

市民宗教研究（序説）

—R.N.Bellahの所論をめぐって—

櫻 井 義 秀

A Preface to the Study of Civil Religion

—*The Sociological Theory of**Civil Religion of Robert N. Bellah*—

YOSHIHIDE SAKURAI

Civil religion is firstly referred to by Jean-Jacques Rousseau as a common public religion in society. The term "civil religion" used by theologians, sociologists and historians had not been so popular until Robert N. Bellah published "Civil Religion in America" in 1967. In that article he argues that civil religion is not an idolatrous worship of the American nation and way of life, but is the religious tradition which subordinates the nation to ethical principle, what he calls, religious self-understanding. This belief of public religion was expressed, for example, in Abraham Lincoln's Gettysburg Address or in John F Kennedy's inaugural address.

This paper studies the theory and the social expression of civil religion. But the discussion here is focused on the following points:

- 1) the precursors referring to civil religion in the sociological tradition;
- 2) the examination both of a sociological approach to civil religion and of an historical one;
- 3) the possibility of the existence of civil religion in modernized and secularized society.

目 次	2章 市民宗教の実際
はじめに	1節 アメリカの市民宗教
1章 市民宗教論の先駆者	1 市民宗教分析の方法
1節 ルソーの市民宗教論	2 宗教的多元主義と法
1 社会契約・主権・一般意志	3 独立宣言・合衆国憲法と市民宗教
2 市民宗教	4 共和制の再建
3 祭り	2節 イタリアの市民宗教
2節 デュルケムの社会理論	1 文化と社会階層
1 市民宗教論者としてのデュルケム	2 五つの宗教
2 社会・道徳・宗教	3 政治と文化
3 コミュニティ	3節 近代化と宗教

- 1 アメリカにおける市民宗教の危機
 - 2 近代化と宗教の世俗化 1
 - 2
 - 3 1960年代における抗議の精神
 - 4 脱近代化とその限界
- 結びにかえて—伝統と価値—

はじめに

市民宗教 (civil religion) という概念を明示的かつ自覚的に用いたのは、ジャン・ジャック・ルソーが初めてである。『社会契約論』の中で、社会契約・法の神聖さを主たる教義とした宗教は、その後も、市民の社会生活や社会的秩序に関わる公民宗教 (public religion) といった意味合いで、神学者・歴史学者・社会学者などに使われてきた。しかしながら、その概念規定に関して明確な定義はまだ確立されていない。ましてや、市民宗教の実体が何であるかといった議論になれば諸説ある。その中で、一番反響を呼んだのが、1967年にロバート・N・ベラーが書いた「アメリカにおける市民宗教」である。彼はそこで、当該社会の成立・歴史の起源を説明する、宗教的次元における自己理解の伝統がどこの国にもあり、それが時代の道徳的・政治的問題と密接に関わっていると述べている。これは、アメリカにおいては、ケネディの大統領就任演説、リンカーンのゲティスバーグ演説などの公的な儀礼の場で、理想的な政治形態とその精神の状態として象徴的に表現されている。

ここで、予め断っておく必要があるのは、市民宗教の社会に対する関わり方を把える枠組みとして、本稿では、社会学・人類学に伝統的な機能主義のアプローチをとっていることである。もちろん、宗教の分析枠組みとしては、制度論的な視点、「神聖さ」を扱う現象学的な視点など、他にも幾つかあるわけで、ここでは市民宗教の一側面に焦点が絞られる。そこで、市民宗教論の先駆者も社会学理論に関係した限りで取り上げている。一章では、ルソーとデュルケムが、社会・道徳・宗教の関係をめぐって展開した議論をあとづける。ついで二章では、ベラーの

理論を中心に、市民宗教の社会的アプローチと歴史的アプローチの方法、世俗化論と市民宗教論の両立可能性について述べていくことにしたい。

1章 市民宗教論の先駆者

1節 ルソーの市民宗教論

1 社会契約・主権・一般意志

ルソーが『社会契約論』を著した時代は、いわゆる「哲学者」が活躍したフランス革命の前夜であった。彼は、当時のアンシャンレジームを、自然状態からの墜落とみる。なぜなら、自然法が行使され、人々が自然権を享受する平和かつ平等な理想社会が自然状態なのであるが、人間はそこを抜けだし、人が人を支配するようになったからである。人間は再び自然に帰らねばならないのであるが、文化を捨ててもとに戻ることにはできない。ルソーはこの解決を新たな政治状態に求める。すなわち、人ではなく、法による支配である。法は、文化により生じた不平等を是正し、平等な所有を保証する。そのために、社会契約がなされねばならないのであり、これによってのみ、「各構成員の身体と財産を、共同の力すべてをあげて守り保護するような、結合の一形式を見出すこと。そうして、それによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること。」¹⁾が可能になる。彼は、私的所有こそ人間の不平等の根源であると考えたのであるが、それは過度の所有、つまり富の蓄積を指していた。所有権そのものは神聖である。というのは、所有権を有することが、市民足りうることの条件であり、それは市民社会において侵害されてはならないものであったからである。ルソーのねらいは適正な所有への統制にあった。こうして社会契約により国家が成立し、主権—政府—市民の図式で表される社会が出来上がる。

ところで、ここでいう主権者とは、統治者と同義ではない。統治は主権者により執行を委ね

られた行為であり、主権は一般意志の具体化したものなのである。ルソーは一般意志を人民の総意と定義しているが、ここにひとつ問題が生じてくる。彼は、社会の公共の利益を目的とする一般意志は、個人の特殊意志とは相容れないので、市民の特殊意志の総和である全体意志は一般意志ではないと、付け加えているのである。この部分は、誰であれ、かりに一般意志を発見した者がいれば、その者に主権を委ねればよく、多数の人々の意志を反映させる形式民主主義の手続きを必要としないと、読みかえられる可能性があった。絶対君主が一般意志を実現する民主制もありえる。もっとも、このような解釈はルソーの本意ではなく、実際に『社会契約論』第三編、政治の形態において、政治社会の規模に制限を加えることでこの問題は巧妙に避けられている。しかしながら、一般意志の原理上の問題は未解決のままであり、この点がルソーを民主主義の父とも、プラトン・ヘーゲルと並ぶ全体主義への道を開いた者ともする両義的評価がなされるゆえんであろう。また、別の見方をすれば、ルソーは民主政治の存在しうる社会がまだ用意されていなかったことを自覚していたために、一般意志にそのような概念規定をなしたとも考えられる。担い手が、主体的市民として政治に参加するほどに成熟していなければ、衆愚政治に陥る。「もし神々からなる人民があれば、その人民は民主制をとるであろう。これほど完全な政府は人間には適さない。」²⁾と彼は時代状況を認識していた。

2 市民宗教

市民宗教は『社会契約論』四編第八章に登場する。ここで、なぜ市民宗教を扱わなければならないのか。それは、社会契約・一般意志から導きだされた法を正当化するためである。つまり、秩序が強制力をもちえるのは、その効力を保証する意味体系が社会成員に内存化されている限りにおいてである。さらに、個人の内部で法が外的基準として感じられるよりも、自らを方向づける道徳的な基準としてあった方が、よ

り効果が期待できる。有史以来宗教は既存の秩序の正当化の機能を担ってきた有力な文化現象である。

ルソーは、市民宗教の教理を、「強く、かしこく、しんせつで、先見の明あり、めぐみ深い神の存在、死後の生、正しいものに与えられる幸福、悪人に加えられる刑罰、社会契約及び法の神聖さ。これらが、この宗教の肯定的教理である。否定的教理に関しては、ただひとつだけにとどめる。それは、不寛容である。」³⁾と述べている。まず、肯定的教理からとりあげれば、ルソーの宗教思想の全体は、自然宗教と市民宗教という二つの次元で構成されている。自然的基礎の上に社会的なものが成立するという彼の自然と社会の二元論に従えば、市民宗教は自然宗教の社会的次元への適用である。⁴⁾この教理の前半が自然宗教であり、「社会契約及び法の神聖さ」が市民宗教の第一の教義である。

次に、否定的教理である宗教的不寛容は、宗教的寛容という教理に直せる。この意味は、市民宗教は国家宗教であるが排他的ではなく、契約国家の主権者は他の宗教を市民の義務に反しないものであれば認める、ということである。これは、フランスの国教であったカソリック教会に対する批判でもあるが、その意図するところは、市民社会が聖と俗の二つの権力によって分断されることを防ぐことにあると考えられる。もしも、一つの宗教がヘゲモニーを獲得して国教になれば、それは必ず主権と対抗する勢力になり、その社会は二つの世界から構成されることになる。個人の社会的行為の道徳的な根拠が、聖一俗二世界の二者択一となれば、市民社会が有効に機能しなくなるだけでなく、人民の一般意志を表す主権が世俗的な事柄についての主権ですらなくなる。従って、市民の義務の遂行が第一の道徳的格率でなければならない。そして、これに抵触しない限り、人は何を信じようと構わないのである。

このように市民宗教の特徴をみると、それは宗教というよりも道徳といった方が適切ではないか、と考えられる。社会契約・法の遵守、市民としての役割を果たすことだけをとりあげ

るならば、そこには宗教的な色彩はない。ルソーが、市民道徳とでもいうべきものをあえて市民の宗教でなければならぬ、とするのはなぜなのか。現代民主主義からみれば、市民宗教の発想自体政教分離と逆行した前近代的なものである。河合清隆は、「ルソーの人民主権の国家構想が、超人的な立法者や市民宗教の効力を借りなければ成立しえないとすれば、それは未だに人民に主権者としての自覚がほとんどない時代に、民主主義の思想を説いたルソーのすぐれて近代的な思想のパラドックスである。」⁹⁾と解釈するが、ルソーにとって市民宗教はあくまでも宗教でなければならなかった。この視点をスタロバンスキーの分析を通して明らかにしていきたい。それは、演劇と祭りのメタファーを軸に展開される。

3 祭り

ルソーにとって、「演劇と祭りは不透明な世界と透明な世界として対立している」⁶⁾これを政治の領域にうつして考えてみると、演劇は高次の政治システムである。そこでは職能集団としての政治家によって様々な政策が決定されるが、一般市民はそのブラックボックスに入るものと出てくるものをみるだけである。それに対して、祭りとは平たく言えば町内会のようなもので、そこでは観ることが演じることであり、境界は消える。「劇場において上演される全てのものは、われわれに近づけられず、われわれから遠ざけられるのです。(『グランベールへの手紙』)⁷⁾「しかしながら、いまや、閉ざされた演劇の後に野外の開かれた祭りが続くのと同じように、舞台の不透明な客体の後に続いて、相互に働き掛ける開かれた意識の共同体が現れる。」⁸⁾彼は、間接的な関係に価値をおかない。つまり、「主権は譲りわたされぬ。これは同じ理由によって、主権は代行されぬ。——一般意志はそれ自体であるか、それとも、別のものであるかであって、決してそこには中間がない。」⁹⁾これを可能にするのは、極めて小規模な直接民主政をとる共同体である。再言になるが、

