



# ニクラス・ルーマンの宗教社会学

畠中, 茉莉子

---

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2021-03-25

(Date of Publication)

2023-03-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第7958号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1007958>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

ニクラス・ルーマンの宗教社会学

2021 年 1 月

神戸大学大学院国際文化学研究科

畠中茉莉子

## 目次

### 第1章 ルーマンと宗教社会学

#### 第1節 ルーマン研究における宗教社会学の意味

#### 第2節 先行研究

#### 第3節 本研究の構成

### 第2章 社会と理念

#### 第1節 システム論的な意味の概念をめぐって

#### 第2節 「理念の進化」の着想へ

#### 第3節 機能分化と意味領域をめぐる問い

#### 第4節 「宗教の理念」をめぐる問いへ

### 第3章 宗教のゼマンティック

#### 第1節 前近代におけるコスモロジー

#### 第2節 近世における罪と道徳

#### 第3節 近代における「超越の内在」の理念

#### 第4節 「超越の内在」図式の限界

### 第4章 二つの「世俗化」論

#### 第1節 キリスト教教会としての宗教システム

#### 第2節 神学者と宗教社会学者の視点

#### 第3節 現代の宗教的コミュニケーションへ

### 第5章 現代の宗教

#### 第1節 マーケットを通じた演出と拡散

#### 第2節 「信」が再喚起する疑念と理解

#### 第3節 宗教システム論：機能とコード

結び：機能分化論の拡充か、それとも破綻か？

## 第1章 ルーマンと宗教社会学

### 第1節 ルーマン研究における宗教社会学の意味

ニクラス・ルーマン (Niklas Luhmann, 1927-1998) はドイツの社会学において、1960年代の終わり頃から「社会の理論家 (Gesellschaftstheoretiker)」としてその名を知られるようになる (vgl. Schimank 1996: 135)。もちろんルーマンの理論が、1950年代にパーソンズが持ったほどの覇権的な地位を得たというわけではない。それでも彼は、わずか数年のうちにドイツ社会学において名を馳せることになった。とりわけハーバーマスとの有名な論争を通して、彼の名前は広まっていく (Habermas/ Luhmann 1971)。やがて彼の社会学的なシステム論はドイツ国内に影響を及ぼすだけに留まらず、「より大きな国際的注目」 (vgl. Schimank 1996: 135) を集めるようになるのである。

日本においては少なくとも1970年代初頭には、佐藤勉によって、当時において機能主義的な社会論の再構成を試みる有力な論者の一人としてルーマンが紹介されている (佐藤 1971)。1977年には村上淳一・六本佳平により『法社会学』の邦訳が公刊される (Luhmann 1960) が、この頃になると、当時の西ドイツ社会学においてルーマンの影響が徐々に増しつつあることも報告されるようになる (山本 1977)。1980年代に入ると、山口節郎によるルーマンの社会論の紹介 (山口 1982)、土方昭と彼を中心としたグループによる邦訳書の刊行 (Luhmann 1970)、組織論の分野においては松本和良や長岡克行らの著作による論及 (松本 1981; 長岡 1984) などを経て、ルーマンの議論は次第に周知されるようになる。それに続く1980年代半ばから今日に至るまでは、日本では毎年のようにルーマンの著作の邦訳が公刊され続けている。とりわけその役割を中心的に担っているのが、馬場靖雄、土方透であり、加えて近年では徳安彰、赤堀三郎、高橋徹、小松丈晃らの名を挙げることもできるだろう。こうした多数の翻訳書、そしてルーマンをめぐる膨大な諸研究と諸議論の蓄積により、彼のシステム論的な社会理論の特徴と、彼独特の概念の用法は日本でも概ね知られるようになってきた<sup>1</sup>。なぜ日本においてこれほどルーマンの議論が人気を博したのかは、それ自体が大きな問題ではある。ともあれシマンクのいう「国際的注目」は、そのかなりの部分が日本からのものであったことは間違いない。日本は世界的に見ても有数のルーマン研究大国なのである。

---

<sup>1</sup> 今日とりわけ多くの論者に参照されるものとして、馬場 (2001)、長岡 (2006) など。

ところが近年のルーマン研究の傾向を見てみると、ドイツと日本の間には明確な相違があることがわかる。それは後年のルーマンが新たに重点を置くようになったとされるモメント、すなわちゼマンティック、社会の部分システム論、そして包摂と排除といった問題群への着目の度合いである。今日のドイツにおいては、彼の議論が 1970 年代の後半頃を境に「二つの明確に異なるフェーズ」(Schimank 1996: 135)に分かれるということを念頭に置き、こうしたモメントを重視する形で後期ルーマンを論じることは徐々に一般的になりつつある(vgl. Schimank 1996; Nassehi 1999; Schwinn 2001; Kieserling 2004)。彼らはルーマンの議論を完成したものとは見なさず、その理論構想は途中で終わっていると考えている。それゆえにルーマン理論の継承によるよりいっそうの深化を課題としているのである。彼らはルーマンの社会理論が本当に理論として有効か否か、あるいは現代の社会現象を説得的に描けるか否かの鍵となる観点を、こうした後期のモメントに即して議論しようとしている。例えばルーマンは後年、包摂と排除を論じることで機能分化とはまた別の分化形式を論じようとする。さらにスポーツや扶助といったシステムについて新たに論じることで、分出した個別の機能システムも時代に応じて変容していくことを示しつつあった。あるいはゼマンティック論においては、システム論と歴史の関係が新たに問題となった。このゼマンティック論の複数ある焦点の一つが宗教社会学である。日本においては、これらのルーマン後期のモメントの詳細とその意義に関する研究はまだ限定的である。関連する文献の邦訳が公刊されてからまだそれほどの年月が経っていないことも影響していると考えられる。そうした中でゼマンティックに関しては、先駆的なものとして何よりも高橋(2001)がある。個別の部分システム論については、法システムなどの一部の例外を除けばまとまった研究はまだ十分に進んでいるとは言えない<sup>2</sup>。近年では高橋・小松・春日(2013)などにより、機能分化した社会における個別的な部分システムを論じるための問題提起が行われている。包摂と排除の問題に関しては、ドイツにおける議論の展開を踏まえたものとして渡會(2006)などがある。いずれもこれからの本格的な展開が引き続き期待されるものである。

本研究はそうした後期のルーマンのモメントの一つであるゼマンティックに着目し、その中心的な切り口の一つである彼の宗教社会学を扱ったものである。日本においては彼の宗

---

<sup>2</sup> 日本においては、ルーマンの法社会学の研究は盛んである。ただし、法社会学はルーマンの初期の頃から議論がなされていたものであり、その意味において他の部分システム論とは事情が異なる。

教社会学をめぐる包括的な研究はこれまでほとんど試みられてこなかった<sup>3</sup>。ルーマンの社会理論における宗教は基本的には社会の機能的な部分システムの一つであるとされる。それゆえ彼の宗教社会学は、往々にして彼の社会システム論の応用事例の一つとして処理されてきた。すなわち彼の宗教社会学は社会の機能分化を不動の前提とし、その中で社会にとっての何らかの機能を果たすシステムとして宗教を描くものとして理解されてきたのである。もちろんこの理解は決して誤りではない。しかしながらこの一言で片付けることができるほど、彼の宗教社会学は単純ではないようにも思われるのである。

予めルーマンが宗教を主題とした作品を列挙しておく、まず挙げられるのは二つの著作である。ただし彼の生前に公刊されたのは『宗教の機能』（邦題『宗教社会学』（Luhmann 1977）の一冊のみである。もう一冊の『社会の宗教』（Luhmann 2000）は、ルーマンの死後、編者 A・キーザーリンクがパソコンに残された草稿を書物として出版した遺作である。日本語でも読めるものとしては、さらに『社会学的啓蒙』第 4 巻に所収された宗教関連の諸論文（邦題『宗教論』）がある（Luhmann 1985c; 1987a）。『社会構造とゼマンティック』第 3 巻所収の「宗教の分出」（Luhmann 1989）は、100 頁近くに及ぶ大部の論考である。加えて『自己言及性について』所収の「社会・意味・宗教」もまた、宗教に関わるものである（Luhmann 1985）。なお英語で公刊された『宗教教義学と社会の進化』（Luhmann 1984a）は、1977 年の『宗教の機能』の一部の抄訳である。その他、十数本の諸論文、複数のインタビュー記事、さらには神学者たちとのシンポジウムや対談の記録が残されている<sup>4</sup>。これらの諸作品を総覧してみると、ルーマンの宗教論は意外なほど、彼の部分システム論の中では——法に次ぐほどの——大きな量的比重を占めていることがわかる。

本研究はこれらの諸作品の中で、とりわけ 1980 年代後半以降のものを重視している。その出発点となるのは、ルーマンがゼマンティック研究の一環として宗教を論じた「宗教の分出」論である。というのも、それ以降のルーマンの宗教論はそれまでの 1970 年代におけるものとは異なり、宗教をシステムとして描きながらも、そのシステムの存立の「不安定性」あるいは「未確定性」を前景に押し出すようになったと考えられるからである。それは社会における確固とした機能システムとして宗教を描いているという従来の彼の宗教社会学のイメージとは大きく異なっている。そこで描かれるのはアモルフで流動的、そして拡散的、ある

