗教とは無関係であるが、その場合すら、再帰性が一種の「信仰の揺らぎ」を伴うことを示している。「社会学の言説は、……研究しようとしている対象の中に絶えず『循環的』に出入りしていく」。その際、これらの言説や概念、理論、知見は、研究対象自体が社会的にものごとを考へることを学んでいるため、研究対象を再帰的に再構築していく」(Giddens 1990, 61)。「たとえば、今日欧米のどこかの国で結婚生活を始めようとする人は誰でも、離婚率が高いことを承知している。……離婚率が高いという認識は、結婚の際に考慮すべきことから——家財の準備など——はもとより、結婚の決意自体に影響を及ぼす場合がある。さらに離婚の度合いについての知識は、……一般の行為者の間に社会学の見解が浸透した結果、理論づけられていったものである。だから、結婚しようと考えている人は、事実上誰もが、家族制度の変化や、男女相互の社会的地位をや勢力に生じた変化、性道徳の変化等について何らかに認識している」(Giddens 1990, 60)。この再帰性が、結婚への純朴な「夢」に冷や水をかけるようなものであるならば、宗教に関する学知と社会の再帰的な循環にも、グローバル化概念だけでなく世俗化概念を充てることには意味があろう。
- なお、Robertson は Giddens の近代化論に対し、まとまった批判を述べている (Robertson 1992, 138-145)。その中心は、Giddens の「グローバル化」概念よりも、自己の同概念が勝るという主張である。しかし、私見では、これは一つには定義問題(「グローバル化」を近代固有の、ないし近代化がもたらした現象とするか、それとも近代以前から存在する類似現象をもこの概念に含めるか)、もう一つには近代化論の根本的争点としての近代化と西洋の関係の問題(近代化は地域により異なるプロ

セスなのか、それとも西洋の近代化は特異なもので、それが他の地域に次第に波及したのか)によるものであり、Robertsonの方に分があるとは簡単には言えないと思われる。特に、Giddensが近代化と西洋の関係の問題について、後者の立場に近いからといって、近代化の現象の多様性を無視していると決めつけるのは性急の感がある。再帰性概念については、これと同じ問題と、この概念の「現象学性」(注8参考)にRobertsonの批判は向けられている。

- ¹¹ これらの指摘は研究の方向を指し示すにすぎない。呪符崇拜は誰もがやっているとしても、異なる社会集団によって、その形は違うのか否か。また、西洋の「宗教」概念を意識するといっても、呪符崇拜を狭義の「宗教」概念の対立項である西洋の「呪術」概念の下でとらえ、しかしながらそれを自分たちの固有信仰として積極的にアピールするようなねじれはあるのか。過去において、「宗教」と意識されていなかった仏教を私利のために利用した場合と、今日利潤を一つの目的として呪符販売に関わる場合とは、どこが異なるのか。(西洋的宗教概念から見れば)非宗教的な社会・文化現象の中の平行する再帰的現象との関係はどうか。このような問題を吟味しながら、この事例における質的变化を明らかにしていく作業が残されている。

参考文献

- Barker, E., Beckford, J. A., and Dobbelaere, K. (ed.) 1993. *Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press.
- Berger, P. 1990(1967). *The Sacred Canopy*. New York: Anchor Books, Doubleday.
- Brown, C. G. 1992. "A Revisionist Approach to Religious Change," *Religion and Modernization*, ed. by S. Bruce.
- Bruce, S. 1992. "Pluralism and Religious Vitality," *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, ed. by S. Bruce. Oxford: Clarendon Press.
- Deleuze, G. 1973. "A quoi reconnaît-on le structuralisme?" *Histoire de la philosophie: le XXe siècle*, ed. F. Chatelet. Paris: Librairie Hachette.
- Deleuze, G. and Guattari, F. 1983. *Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. by R. Hurley, M. Seem, and H. R. Lane. Minneapolis: U. of Minnesota Press. 『アンチ・オイディプス』市倉訳, 河出書房新社, 1986年。
- Demerath, N. J. 1995. "Rational Paradigms, A-rational Religion and the Debate over Secularization," *Journal of the Scientific Study of Religion*, 34 (1).
- Dobbelaere, K. 1987. "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate," *Sociological Analysis*, 48 (2).
- Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press. 『近代とはいかなる時代か?』松尾・小幡訳, 而立書房, 1993年。
- Giddens, A., Beck, U., and Lash, S. 1994. *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press. 『再帰的近代化』松尾・小幡・叶堂訳, 而立書房, 1997年。
- Iannaccone, L. R. 1995a. "Voodoo Economics? Defending the Rational Choice Approach to Religion," *Journal of the Scientific Study of Religion*, 34 (1).
- 1995b. "Second Thoughts: A Response to Chaves, Demerath and Ellison," *Journal of the Scientific Study of Religion*, 34 (1).
- 1997. "Framework for the Scientific Study of Religion," *Rational Choice Theory and Religion*, ed. by L. A. Young.
- Finke, R. 1992. "An Unsecular America," *Religion and Modernization*, ed. by S. Bruce.
- Keesing, R. M. 1984. "Rethinking Mana," *Journal of Anthropological Research*, vol.46 (1).