ここでルソーは一般意志と特殊意志の総和である全体意志のギャップを埋めたのである。

また、社会契約や法は市民の意識の外側にあって統制するものとして存在するのではなく、彼らを結合させる規範的価値として存在すると考えられた。スタロバンスキーによれば、「祭りは『社会契約論』が法理論の場で規定しているすべてを感情機能の『実存的』な場で表している。公開の悦楽の陶醉においては、各人は演技者であると同時に観客であり、契約を結んだ市民の二重の条件が容易に認められる。すなわち、市民は『主権者の構成員』であると同時に『国家の構成員』であり、したがって法を要求するものであると同時に法に服従するものである。各人が他人のなかにいる自分を見て、そして愛することなのだ。そうすれば、すべての人々がよりいっそう一体となることができるのである。」¹⁰⁾市民に内蔵された法は、もはや客体ではありえず、彼らの人格になっている。「すべての法の中でもっとも重要な法——は、大理石や銅版に刻まれるのではなく、市民たちの心の中に刻まれている。」¹¹⁾

ルソーの市民宗教の教理「社会契約と法の神聖さ、及び宗教的寛容」は、アメリカの市民宗教のモチーフでもある。これは二章以下で展開される。また、ルソーが理想とした社会は、デュルケムが『宗教生活の原初形態』で描いた社会と関連をもつ。祭りの場は集合的沸騰が生じ、社会が統合される場でもある。これについては次節で述べたい。

註

- 1) ジャン・ジャン・ルソー『社会契約論』、桑原武夫訳、岩波書店、1959、p. 29
- 2) ルソー 同書 pp. 97f.
- 3) ルソー 同書 p. 192
- 4) 川合清隆『ルソー・社会契約論入門』有斐閣、1978、「付論 4 市民宗教」
- 5) 川合 同書 p. 208
- 6) スタロバンスキー『透明と障害』山路昭訳、みすず書房、1973、p. 152
- 7) スタロバンスキー同書 p. 152
- 8) スタロバンスキー同書 p. 153
- 9) ルソー 前提書 p. 133

10) スタロバンスキー 前提書 p. 155

11) ルソー 前提書 p. 81

2 節 デュルケムの社会理論

1 市民宗教論者としてのデュルケム

デュルケムはその時代における二つの主要な敵と戦った。第一の敵は功利主義であり、第二の敵は祖国フランスの政治的分裂であった。¹⁾ 普仏戦争敗北後の65年間にわたる第三共和制の政治的緊張の時代、及び第三帝政期から加速度的に発達してきた産業社会の時代にデュルケムは生きた。このことは重要な意義を持つ。社会的混乱、規範的価値喪失の時代状況は、市民宗教論を生み出す母胎となる。

デュルケムの社会理論は、その意図するところ、問題解決の方法において、ベラーの市民宗教論の難型である。このことはベラー自身明言している。「デュルケムは厳密な意味での社会学者ではなく、フランスの伝統的道德思想の中に位置する哲学者やモラリスト以上のもの、つまり、第三共和制の大祭司であり、神学者であり、近代フランスのみならず、西欧社会が直面している社会的・道德的危機を乗切る方法を唱えた予言者でもあった。」²⁾ これはベラーが自分自身とデュルケムを二重写しにした評価であるととれなくもないが、それはともかく、彼はデュルケムの視点が現代アメリカ社会の危機の克服に大きく貢献することを確信している。この節の結論を先取りすれば、ベラーがアメリカの市民宗教を復興しようとする意図は、デュルケムがフランス社会の共和制・道德を再建しようとした意図に一致する。そのための活力源として、ベラーは象徴的リアリズムを掲げたが、これはデュルケムが当時の社会の集合表象として挙げた個人主義と通じるものがある。もっとも、ベラーはデュルケムの象徴還元主義（宗教・道德を社会に還元する）を否定しており、デュルケムの本意は象徴的リアリティの説明であったと考えている。³⁾ この象徴的リアリズムの問題はベラーの宗教理論の根幹をなしており、興味深い幾つかの論点を含んでいるが、これにつ

いては機会を改めて論じたい。

2 社会・道德・宗教

デュルケムは「社会」という言葉を純化し、深める。「社会とは、我々がとうてい欲することも、関与することもできないところの、知られざる法則と形式に従って組み合わされている、無数の力の産物である。しかも、我々はその大部分を全く既成のものとして、過去から与えられている。社会の本性の表現である道德についても、またおのずからしかりである。」⁴⁾ 社会生活と道德は分かち難く結合されている。道德の機能は、諸個人をあまり葛藤を生みださずに共同生活させるように導き、集団の利益を守ることで当該の集団の存続を可能にすることである。彼は、道德的義務及び自律性を社会に還元して説明しようとした。デュルケムによれば、道德的価値は社会の集合表象であるため、社会的事実として既に存り、特定の人間の恣意によって構成的に作られたものではないのである。つまり、彼は社会的事実を所与のものとして扱うので、彼の関心は、道德がいかにして作られてきたかという過程よりも、むしろ道德的な価値が社会の変動過程とともにどのような変容を遂げてきたかにある。

『社会分業論』において、道德の歴史的進化、または規範的社会秩序についてのデュルケムの中心概念が示され、現代社会の道德的危機が述べられる。彼によれば、社会の変動過程は、機械的連帯から有機的連帯へという図式で表されるが、デュルケムはこの社会結合の道德的性質に着目する。機械的連帯の社会では集団が聖であり、個人はその社会の成員の一部として聖の一部を担っても、それ自体俗であった。ところが、環節的な自足的集団は互に結合を繰り返し、外的な集団規範で個人を拘束することが困難になったために、内的な拘束によって自律的に自己自身を統制させようとする。これが有機的連帯の社会である。そして、その結果、集団よりも内的規律の主体足る個人が聖化される。つまり、集団崇拜から個人崇拜に変わったわけであ

る。⁶⁾ここで示された個人の内的規律と個人の自律性は有効な概念である。前者は近代における契約の発達、つまり商取引の発達を説明する。契約にとって本質的なものは非契約的要素、契約の道徳的基礎である。こうした組織的連帯性の確固たる基礎があることで、労働の分業化に従い、専門化した数多くの職種が、それぞれの職業倫理を持ちつつ、社会全体として機能できるのである。

このような近代社会の道徳は、「かくも長い間、もっとも本質的な道徳的理念の媒体をつとめていたところの、宗教的概念にとって代る合理的な概念」⁶⁾によって表現されねばならないとデュルケムは考えた。『道徳教育論』において、彼は三つの世俗道徳の要素を挙げている。1) 規律の精神 2) 社会集団への愛着 3) 意志の自律性である。特に、三番目の意志の自律性は、「世俗的道徳固有の特性を形作る。」なぜなら、「論理的にいうと、この要素は宗教的道徳の内には存在しえないものである。」からである。⁷⁾つまり、合理的批判主義がその根底にある。今や、理性により不正は非合理的なものとなされ、社会は合理性を目指して進んでいく。この合理主義とは、個人主義の一樣相であり、互いに表裏一体をなしている。⁸⁾

こうして個人主義が世俗道徳の基礎とされた。脱魔術化された社会で人々が連帯していくとすれば、人間性以外に全く共有物を持たない人々は、この人間性を聖化することに凝集点を見出すしかない。また、個人主義は功利主義と結びついてアトミズムに陥る可能性があるために、社会的に組織化される必要がある。そのために、逆説的になるが、デュルケムは再び世俗的な価値を神聖化しなければならなかった。「デュルケムは人間性の宗教と個人の礼拝を持ちこむ。なぜなら、個人の礼拝とは社会の最高の道徳的理想であり、国家は社会意識の有機体であるからである。」⁹⁾まさに、このコンテキストにおいて、「デュルケムは有機的連帯の最高の側面である正義と、機械的連帯の近代社会における残存形態である個人主義との間のギャップを埋めたのである。」¹⁰⁾彼は、個人主義の汎化という事

実をひとつの道徳的事実と認めながら、本来社会と対立する概念を逆手にとって、社会統合の基にするという綱渡りをやってのけたのである。個人主義は社会経済的背景から生まれたものであるのに、これを倫理的な問題に置き換える、ないしは拡大させるのは、デュルケムのみならず、市民宗教論の一般的傾向といえよう。ともあれ、彼の近代社会に対する認識とその変革の方法に、次の節では目を向けていきたい。

3 コミュニティ

十九世紀の産業社会は急激な発展段階にあり、その主たる担い手であった農村出身の労働者は、都市や資本主義の生産過程に不応の症状を表す者が少なくなかった。彼らは、自己のリアリティを支えてくれる共同体を失い、アノミーに陥っていた。デュルケムは、無規範的な労働の分化と労働の強制がその主要な原因であると考えた。個人は自己の生産物、及び生産過程から疎外され、金銭的報酬を得る以外に労働の意味を見出せなくなっていた。労働者は、生産過程の一単位としてしか、社会構成員足りえない。このような資本主義専横の社会を、デュルケムは病理現象とみる。

新しい社会の集合表象となる個人主義が悪しき個別主義に変わり、社会は社会的連帯の基礎を持たないアトム化した人々の集合でしかなくなった。

彼にとって十九世紀の社会主義者の教義と運動は深刻な社会危機の前兆であり、アナキストに至っては、病理現象の極みともいうべきものであった。¹¹⁾確かに、こうした社会では、道徳が危機的状態にあるだろう。しかし、その克服を社会道徳の再建にのみ求めたことは、明らかにデュルケムの限界であった。ことは経済的な問題の解決抜きになんら進展するはずがないからである。かといって、経済上の改革だけで社会構造が変わることもない。デュルケムが敵として戦った功利的個人主義の精神に改革を加えなければ、それによって生みだされ、かつ際限なき自己増殖を続ける資本主義社会は変わら

ない。この精神的側面を強調したのが、デュルケムであるし、後述するベラー、市民宗教論者なのである。

この資本主義化の過程において、経済以外の規制力が空洞化された状態に対処する方法は、道徳的規範としての社会統合の絆の創出である。「それは、少なくとも、利害関心に従って経済合理的に形成される関係とは異質の、共同の価値の世界への人々の参入を通じて作りだされる結合を意味している。経済的諸者関係の中に否応なく引きこまれ、ゲゼルシャフト化が圧倒的に進行する近代社会においてコミュニオン関係を回復すること」であった。¹²⁾具体的には職業集団の機能にそれが求められた。この集団生活は、利己的アノミー的な傾向を防げ、高度に分化された社会が病的症状なしに機能するために必要な道徳的強制力を与える。¹³⁾

デュルケムのこの見解に組合国家、つまりイタリアファシストの理念の先駆をみるとする批判がある。確かに、それはソレル以前の左翼サンディカリズムの伝統に近いが、デュルケムにとって職業集団は国家から独立すべきものであった。むしろ、彼は国家と職業集団（二次的集団）との均衡を理想としている。国家が二次的集団を統制し、二次的集団が国家を監視する。こうすることで公共的視点がえられ、利害集団の十分な協議も確保される。二者のコミュニケーションが最大限になされた時、その社会は民主的國家になる。

さて、デュルケムのコミュニティの概念は『宗教生活の原初形態』の道徳的共同社会と対応していると思われる。彼はここにコミュニティの理想像を投影するとともに、宗教の核心ともいえる象徴の機能について述べている。

宗教生活の原初形態には、分業論の機械的連帯と有機的連帯の二分法に酷似した特徴がある。分業論では社会的連帯の構造的変動を扱ったが、ここではひとつの社会において周期的に両方の形態を取るものとして描かれている。もちろん、デュルケムははじめからどちらの要素もひとつの社会に存在することを認めていたが、ひとつの類型が別の類型に変化していくことを分業論

では語ったのであった。しかし、ある未開部族では、周期的にタイプが交代するのである。普段分れて各々の経済生活を送っている人々が、時折集まって宗教的儀式を行う。この時、環節的な集団でしかなかった部族に有機的連帯が生じるのである。社会的結合は宗教的儀礼によって耐えず再生されるのである。社会それ自体の存在が周期的に儀礼の中に再現され、個人の意識はこのような祭りの過程で統合される。