---

<sup>3</sup> ルーマンの宗教社会学が日本において言及された貴重な例として、ここではさしあたり土方（2004）、小松（2013）を挙げておく。

<sup>4</sup> 細かな一覧は巻末の参考文献を参照。

いは瞬間的なものであり、継続性とは無縁な、宗教的なものの様態である。それにもかかわらず、ルーマンはこうした諸々の宗教的な現象をも宗教「システム」として描こうとした。その際には、機能分化論においてすでに用意されていた理論的な諸概念の規定の見直し、宗教の様態への見方の修正など、いくつもの理論的な調整と資料的な拡充が必要となる。本研究が彼の宗教社会学を単なる社会システム論の応用に尽きるものではないと考えるのは、そのためである。宗教をめぐるルーマンの議論は詳細に見れば見るほど、彼の従来の社会システム論の枠からはみ出す側面を持っている。というのもそこでは、ゼマンティックというのは、社会の機能分化に単純に適応するだけのものではないということが語られるからである。別限すれば、宗教なるものを通して社会システム論はその説明能力を問い直されるのである。ルーマンはその問い直しを自覚していた。そしてそれでもなお彼は、自身の理論枠組みにおいては抜いづらかったであろう事態を無視するのではなく、取り上げ、論じようとした。すなわち彼は自身のシステム論の枠組みをある部分は維持しつつ、そしてある部分は修正し、あるいは拡張を試みながら、宗教を描こうとしたのである。晩年の彼の宗教論には、近代社会とその宗教をめぐる彼の複雑で錯綜した思索の跡が残されている。本研究が提起しようとするルーマン像は、機能分化論の定まった理論を提起するルーマンではなく、そうした試行錯誤を試み続ける社会学者としてのルーマンである。それは決して近代社会の宗教についての簡明な見取り図ではないかもしれない。しかもその試みは彼自身の死によって未完に終わっている。しかしながら彼の宗教をめぐる思索は、確実に同時代の、そして後続く論者たちに刺激を与えるものである。

## 第2節 先行研究

ドイツ社会学にとって、宗教社会学は、G・ジンメルとM・ヴェーバー、E・トレルチらの時代から、常に中心的な領域であった。これはドイツがルター派を国教としていた国であったこととも関係しており、また多くの研究者が近代を資本主義と宗教の関係という視点から解明しようとしていたことにも起因している。日本ではしばしば、この伝統はヴェーバーという存在で途切れてしまったかのように理解されているが、それは誤解である。ヴェーバー以降もドイツの宗教社会学研究は続いていた。ただし、その主力の担い手たちが、ナチズム期に他の諸国へ逃れていくことになり、外見上中断してしまったように見えるのである。C・マイヤーやその弟子P・L・バーガーは、その典型である。第二次世界大戦後、この

研究領域は再建される。もちろんそこではルター派の政治的優位は部分的に解消され、宗教の存立そのものの前提も、徐々に自明視はできなくなっていく。しかし宗教への関心は強固に残った。T・ルックマンは、その中で日本でもよく知られているドイツの宗教社会学者の一人である。ルーマンも宗教を社会学的に論じた人物の一人であり、それをめぐる研究も相応に存在している。

ルーマンは1960年代末における神学者たち、教会の指導者たち、そして社会学者たちによって構成される研究グループにおける有力な論者の一人であった。T・レントルフ、W・フーバーらといった著名な神学者たちもその中には含まれていた<sup>5</sup>。1972年にはルーマンは神学者たちと共に共著『宗教、システム、そして社会化』を発表しており（Dahm/Luhmann/Stood 1972）、その中には彼の前書きと、論文「宗教教義学と社会進化」（Luhmann 1972a; 1972b）が収められている。同年にルーマンは、J・ヴェスナー編の著作に「宗教と諸教会の組織化可能性」（Luhmann 1972c）と題された論文も寄稿した。それらを受けつつ、1970年代の半ばには神学者たちが各論考の中でルーマンの名を取り上げている（vgl. Scholz 1982; Schöffthaler 1983）。このときの神学者たちの反応は、概ね三つに類型分けできる（vgl. Schöffthaler 1983: 148ff.）。すなわち、（1）ルーマンのコンセプトを神学的、教会政策的目的のために使おうとするもの（Dahm 1972; 1975; Bahr 1975）、（2）彼の理論を、神学的要素によって補うべき社会理論として捉えるもの（Pannenberg 1973; Kaefer 1977）、（3）神学と社会学の間分野的な議論を企てようとするもの（Herms 1974; Rendtorff 1975; Wagner 1976）である<sup>6</sup>。今日から振り返ってみれば、ルーマンの宗教社会学にいち早く反応したのは、社会学者ではなく、まずはこうした神学者たちであった。その理由を想定するにあたっては、D・ポラックの次の証言が手がかりとなる。すなわち、「近代化理論的な想定に基づき、1960年代から1970年代においては、社会学のみならず、政治学においても、歴史学においても、宗教という主題への関心は、相対的に低かった」（Pollack 2015: 435）というものである。彼の見るところ、当時のドイツ社会学においては、依然として社会の近代化という「大きな物語（große Narrative）」（ebd.）が優位にあった。その中では宗教は主として世俗化論と共に語

---

<sup>5</sup> この情報は、今日のドイツ福音派教会を代表する神学者の一人であるG・ウェグナー氏によって、筆者による手紙への回答として2020年3月に寄せられたものである。仲介の役を担っていただいた土方透氏にはこの場を借りて御礼申し上げる。

<sup>6</sup> もちろんその後も、神学者たちのルーマンへの論及は続いた。例えばSauter (1982)、Welker (1985; 1991; 1992)、Höhn (1985)、Herms (1992) Dallmann (1994; 2000; 2001)、Starnitzke (1996)、Chaves (1997)、Thomas/Schüle (2006) などである。

られていた。つまり宗教は消失するか、そこまではいかなくとも弱体化のプロセスを辿るものとして、主題としては等閑視されていたのである。そのような状況下では、篤信のクリスチャンでもない限り、社会学者が直ちにルーマンの宗教論に反応することは難しかったかもしれない。そしてそれとは対極的に、神学者たちはルーマンに異様なまでに注目した。そこには、当時のキリスト教や教会のあり方をめぐる彼らの切迫した問題意識が現れているともいえる。ルーマンが生前に公刊することのできた、唯一の宗教論の著作『宗教の機能』(Luhmann 1977) は、まさにそうした雰囲気が漂う中で出版されたのである。

このルーマンの宗教社会学の著作に対しては、一方で神学者はいま述べたようにすぐさま反応を示した<sup>7</sup>。他方で宗教社会学者からの反応ということでは、少なくとも 1980 年代の前半には、ルーマンの議論への肯定的な言及を確認できる<sup>8</sup>。例えば K-F・ダイバーは当時、「社会学の基本的な理論的想定が、宗教社会学的な理論形成に蓄積していない」(Daiber 1983: 12) と考え、その「基本的な理論的想定」の手がかりを提供するものとして、ルーマンのシステム論に期待を寄せた。徐々にではあるが、ドイツの宗教社会学がその学問分野としての地位を得るべく、理論的な側面から内的な更新を図るようになるのである。ダイバーの編著に収められた T・シェフトハラーの論文は、「専門的な宗教社会学者たちにとって、ルーマンの宗教理論はまださほど重要ではないように見える」(Schöfthaler 1983: 154) 当時においては、貴重なルーマンの議論の紹介となっている。彼はルーマンの宗教社会学を「社会学的文献の主題的領域から消えてしまっていた宗教と教会という対象を取り戻し、システム論的に、社会学の問題領域全体へと組み込もうとする」(ebd., 136) ものであると評し、高い評価を与えていた。1980 年代の後半には、後に現代のドイツ宗教社会学を代表する論者となるポラックが、ルーマンの宗教論を扱った著作を発表する (Pollack 1988)。その際に、あるいはその後も継続して、彼がルーマンを解釈するときに用いたキーワードは「暗号化 (Chiffrierung)」であった。ここでいう暗号化とは、何か語りえないものが、何らかの特定の形式を用いて示されているということである<sup>9</sup>。後の議論で詳しく論ずるが、留意してお

---

<sup>7</sup> 本研究の第 4 章で扱うパネンベルクのコメントがそれである。パネンベルクは、本文中でも述べているとおり、この著作の出版に先立ってすでにルーマンの議論に言及していた (vgl. Pannenberg 1973)。

<sup>8</sup> もっともドイツにおいては、ポラックのように、元々神学を学んでいた論者が後に社会学者となるケースもある。そのため、論述の性質によっては、神学者と社会学者の間の厳密な区別が困難となることもある。

<sup>9</sup> 本研究は、ポラックの業績に多くを負うものではあるが、彼が用いた「暗号化」という概念はほとんど使用しない。それは、ポラックのこの著作が 1977 年の『宗教の機能』に

くべきなのは、この時期までのルーマンの宗教社会学は基本的には「組織社会学的」(Schöfthaler 1983: 152) なもの、つまりキリスト教の教会組織を念頭に置いたものであると見なされていたということである。そしてこの見立ては、確かに適切であった。この頃のルーマンの宗教論は、宗教システムをなす軸として、キリスト教の教会とその反省的な部門である神学を前提としたものである。だからこそ、神学者たちは彼の議論に容易に結びつくことができたのであった。

こうしたルーマンの宗教社会学をめぐる研究の状況が大きく変わるのは、1990 年前後のことである。1985 年のシンポジウム「宗教と究極のパラドクス」(vgl. Luhmann et al. 1985a)、あるいは 1980 年代半ばの諸論文 (Luhmann 1985b; 1987a) においてもその片鱗は現れていたが、先ほど述べたようにゼマンティックをめぐる著作に収められた 1989 年の論文「宗教の分出」(Luhmann 1989、以下では「分出」論とも記載) において、ルーマンの宗教論のトーンは決定的に変化した。この論文において彼は、宗教をめぐる高度な意味の形式の歴史的展開、つまり「理念の進化」を描こうとするのである。その論調は、1970 年代までの組織論的なものとはまったく異なり、種々の思想史的な資料を多用する極めて込み入ったものだった。この点については本稿の各章で何度も立ち入ることになる。ルーマンの宗教論のこの変化は、論者たちにとってはある種の物議を醸すものだった。ポラックは 1990 年代初頭に、ルーマンへのインタビューの中で、彼が当時新たに重視するようになったコードの概念の意義について尋ねている (Luhmann/Pollack 1991)。コードとは、「分出」の仕方に関わる主題であり、当該のシステムの作動を規定する決定的な二値的な項の区別であるとされたものである。このコードは歴史的に変異していくものとされる。ポラックは、コードの概念の意義を認めつつも、それが従来のルーマンの宗教社会学の基調をなしていた機能分析と両立するか否かについては、慎重な立場を見せていた (vgl. Pollack 1991)。彼がそう判断したのは無理もない。というのも、ルーマンにおける宗教のコードの規定は、実は一見するほど決定的に定まったものではなかったからである。M・ヴォイヴォダは、「分出」論を受け、