- MacClancy, J. 1986. "Mana—An Anthropological Metaphor for Island Melanesia," *OCEANIA*, 57.
- Martin, D. 1995. "Sociology, Religion and Secularization," *Religion*, 25.
- Robertson, R. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
『グローバリゼーション——地球文化の社会理論』阿部訳, 東京大学出版会, 1997年。
- 1993. "Community, Society, Globality and the Category of Religion," *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, ed. by E. Barker, J. A. Beckford and K. Dobbelaere.
- Steiner, F. 1956. *Taboo*. London: Cohen & West Ltd.
- Tambiah, S. J. 1984. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge: Cambridge U.P.
- 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge U.P. 『呪術・科学・宗教』多和田訳, 思文閣出版, 1996年。
- Tschannen, O. 1991. "The Secularization Paradigm," *Journal of the Scientific Study of Religion*, 30 (3).
- Wallis, R. and Bruce, S. 1992. "Secularization: The Orthodox Model," *Religion and Modernization*, ed. by S. Bruce.
- Wilson, B. R. 1992. "Reflections on a Many Sided Controversy," *Religion and Modernization*, ed. by S. Bruce.
- Young, L. A. (ed.) 1997. *Rational Choice Theory and Religion*. New York & London: Routledge.
- ウェーバー, マックス 1971 『社会科学方法論』恒藤・富永・立野訳, 岩波書店 Max Weber, "Die 'Objectivität' socialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis," (1904) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922.
- カサノヴァ, ホセ 1997 『近代世界の公共宗教』津城訳, 玉川大学出版部 Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World*. U. of Chicago Press, 1994.
- 酒井直樹 1996 『死産される日本語・日本人』新曜社
- スィングドー, ヤン 1987 「西ヨーロッパの昨今の世俗化論争の意義と問題点」『東洋学術研究』26(1)
- 田崎英明 1996 「非の打ち所のない理論?」『情況』10月号
- 柳川啓一 1987 「世俗化論を越えて」『東洋学術研究』26(1)

(本研究は文部省科学研究費, 補助金による研究成果の一部である。)

Secularization Theory in the 1990s : Dead-ends and Possibilities

Satoko FUJIWARA

In the 1980s many scholars of religion admitted that the debate over secularization had come in an impasse. By that time the secularization thesis had generated a multitude of criticisms, but most critics were satisfied with presenting counter-evidence represented by new religious movements and fundamentalism. What was most awaited was a comprehensive alternative theory. The situation shows little evidence of change in the 1990s. Although there are two contending new trends, namely, rational choice theory and post-colonial cultural theory, neither of them has succeeded in forming a theory of secularization both innovative and compelling.

After surveying these recent discussions, this paper attempts to present a new theory by rehabilitating one of the most controversial components of secularization theory: the rise of unbelief. Employing some general theories of modernization, I reinterpret "unbelief" as an outcome of a certain irreversible change in modernization. From another perspective, I propose a relationalistic approach as opposed to an atomistic approach, which underlies "differentiation" theory, the best accepted part of secularization theory. The atomistic approach is also related to the dualism of "the sacred" and "the profane" as quantitative categories, which has caused scholars to overlook qualitative-systematic changes in modern religious phenomena.