デュルケムは宗教の理論的側面（宇宙と世界の秩序づけ・神義論）を二次的なものとみた。そして、宗教が社会形態を再生する機能を重視した。このことは宗教の象徴的意識によってのみ可能になる。もっとも、デュルケムは宗教的象徴主義を明確な理論として打ちだしているわけではないが、この点に着目することは、単にデュルケムの宗教理論を機能的統合理論として読むよりも実りが多いと思われる。これは、ベラーの宗教理論にとりつくひとつの手がかりになる。「『リアリティが相互に関連した現実を変換すること。』それは、デュルケムの一般的な認識論が認めるよりも、活力に満ち、創造力のある、イマジネーション豊かな宗教的象徴主義の役割を示すように思われる。彼は、著作の多くの箇所、私が『象徴的リアリズム』と呼ぶようになった立場—実際のところ不明瞭な、括弧付でいっている—に足をかけていると私は思っている。この立場は明らかに科学の認知的象徴主義とは異なる方法で操作される、宗教的象徴主義の自律的機能を語るのである。」¹⁴⁾

註

- 1) エドワード・A・ティリヤキアン『個人と社会』田中義久訳、みすず書房、1971年、p. 25
- 2) Robert N. Bellah (以後はR.N.B.), *Emile Durkheim on Morality and Society* (= E.D.), "introduction" University of Chicago Press, 1973, p. 10
- 3) R.N.B. *Beyond belief* (=B.B.), Harper & Row, 1970, pp. 250f. 『宗教と社会科学のあいだ』葛西実・小林正佳訳、未来社、1974年、pp. 64-66.
- 4) エミール・デュルケム『道徳教育論I』麻生誠・

- 山村健訳, 明治図書出版, 1974年, p. 157
- 5) 作田啓一『人間の知的遺産 五七, デュルケム』講談社, 1983年, pp. 33f.
 - 6) デュルケム『道徳教育論 I』p. 42
 - 7) 同書 pp. 158f.
 - 8) 同書 p. 45
 - 9) R.N.B., *E.D.*, p. 35
 - 10) *Ibid.*, p. 40
 - 11) *Ibid.*, pp. 27-29
 - 12) 宮島喬『デュルケム社会論における宗教の位置』『思想679号』岩波書店, 1981年, p. 28
 - 13) R.N.B., *E.D.*, p. 31
 - 14) *Ibid.*, p. 34
 - 15) *Ibid.*, pp. 44f.
 - 16) *Ibid.*, pp. 52

2章 市民宗教の実態

1節 アメリカの市民宗教

1 市民宗教分析の方法

一章で述べたルソーとデュルケムの市民宗教論に共通するところは、多元的狀態にある社会を統合していく制度や道徳的価値を強調した点にあった。これは、あくまでも理論上での市民宗教であって、実際の社会に市民宗教を発見したわけではなかった。もっとも、デュルケムの場合には近代産業社会に集合表象としての個人主義をみたのであるが、それは社会共同体を凝集させる機能をもつものではなかった。これから考察するアメリカの市民宗教は、アメリカの文化的・政治的伝統の中に存在する。この章は、理論のみ、歴史的叙述のみの一方的な分析ではない。ただ、傾向としてハモンドは前者の方に、ベラーは後者の方に重点を置いたといえよう。

ハモンドは多元狀態にある社会を統合する機能を法制度に求め、これを分析枠組みとして具体的にアメリカの市民宗教を描く。それに対して、ベラーはピューリタニズムの伝統を重視し、共和制の価値を象徴する市民宗教を描こうとする。両者の視点の相違は、理論的には社会システムとそれを維持することに機能する文化シス

テムのいずれに重きを置くか、ということであるが、これは市民宗教成立の過程を分析する際に明瞭に表れる。しかし、制度の成立過程は、社会構成員の共同主観的な知識が外化され、時間的経過のうちに慣習や規範に対象化、客体化されるそのプロセスであり、さらに、制度の効力は、その意味を保証する認知的拡がり、すなわち知識の妥当性構造に依存する。¹⁾その意味で、法と文化的価値は相互に作用しあい、互いの存在を前提としているのである。例えば、多元主義の狀態にある社会で、AとBが商法という媒介を通じて取引を行おうとする。この方法は、法以外の要素、契約という一つの文化的な要素に基づいている筈である。

ところで、このような契約観念は法が成立してからできたのか、或いはそのような文化的要素が制度化されて法が生じたのか、という具体的な歴史上の問題は、制度化の社会理論だけでは解決がつかない。特に、アメリカ合衆国の共和制をその対象にするならば、民主的憲法が成立してから侵すべからざる自由の象徴となったのか、民主的市民が自分たちの自由を守るために憲法を作成したのかという二つの問いは、現実にはどちらも肯定される。日本のように憲法が成立してから正当性を獲得していったという事態は、本来共和制が自国のうちから生まれてきた社会には存在しない。このように考えてみると、二人の市民宗教論は理論のレベルでそう違ってはいないといえよう。しかし、ここでは論述の便宜上、また、市民宗教は自己の関心を重視する、ある意味では芸術家の仕事でもあるという二人の主張から、両者の問題関心を明確にするために、分けて論じていきたい。²⁾

2 宗教多元主義と法

ハモンドの理論によれば、「一般化された法体系は、宗教的に異なった人々の相互作用を促進する場合に限り、市民宗教という地位にまで高められる。」³⁾この理論の前半部分—法が宗教的に多元狀態にある人々の相互作用を促進する—は、一般的な社会理論の仮説として、後半部分—

法体系が聖化される一は、特殊なアメリカの市民宗教として検証される。

初めに、前半の理論であるが、宗教的多元主義の意味するところは、日本のように八百万の神々が棲み分けている状態ではなく、複数の宗教・宗派がヘゲモニーを獲得するために対立抗争している状態である。これを知識社会学の用語で説明すれば、異なった意味世界が重複している状態であるといえる。こうした社会では、個人や集団の相互作用が抑制される。ハモンドは、このことを社会的複合性 (societal complexity) が低下している状態とみなす。宗教的多元主義と社会的複合性は逆相関の関係にある。これが第一の仮説である。⁹⁾ もっとも、宗教的多元主義という現象自体社会的複合性の一部であるが、ここでは別の変数として扱う。それは社会的複合性を世俗活動の変数とするからである。この仮説を例を用いて説明すれば、次のようになろう。市場活動では、生産者と消費者が互いに自己の利益を最大限にしようとするれば、需要と供給のバランス関係から一つの商品に対して適正な一つの価値が決定されるというメカニズムを、基本的な前提として受け入れなければならない。そして、市場の機能以上のこと、つまり何を売ればいいのか、どのくらい利潤が適当なのか、それが神の意にそうかどうかなどは、当事者の関心外でなければならない。つまり、「宗教的多元主義の状態では、人々が宗教的関心を保留しておくことが重要になる。」⁹⁾ そうすると、次に、この保留のためにどのような措置がとらなければならないかということが問題になる。

法が、宗教的な秩序に替わるのである。「理論の第二の部分は、社会における宗教的多元主義のレベルが高くなればなるほど、社会的複合性が普遍的な法体系の存在に負うところが大きくなる。」⁹⁾ これがハモンドの市民宗教論の基本的なテーゼである。法が媒介者としてAとBの紛争を解決するには目的合理的な技術的手段としての性格を持つ必要がある。そして、法が普遍的な性格をもつのは、誰にも加担しない第三者としての立場を堅持した時のみである。もし、

宗教的に多元的な社会で法が倫理的内容を含意すれば、法自体がある特定の党派に偏ってしまう危険性がある。そのために、近代社会の法は、実質的合理性から形式的合理性へと変化した。⁷⁾

次に、二つの仮説の実証に入りたい。ハモンドは、ガリー・バックがパーソンズの進化的普遍体理論 (theory of evolutionary universals) を検証するために用いたデータを使って、宗教的多元主義と社会的複合性の相関関係、次いで、法の発展と社会的複合性の相関関係を調べる。⁸⁾ まず、それぞれの変数を定義しなければならない。

「社会的複合性」には、パーソンズが使った十の変数中四つ (コミュニケーション・テクノロジー・官僚制機構・貨幣と市場の複合) をとり、1~7までのスコアをそれぞれの指標 (国内で使用されている自動車の数、国内総生産に対する農業以外の項目の割合、不定期な賃金をもらう雇用者に対する固定給をもらう雇用者の割合、国民一人あたりの輸入と輸出高) に与え、その合計を社会的複合性の度合いを示す指数とする。「法の発展」には、パーソンズの「一般化された普遍的規範 (generalized universalistic norms)」をそのまま用いる。この変数は、次の八つの項目をもとに構成され、法の発展度の順序尺度として用いる。1) 国家行政に異をとなえる集団が享受する自由の程度、2) 特定集団に対する抑圧的行為の回数 (期間は、1948-1962年。以下7)まで同様。)、3) 政治活動を理由に重要人物が逮捕された回数、4) 重要人物ではないが、同じように逮捕された回数、5) 公法の重大な改正の回数、6) 政府による政治的暗殺の回数、7) 憲法が停止され、戒厳令がしかれた回数、これら政治的な報復や対抗集団の絞出しは、広範囲に通用する法秩序の欠如を示す。8) 土俗的な法と一般性をもった法をそれぞれ両極とする軸上に位置付けた、各国の法システムの特性。

「宗教的多元主義」は、カソリック・プロテスタント・ギリシャ正教・ユダヤ教・イスラム教・ヒンドゥー教・アニミズム・神道・仏教・

表I 宗教的多元主義と社会的複合性

	宗教的多元主義			
	低		高	
	1	2	3	4
社会的複合性のスコアの平均値 (国家数)	10.8 (25)	10.2 (24)	9.8 (24)	8.9 (19)

表II 法の発展と社会的複合性

	法の発展						
	低			高			
	1	2	3	4	5	6	7
社会的複合性の スコアの平均(国家数)	6.5 (11)	7.6 (17)	11.6 (19)	11.5 (11)	9.1 (21)	13.3 (3)	16.5 (4)

表III 宗教的多元主義・法の発展・社会的複合性

	宗教的多元主義			
	低		高	
	1	2	3	4
法の発展と社会的複合性の 関係の程度 (θ) (国家数)	.16 (25)	.26 (24)	.53 (24)	.74 (19)

註 θ : グッドマンとクラスカルの順序連関係数

儒教の十の宗教のうち、存在するものにそれぞれ得点を与え、「法の発展」と同じような処理をする。そうすると、最も宗教的に多元的な社会は先進国である。これらの国々は、法体系も発達し、社会も高度に複合的なのである。なぜなら、先進国における宗教的多元主義は、高度に発達した法体系の存在により、社会的複合を抑制しない。ところが、発展途上国のそれは様々な宗教的セクトが競合し、現実に政治の領域で争っている状態とみなされるため、たとえ両者の宗教的多元主義のスコアが同じでも、同質のものとするわけにはいかない。さらに、ハモンドは、社会の発展段階を一元的な進化の方向で考えているために、違う発展段階にある社会を同一のレベルで比較できないと考えている。このような近代化の見方自体問題があり、産業社会の初期的な方向づけは西欧によってなされたにせよ、非西欧社会では独自の近代化の過程があり、そこでは宗教と法、社会的な複合も別