---

基づいているのに対して、本研究が主に 1980 年代後半以降のルーマンの宗教論に依拠していることに起因する。ルーマン自身が、1990 年代初頭に、以下のように「暗号化」の概念を自身が新たに用いるようになった用語に変換している。すなわち「暗号 (Chiffre) とは、何か記述しえないことをなすということ、あるいは何か観察不可能なものを観察可能にするということを意味しています。そして暗号は、この差異を保ちます。それが暗号というものであるということは周知のとおりです——すなわち、それが意味しているのは、人は一方の側しか見えない二つの側を見ているということです」(Luhmann/Pollack 1991: 943) と。

ルーマンは、近代社会における宗教のコードを最終的には「救済／劫罰」に見たと考えた（Woiwode 1997: 165ff.）。R・レールマンと G・フェルシュラーゲンは、ルーマンが宗教のコードを「内在／超越」として規定したと考え、それは「宗教の神学的理解の多様性の正当化」（Laermans/ Verschraegen 2001: 18）にはなるが、「宗教への社会学的アプローチの多様性の証明になるかどうかには議論の余地がある」（ebd.）と考えた。論者たちにとっては、ルーマンの「分出」論とそこで示されるコード論は、社会学的な議論としては素朴に受け入れられるものではなかったのである。彼らは、何か特定の二項的なコードが、近代社会における宗教のあり方を描きつくせる便利な概念たりうるとは直ちには考えなかった。ルーマンの議論は、むしろ近代社会における宗教のあり方に関する問いそのものを喚起するものとして受け取られたのである。とはいえルーマンが宗教のコードとして「内在／超越」を想定していたという通俗的な理解は今日相当に広まってしまっている。それは、彼が提起しようとした問いの射程を考えると、不運なことであったかもしれない。

そうこうするうちに、1997 年、ルーマンは没する。1990 年代以降の彼の宗教論として残されたのは、後に『社会の宗教』（Luhmann 2000）として出版される諸草稿と、いくつかの公刊論文だった。そしていくつかの未公開草稿がこれに加わる（Luhmann 1988）。これによりルーマンの宗教論はその全貌が示されたことになる。この新たな遺作と草稿群を踏まえて、まずは彼の宗教論の概説的紹介が試みられたのは当然のことだろう（vgl. Seibert 2004）。とりわけ 2001 年 9 月 11 日以降は、ドイツにおいても、「地球規模の対立における宗教の極めて政治的な役割」（Pollack 2015: 435）が明確に意識されるようになり、宗教というテーマはもはやかつてのように軽視できるものではなくなった。今日では、彼の議論に接続しようとする多くの論者たちは、それぞれの関心に沿った観点からルーマンにアプローチし、彼の宗教論を解釈しようとしている。その場合に重視すべきルーマンの議論は、ある論者たちにとっては初期の頃の教会組織論であり（vgl. Hermelink/ Wegner 2008）、また別の論者たちにとっては宗教のゼマンティックである（vgl. Gärtner/Gabriel/Pollack 2014）。あるいは、歴史的・地域的含意を外し、現代における宗教的現象を論じうるものとして彼の議論を読もうとする論者もいる。例えば M・ペッケは、ラテンアメリカの宗教を、ルーマンの理論枠組みによって捉えるという試みを行っている（Petzke 2012）。今日のドイツの宗教社会学においては、ルーマンは重要な理論的枠組みを提起した論者の一人として位置付けられ、そして今もお積極的に参照され続けているといえるだろう。しかしながら、ルーマンに依拠する形で、諸々の宗教的な事柄を論じようとする個別的研究は数多く見られる一方で、ルーマン自身

の宗教社会学の全体的把握、とりわけその年代の変容にも止目してそれを捉えようとする仕事は、まだ存在しない。すなわち、クロノロジーも含めた彼の宗教論全体の把握、その論点の整理、そして彼の機能分化論との整合性を問う仕事である。本研究は、日本では初めてその課題を担おうとするものである。ドイツにおいても、この三つの視点を揃えた形での論及はまだ行われていない。

### 第3節 本研究の構成

ルーマンの宗教社会学を全体的に取り扱おうとする研究には、しばしばある定型的な論述の仕方が見られる (vgl. Pollack 1988; Seibert 2004)。すなわち、まず研究の前半部においてルーマンの社会システム論一般の枠組みとそこで用いられる概念を解説する。そして、後半部ではそれを前提とし、そこで示した諸概念を適用する形で、彼の宗教論を語るというやり方である。このタイプの論述には、一方にはルーマンのシステム論に馴染みのない読者も接近しやすいという利点がある。しかしながら他方では、説明が冗長となり、ルーマンの宗教論についての議論が総論的な解説に留まりがちになるという難点もある。そのため、本研究はこの定型を部分的に修正する形で、議論の全体を構成している。すなわち本研究は、まず第2章において、ルーマンの宗教論の前提となっている理論的な枠組みの基盤を示す。そして第3章以降においては、もっぱら彼の宗教論に論及の焦点を当てる形で論述を行っている。細かな用語の解説については、第3章以降においてそれらの語が必要となったとき、そのつど挿入する形にした。ルーマンの用語法はしばしば難解と言われるものであるが、本研究の論述は、そうした難解な用語の使用は必要最低限とし、あるいはそのつど平明な表現に言い換えることによって、彼の理論に馴染みのない読者にもわかりやすいものとなるよう努めている。もちろん彼の言葉遣いのある部分は、どうしてもそう語らざるをえないがゆえに用いられるものでもある。そうした場合は、彼の言いまわしに込められた意図を、そのつど可能な限り明示するようにしている。

本章に続く第2章においては、ルーマンの宗教社会学を考えるにあたって欠かすことのできない彼の「社会と理念 (Idee)」をめぐる思索についての考察を行う。これは、1980年代以降に彼が発表した一連の『社会構造とゼマンティック』シリーズに収められている、理念概念を扱った諸論考に関わるものである。彼のいうゼマンティックとは、社会で培われてきた高度な意味の形式、とくにその歴史的な蓄積のことである。この高度な形式のうちで最も抽

象度と包括性の高いものが、理念と称された。第2章では、ルーマンがこの理念なるものに着目するようになった経緯、そしてこの理念の概念のシステム理論への導入のプロセスを追っている。このプロセスは、1970年代以前にすでに展開され、有名になりつつあったルーマンの社会理論、特にその機能分化論の射程を歴史や思想史にまで拡大し、さらなる精緻化を求める試行錯誤でもあった。この一連の思索の成果が目に見える形で示されたのが、社会の部分システムを扱った晩年の諸著作だったのである。彼の後年の宗教論は、そうした経緯を前提として著される社会の部分システム論の一つであった。それも、理念の概念がとりわけ大きな比重を持つ部分システム論であったのである。

第3章では、この理念の概念を念頭に置いたルーマンの宗教ゼマンティック論、その長編の主要な論文である「宗教の分出」を扱っている。ルーマンは、宗教をめぐるゼマンティックを古代社会から近代社会の成立期にかけて、歴史的に順を追う形で描写しようとする。その論述は多数の歴史学的・思想史的研究を参照しつつ行われ、しかもルーマン自身のシステム論的な観察の用語がそこに重ねられているので極めて難解なものとなっている。彼の議論には繰り返しや重複も多い。しかしながらその反面、この宗教ゼマンティック論は、ルーマンが宗教ということではいかなるものを想定していたのかを窺い知るための恰好の手がかりとなっている。本研究はこの論考を彼の宗教社会学を考える上では決定的な重要性を持つものであると考えている。そのためにこの論考については、第3章の全体を費やし、可能な限り詳細な解説を行っている。

第4章では、第3章で扱った宗教ゼマンティックのその後の展開に関わる問題を扱っている。すなわち社会が「世俗化」したとされる近代と現代の社会における宗教のあり方をめぐるルーマンの議論が主題となる。ここで扱われる彼の世俗化論には、複数のバージョンがある。この章では、それらのうち特に1977年に発表されたものと、2000年に公開されたものを取り上げ、両者の時期の間でルーマンの宗教の見方が変化していたことを明らかにしている。それは彼の宗教社会学の時系列的な展開に関わるものである。というのも彼は同時代の神学者や宗教社会学者の動向を踏まえ、それを自身の議論に反映させていたと考えられるからである。この一連の展開の中に、第3章で扱った「分出」論も位置づけられる。それにより、ルーマンが近現代社会における宗教のシステムとしての存立にいかなる観点からアプローチしようとしていたのかということが示される。

第5章ではそれまでの議論を踏まえ、ルーマンが現代と将来の社会における宗教の様態をいかなる形で考えようとしていたのかを検討する。その際の分析の主軸となるのは、彼の

遺作の一つ『社会の宗教』(Luhmann 2000)である。この本は彼の死後に残された草稿を編者 A・キーザーリンクが著作の形でまとめたものであり、編者自身が未完であると語っている。そのため彼が最後に示そうとした宗教システムの像は断片的な形でしか得られない。ここではこの断片的な像にある程度の方向性を見出すために、ルーマンの影響を強く受けながらも独自の宗教論をそれぞれ展開した二人の論者、すなわち N・ボルツと H・ティレルの議論を参照している。彼らの示した宗教の様態論と比較することによって、ルーマンが提起しようとした現代社会においてもシステムとして存続する宗教なるものに一定の見通しが得られることになるだろう。

結びでは、このような宗教社会学を組み込んだルーマンの思索が彼の社会学の基本的前提である機能分化論と整合的か否かを考察する。これは後期のルーマンにおける論点の拡大が、彼の機能分化論のよりいっそうの充実につながるのか、それとも破綻に帰着するのかという、ルーマン思想の根幹に関わる問題である。例えば、包摂と排除の概念の接種をめぐっては、ルーマン派の論者の一部は、それは結果としてルーマンの社会理論に「欠損 (Defizit)」(Göbel/Schmidt 1998: 5) をもたらすことになったのではないのかという議論を提起している。そこで示されるのは、結局はルーマン元来の社会の機能分化論と、後に導入されるゼマンティックな議論は、理論的に接合しうるのかどうかという問いである<sup>10</sup>。同様の問いは、宗教社会学と「理念の進化」論についても必然的に生じるように思われる。少なくとも宗教が個別システムとして他の政治や経済、法、教育などと並んで成り立つのかどうか、ルーマンの議論にある揺らぎが生じつつあったのは事実だと考えられる。彼の宗教社会学が持つ社会理論の拡充の可能性と破綻の危険性、この二義性を我々は認めつつも、ルーマン研究を志すものとして前者の方向を探ってみたい旨を最後に語る。

---

<sup>10</sup> M・ゲーベルと J・F・K・シュミットは、ルーマンが早い段階から用いていた機能分化論に基づく初期の「包摂 (Inklusion)」の概念と、ゼマンティック論を踏まえる形で導入された後期の「包摂／排除 (Exklusion)」の区別は、社会理論的には必ずしも整合的でないと考えた。彼らは、後者の導入はルーマン理論の拡充に繋がるものではなく、むしろ大きな難点をもたらしたと評価する (Göbel/Schmidt 1998)。というのも、彼らの見るところ、後者の視点では結果として、機能システムにおける包摂と排除の規定が多義的となってしまう、「いかにして機能システムへのシステムの接近が作動的に可能となるのか (あるいは不可能となるのか)」(ebd. 5) という、機能分化論的な包摂の概念にとって決定的に重要な問いを十分に展開することができなくなるからである。

## 第2章 社会と理念

前章で説明したように、ルーマンの宗教論、とくに後半期の宗教論の変容の前提となっているのは彼がゼマンティックと呼ぶ議論である。「ゼマンティックと宗教」という問いがそこには生まれる。そのさらなる前提、いわばゼマンティックと宗教を媒介する概念は「理念」である。以下で述べるように、ルーマンはこの概念をルーマン風に翻案して用いている。この理念の概念が機能分化論に結合される。ルーマンの宗教論の前提的議論を理解するにはこのルーマンのゼマンティックにおける理念概念の用法を取り押さえることが必須である。

ルーマンは1980年代初頭、『社会構造とゼマンティック』と題される一連の著作の発表を開始した。その第一巻の第一章「社会構造とゼマンティックの伝統」の中で、彼は自身の試みを「ゼマンティックの高度な形式と社会構造の相関関係に関する考察」(Luhmann 1980: 62-63)と規定している。そして彼は同論文において、この試みが何を問題とするものなのかを説明しようとした。しかしながら、その説明は必ずしも明快というわけではない。

ルーマンは周知のとおり社会システム論の論者として知られているが、ゼマンティックを論じるにあたり、彼は意味の歴史的な位相へと自身の考察の射程を広げることになった。その中で彼が用いるタームは拡大する。とりわけ彼のゼマンティック構想を理解する鍵となるのが、社会の側で行われる自己主題化である。彼はこの自己主題化に注目し、それをさらにシステム論の枠組みで観察するという独特の構図を採った。この二重性こそが、彼のいうゼマンティックなるものの核心をなしている。では、ルーマンはこの社会の自己主題化ということと一体何を想定していたのだろうか。

一般論としていえば、社会の自己主題化は様々な場において行われる種々の反省的な意味をめぐる営みである。しかしながら、この種の営みは無数の位相を持っている。ルーマンはその中の何を焦点とするのだろうか。たとえば彼は文化やシンボル、そして知識の概念にも言及する。これらの何に着目するかによって、彼のゼマンティックの構想は微妙に異なるものとなる。これらの諸概念の意義は一つ一つ個別に検討する必要があるだろうが、ここではとりわけ「理念 (Idee)」の概念に着目する<sup>1</sup>。というのも彼は社会の自己主題化の例として、とりわけ理念という言葉に看過しえないほどに何度も言及しているからである。理念は社

---

<sup>1</sup> 文化、シンボル、知識といった、それぞれ異なる歴史的背景を持つ諸概念の検討については、別稿を期したい。ルーマンにおける文化の概念については、模索的なものとして Burkart/Runkel (2004) がある。

会の自己主題化における焦点の一つとして言及されている。ルーマンはそれをさらにシステム論に依拠して観察しようとする。この理念という言葉に連動して、「理念史 (Ideengeschichte)」についても語られる。彼はこれらの言葉を頻繁に用いており、そのことから少なくとも理念という問題が彼にとっては重要な論題であったことは間違いないだろう。だとすればこの理念がいかなる意味で用いられているのであれ、ルーマンは「社会と理念」という問題に論及していることになる。

本章はルーマンにおけるこの社会と理念の関係論とでもいうべきものにおいて、具体的には何が問題として提起されようとしていたのかを特定しようと試みるものである。それが彼の宗教社会学の理解の礎石となるからである。とはいえ、その解明は簡単ではない。彼は理念に注目する際、当時ドイツにおいて「概念史 (Begriffsgeschichte)」と呼ばれていた流派を絶えず批判的な対照項として念頭に置いていたと思われるからである。彼における理念概念の受容の狙いを解説する鍵となるのは、彼がいかなる機縁と経過においてこの概念史と対峙したかを検討することである。この対峙を通じて、彼は「理念の進化 (Ideenevolution)」という着想を自身のシステム論に取り込んでいく。ではこの理念の進化論によっていかなる問題の位相が開かれたのだろうか。こうした問題の位相こそが、ルーマンにおける社会と理念の関係をめぐる問いの核心をなしていたはずである。

本章では、まずルーマンによる理念概念の展開の前提となった論争的経緯を確認する(第1節)。その中では萌芽的に同時代の概念史研究が問題となっていた。本章は、彼がその概念史を理念史と読み替え直した上で、それをシステム論的に「理念の進化」論として翻案し、取り込んでいくことを論証する(第2節)。そしてこの理念の進化論が彼の社会理論にとり、いかなる課題を結果として開くことになるのかを考察する(第3節)。こうした彼の理念概念を取り込んだゼマンティック論への評価は様々である。本章は最後にそれらを踏まえた上で、理念概念の組み込みがルーマン固有の社会と理念の関係をめぐる重要な課題を開いたことを評価する。それと共に、本章の議論を宗教という領域への関心に繋いでいく(第4節)。

## 第1節 システム論的な意味の概念をめぐって

ルーマンは1980年代以降、ゼマンティックについての本格的な論究に取りかかる。彼が意味の歴史という位相に着目したことの理論的背景は様々であるだろうが、その直接的な契機的一端は、彼の意味概念に対する批判と、それに対する彼の応答に見出すことができる。

彼の社会理論を有名にしたのは何よりも一般システム論の見地である。周知のように、そこにはサイバネティクス、情報論などの成果が巧みに組み込まれていた。そこに現象学や解釈学で用いられる意味の概念を絡ませるのが彼の理論の特徴であったが、この概念もまたシステム論に沿うように工夫が施されていた。たとえば情報の概念、潜在的地平を前提とする選択、複雑性の縮減などの、今やあまりにも有名となった用語群との接合である（vgl. Habermas/Luhmann 1971）。

こうした意味概念の援用は、解釈学と現象学の発祥の地、ドイツの論者たちには広く共有されていたものだった。1971 年出版の論争書におけるハーバーマスの指摘も、その一端は二人が共有する意味概念に向けられたものだった。この共通地盤がなければ二人の論争は成立しえなかっただろう。周知のとおり彼の主眼は、日常的なコミュニケーションの普遍的な妥当性を吟味する場としての公共性と討議を保証することにあつた。確かに一方でルーマンは、意味が別様の様々な可能性に開かれていることを認める。それはハーバーマスのいう討議への接続を可能にする発想であるようにも見えた。だが他方でルーマンは意味を、システムの維持を念頭に置いた複雑性の縮減とも語る。ハーバーマスにとっては、これは矛盾に思えた。ルーマンは一方で意味の普遍的な顕現を想定しながら、他方でその意義を既存のシステムの保持にのみ限定しているように見えたのである（ebd., 200ff.）。これに対して、ルーマンにとってはハーバーマスの議論こそ、討議という特殊な意味の形式の不当な一般化であるように思えた（ebd., 316ff.）。

この論争はその内容的評価は別として、同時代の論者たちに理論的な刺激を与えた。ルーマンの意味概念については複数の改訂案が示された。その一つに対して彼は、暫定的な返答とでもいうべきものを書いている。それが F・マチエイエフスキによる「意味、反省、そしてシステム」（Maciejewski 1972）とルーマンによる「社会というシステムの自己主題化」（Luhmann 1973）である。まさにこの一連の理論的応酬において、後のゼマンティック論に繋がる観点が浮上してくる。マチエイエフスキによれば、ルーマンの意味概念は複雑性の縮減を旨とするがゆえに、「戦略的-組織的な行為と計画の枠内における学習過程」（Maciejewski 1972: 142）の分析には確かに有効である。だが他方で「社会的な（階級の）一部の主体たちの対話的關係の崩壊と更新としての制度的変化」（ebd., 143）を捉えることはできないという。それに対しマチエイエフスキは、システム更新のプロセスを弁証法的に捉えることを提案する。すなわち生産力の発達に伴い、正当化された制度的枠組みと現実との不一致は不可避免的に生じる。そこで新たな正当化が要求される。このプロセスは「自我と非自我の關係に

即して記述される」(ebd., 151) ものであり、「自我と他我の対話的關係においてのみ、意味は生じ理解されうるか、あるいはシステムの言え誤解される」(ebd.)。すなわち彼は既存の意味連関を変える一契機としての対話の力を、システム論へと組み込むことを提案するのである。

ルーマンはマチエイエフスキの議論を無視しなかった。それどころか直接的に、ただし一定の距離を保ってだが応答したのである (vgl. Luhmann 1973: 95)。彼は弁証法的展開という発想を受け入れる代わりに、社会というシステムの自己主題化論を提示する。すなわち意味の意味をめぐる討議と革新という問題位相を、「システムが自己自身への関係を立てるプロセス」(ebd., 73) として社会そのものに組み込むことを試みるのである。周知のとおりこの応酬に先立って、彼は社会システムを意味の連関において自身を形成するものとして描いていた。マチエイエフスキへの応答で強調されたのは、この種の社会システムの契機は、歴史的位相においても見出しうるということである。ルーマンはこの契機の例として「概念史」(ebd., 76) を示唆する<sup>2</sup>。