のかたちで行われたかもしれないのであるが、この点については、機会を改めて論じることにはしたい。要するに、宗教的多元状態にある社会が、法の発展によって社会的複合性を増大させるかどうかを問題とする以上、その過程にある社会が選ばれねばならず、先進国は除かれる。そのため社会的複合性のスコアが20以上の国家は分析から除かれている。

さて、分析の結果であるが、宗教的多元主義と社会的複合性の関係は逆の相関を示す。つまり、宗教的多元主義は世俗の相互作用に抑制的影響を及ぼす。(表I参照)次に、表IIより、法の発展が社会的複合を促進することが分る。表IIIから、宗教的多元主義の社会ほど普遍的な法システムと社会的複合性の関連の度合いが高いことが分る。これで、仮説の前半部分が検証されたわけであるが、次にこのような法システムはどのようにして市民宗教的な内容を持つようになるのかの問題になる。既に述べたように、

法が対立する党派間の争いを解決するシステムとして存在し、このような法秩序を適用するのが、目的とか運命といったレトリックをもちいるとき、市民宗教といえるものが生ずる、とハモンドは考えている。⁹⁾そして、これは歴史的なコンテキストで明らかにされる。

3 独立宣言・合衆国憲法と市民宗教

ペラーは、市民宗教を「どの民族の生き方の中にも見出されるとする宗教的次元—すなわち、民族が超越的実在との関わりの中で自らの歴史的経験を解釈するための『意味』の次元—のことである。」¹⁰⁾と定義する。これをアメリカ史の脈絡において言い換えるならば、アメリカ共和制発足の歴史的意義づけ、その正統性の根拠である。言うまでもなく、それは独立宣言の中に書き表されており、その精神に基づいた統治体系が合衆国憲法に示されているのである。ペラーは、この共和制の特質が正しく理解されなければ、アメリカの市民宗教は理解できないという。¹¹⁾そして、これには二つの異なった伝統、すなわちピューリタニズムとリベラリズムの伝統（前者は独立宣言に後者は憲法に表される）が流れ込んでいることを指摘し、ここから史的分析を始める。ペラーとハモンドどちらも、市民宗教の起源をピューリタニズムとする点では一致するが、ペラーは共和制の価値をピューリタニズムの伝統におき、独立したものとみるが、ハモンドはこれを憲法を始めとする法システムに従属的なものとみている。とまれ、最初はハモンドに従って「信教の自由」の意味を理解することから出発したい。

宗教革命に端を発するこの言葉は、絶対的教会としてのカソリックからの解放と同時に、絶対主義国家からの個人の解放をも意図するものであった。これは市民社会成立の足掛かりになっていくが、そのために次のようなステップが踏まなければならない。宗教が個人の良心に任せられたということは、社会的価値・究極のリアリティを象徴する聖なる天蓋が引裂かれたということである。何をどのように信じるか

も自由であれば、同じような信仰を持つ人々が集まって教会を開くことも可能であった。ピューリタンたちはセクトを形成し、宗教的多元主義の状態が植民地に出現した。前述したように、複数の意味世界が競合するようになれば、それらの意味世界を統合する媒介が必要になる。行為の準拠枠組みが自らの信仰や教会に求められなくなった人々は、道徳的よりどころを別にする必要性を感じた。「もし、教会が宗教的でなくなれば、社会構造の別の部分がより宗教的になる。（究極の意味を与えるイデオロギーを独占権に表現できなくなったものは、ある意味で宗教性を失う。）—アメリカでは、法制度が唯一の象徴的な媒体—リアリティを規定する機構となり、神聖さやカリスマ性の装飾がほどこされる傾向にある。」¹²⁾

ところで、英国ではピューリタンたちの信教の自由はコモン・ローによって可能になった。彼らは信仰の自由を守るために、宗教的多元主義及び教会と国家の分離を合理化しなけりなかつたが、コモン・ローを社会の構成員が遵守することで、道徳的結合が維持されるという道を発見したのである。こうして道徳的要素を多分に含む法システムの伝統が生まれた。同じことが伝統の障害がないアメリカ植民地ではより自由に行いうる。ヴァージニアの権利章典において信教の自由は生来の権利であり、他の宗派に対する寛容は義務とされた。これは共同体の原理となる。「市民の権利は、個人の感情や意見が共同体に反した行為となって表れない限り、それらを裁かない。そのため処罰の対象となるのは、意見ではなく行為である。」¹³⁾

このように、ハモンドは、世俗的な利害の最高位にある調停者としてコモン・ローを考えたが、ペラーは宗教的多元主義の解決を可能にしたのは、ピューリタニズムに内在する契約の要素であって、コモン・ローは解決の手段にとどまるとみる。彼によれば、アメリカの市民宗教の中核になるピューリタニズムには「回心」と「契約」の概念が始めからあった。ウィンスロップの説教「かくして神と我等の間に大目的があり、この仕事のために我等は神との契約を結ん

だのである。——主は我等自身の契約簡条を作ることを許された。——それに従うならば、我等は生長え、その数は多くなるであろう。」¹⁴は、新大陸への移住の意義とそこでの生活規律に関して明確に述べている。新しいイスラエルであるアメリカに入るとは、神と契約を結ぶ回心を意味していた。回心した人は神に対してのみ責任を負う自由人である。ベラーは、この二つの概念をピューリタニズムの伝統にたつ共和制にとって不可欠のものであり、独立革命と合衆国憲法との関係の精神的な表現と考える。この点に関しては、次の節で詳述する。

次に、法制度が宗教的性格を持つ理由について考えたい。ハモンドはその理由に三点を挙げる。「1)宗教的な意味のシステムが複数存在するために、秩序の確立、またはその再定式化が必要となる。2)従って、秩序が要請される。3)その結果、法の諸制度は明らかに宗教的・道徳的色彩を帯びてくる。」¹⁵一般的に、法が高度に成文化されていれば、裁判所はその適用を主たる業務として、行政管理になるのであるが、コモン・ローの場合はこれと異なり、裁判所が中心となって法を作り挙げてきた経緯があるので、判決において単に法の適用以上のことがなされる。つまり、裁判所はチャーチとして新たに道徳を作りだす。この例証は、モルモン教徒の一夫多妻制が違法とされた1897年、レイノルズの判決である。「宗教的信条のためということではモルモン教徒たちの行為を許せるか。もし、これを許せば宗教的信条の教義が国家の法に勝ることになる。(なぜなら、宗教上の理由で例外を設けることになるから)一夫多妻制を宗教的信条の一部としない人々は罪の中にある者とされ、罰せられるであろうという判断を下すことになる。」¹⁶

この判決はアメリカの裁判所が内包する一つのパラドクスを示唆する。1786年のヴァージニア教会自由法において、公立教会制度を解体し、国家と教会の分離が確立されたのであるが、その代わりに裁判所が公立教会の役目を果たすことになったのである。この矛盾は国家に対するローヤリティの観念によって宥和された。以

来、裁判所は国家の、人民の道徳のキリスト教性を明言するようになる。もちろん、ここで使われるキリスト教は実質を持たない。あくまでも神聖さのレトリックとして用いられるのである。ハモンドは、この制度に正統性を付与するレトリックがまだ発展段階にあると考えている。仮に、この新しい市民宗教(新しく作られた道徳)が完全に成熟すれば、一般性をもった文化にまで高められようが、それについては疑問なしとはしない。事実、1960年代の一連の対抗文化・政治運動の噴出によって、アメリカのキリスト教性はレトリックにすぎなかったことが暴露された。

4 共和制の再建

共和制は、民主的な制度によって実現されるのではない。民主的な市民によって実現されるのである。共和制の腐敗は市民の精神—回心した後、共同体に入り、契約を守る—の腐敗であると、ベラーは語る。彼によれば、その危機は共和制成立当初から孕まれていた。契約は回心の過程を経なければ外面的契約でしかありえない。内面的契約によりつねに新しい精神に再生されなければ、容易に成立の契機が忘れられ、形骸化する。

1776年独立宣言が出され、1788年合衆国憲法が制定された。「革命の成功はせいぜい部分的なものでしかなかった。憲法が結局外面的な契約であったからである。」¹⁷実際、合衆国はインディアンたちの土地を侵略するかたちで領土を広げ、南部はアフリカ人の奴隷を酷使することで産業を起こしていった。これをベラーはアメリカ社会の根底に横たわる原初的罪悪とみる。

1800年になり、アメリカ第二の革命が勃発した。それは南北戦争に拡大し、奴隷解放という自由の制度化が憲法修正第13-15条になされたことで終結する。その最初のうねりは、福音主義のリヴァイヴァルであった。一般的に社会変革を目指す宗教は、既存の秩序に挑戦しなければならない。ところが、正当化の機能を主とする市民宗教は、個人の生き方を疑惑の中に入れ、

回心を迫ることはない。このような市民宗教に対して意義申立てを行ったのがリヴァイヴァルであった。両者の機能は相反するが、いずれもプロテスタンティズムを源泉としている。「まさしく、この公的形式〔市民宗教〕と私的意味づけ〔リヴァイヴァル〕とのダイナミックな結びつきこそ、アメリカ市民宗教の理解・分析を困難にしているものなのである。」¹⁰⁾ペラーの関心は私的意味づけにあり、これによって共和制が復興されると考える。「アメリカのプロテスタントの伝統である至福一千年運動は、繰り返し、繰り返し、社会変革や社会革命の運動を生みだしてきた。そして、社会の現状に対する単純な献身を否定するような、地上における神の国建設というようなユートピアの理念を打ちだしたのである。」¹¹⁾彼は、市民宗教—アメリカの伝統—の二つの側面を理解し、新しいイスラエルという象徴の両義性を自覚することで、共和制再建の第一歩を踏みだそうとする。現代の第三の革命については、三章で詳述したい。

註

- 1) Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Irvington Publishers, 1966 pp. 74-84, 山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社, 1977, pp. 135-156
- 2) Robert N. Bellah and Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* [=V.C.R.] Harper & Row, 1980, "Epilogue" pp. 200-204
- 3) *Ibid.*, p. 122
- 4) *Ibid.*, p. 123
- 5) *Ibid.*, p. 124
- 6) *Ibid.*, p. 125
- 7) マックス・ウェーバー『法社会学』世良晃志郎訳, 創文社, 1974年, pp. 376-389
- 8) V.C.R. pp. 126-133 パーソンズが用いた変数は、1) communication, 2) kinship organization, 3) religion, 4) technology, 5) stratification, 6) cultural legitimation, 7) bureaucratic organization, 8) money and market complex, 9) generalized universalistic norms, 10) democratic association である。

- 9) *Ibid.*, p. 136
- 10) Robert N. Bellah, *The Broken Covenant—Amarican Civil Religion in Time of Trial—* [=B.C.] The Seabury Press, New York, 1975, p. 3 松本滋・中川徹子訳『破られた契約』未来社, 1983年
- 11) V.C.R., p. 146
- 12) *Ibid.*, p. 150
- 13) *Ibid.*, p. 150
- 14) B.C., p. 14f.
- 15) V.C.R., p. 153
- 16) *Ibid.*, p.155
- 17) B.C., p. 34
- 18) *Ibid.*, p. 45f.
- 19) *Ibid.*, p. 48f.