ルーマンは「文字による伝承はむしろ、社会というシステムの反省史の反映である」(ebd.) と語る。彼は文字の伝承をシステムとしての社会の作動の中に位置づけようとする。彼にとっては、従来のこの種の伝承はいかに優れたものであれ「社会というシステムの統一の十分な反省には至っていない」(ebd., 82) と思えた。それに対して「社会の理論は、自己主題化のこうした可能性と変異性を取り入れ、反省の偶発性と、そしてそれと共に独自の反省史を取り入れねばならない」(ebd.)。このように彼は考える。そして萌芽的にはあるが、彼はここで反省史の例として概念史に言及するのである。

この議論はマチエイエフスキに対し、確かに意味概念における構成という要素の重要性は認めるものの、弁証法的モデルは採用せず、あくまでもシステム論的に事態を考えるという返答だと解することができる。マチエイエフスキの批判は、ルーマンの議論ではシステムにおける意味の展開がいかに構成されるかをうまく捉えられないというものだった。だが今や、その問いの位相は社会の反省史としてシステム論の中に取り入れられうるというのである。このことによって彼のシステム論的な意味の議論は歴史的位相をも含むことになる。論敵たちの語る討議や弁証法はシステムとして把握される社会における自己主題化として、理論的枠組みをシステム論へと転換した形で摂取される。その例として彼が言及した

---

<sup>2</sup> 原文では「思想史もしくは概念史」となっているが、ルーマンは思想史一般ではなく、とりわけ現代の思想史の一形態としての概念史に注目し始めていた。

のが概念史であった。そしてまさに、この概念史との対峙がその後の彼にとって一層の問題となるのである。

## 第2節 「理念の進化」の着想へ

1970年代前半の段階では、社会の自己主題化の焦点としての概念史に対するルーマンの言及は萌芽的なものに留まっていた。しかし『社会構造とゼマンティック』第1巻の第1章「社会構造とゼマンティックの伝統」(Luhmann 1980)では、まさにその問題が議論の出発点となる。この1980年発表の論文は、彼が歴史的事象をシステム論の枠組みで論じる構想を比較的まとまった形で示そうとした一連のゼマンティック論の序文である。この序文は問題提起的な性質が強いものでもあった。確かに一方で、ゼマンティックの変化に相関するとされる社会構造の変化については、機能分化への変容という観点が明確に示されている。しかし他方で、当のゼマンティックがいかなるものであるのかは実は曖昧である。というのもゼマンティックは、多様な意味の形式を包含する極めて広義の概念だからである。たとえば、ある箇所では彼はA・シュッツ的な「意味の日常的用法」(ebd., 19)について語る。そうかと思えば、彼は別の箇所ではゼマンティックのことを「包括的なシンボル複合体 (Symbolkomplexe)」(ebd., 24)とも呼んでいる。同時に「文化というゼマンティックの装置」(ebd., 33)という表現も確認できる。冒頭において指摘したとおり、これらの複数の用法はルーマン自身のゼマンティック論の構想に幅があったことを示している。

ルーマンはこうした論述の中で、この複数の焦点の一つとして概念史の問題に本格的に言及し始める。1980年のゼマンティック論の序文には概念史をめぐる議論が実に多く含まれている。その際に彼の念頭にあったのは、R・コゼレックがW・コンツェ、O・ブルンナーらとともに進めていた『歴史的基本概念』辞典のプロジェクトである。コゼレックはルーマンのビーレフェルト大学における同僚であり、今日的な思想史の手法の最も重要な形態としての概念史研究の主導者だった。彼らの辞典は当時最先端の概念史的研究の成果であった。彼らにとっての主導的問いは「旧世界の解消と近代世界の生起を、その概念的把握の歴史において考察する」(Koselleck 1972: XIV) ことである。主な対象は1700年頃から現代に至るまでのドイツ語圏の思想における概念であった。彼らは「古い概念はその意義内容において、近代世界の変化した条件に適応する (angepaßt)」(ebd., XV) と考えた。たとえば民主制、革命、共和制そして歴史などの概念は、ギリシア、ラテン時代から語形こそ変わらない

ものの、明らかに意味の変容を被った。その場合、特に 18 世紀の半ばが重視され、この時期は「鞍の時代 (Sattelzeit)」(ebd.) と呼ばれる<sup>3</sup>。この頃を境に種々の概念はその意義内容を大きく変えたと想定されるのである。

コゼレックらの研究は、一般に概念史と称される。それは哲学史や思想史においては「歴史的ゼマンティック」(Konersmann 1995: 593) とも呼ばれている。たとえば R・コナーズマンは、彼らの研究を E・カッシーラー、A・メイエ、R・メリンガー、L・フェーブル、M・ブロッホらに連なる「意味の歴史の解釈的記述」(ebd.) として位置づけている。19 世紀末以降、ゼマンティックと呼ばれる学問的関心が広まっていくが、それには言語学的なものと、概念の歴史を追う歴史的なものがあつた。ルーマンが主に着目したのは後者の系譜に属するコゼレックらの研究であつた。とはいえ彼は従来の概念史にまつわる理論的な不十分さをも認識していた。概念史は、彼にとっては社会がシステムとして行う反省ないし自己主題化の一つの契機である。それゆえにそれはシステム論を用いて語り直されるべき観察対象であつた<sup>4</sup>。彼のゼマンティック論の様々の箇所を示唆される言い換えの作業の一端を見ると、その意図をよく伺い知ることができる。

コゼレック達概念史研究の基盤にあつたのは「文脈 (Kontext)」、「抽象性」、「基本概念 (Grundbegriffe)」といった用語である。ルーマンはそれを自身のシステム理論に適合するよう一つ一つ翻案していく。たとえばコゼレックは「意味 (Bedeutung) は語に付随するが、同様に思考的に意図された内容、語られ記述された文脈、社会的状況からも供給される」(Koselleck 1972: XXII) と語る。ここでは文脈は意味を確定する決定的要素として規定される。それに対して、ルーマンの議論では文脈の規定は次のようになる。すなわち「文脈は関係の特有の性質を定義する。そのような文脈が可能にするのは、関係を、諸々の偶発性間の (この文脈にとっては) 非偶発的な関係として構成することである」(Luhmann 1973: 73) [強調は原文、以下同様]。一読したところではわかりづらい文言である。システム論においては、意味は原則として偶発的なものとされる。しかしそこに文脈が読み込まれる場合、そこには何らかの特定の非偶発的な関係性が生じる。文脈によって意味が限定されうると

---

<sup>3</sup> ただしルーマンは、この見解に依拠すると同時に社会科学史における一九世紀の意義も重く見ていた。たとえば彼は、「諸価値のゼマンティックが今日的な形式を取るようになったのは、ようやく一九世紀の半ばになってからのことだつた」(Luhmann 1986: 20) と述べている。

<sup>4</sup> この区別は後にファースト・オーダーの観察とセカンド・オーダーの観察の差異として明確化される。

いう言明は、システム論的には、偶発的な意味は文脈において非偶発的な関係のもとに現れるという表現に転換されるのである。この種の概念史的に重要な用語の変換を、彼は先ほど挙げた序文のみならず、ゼマンティック論を称する様々の諸論文の中で繰り返し試みている。

「文脈」に密接に連動する概念の一つに「抽象性」がある。コゼレックは近代初頭を念頭に置いて「出来事の転換や社会構造の変化にもはや追いつくことのできない多くの概念の抽象度が上昇する」(Koselleck 1972: XVII) と考える。その結果、かつては個々の具体的なものを指していた歴史、進歩、自由などの名詞が、抽象的概念としての「集合的単数名詞」(ebd.) となる。それゆえ彼らが分析の対象とする「概念とは、多くの意義内容のエッセンスのことなのである」(ebd., XXII)。ルーマンはこの抽象性を、こう言い換える。

「そのような文脈の抽象化と可能性の空間の拡大によって、同時に関係づけの一貫性の基準への要求が生じる。すなわち、あるメタ水準において、関係づけの関係づけへの要求が生じるということである。諸々の偶発性の間のさしあたっては非偶発的な関係は、この水準においては同時に偶発的なものとして扱われうる。そのような基準の例は、正義と経済性である。」(Luhmann 1973: 73)

文脈が抽象化の必要に迫られると、より多くの可能性を含むことのできる——コゼレックの言葉を使えば——集合的単数名詞へと傾く概念が形成される。このメタ水準においては個々の文脈に左右されない関係づけの一貫性が要求される。しかし、そのような一貫性はひとたび固定されたように見えたとしても、直ちにまたその関係づけが問い直され、偶発化するものである。この偶発性は社会そのものにおいて意識され始める。ルーマンはこの引用箇所では法と経済の例を示唆しているが、近代の芸術と美学における偶発性概念の位置の顕著な上昇も指摘しえたいだろう。システム論はその偶発性を社会の作動の不可欠の特徴として強調する。事態のシステム論的な翻案はこの引照箇所にもよく含意されている。こうした概念史からの用語の摂取と翻案の過程で、ルーマンの中でまさしく本章が主題とする理念が問題となるのである。

ルーマンは、概念史が提起している問題を引き受ける。だが、しばしばそれを理念史とも言い換えている。この言い換えには重要な問題が隠されている。というのも理念史は、ドイツ歴史哲学とドイツ歴史主義の最も象徴的な用語であったからである。コゼレックらの概念史はこの理念史への批判的評価を前提としていた。彼らは、抽象化され、多くの意味に対

するメタ水準を持つ語のことを、「基本概念」と呼んだ。それが彼らの研究対象であり、プロジェクトの名前でもあった。この用語法は自明ではない。彼らの試みは特にドイツ語圏では従来「理念の歴史や物質的過程の反映史としての精神史」(Koselleck 1972: XXIV)と呼ばれてきたものの一種でもあるからである。それゆえ、コゼレックらは自身のプロジェクトを「理念史」と称することも可能であった。しかしながら彼らはその観念論的な含意を避けたかった (ebd.)。コゼレックらは自身のプロジェクトの名称として、明確な意図をもって「理念」ではなく「基本概念」を採用したのである。

ところが逆に、ルーマンは概念史という用語も用いるが、理念史という語も採用している。彼は 1980 年のゼマンティック論文では、繰り返し「理念 (財)」というタームを使っており、同時期に執筆された論文、「社会学的パースペクティブにおける理念史」(vgl. Luhmann 2008)では明示的に理念史という言葉掲げている。さらに彼は 1980 年代の半ばには「理念の歴史」という表現を、彼の社会理論にとって最も重要な用語である分化概念に関わる編著のサブタイトルで用いてもいる (vgl. Luhmann 1985)。さらにルーマン理論の後継者の一人である A・キーザーリンクは、ゼマンティックに関わるルーマンの遺稿集を、その意図に立ち入ることなくではあるが『理念の進化』というタイトルで出版した (vgl. Luhmann 2008)。ルーマンの初期のゼミの参加者の一人であった H・ティレルも、ルーマンの「分化ディスクール」(Tyrell 2008: 111) は、理念史に深く関わるものであることに注意を促している。ルーマンは一貫してコゼレックたちの概念史に関心を示しているにも拘わらず、基本概念ではなく理念という概念を用いた。それはなぜなのだろうか。その理由は彼の機能分化論との結びつきにあると思われるので、われわれは分化論に言及する次章でこの点についての考えを述べる。ここでは、まずは理念概念に慎重であったコゼレックらの概念史に対して、ルーマンが理念と理念史という言葉を採用していることを確認しておくことが重要である。彼は「理念史的研究は、.....自己言及的な素材を扱い、また当の研究自体がその素材に属する」(Luhmann 2008: 238) と語る。つまり彼は、社会の自己主題化の営みは典型的には理念の名のもとに記録され続けてきたと述べているのである。とはいえ理念史は、あくまでも社会の自己主題化の位相に属する反省の形態である。彼はこの営みをシステム論的な枠組みで位置づけ直す必要があった。そのために、彼は理念史をシステム論の枠組みを用いて「理念の進化」論として翻案する。文脈性や抽象性、基本概念といった概念史の用語は、ルーマンにおいて理念の進化という概念に収斂するのである。

ルーマンは進化論については、1970 年代初頭にはすでに導入する構えを見せていた。ただそれは当初、複雑性の増大、環節分化から機能分化への移行、意味の一般化、否定という契機の発生などについての理論的提案に留まるものだった (vgl. Habermas/ Luhmann 1971)。彼はその後、進化論をめぐる議論を主に二つの方向で展開した。一つは彼の考える進化を構成する基本メカニズムの提示、もう一つは進化の中で獲得された意味の形式の例示である。前者については、すでに多くの紹介を通して知られている (vgl. Schützeichel 2003)。すなわち D・T・キャンベルをはじめとする当時の進化論者の枠組みを援用した、個々の過程の偶発性を強調するタイプの進化論をルーマンが採用したということである。それは変異・選択・再安定化という三つのメカニズムの協働として語られる。要するに「進化とは常に逸脱していく再生産なのである」(Luhmann 2008: 19)。

この進化の基本的メカニズムを前提とした上で語られるのが、先述の二つの展開の後者、すなわち進化の中で獲得される種々の意味の形式である。意味は、それ自体が進化の産物である以上、あらゆる意味の形式が進化の中で得られると想定される。理念もそうである。ルーマンが着目するのは、社会の自己主題化としての理念であった。それは進化の中で漸次的に獲得された抽象度の高い意味の形式、つまり反省の形式である。それがどの段階で、何を先行条件として蓄積されてきたかを観察することが、彼の理念の進化への問いとなる。つまり、「それ自体が進化する社会というシステムの内部における独立した理念の進化について語りうるだろうか、そしていかなる構造的条件のもとであればそれは語りうるだろうか」(Luhmann 1980: 45) という問いである。

こうしてルーマンの意味の歴史をめぐる思索を追ってみると、彼は 1970 年代には萌芽的に概念史に関心を示し、その後そこで用いられる種々の発想を彼のシステム論に取り込み、鋳直そうとしていたことがわかる。彼はこの概念史とそこで語られる基本概念を、それぞれ理念史と理念として捉え直した上で、理念の進化という着想へと練り上げたのである。彼のゼマンティックは広範な焦点を含みうる概念であるが、彼にとって理念とその進化は重要な論題の一つであった。そうだとすれば、この理念の進化論はルーマンの社会理論にいかなる具体的な問題を開くことになったのだろうか。

### 第 3 節 機能分化と意味領域をめぐる問い

ドイツの社会学史では、高度な意味の形式の歴史的展開は往々にして意味の領域の形成の問題として語られてきた。ルーマンもまた意味の文脈性の高度な抽象化、つまり理念の生起は個々の意味の領域の形成につながると考えた。すなわち「意味を付与する文脈は抽象化され、そして社会的に言えば、状況の文脈から分出する」(Luhmann 1973: 73)、別言すれば「社会的行為の部分領域」(ebd.)である社会の部分システムの形成につながるのである。この意味の領域という発想そのものは、ドイツの社会学史においては馴染みのものである。A・ハーン (Hahn 1992) がルーマンの機能分化論とディルタイの文化システム論の比較を試み、U・シマンク (Schimank 1996) や T・シュヴィン (Schwinn 2001) がヴェーバーの価値領域論とルーマンの機能システム論の間に連続性を読み込もうとするのは、そのためである。

コゼレックらにとっては、意味の領域分けという発想は採用しえない事柄であった。というのも「たとえば政治、経済などの、事象領域 (Sachgebiete) に即した概念の体系的区分ないしグループ分けは……、我々の問題設定にとって遂行可能なものではない」(Koselleck 1972: XXV) からである。何らかの領域の枠を重ねることは、個々の基本概念の変化を見る彼らには研究の精緻さを妨げるものに映った。彼らが文脈と抽象度の昂進を基本概念に留めたのはそのためである。ルーマンの場合は、事情が違っていた。彼には明確な社会像の枠が存在した。周知の機能分化論である。コゼレックらの概念史は社会観を一元的に固定せずに言葉の細かな用例を徹底的に探る。それに対して、特定の社会観を前提した上で言葉の意味を観察するのがルーマンの議論である。そうだとすれば、なぜ彼にとり基本概念ではなく、理念が重要であったのかもわかってくる。彼は前述の引用箇所において、「それ自体が進化する社会というシステムの内部における独立した理念の進化」と語っていた。これに「ゼマンティックの高度な形式」という冒頭で触れた問題設定の文言を重ねると、事態は明瞭となる。彼には機能分化論と社会の自己主題化論を理論的に矛盾なく接合する必要がある。そのためには極めて文脈性が広く、抽象度の高い意味の形式を指す概念が必要である。この条件を満たす用語が理念だった。つまり彼にとっては、社会における「より大きな抽象性、より強固な体系化、そしてより大きな包括性へと向かう理念複合体の傾向」(Luhmann 1997: 554) が問題だったのである。

ルーマンにとり、機能分化論と意味領域論の区別は最初から明確であったわけではない。たとえば初期の代表作の一つである『制度としての基本権』には、機能と意味、両者の分化についての言及そのものはすでに見られる。一方では、周知のとおり機能的な分化が主題と

して語られる。他方で同書の中では、主題的にではないが、意味の領域についても言及されている。「自由の条項が個々の基本権へと展開されるということは、多くの相対的に自律的な、社会の意味形成の諸領域へと社会が分化していることを反映している」(Luhmann 1965: 79)。その場合の意味領域は、社会の「下位システム」とも称され、例として通常は機能システムと呼ばれる政治や経済が挙げられている (ebd., 80)。同書には、機能分化と意味領域の区別、そして両者の区別を前提とした関係への本格的な言及は見られない。

この機能分化論に重なる形で、後に理念の進化論が展開されることになる。その中で機能と意味は異なった主題として語られ始める。両者の関係は、たとえば論文「社会構造とゼマンティックの伝統」では以下のように語られている。

「次第に分出していく機能的に特殊な部分システムは、時点と事象的な内容に関して、自身の理念の進化をより環境に依存しない形で操舵し、内的な状況が更新の選択に符合するならば、環境をいわば明証性と蓋然性に基づいて探索できることになる。」(Luhmann 1980: 50)

社会の個々の機能システムは分出を進め、環境に対する自らの自律性を強めるにつれて、自身の理念の進化を全体との関連においてではなく、自身固有の明証性と蓋然性に基づいて操舵できるようになる。そこに連動する形で、種々の理念に統括される意味の領域が分出するというのである。

機能分化に連動して生じるとされる理念の進化という発想の登場によってはじめて、機能分化と意味領域の区別と関係が明示的に検討すべき問題となる。上記の引用では機能システムと理念の進化の関係は前者が後者を操舵するとされているが、実は事態は微妙である。確かに一方でルーマンは「機能システムにおいて形成されるゼマンティックの構造に依存しない独立した理念の進化は、もうほとんど可能ではない」(ebd., 45) と語る。あるいはそうではないゼマンティックは「形式の消費」(ebd.) に過ぎない、つまり観念としてはあっても社会的に有効な役割を持つことはないと言われる。また周知のとおり、彼は意味の事象次元と社会次元を理論上は一致させて捉えていた。こうした箇所を見ると、彼の議論は意味形成の社会の機能分化への適応論であるようにも見える。すなわち機能と意味はそれぞれ独自の分出をするが、たとえそうだとしても意味が結局は機能に適応するはずであると語る議論である。

ところが他方で彼は、社会構造ないしは理念の、どちらか一方から他方への強固な条件づけという発想に対しては距離を置いてもいた。たとえばゼマンティックと社会構造の進化の関係について彼は「両立性、両立性の限界、相関関係」(ebd., 17) という多義的にも取れる表現をしている。両立性は双方が自立して存立すること、両立性の限界とは双方が必ずしも常に両立しうるわけではないこと、相関関係はある程度の相互の影響関係があることを指す。いずれも「弱い、前提の少ない」(ebd.) 概念である。彼がこのように慎重な物言いをした理由の一端は、彼が「伝統的な理念財の繊細さ、複雑さ、柔軟さ」(Luhmann 2008: 234) を認識していたことにあった。コゼレックもまた古い概念の近代社会への「適応」(Koselleck 1972: XV) を仮定はしたが、他方で「言葉と事態 (Sachverhalt) の間の緊張関係」(ebd., XXIII) も語った。概念は歴史のある側面を映し出すが、しばしば事態とのずれを含むと彼は考えたのである。ルーマンの発言にも、この微妙な緊張関係への配慮を読み取ることができる。