二節 イタリアの市民宗教

1 文化と社会階層

アメリカの市民宗教では、異なる宗派間の統合をはかる法の正当化図式として市民宗教を理論化してきたが、市民宗教は民族のアイデンティティと深くかかわっているために、歴史的な分析を必要とした。これはとりわけイタリアの市民宗教について強調されねばならない。イタリアはアメリカと異なり、近代国家成立以前にエスタブリッシュされた強力な宗教的制度、すなわち、カソリックが文化的ヘゲモニーを独占していた。しかしながらカソリックは国家統合の価値とならなかつたし、ある意味では障害ですらあった。また、イタリアの近代国家としての成立は、市民社会の成立をまっぴらなされたものではなく、一部の政治エリートを中心に行われた部分的な革命であった。実際に、国家全域にわたって一つの政治理念・文化的価値の浸透を図ったのは、皮肉にも第一次世界対戦後のファシズムが最初なのである。

ところで、市民宗教論は多元主義的社会を前提にしているのであるが、縦割りの多元化だけでなく、横割りの多元状態をも想定することが可能である。伝統的な封建社会との連続性を保って近代に突入した社会では、文化の平準化が遅れており、社会階層を異にする人々はそれぞれ

表IV 近代イタリアの5つの宗教
 : 相互作用なし
 : 間隔の広いものほど大

	1831	1848	1861	1870	1915	1919	1922	1957	1959	1943	1947	1965
	中部カルボナリ革命	ミラン暴動	イタリア王国成立	教皇領併合	第一次世界大戦 オーストリアに宣戦	パリ講和会議	ムッソリーニローマ進軍	ラテラノ条約	第二次世界大戦	降伏	イタリア共和国成立	ヴァチカン公会議 信教の自由
	青年イタリア党	全イタリア革命運動		ジョリテイ内閣 1~5期		フィウメ占領						
政治制度	・封建制 ・Papacy			・立憲君主制 (議院内閣制)	同 (与党:自由党)	同	・ファシズム体制	共和制 (民主主義・公共経済)				
	・Catholicism			・Liberalism			・Catholicism	・Liberalism (public religion)				
文化(市民宗教)	・Catholicism			・Socialism			・Actirism	・Socialism				
	・Liberalism			・Catholicism			・Liberalism	・Catholicism				
エリート	・Religious-Ground-Bass (Pre (Sub) -Christianity)			同			・Socialism	・Socialism				
民衆												・Activism

註 上位にある宗教ほど政治制度に近く、イデオロギー的基盤となっている。

の文化を保持していた。従って、近代化の社会変動とそれに伴う文化・価値の変動は、社会構造全般に及ぶことを意図されていたとしても、その変動の程度、価値の浸透の度合いは社会階層によって違っていたのであった。なぜなら、新しい価値が衝突することになる伝統的な行動規範の質、その弾力性が異なっているからである。制度化の領域はその制度を正当化する知識の妥当性構造と密接に関連する。従って、文化の階層性が存在するところでは、市民宗教は全社会を包括するものではなく、部分的な制度の正当化図式として機能するだけである。ベラーはイタリアの市民宗教の分析を通してその好例を示す。

2 五つの宗教

ベラーによるイタリアの市民宗教の考察は、クローチェやグラムシの著作をもとに展開されている。クローチェは、『十九世紀のヨーロッパ史』の一章で主たる思潮であった、(1)自由の宗教としてのリベラリズム、二章「宗教的信念に反するもの」で、リベラリズムに対抗するものとして、(2)カソリシズム、(3)社会主義、(4)行動主義 (activism) を挙げたが、ベラーはこれに (5) 下位キリスト教という独自の概念を加え、イタリアには五つの宗教が存在したという。彼は、ここで日本とアメリカ両社会の分析から得られた二つの概念をもちいる。一つは市民宗教であり、特にカソリシズムの教皇権 (papacy) はイタリアの制度であった。もう一つは、宗教的基底音 (religious-ground-bass) であり、これは普段家族や村共同体といった社会構造に胚胎し、また、それに隠されている。日本で言えば祖先崇拜であり、それが天皇制に利用された形態としての神道である。

まず、宗教的基底音からみていきたい。これは、カルロ・レヴィの『キリストはエボリにとまりぬ』で描かれた、南イタリア・アペニン山脈中の高原、ルカニア地方の農村の心性に顕著である。彼らは、キリスト教よりも南部に伝わる迷信を信じる。祝祭に登場する黒い顔の聖母

マリアは、地下の冥界の神ペルセネポーである。農民たちは、キリストはエボリにまでしか来なかったと自嘲する。「政府・教皇・軍隊は自分たちよりも強いので、農民たちは支配されるままになっているが、それらに権威とか文明の保証とかを認めていたわけではなかった。彼らは、文明化とか、歴史、教会、軍隊等と戦ったのである。」¹⁾歴史は全て彼らの上を素通りしたのであった。ベラーはこの宗教的基底音に、家族やクラン、マフィアなどの疑似血縁関係、村や町、党や派閥に対する忠誠も含める。このローヤリティの観念はイタリアにおいて際立っており、形式的な宗教やイデオロギーよりもその集団の構成員にとって意味あるものとなる。「特定グループへの忠誠の優先は、二十世紀のイデオロギー的熱狂の行き過ぎからイタリア人を守った。そして、民主主義の価値や自由が自分たちの集団に利益をもたらさないとみれば、それらに賛成する基盤を崩そうとしたのであった。」²⁾結局ファシズムへ至る起動力の一つとして、個別的なローヤリティの観念は力があつたのである。

この基底音は北部よりも南部に強く、当然上層階級よりも下層階級の農民に強い。だが、量の多寡は別にして、それはある程度イタリア人の心性に普遍的に存在する。つまり、この宗教的基底音が伝統的な民俗宗教であり、カソリシズムは制度的な宗教であるといえる。もっとも、カソリックの敬虔性がイタリアの民衆の心にしみこんでいる度合いは時代と地域によって異なっていた。しかし、カソリックのアイデンティティは信仰の表白というよりも、特殊な集団へのローヤリティに対する防御壁の役目を果たした。つまり、より普遍化したイデーとしての宗教は個別的な宗教的基底音に対抗するのである。イタリアにおいて知識人と民衆の溝は、自覚的イデオロギーと民衆の感情の間において他の西欧国家よりも大きい。北部と南部、エリートと民衆の格差が近代イタリアにとって決定的な問題であった。

第二番目の宗教がカソリシズムである。教皇権はそれ自体で現世での権力であり、イタリアにおける主要な政治体として他国から政治的に

認められていた。また、近代の知識人たちはカソリックの僧職をイタリアにおける知識人の地位の模範とみた。従って、イタリアにおいて思想家は、エリートや政治的指導者のみを研究対象にする傾向にあった。例えば、グラムシは、どのような状況のもとで先導的知識人が形成されるかを理論の中心に据えており、このような知識人たちは民衆ではなく、社会的発言力をもつ集団や階層と繋がっていた。

カソリズムが果たしてきた役割は、リソルジメントに対する関わり方に明らかである。リソルジメントの前期、マッツィーニの青年イタリア党などによってイタリアの改革統一運動が盛り上がった。1848年のパレルモでの反乱を機に全イタリアがオーストリア追放に立上がり、民族戦線が形成されたが、結局ピウス九世の裏切りにより敗北する。教皇は、フランス革命のイデオロギー流入を阻止するために、国家統合の過程を先導するどころか、反対したのである。しかし、リソルジメント運動はこれで途絶えたわけではなく、舞台をサルディニア王国に移し、宰相カヴァールの働きと、ガリバルディらのパルチザンの活躍もあり、イタリアは九割方統一された。1861年、カヴァールがイタリア王国成立を宣言した時、献身的なカソリックは悲しんだ。教皇は回勅を発して、カソリック教会に対し王国政府との一切の妥協を禁じた。さらに「すすめない (non-expedit)」の法令を出し、国会議員選挙でカソリック信者にボイコットを命じた。それに対して、自由主義の政治家たちは教皇権反対のレトリックを駆使して教皇庁から世俗的権利を剥奪した。このしこりはファシズムの時代になって、教皇がファ

シズムと同盟を結ぶという形で表れる。結果的に、教会は一貫して俗人の反対者であることを主張した。「論点は宗教対政治という図式にあるのではなく、二つの種類の宗教と二つの種類の政治、或いは二つの種類の市民宗教にある。」(表V参照)³⁾

三番目は、リベラリズムである。これはマッツィーニらに指導されたリソルジメントのイデオロギーであり、王国成立後は議会政治の与党、自由党に担われた。しかし、リベラリズムをイデオロギーとしてよりも、むしろ宗教として扱うのはそれなりの理由がある。フランス革命のジャコバン主義は、カソリックや王政といった絶対的権力機構を排し、宗教と分離した共和制を理想としたが、イタリアのリベラリズムはクロージュも含めて、政治形態よりも自由という価値そのものの実現を重視した。信条や価値を何ものにも優先させるというパッションは、ある程度イタリア人に共有されているものである。この伝統的な志向はマッツィーニの思想にも読みとれる。マッツィーニの思想は、ダンテに始まるイタリアロマン派やルソー、サン・シモン、コンドルセなどの影響を受け、「ローマ復興理想と空想的社会主義との奇妙な混合」と評される体のものであった。彼が指導した活動党はイタリア文学の伝統的なレトリックに没頭し、イベリア半島の文化的統合を民衆の政治的・地域の統合と混同してしまったのである。⁴⁾サルバトレーリによれば、「マッツィーニ派のリソルジメントの概念は、精神的なものにより政治的なものを圧倒することだった。全ての国家的大義を拒絶し、政治を倫理に服従させた。倫理は宗教の適用に過ぎない。——従って、地上での

表V 社会層と政治制度・市民宗教

社会層	政治制度	市民宗教
エリート	Papacy (教皇権)	Catholicism
	イタリア諸邦・王国、 政治結社	Liberalism (Nationalism)
民衆(農民)	個別的 loyalty	Religious-Ground-Bass

仕事は神の支配の実現となる。」⁵⁾

ところで、リベラリズムもまたエリートのものであった。カヴァールの「自由国家の自由教会」という信条はバチカンに全く受け入れられず、自由な市民の育成がひどく過少評価された。そのために、リベラリズムは十九世紀後半になっても民衆の間に制度化されることはなかった。民衆に基盤を持たないリベラリズムはファシズムにより簡単に覆される。

四番目は社会主義である。小国家間の統合は産業を加速的に進める基盤を与えたが、同時に産業化の進展は解決されるべき多くの問題も生み出した。マルクス社会主義は北部都市の工場労働者に受け入れられた。しかし、ここでもまた社会主義はイタリア独自の性格を持つようになり、サブカルチャーさえ作り挙げた。アートロ・カルロ・ジェロモは次のように述べる。「〔社会主義者たちにとって〕経済の根本的な再組織化よりも、人道主義的な外見・反聖職者主義・世界主義・反軍国主義等の方が、また、戦争的精神に根差すもの全てに対する嫌悪、ただ勇気をためすために決闘をやり、その際飾りをどうするかを問題にするような精神にかぶれたもの全てに対する嫌悪の方がより重要であった。」⁶⁾

このような社会主義の運動は感性に訴えかけるといって大衆に広まる可能性を持っており、事実二十世紀初期には北部農村にも広まっていたが、サンディカリズムの方向へ向かっていった。「革命の精神は改良主義と和解する事を軽蔑し、正統主義が陥る無気力を許さない。そして、イタリアにおいて新しい形式を探することに夢中になる。その一つがジョルジ・ソレルの与えたサンディカリズムである。」⁷⁾サンディカリズムは、革命的理想及び階級闘争の点ではマルクス主義と共通するが、闘争の方法としては一切の政治的活動、特に議会主義を認めず、労働組合が経済的領域において直接行動—ゼネスト—を起こし、一気に革命を成就しようとする。議会政治を否定して直接行動に出ることが、行動主義の温床になったことは、ムッソリーニが社会党を離れる前に、ソレルの黙示録的な行動主