今や機能分化と意味領域は、前者への後者の単なる適応論では処理できない微妙な関係となる。あるいは原則的にはそうであるとしても、歴史的には個々の事態に即して関係が問われるべき問題となる。『社会の社会』の次の言明には、両者の区別と関係に対する後年の彼の見解が現れている。

「今や経済と政治、学問そして法は、歴史的な回顧においても、そのつど独自の理念史の記述を許容する。どの程度それが、諸機能システムの内部で再び独自の理念の進化にならうかということについては、特別な考察が必要である。」(Luhmann 1997: 553-554)

社会そのものにおいて構成される理念の記述、正確には理念の解釈的なプラクシスとその反省、ないしそのさらなる反省は不断に行われている。それが経済、政治、学問、法、そしてここには挙がっていないが芸術、教育、宗教などの独自の意味領域を形成する。この形成と並行して、営利、権力、真理、正義、美、陶冶、超越などをめぐる理念的反省が積み重ねられる。もっともそのプロセスは一律に同様ではない。ルーマンはそれらについて「特別な考察」が必要であるという。それは機能の分化と意味の形成の関係が、単なる後者の前者への適応とは言えないからである。1960年代には曖昧に重ねられていた機能システムと意味領域は、この晩年の著作では明確に区別される。その上で両者の関係が、個々の機能システムにおいて考察すべき問いとして示されるのである。

この問いの確認をルーマンは M・ヴェーバーの名に関わらせて語ってもいる。社会学者の多くは意味領域の分出論者として哲学者 W・ディルタイではなく、ヴェーバーの名を想起するだろう。ルーマンもそれに倣い、ヴェーバーを取り上げている。長い一節であるのでここでは一部中略を入れ、肝要な部分のみを訳出する<sup>5</sup>。

「ヴェーバーは、分化と発展を論じている。諸システムの分化と発展ではなく、(用語は変化するが)生活秩序と価値領域の分化と発展を、である。それは、分化へと至るものが、現世指向的な生き方の合理化として把握されるからである。……この洞察は……合理性の概念が過剰に強調されており、しかも同時に、それへの動機づけが重要と見なされている点において評価しがたいものである。……それゆえにわれわれは、得られた洞察を放棄はせず、システム論的により接続可能な概念に転換させ、システムの分化について語る……。」(Luhmann 1989: 259-261)

ルーマンはヴェーバーの議論を生活秩序と価値領域の分化論と捉え、それが重要な洞察であることを認める。しかし他方で合理性の概念を強調しすぎているという難点を持つと彼は考える。その代わりに彼が提起するのがシステムの分化論である。この分化の概念が含意するのは、もちろん一方では社会の機能分化論である。しかし他方で彼はそれに関わらせる形で、一見ヴェーバー的な議論と類似しているようにも思える意味領域論を重ねる。領域という言葉は広がりを含意、つまり水平的な含意を持つものである。ヴェーバーは当時の価値哲学の影響の下、意味領域を垂直的な文脈性の含意を持つ価値概念のもとに包括した上で、それを主観による評価的態度に結び付ける。ルーマンのシステム理論にとっては、この価値や主観、そして動機という概念は接続しがたいものだった。ヴェーバーの価値領域論は人間を動機づける価値の形成史である。それに対してルーマンのシステム論は、あくまでも機能分化論を主題とし、そこに意味の領域の自己言及的な分出を理念の進化論という形で関わらせるのである<sup>6</sup>。

---

<sup>5</sup> ルーマンは、社会学説を論じることが同時に現代的な理論でもあるような、社会学では通例の古典の理解には懐疑的だった。「古典的著者たちはもはや、自らの理論を保証するために待機しているわけではない」(Tyrell 2008: 7) がゆえに、彼はヴェーバーに詳しく言及することも基本的にはない。それゆえに一層、この箇所は興味深い。

<sup>6</sup> この論点をめぐるヴェーバーやディルタイとルーマンの関係については、たとえば Hahn (1992)、Schimank (1996)、Schwinn (2001) らが言及している。ただしハーンはディル

理念をめぐるルーマンの思索は機能分化論と意味領域論の二元性とその関係性を問い直す重要なきっかけとなる。その結果、たとえば各機能システムは、社会の自己記述を個別的に営む機関を備えたものとして想定されることとなる。その営みは個々の機能システムのうちにある機関や専門家による解釈の展開においてこそ見出しうるからである。彼は機能システム論の理論装置において、こうした社会における解釈のプラクシスをいかに位置づけるかを示そうとしていた。そのための概念の候補は複数ありうるが、「プログラム」はその一例であるかもしれない。ここでいうプログラムとは各機能システムに備わるコードの正と負の値を割り振るための基準である。「コードが単一性と不変性に到達する一方で、そのプログラム領域は、いわば代補として複雑性と変異性を背負い込む」(Luhmann 1997: 362)。原則として各機能システムに一つとして固定されるコードに対して、意味の変異を柔軟に受け止める働きは主としてプログラムのレベルに求められる。それに付随して彼の議論では、このプログラムを担う専門家ないしは組織も想定される。すなわち「少なくともプログラムのレベルでは、至るところで変化の速度が速まっているのが認められる。そして至るところに、変化のイニシアティブを執るよう義務づけられている……専門家と組織が存在する」(ebd., 794) のである。行為論的に読み込めそうな文言であるが、ルーマンにとってはこの種のアクターの契機はあくまでもシステムの作動として位置けられる。彼はこの種の専門的作動を「反省理論」ともいう。彼が社会の自己主題化と呼ぶものを個別システムにおいて担う活動のことである (ebd., 958ff.)。彼はこの反省理論において理念の問題が展開されてきたと見る。すなわち「理念財は、機能システムの分出とその反省理論によって動かされてきた」(ebd., 982) のである。超越や陶冶、正義といった理念をめぐる神学、教育学、法学における専門家や組織に担われた解釈学的営みを想起すればわかりやすいだろう。とはいえ理念によって反省的に統括される意味の分出が機能システムをめぐる議論のどこに位置づけられるかは歴史的に変異する。専門家や組織が常に理念の形成を担うかどうかは、歴史においても未来においても必然ではないからである。ここでも個別の機能システムによる理念の進化の相違が議論の前提となっている。

#### 第4節 「宗教の理念」をめぐる問いへ

---

タイと、シマンクとシュヴィンはヴェーバーとルーマンを理論的に接近させるため、ルーマンの機能分化論を主に意味領域の分化論として解釈している。

こうした理念の概念を組み込んだルーマンのゼマンティックには、様々な評価が寄せられた。一方にあったのは、理念やその歴史への言及はシステム論には不要であるという見方である。たとえばR・シュットツアイヒェルは、「ルーマンは、いわば『旧ヨーロッパ的に』、概念史の再構成が、今日の社会的問題の解明の第一歩になりうるという希望を信奉していたように見える」(Schützeichel 2003: 180)と語っており、彼自身はルーマンの意味概念を再構成する際、この「旧ヨーロッパ的な」概念史に深く立ち入ることはない。あるいはルーマンに師事し、サイバネティクスの社会学を展開した論者にP・ヘイルがいるが、彼もまた理念の問題を避けている(Hejl 1982)。さらにシマンクは、ルーマンの進化論の趣旨は、近代社会と前近代社会の相違にあり、「いかにして、一定の部分システムや近代社会が全体として時間の経過の中で変わってきたかについては、彼においては複雑性の増大や変化の加速の指示などの、きわめて概括的な見通ししか存在しない」(Schimank 1996: 202)と述べている。ルーマンの進化論は概括的な言明に留まっており、当初のサイバネティクスの議論の枠を超えるものではないと評されるのである。

他方には、ルーマンがゼマンティックとして歴史研究の観点を取り入れ、その際に理念の進化という問いを提起したことを肯定的に受け止める向きもあった。彼は当時、概念史の展開に機敏に反応した社会学者の一人と見なされた(Konersmann 1995; Kogge 1999; Gehring 2008)<sup>7</sup>。彼は現代の社会科学の「解釈的転回」を担う一人とも目される(Reckwitz 1997)。解釈学的と評される論者たちと彼の比較も、部分的には行われている(Kneer/ Nassehi 1991; Hahn 1992; Esposito 1996)。

本章はルーマンが社会の自己主題化の観察をめぐって理念なるものに着目したこと、それを理念の進化としてシステム論的に再定式化しようとしたこと、その結果として、機能分化と意味領域の区別と関係という問題が明示的に認識されるようになったことを指摘した。この問題はさらに、システム一般ではなく、個々の機能システムに立ち入って検討されるべきだと彼は語る。彼の議論は一般システム論というイメージが強いが、他方で彼は理念と社会の関係をめぐっては、個別システムに即した観察の重要性を指摘するのである。

---

<sup>7</sup> もっともゲーリンクは、「概念史的業績を受け入れるだけの知識は、ルーマンには備わっていなかった」(Gehring 2008: 38)と考える。この指摘の妥当性を判断するための十分な専門的予備知識が筆者には欠けているが、彼の議論にまだ修正と深化の余地があることは確かだろう。

この理念の進化をめぐる問題提起を仮にポジティブに受け取るとすれば、われわれは理念の進化に着目して、個々の機能システムの観察を引き受けねばならないだろう。もちろん理念の進化の観点は、社会のすべての部分システムに対して等しく有効というわけではないかもしれない。しかし、たとえば法や政治、学問、教育、芸術、そして宗教といったシステムの観察には、間違いなく理念の進化は有効な観点である。とりわけ宗教という領域にとっては、社会と理念の関係をめぐる問題は避けがたいものである。というのも宗教は、政治や経済と区別される特定の機能への限定を最も承服しにくく、機能分化にきわめて適合しにくい領域であるからである（vgl. Luhmann 1989）。ルーマンは確かにM・ヴェーバーほど歴史的個別性に密着したわけではないのだが、ヨーロッパのキリスト教的な理念形成がいかに歴史的に創発し、社会の分化と連動して共進化するかを、二千年を超える時間的スパンにおいて追跡しようとしていた。そのとき彼が主に用いた概念は、合理化ではなく、機能分化、理念の進化、そして後者の前者への適応と非適応であった。つまり「(分化していく)社会と理念（の進化）」である。本章が扱った理念の進化という論題は、宗教というシステムを想起したとき、最も明瞭に納得できるかもしれない。なぜなら超越をめぐる宗教的理念から、機能システムの分化に連動して正義や陶冶、真理そして美といった諸理念が分出していくからである。