義に大きく影響を受けたことから明らかである。

しかしながら、社会主義は行動主義に容易に包摂されていったわけではない。それどころかファシズムに最後まで抵抗したのが社会主義である。自由主義は、なすところなく隠棲したクローチェに象徴されるように無力だった。イタリアの二十世紀前半は、赤と黒の闘いの歴史であった。

五番目の宗教が行動主義である。クローチェは行動主義を「病的なロマンティズム」と定義し、これをリベラリズムの墮落と見た。「自由からの価値・目的・内的基準が失われた時、行動のための行動、改革のための改革、闘いのための闘い以外何も残らない。—これは、悪魔の心を持った民衆の祝福を受けた宗教である。」⁸⁾もちろん、行動主義は民衆全てから支持を得たわけではないが、このような心性は多かれ少なかれ誰にでもあった。それに対して、マルクス社会主義にしる、カソリックにしる、リベラリズムにしる、高度の合理性を持ち、感情を制御する能力として知性を高く評価した。しかしながら、行動主義は全く反対の性格を持っていた。「この点において行動主義は宗教的基底音に近い。他の三つの宗教よりも激しい感情的ななかかわりあいや論理的複雑さの欠如ということ。」⁹⁾

ところで、行動主義は初め未来派の文学運動として表れた。その中心であったマリネッティは、フランス象徴主義の影響を受け、十九世紀のヨーロッパの実証主義と鋭く対立し、過去の知性に基づく一切の思想を断罪した。未来派は芸術運動であったが、最も極端な反知性の運動でもあった。「マリネッティが、無意識を芸術に表現するに止まらず、政治運動にも表現しようとした限りにおいて、彼はファシズムの真の先駆者であったといえよう。」¹⁰⁾それでも、第一次世界大戦の徹底的破壊がなければ、行動主義は文学上の思潮の域を出ることはなかったろう。しかし、戦後のインフレーションや国力の疲弊、戦勝国でありながらほとんど得るものがなかった戦後処理の不满のために、議会政治に対する不信の念が各層に広まっていった。フィウメ領

有をパリ平和会議で否認されたことに憤慨した行動主義者ダヌンツィオは、義勇兵を率いて1919年フィウメを占領した。これによって国民の一部にロマンティズムと愛国心の火がつけられ、ナショナリストが勢力を持ち始める。同年、ムッソリーニは戦闘ファッショを編成するのである。しかし、この時点で行動主義はまだ支配的勢力にはなっていなかった。1919年の選挙で第一党となったのは社会党であり、第二党のカソリック人民党とともに二大政党を形成した。社会主義は農村部に浸透し、農業労働者を組合に組織化して地方の政治・自治を掌握していた。これに反発する地主たちは、政府の力をあてにせず、自警団を作り、組合の支部や社会主義者たちに突撃主義による直接行動で圧力をかけていった。この農村ファシズムは、1920年ポー川流域で荒れ狂った。ムッソリーニはこの動きを議会政治に組織化していったのである。

戦後イタリアの厳しい緊張と圧力のもとで、政治家・地主・工業ブルジョアジーたちは、家族や小集団へのローヤリティにある下位イデオロギー的な基盤に帰った。もちろん、ファシズムは実際のところイデオロギーと呼ばれるようなものは何も持っていなかった。忠誠の対象を家族や党派から「イタリア」に代えただけなのである。特殊主義の原理は全く変わらず、イタリアを主人として、国家に忠誠を尽くす一方で、他方国家に保護を求めたのである。サンディカリズムの成れの果てである協調組合主義国家はこうしたコンテキストから登場してきたと理解できる。ムッソリーニの権力は、彼が自分たちの家・財産・伝統などを守ってくれることを期待した何百万のイタリア人の無言の同意に依拠していた。この無言の同意によって権力奪取の可能性が生じたのである。

可能性を現実のものにしたのは、リベラリズムとカソリシズムであった。ムッソリーニ内閣の誕生は、ローマ進軍という下からの圧力で達成されたのではない。1922年、首相が提出した戒厳令に国王が署名すればクーデターは失敗に終わった。なぜなら、軍は王にだけ忠誠の義務があるからである。ところが、王はムッソリー

ニに組閣を命じた。しかし、まだ反抗の余地はあった。下院の勢力分布は、親ムッソリーニ派（ファシスト88人）、反ムッソリーニ派（社会党他160人）であったから、中間派（ジョリッテイ派60・民主主義緒派108、カソリック人民党107人）の支持いかんが、ムッソリーニ政権の運命を握っていたのである。ところが、議会は、反ムッソリーニ派を除いて入閣を決定した。¹³このような経緯でムッソリーニは政治的基盤を合法的に取得した。社会主義に手を拓くブルジョワジーがムッソリーニに期待したのはもちろんである。これで彼は経済的基盤をも獲得した。

また、ムッソリーニの国民的支持の最も確かな基盤は、カソリック教会から得た宗教的な正統性にある。1929年、ラテラーノ条約〔1）カソリックを唯一の教会と認める。2）リソルジメントで没収した財産を返還する。3）政教協約〕が結ばれた。世俗国家に反対し続けた教皇庁は、ファシズム国家と和解したのである。条約締結後ピオ十一世はムッソリーニを「イタリアを神に、神をイタリアに返すために神慮が我々にお遣わしになった人」と呼んだ。¹⁴教会（教皇庁）が、長い間ファシズムと同盟を結んできた理由は次の三点から説明できる。「1）イタリア王国の初期70年間の危機の歴史 2）教会が中心的社会制度として正当に認められるチャーチとなった事実 3）教会が個別集団の利害やムッソリーニをメシアとみなす下位キリスト教集団のローヤリティに依拠していたこと」

以上、三つの基盤の上にムッソリーニ政権は21年間存続したのである。イデオロギー的に混沌としていたファシズムであるが、民衆の感性には極めて適合的であって、その活動期にはそれ自体宗教的な制度となり、独特な儀式・組織を形成した。しかし、ファシズム文化は絶対的なものではなく、馴れ合いだったにせよカソリシズムの力は強力であったし、自由主義勢力の一部、クローチェのファシズム批判を完全に抑えこむこともできなかったのである。

3 政治と文化

ベラーが提示した近代イタリアの五つの宗教は、現代も機能を修正しつつ存続している。現代のリベラリズムは政治権力や国家から独立したのではなく、その価値は国家の正統的な慣例として受け入れられている。カソリシズムは政党や国家から独立し、キリスト教民主党的援助のみならず、変革者や急進党への支援も行う。また、イタリア共産党は徐々に成長し、1975年の統一選挙では、第一党のキリスト教民主党につぐ第二党になった。これは、イタリア共産党内部に現代化があったことと、与党自体が左傾化したことによる。しかし、こうしたことが共産党を変える可能性になる。単なる見せ物としてのイデオロギーが、政治に参加することで価値の多元状態を律する公共的性格を持つようになり、実際の社会に根差す体質に変化していくことになる。もっとも、共産党の妥協に絶望したC P I左派はテロ行為を繰り返す。行動主義はこうした形で命脈を保っている。¹³⁾

イタリアは歴史的妥協を行いつつある。しかし、その結果アメリカの市民宗教のように、国家の正当化機能を果す市民宗教に四つの宗教が収斂していく可能性は小さい。近代化の典型としてアメリカを社会進化の最先端に位置づけることはできない。社会制度は合理化の方向に向っても、文化はそれに完全に連動しているわけではない。イタリアの宗教の第五番目—宗教的基底音は戦後四つの宗教に再び拡散してしまった。それらは消えてしまったわけではなく、イタリア社会の根本的な変革に絶望する人々が少なからずいる程度に残っている。そして、イデオロギーの相克よりも根強い特定利益の固定化は、一般的必要に応える純粋な民主主義社会を作る努力を脅かすのである。

註

- 1) R.N.B., *V.C.R.*, chap. 4 "The Five Religions of Modern Italy" p. 91
- 2) *Ibid.*, p. 94

- 3) 森田鉄郎・重岡保郎『イタリア現代史』, 山川出版, 1977年, pp. 91f.
- 4) *V.C.R.*, p. 99
- 5) *Ibid.*, p. 103
- 6) *Ibid.*, p. 105
- 7) *Ibid.*, p. 104
- 8) *Ibid.*, p. 105
- 9) 森田 前提書, pp. 193-196
- 10) 重岡保郎・北原敦『岩波講座世界歴史, 二六巻』「三, イタリアのファシズム」(岩波書店, 1970年) pp. 173-196
- 11) 同書 pp.195f.
- 12) *V.C.R.*, p. 110f.
- 13) 森田 前提書 pp. 336f.

3 節 近代化と宗教

1 アメリカにおける市民宗教の危機

ベラーは、近年アメリカが抱く危機意識とその母体となる社会状態を、彼の著書『破られた契約』のメタファーで表現する。再言になるが、アメリカ社会共同体はピューリタニズムの伝統による契約 (covenant) と啓蒙主義の伝統による社会契約 (social contract) に基づいて出発した。¹⁾二百年経た現在、契約は功利的個人主義に蚕食され、社会契約は巨大化した国家の下で不透明になっている。

現代のアメリカでリアリティを持っている思想は、正義と自由の守護者という選民意識と功利的個人主義である。選民思想はワシントンからリンカーン、ウイルソン、レーガンに至るまで良きにつけ悪きにつけ流れていたが、今日ではその正統性に疑問が持たれている。第二のリアリティについてベラーは、「アメリカ思想に広まったロックのコモンセンスの考えに、功利的個人主義が含まれていることに気づかぬまま、功利主義とアングロアメリカ社会科学が親密になり、これはホブズ、ロックから十八世紀の経済学者、十九世紀後半の社会進化論者、そして、G・ホマンズのような社会学者にまで続いている。」²⁾と述べている。この経緯の詳細に関しては後で論じたい。

功利的個人主義は「アメリカンドリーム」と

して大衆に支えられてきた。彼らにとって最高の目標は「成功」することであり、アメリカは誰でもそのレースに参加できる業績主義—実力社会であるとされる。この活力がアメリカを発展させてきたのであるが、半面脅迫観念にもなっている。黒人の差別問題は、社会の底辺を必要とする社会の構造による。³⁾ 現在、憲法修正十三—十五条がそのまま実現されているとは言い難い。また、社会共同体の当初の理念は全く変質してしまい、プラグマティズムに代表される世界観が支配的になっている。科学的道具主義は価値や目的について議論することには全く関心を持たず、最大の効果をあげる手段を目的にする。「効率・利益」がアメリカのエートスになり、これらのリアリティの影響は二つのレベルにおいて市民宗教を崩壊に導くとされる。

第一に、ベラーの表現に従えば、市民宗教のバックボーンであったピューリタニズムの伝統が、功利的個人主義と結びついて墮落してしまったことである。個人的敬虔主義はその表れであるが、人は日常生活における功利主義と教会での信仰生活を分離し、二つの物差をそつなく使い分けて産業社会に適応していった。⁴⁾ しかし、アメリカは宗教意識が全く変わってしまったにもかかわらず、聖書に基づいた象徴を捨てなかった。第二に、市民宗教の正当化の機能が必要とされなくなっているのではないかということである。法制度はそれ自体で、強制力を持ちうるし、現代のリーガリズムは、法と法が成立した社会的背景を切り離していこうとする傾向にある。

2 近代化と宗教の世俗化

1

ブライアン・ウィルソンは、現代社会における宗教の機能が、潜在的機能から顕在的機能に守備範囲を狭めてしまっていると考ええる。⁵⁾ 潜在的機能とは、デュルケムやハモンドが用いる、社会秩序を正当化し、組織全体の均衡を維持していく機能である。それに対して、顕在的機能とは、ウェーバーの苦難の神義論に明らかな、

主観的レベルで世界内のできごとに意味を与える機能である。言い換えれば、ノモス（秩序）がカオス（無意味）に直面しないように、ノモスを包摂するコスモス（世界観）を維持していくのが顕在的機能である。ウィルソンは、「宗教のこれらの潜在的機能の多くは、実際は他の諸機関に〔法制度・官僚制〕にとって替わられており」と言い、その理由に現代社会の多元化をあげている。⁶⁾ しかしながら、この多元状態は、市民宗教の理論家たちが扱ってきた多元状態とは質的に異なるものであるとする。なぜなら、現代国家は宗教的正統性に存立の基盤をおっていない。聖なる天蓋がなくとも社会が機能していけるほど、合理化の過程は進んだのである。

彼によれば、「社会の発展過程は潜在的機能が顕在化する過程である。」⁷⁾ つまり、今日では「意味づけ」が個人化されてしまったということであり、人は宗教的世界観を自覚的に受け入れているということである。別の側面から見れば、「近代社会が発達していくにつれて、多種多様な全ての活動が次第に科学的手段に従属するようになっていったということである。」⁸⁾ 合理的な思考様式の発達により、目的よりも技術的な解決が行為の指針となってきたことはプラグマティズムで説明した。重要なことは、テクノロジーの支配の下に社会が効率よく十二分に機能しているように見えるということである。少なくともそう信じこんでいる人間が官僚制組織を形成している。「システムは全てではないにしろ、極めて手段的な諸価値に従って動いているのである。というのはそのシステムの関心は、何をなすべきかではなく、物事をどのように行うかということであり、究極的価値とか、本質的な好みなどという観念は、そのシステムにとっては障害に近いものになるからである。」⁹⁾

かくして社会システムは価値中立的で、客観的、合理的な役割遂行の協働システムと考えられるようになった。合理主義、官僚制が新しい信仰の対象になったといえ、レトリックとしては意味を持ちえても、それに宗教的内実が失われてしまったという事実は否定できない。宗

教的思潮の後退が厳然たる事実である事を認めたい。残された宗教集団を見ていきたい。

今までの議論はチャーチ（共同体に意味世界を与える機能を果す宗教団体）としての宗教の機能が、近代になって失われてきたということであった。しかしながら、産業化・都市化が進む過程で、既成宗教の退潮とは対照的に、新興宗教〔現代では、これすら、既成宗教化し、新新宗教とよばれる宗教団体が続出している〕が雨後の筍のように出現してきた状況はどう説明されるのか。人は、合理的手続きと効率的な技術との無限の連鎖の中で、自己のアイデンティティを見失い、慢性的なアノミー状態にあるために、意味を与えてくれるものと思えば何にでも身を委ねる。人々が宗教に求めているのは具体的な意味であり、それも社会システムの合理性や効率といった価値に欠けている人間味という補完物としてである。ウィルソンのいう宗教の顕在的機能とはこのことである。現代人は真理を求めて、キリスト教や仏教、神道や新興宗教を比較検討して、最も自分に合ったものを信条にしている。宗教は全く個人的なものになった。

以上、市民宗教という概念が有効性をもちえない状況に社会は変化したという議論を概観した。次に、個人の意識に焦点を絞り、アイデンティティの危機について述べたい。

2

合理化の進展は社会の二つの側面、産業社会と官僚制に集約されよう。ここでは、P. バーガーの分析に依りつつ、二つの社会変動の所産が個人の内面に与えた影響について説明する。

産業社会が個人にもたらした最も大きな変化は、家庭と職場の分離であろう。職場において労働者はテクノロジーの論理に従って仕事をする。個人は匿名の代替可能な部品として生産過程に入り、計測可能な決められた工程を片づけていく。彼の仕事は全工程におけるかけがえのない一部を構成しているが、彼自身まとまった仕事をするのではないし、作業をしても仕事を

したという満足感が得られるとは限らない。ビジネスマンには能率向上のため健康体がもてはやされ、精神衛生のためにお仕着せのレジャーを楽しむことが認められる。家庭は職業人たちの慰安所としての機能を果すことになる。私生活と仕事の隔絶は、二種類のふるまいを個人に要請する。

官僚機構の特徴は、権限の遵守、適正な手続き、匿名性であり、間違いがないことを至上の価値とするために、進取の気性の激しい人からは「お役所仕事」と呼ばれる。この種の意識の特徴は、秩序整然性・適宜の性格であり、極度に分類されたテリトリーに住み、相互干渉しない。しかし、彼らはこのステロタイプ化された仕事に専門職としての誇りを持っている。このような高度に形式主義的な構造に根ざした合理性に基礎を置く官僚制は、多数の制度的領域が特殊化・専門化した多元社会に、調整的な原理として必要とされる。

これら産業社会にしる、官僚制にしる、手段を高度に合理化したもので、それ自体の存続に目的や意味は関係ない。ザイデルフェルドは、このような合理性が支配的な社会を抽象的社会と呼ぶ。「要するに産業社会は、人間の経験においてますますその現実性と意味を失うことによって、人間を専門化した熟練家と非人間化した職員とに変える傾向を持つ。仮に人間的な生活を均衡のとれた外面性と内面性との両極に広がっていると解釈すれば、抽象的社会は人間の実在をまさに一つの極、つまりは外面性の極に変えたと結論してもよい。」¹⁰このような状態に堪えられないからこそ人は意味を求める。だが、現代の悲劇はこの意味の妥協性構造が極めて狭い領域にしかなく、人は恐るべきマスメディアの情報に翻弄されてしまうのである。

バーガーは近代社会の特殊性を、社会的行為だけでなく意識のレベルにおいても、生活世界の複数化と見る。「人はどこにいようと、情報やコミュニケーションの複数化にさらされる。情報の点ではこの過程は、いわゆる『精神を拡大するもの』である。しかし、同じ理由により、それは自己の『ホーム・ワールド』の自己完結

制と信憑性を弱めるのである。』¹¹⁾ 包括的世界は失われている。むしろ、失われたというよりも、最も確実な領域にまで縮小したといったほうが適切かもしれない。個人がそれである。従来、個人は頼りなく不安定で、全くとるに足りないものであったから、人は自己を越えた大義に挺することでアイデンティティを確認したのであった。ところが、現代は人が自ら意味を作り出す存在になったために、自己をいかに完成させるかに関心が移ってきた。「人が、社会という『地図』の上に自分の人生の軌跡を描く時、彼の生涯のそれぞれの点は、彼を社会の全体的な意味連関の網の目に結びつける。ライフコース・プランはとりわけて包含的な行為なのである。』¹²⁾ 従って、いかに合理的かつ要領よく、学校や社会に入り、頭一つ出るか、生涯の伴侶を得るかに若者は腐心せざるをえなくなり、そのための指南書が飛ぶように売れていくのである。バーガーによれば、現代人のアイデンティティの特徴は、以下の四点にまとめられる。1) 異様に未確定である 2) 異様に細分化されている 3) 異様に自己詮索的である 4) 異様に個人中心的である。¹³⁾

3 1960年における抗議の精神

ザイデルフェルドによれば、抗議の精神は、抽象的社会における既成の権力構造とその経済的恩恵から除外されていると感じていた人々の間に生じた。この剥奪感という概念は、現代の新興宗教の興盛を説明するのに不可欠であり、また、前節で述べた不安定なアイデンティティの持主である現代人が宗教集団へ加入する心理状態をうまく説明してくれる。1960年代の抗議の精神は二つの類型からなる。政治的ラディカリズムと対抗文化である。どちらも現代の民主政治に対する懐疑からきている。前者は政治制度に、後者はその背景となる文化に批判の鋒先を向ける。ここでは後者に論点を絞り、ベラーに引きつけて議論したい。

近代化のコストに耐え難くなった若者たちは、既存の価値、すなわち功利主義的伝統と聖書主

義的伝統に背を向けた。彼らは、技術的理性の抑圧的支配から自らを解放し、自然と人間、社会と個人が相互に目的になるような新しい社会を望んだのであった。ところが、ベトナム戦争における民主主義の正義の失墜、技術的理性が結晶した最新兵器による大量虐殺によって、危機は最高潮に達した。ベラーはこの危機の原因を、「功利的個人主義が、個人や社会の存在に意味体系を与えることが本質的に不可能であったこと、さらに、聖書に基づいた宗教と離れていったこと」¹⁴⁾ であると考えた。しかしながら、この危機は伝統的なキリスト教によって解決されはしなかった。なぜなら、既成の教団はデノミネーション化し、公的領域では技術的理性を受け入れ、私的領域においてのみ宗教活動を行っていた。それに対して、アジアの精神性は、聖書に基づいた宗教よりも多くの点で功利的個人主義を拒絶する要素を持っていた。非合理性、自然との調和、人間関係の緊密さ、内面性の凝視などの諸要素は、表面的ではあったが、対抗文化に大きな影響を与えた。

ところで、これらの対抗文化が、従来のキリスト教的、合理的文化と相反するにもかかわらず、比較的多くの人々に受け入れられたのは、それらの存在形態がプライベート化された宗教に適合していたからである。換言すれば、アジア宗教のうち取り入れられたものは、神秘主義・個人主義的なものばかりであった。現在の宗教のありかたそのものを変えるような要素は除かれていたのである。その皮肉な結末が、神秘主義の世俗化された形態、ミーイズムが1970年代に登場したことである。しかし、このような神秘主義（教団類型ではカルト）が否定的側面を持つにせよ、新しい宗教意識の昂場に全く影響を及ぼさなかったわけではない。この点に関しては、ベラーも評価しており、ここでカルト宗教の特徴、及びその果たした役割について見ておくのも無駄ではないだろう。

ネルソンはカルトの一般的な類型の特徴を次のようにまとめている。カルトは、1) 短命な集団である。2) 最低限の組織形態を持つ、ルーズに構造化された運動。3) 神秘的・心霊的・

没我的体験を経験をした個人もしくはそれを求める個人より構成される。4) 個人の問題が主たる関心事である。5) (教団が) 生じた社会の宗教的伝統とは根本的に分離している。¹⁵⁾ 1) の特徴は2)～5) の帰結である。個人のカリスマは伝統化されなければ一代限りとなる。また、3) を重視するため、カルトの教団組織は堅固ではなく、組織は彼らにとって二次的な意味しか持たない。この点でカルトはチャーチ・セクトの宗教組織とは一線を画している。さらに、カルトは完全に浮世離れしており、社会の変革よりも社会からの逃避、ないしは拒絶の志向を持つ。それにもかかわらず、カルトは強い千年王国思想を持つものが多い。彼らは、既成の社会を物質主義に陥り、破壊が生じている社会という否定的なイメージで捉え、現代を新しい時代がある前の最後の墮落の時代と見る。

このようなカルト運動の脆弱性は、文化の諸側面を再生する際に、異文化圏の思想によって、極めて個人主義的な形態でそれを成し遂げようとするところにある。宗教の現代的な意義を、その地域社会に基盤を持ち、当該の社会内部で個人の剥奪感解消に努めることであるとするなら、カルトはこうした人々の組織化と社会的行為の方向づけになんら力がない。ベラーによれば、人々の潜在的な意識は、東洋の宗教者や政治運動家ほどにはアメリカ社会から離れていない。彼らは、功利的個人主義を否定的に捉え、成功の呪縛から解かれつつあるが、このイデオロギーと緊張を保ちつつかわりあっている。バランス感覚を重んじる一般の人々にしてみれば、カルトは途方もないことをやりだしかねない警戒すべき存在なのである。ハモンドは、市民宗教とカルトを比較して「市民宗教（市民政体）はあらゆる信条をそれが極端でない限り許すが、カルトはここにおいて極端な主張をなすのである。市民宗教が腐敗し、俗化しているために、カルトは市民宗教に挑戦する。」¹⁶⁾と述べている。カルトの法外な主張が核心をついていることもあるが、カルトは常軌を逸しているから解散されるべきであると人々に思われている。しかし、ベラーはカルトの役割は変更出来る

と考えている。「我々は初期のキリスト者たちが、今までとは別のやり方でやったことを思いだすべきである。すなわち、ローマ帝国に深い関わりを持ちつつ、それを覆し、全く異なった社会に作り上げることに彼らが貢献したことを。」¹⁷⁾これまでカルトの否定的側面を取り上げてきたが、この新しい宗教運動の肯定的側面、未来への可能性をも語らねばならない。

4 脱近代化とその限界

1960年代の対抗文化的な批判主義の多くは、物心二元論の否定に関連している。この二元論はキリスト教文化の伝統であり、高度に合理化かつ世俗化されたものが技術的理性である。知性と体験の一致は、グノーシスの伝統を除けば、東洋的なものである。これが現代文化の一面性を暴露することに力があつた。もっとも、反知性主義が全体主義の発端になることに留意すべきであろう。この危険性を避けつつ、体験を重視する志向は豊かな可能性を持つ。口先ばかりの知識人の論争に飽きたらない人々は、市民運動に参加する。お仕着せではない、地域に密着したコミュニティ作りが提唱されるのは、人々が知性と身体、自然と人間の宥和に再び帰ろうとするからである。偏狭な知性主義は排される。

ベラーは東洋の宗教の教義と象徴の捉え方に、彼の象徴的リアリズムに近いものを見ている。宗教的象徴や実践が根源的なリアリティの表現なのではなく、超越しようという意識、絶対主義を批判する意識こそ新しい宗教のリアリティになる。カルトのミスティシズムが、実はこれに近いのである。つまり、ミスティシズムは世俗の常識的通念や宗教集団の組織的規制に縛られることがない。超越者との一致という点では、あらゆる宗教体系に共通する普遍主義の要素を持つ。ただ、これが宗教的な個人主義に収斂してしまう傾向にあるので、どのようにしてリアリティを共有する実存的連帯を形成するかが課題となる。ベラーの市民宗教論は明らかにこの問題の解決を図ろうとしている。

しかし、このコンテキストにおいて、注意したいのは、超越のあり方である。キリスト教の超越は、イスラエル預言者の宗教を典型とするプロテスタントの伝統であり、神聖コスモスを世俗コスモスが脱魔術化し、世俗コスモスの一面性を神聖コスモスが暴露する葛藤の歴史である。それに対して、東洋の宗教は、超越的実在が森羅万象と、人間の社会や歴史が形而上的な実在と相即不二である。これはヒンドゥー教・仏教・道教・神道に普遍的な原理である。キリスト教を外に向う超越とするならば、東洋は内へ向う超越といえようか。¹⁸⁾ベラーはこの点をどう考えているのであろうか。プロテスタントの伝統に東洋のリアリティを接ぎ木することは可能なのか。このような企ては的を得たことであるのか。ここでは問題の指摘のみに留めたい。

さて、ベラーはポストモダンについて三つのシナリオを考えている。1) 自由主義、2) 伝統的権威主義、3) 革命的なものの三者である。¹⁹⁾

大多数の人々及び未来学者が予言する、現代の延長線上にある未来が自由主義のシナリオである。その体制としての資本主義、官僚性、イデオロギーの形態として科学主義が支配的になる。自由主義が発展、成功しか目的を持たないのに対して、伝統的権威主義はいくつかの真理を提示し、同意を強制する。歴史的に相対化された信教・信条・儀礼が客観的真理そのものと考えられる。アメリカでは、右派プロテスタント、ファンダメンタリズムがこの傾向にある。三番目の革命的といいうるものは、社会や文化の根本的構造転換を図ろうとするものである。ベラーは対抗文化の担い手たち、東洋的なカルトや政治的ラディカリストにかなりの期待を寄せ、彼らに初期共和制の精神を活性化させる可能性を求める。仮に、彼らがこのような役割を果たしうるとするならば、次のような認識を持っている場合のみに限られるであろう。脱近代化の限界は、社会のテクノロジカルで官僚制的な機構を維持する必要に基づいている。²⁰⁾現在のところカルト集団は社会に寄生しているにすぎない。対抗文化にせよ、千年王国運動にせよ、常

に現代の社会との関わりの中で自己の位置を確認し、自覚する必要がある。

註

- 1) Talcott Parsons, *the system of modern societies*, Prentice-Hall Inc., 1971, p. 93
タルコット・パーソンズ『近代社会の体系』井門富士夫訳、至誠堂、1977年、p. 142
- 2) R.N.B., *V.C.R.*, pp. 169f.
- 3) R.N.B., *B.C.*, p. 78
- 4) R.N.B., *V.C.R.*, p. 170
- 5) ブライアン・ウィルソン『東洋学術研究、第18巻第3号』「現代社会における宗教の機能」中野訳、東洋哲学研究所、1979年。
- 6) 同書、p. 20
- 7) 同書、p. 25
- 8) 同書、p. 25
- 9) 同書、p. 31
- 10) A.C. ザイデルフェルド『抽象的社会』居安正訳、ミネルバ書房、1979年、p. 18
- 11) P.L. Berger, *The Homeless Mind*, Vintage Books, 1974, p. 67
- 12) *Ibid.*, p. 76
- 13) *Ibid.*, pp. 77-79
- 14) R.N.B., *V.C.R.*, p. 174
- 15) Nelson Geoffrey K., "The Spiritualist Movement and The Need For a Redefinition of Cult", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. VIII, no. 1, 1969, p. 156
- 16) R.N.B., *V.C.R.*, p. 197
- 17) *Ibid.*, p. 179
- 18) 京極純一『日本の政治』東大出版会、1983年、pp. 126-138
- 19) R.N.B., *V.C.R.*, pp. 183-186
- 20) Berger, *op. cit.*, chap. 10, "The Limits of Demodernization"

結びにかえて—伝統と価値—

ハモンドは市民宗教の現状を、「市民宗教は概念としての有効さ—現象としての存在とすら争いながら生き残っている。」¹⁾という。三章において、法制度の正当化機能を果たしてきた市民宗教が失われても、現在の社会機構はなんら支障なく機能・維持されること、及び共和制の

基礎となるプロテスタントの伝統と公民神学が衰退してきていることをみてきた。この事実を認識することなしに、市民宗教を社会システムの価値を維持する下位システムとして理論化しても意味がない。また、市民宗教を国家宗教として、かつての国家神道に比するものも誤りであろう。

ベラーによれば、市民宗教は復活されねばならない。世俗化された公共性という観念であっても。その目論見は社会の再生力であろう。ここで、デュルケムの議論に戻ったことは前章の内容に対して矛盾しているように思われる。合理化過程の途上において法・規範は自立しうるものとなり、宗教はプライベート化されてきたという認識を持ちながら、世俗化された社会を市民宗教によって再生させようとするのは、アナクロニズムの謗りを免がれないのではないか。これに対して、ベラーは否とこたえる。我々は伝統にたち戻り、その伝統を最解釈し、復興する。文字通り、ルネッサンスである。「伝統には問題点もあり、また可能性も含まれているのであるが、そういうものとしての伝統こそが、今日でもなお有望な難問解決のための重要な依り所である。」²⁾市民宗教復興の意図の背後には、現代社会に対する危機意識があった。その危機を打開するためには何が有効であるかを考えねばならないのである。

アメリカの長期化した難局を解決する唯一の策は、「新しい契約」を結ぶことであるとベラーは語る。外的契約は内的契約に支えられねばならない。現在は内的契約が欠けているのである。その第一歩として、独立宣言や権利章典、さらに憲法修正一個条を確認し、市民の権利や自由が完全に守られ、政治に参加する諸条件が満たされているかどうか、もう一度問い直すことである。技術的理性が支配する社会に目的を与えることで、民主主義の自由や平等の価値が実質的内容を持ちうるようになる。ベラーは、その方法として二つ、伝統と理性をあげる。伝統は、字義通りのプロテスタンティズム（プロテストする）である。理性は全体についての知識を与える超越的理性、ないしは法悦的理性と呼ぶう

るものである。これは象徴的リアリズムの立場からくる。³⁾ベラーは、アメリカの市民宗教の伝統—公民性・開放性・寛容—が、様々なレベルでの世界の閉塞状況の回避に何らかの貢献をなしうるものであるという。さらに、現代は公民性と正義の世界的秩序において、宗教と政治の関係に目を向ける時であるとする。⁴⁾

最後に、本稿で論じつくせなかった問題を指摘しておきたい。第一に、市民宗教が当該社会の精神的な革命・復興に貢献するという図式は、彼のタームである象徴的リアリズムの機能により社会（社会に関する知識の枠組みも含む）が活性化されるという理論をもとにしていたが、この理論自体の検討はしなかった。ベラーが彼の宗教社会学の理論、市民宗教のアイディアのかなりの部分をデュルケムに負っていることは、つとに指摘されてきたことであるし、ここでも少なからぬ紙幅を割いたつもりであるが、概観の域を出ていない。詳細な議論が必要である。第二に、ベラーの市民宗教論をめぐって、社会学・宗教学・歴史学の分野で、賛否両論を含む様々な議論が展開されたが、それらの学説史的なカバーが不十分であった。以上の二点を今後の課題として、さらに研究を重ねていきたい。

註

- 1) R.N.B., V.C.R., p. 200
- 2) ベラー『破られた契約』『日本語訳によせて』, p. 8
- 3) R.N.B., V.C., pp. 152f.
- 4) R.N.B., *op. cit.*, pp. 13f.

付 記

本稿は、1984年に書いた卒業論文『ロバート・N・ベラーにおける市民宗教論』をもとに、市民宗教論の概観を試みたものである。本来であれば、これは、各論点ごとに現在までの研究成果を踏まえた議論を構成できる段階で、発表すべきであると考えられる。しかしながら、今後研究を続けていくために、現在の自分の位置を確認しておく必要があると考えた。ひとつには、筆者が現在日本の伝統的な価値・規範を研究し

ている問題意識の起源がここにあったということである。ペラーが語った、自国の伝統と文化の中にこそ現代の社会を理解し、変革を進めるべき方向を指し示す価値が存在するという問題意識は、日本社会を理解するために踏むべき基本的なステップが何であるかという問いに、ひとつの示唆を与えてくれたように思われる。また、理論・学説史研究を行ううえで、自己の研究段階を確認しておくことは不可欠な作業である。

稚拙な議論に適切なアドバイスと励ましを下さった、土屋博教授と米村昭二教授に記して感謝します。