### 第3章 宗教のゼマンティック

ルーマンが1980年代以降に発表した社会の部分システムの「理念の進化」論は、極めて多岐にわたるものだった。彼のゼマンティックのシリーズには法はもちろん、政治、経済といった部分システムにおける理念の進化を扱った諸論考が収められている。また道徳と愛は、必ずしも確固とした部分システムを形成すると見なされるわけではないが、それらに関する理念を扱った論文ならびに著作も発表されている。何より1980年代の後半以降に出版された一連の『社会の〇〇』と題された諸著作は、いずれもそれぞれの部分システムの「理念の進化」を前提としたものである。

宗教についても、事情は同じである。ルーマンは宗教システムにおける理念の進化を論じようとした。しかも彼はそれを論じる際、原始社会から西洋における近代社会の成立期までという極めて長いスパンを設定した。それが示されたのが、『社会構造とゼマンティック』第3巻に収められた「宗教の分出」だったのである（Luhmann 1989）。本章はこの論文を主題とし、その解説を行うものである。とくにこの論文に着目する理由は、宗教には理念の進化を論じようとする場合の独特の難しさがあるからである。

前章で確認したとおり、ルーマンの想定では、理念は社会構造の機能分化の形態に合わせて進化するとされている。社会が近代化し機能分化するにつれ、各部分システムは原則として社会構造に適応した理念を見出すと考えられた。宗教をめぐる理念もまた、そうであるはずである。だとすれば、宗教に関わる意味の形式を原始社会におけるそれから順に歴史的に追っていくと、そこにはそのつどの社会構造のあり方に即した宗教の理念が見出されると想定される。さらに、その歴史を近代（Moderne）と呼ばれる時代まで辿っていくならば、複雑に機能分化した社会に適応した宗教の理念と、それを軸として構成される宗教システムの様態が明確に描き出されるはずである。ルーマンは1970年代に「なおも宗教は可能か」という問いを立てていた。もし宗教をめぐる理念の進化が近代に至るまで明確に描けるのだとしたら、この問いにはさしあたりゼマンティックの観点からは肯定的な回答が見出されることになるだろう。果たしてこの期待は叶えられうるだろうか。

本章はこの問題設定を念頭に置きつつ、ルーマンの大部の論考「宗教の分出」を追う。第1節では、原始社会から高度文化と呼ばれる時代を経て、西洋社会が中世に至るまでの過程を扱う。この時期においては、宗教は社会の成員に対してコスモロジーを前提とするゼマンティックを提供するものであった。第2節では、西洋社会が中世から近世へと移り変わるにつ

れて、それまでキリスト教教会が使用してきた罪と道德のゼマンティクが揺らぎ始めたことを論じる。第3節では、社会が機能分化の過程を進める中で、宗教がそれに適応するために見出したとルーマンが考える「超越の内在」の理念を扱う。第4節では、この「超越の内在」は、なおも近現代の社会における宗教の理念たりうるのか否かという問いにルーマンが遭遇したことを示す。この問いに、彼は難渋する。

ルーマンは、近現代の社会における宗教を考える場合に主に三つの諸観点を用いていた。すなわち、宗教の機能、宗教の理念、そして世俗化である。本章で扱うのは、このうちの宗教の理念である。というのも、この観点を先に踏まえておくことで、ルーマンが宗教ということではいかなる事態を想定していたのかが明瞭となるからである。先の章で論じたとおり、ルーマンは社会の自己記述のレベルにおいて、理念が反省的な営みを通じて蓄積されることを前提としていた。本章が扱う論文「分出」論で彼が行っているのは、そのシステム論的な観察である。様々な諸理念は社会における様々のコンフリクトを通じてその意味内容が議論され、やがて当該のシステムの作動を決定づけるものとして——むろん暫定的なものではあるが——固定される。ルーマンの議論では、このシステム毎に固定された理念はシステムの作動が接続しやすくなるように、典型的には「A／非 A」という二値的な値を採るとされている。これが彼のいうコードの概念である。それゆえに本章では宗教が機能システムとして分出するとされる近世以降については、理念と並行してこのコードの概念も用いている<sup>1</sup>。理念はシステムのプログラムのレベルでは複数存在し、互いに抗争しつつあるが、そのうちのあるものが機能の作動に対応するよう、二値コードとして暫定的に確定される。ルーマンはしばしば、このコードに近代社会における部分システムの成立と自律の根拠を見ていた。もし宗教の理念を古代から近代まで追った結果として、近代社会の宗教システムにふさわしいコードが特定できるのであれば、ルーマンのシステム理論は、宗教を近代社会において自律した一つのシステムとしてひとまず認定できるということになる。果たして

---

<sup>1</sup> ルーマンは、理念がコードと言い換えられる条件を次のように語っている。すなわち「確認できるのは、指し示しを指揮するためには主導差異（Leitdifferenzen）は非対称化の可能性を提起しなければならないということである（「主導理念（idées directrices）」から「主導区別（distinctions directrices）」へ移行することができるのは、そのことによるのみである）」（Luhmann 1986: 18）と。すなわち、システムが何らかの指し示しを作動として行うためには、それが依拠する区別の値の非対称性が必要となるということである。この場合の非対称性とは、正の値と負の値が接続にもたらす作用に相違があるということを示す。そのためルーマンにおいては、理念はコード化され、正と負の値を採ることによってのみ、システムにおける作動に対する権能を持つのである。

宗教のゼマンティックは、ルーマンが期待するとおりに理念の進化を遂げ、近代社会に適応した二値的なコードを見出すに至るのだろうか。

確かに、このルーマンの宗教ゼマンティック論は、本格的な歴史研究者の目からすれば必ずしも厳密なものではないように見えるかもしれない<sup>2</sup>。とはいえ、このゼマンティック論は、ルーマン自身がどのように宗教システムの展開を考えていたのかを探る上では、貴重な資料となるものである。システム論とゼマンティック論、この両者が揃って初めて、ルーマンの宗教論の全容は理解しうるものなのである。我々は、先に彼の宗教ゼマンティック論を扱い、その後で彼のシステム論との整合性を問うという議論の過程を辿る。

## 第1節 前近代におけるコスモロジー

ルーマンが主要な社会の分化構造として語る形態は、主に三つある (vgl. Luhmann 1989: 265)。第一は「環節分化 (segmentäre Differenzierung)」である。それは、同質の居住単位ないしは親族単位に基づく分化である。両者は並立することもあるが、どちらか一方であることもある。第二は、「階層化 (Stratifikation)」である。この分化形態に含まれるのは、複数の世帯 (Haushalte)、開拓集落 (Siedlungen)、氏族 (Clans)、部族 (Stämme) などが相異なるものとして並存しながら、かつ何らかの形で結合されている社会である。この階層化した社会は、一つの頂点を持ち、上の階層と下の階層の関係が非対称的となる位階秩序を伴う。そして第三は、「機能分化 (funktionale Differenzierung)」である。機能分化した社会においては、各部分システムは特定の階層システムの一部として位置づけられることはない。社会において重要な機能を担う部分システム、つまり機能システムは、それぞれが個別的に社会の他の諸システム、つまり社会内的環境に面している。社会は部分システムが個別的に担う諸機能を通じて、それまでの社会には達成しえなかったほどの複雑性とダイナミズムを得ている。この諸機能システムは相互に不透明であり、互いに互いの作動は見通せない。機能システムは自身にとっての環境を独自に規定しながら、自身の作動を自己言及的に——あるいはオートポイエティックに——再生産し続けていくと想定される。

この三つの社会の分化形態は、ルーマンの議論においては進化的に、つまり歴史的に順を追って展開してきたとされている。その点において、彼の論述は基本的に西洋社会を念頭に

---

<sup>2</sup> 実際に、近年では歴史研究の観点からの、彼の宗教ゼマンティック論の批判的検証も始まっている (vgl. Gorski 2014; Krischer 2014; Pohlig 2014)。

置いたものである。それゆえに彼の宗教のゼマンティックも、これらの三つの形態の歴史的な展開に即して語られる。もっとも彼自身の最大の関心は、階層化した社会から機能分化した社会への転換期にあった。そのため彼の論述はこの転換期に関する部分がとりわけ精緻かつ難解なものとなっている。本研究では便宜的に、ルーマンの論述におけるこの階層化した社会から機能分化した社会への転換期のことを「近世 (Neuzeit)」と呼び、機能分化が定着したとされる後の時代を指す「近代 (Moderne)」から区別している<sup>3</sup>。

ルーマンは、社会の進化のかなり早い段階から特殊宗教的なものと称しうるコミュニケーションは行われていたと考える<sup>4</sup>。コミュニケーション概念は、本稿において以下何度も言及するように後期ルーマンのシステム理論の鍵概念である。彼にとりシステムとは、閉鎖されたコミュニケーションのことである。コミュニケーション概念はルーマンにおいて遍在するといってよいほど使われているが、それぞれの議論の文脈において、微妙に強勢の置き所が異なっている。このことについては後に立ち入るしかるべき機会がある。宗教的コミュニケーションにおいては、「非経験的な事柄について、異常なほど容易に、そして妨害されることなくコミュニケーションされる。確かにそれは現実に基づく契機に由来するものではあるかもしれない。しかしながらそれは、現実によるコントロールは受けない」(ebd., 271)と彼は語る。非経験的な事柄というものは、通常は容易には伝達しがたいものである。しかしながら、宗教的コミュニケーションにおいては、その種の事柄は容易に受け入れられる。というよりもむしろ、そうした非経験的な事柄こそ、宗教的コミュニケーションが生じる契機となるといえるかもしれない。すでに「初期の社会 (frühe Gesellschaft)」において、そうした類のコミュニケーションは生じていた。

こうした宗教的コミュニケーションを独自のものとして規定する特徴は、その「拡大」と「制限」である。宗教的コミュニケーションは、現実の事柄の制約を受けない。いわばそれは想像力と共に無限に「拡大 (Erweiterung)」(ebd.) していくのである。もっとも無制限な拡大は、当該の社会における宗教的コミュニケーションの拡散、ひいては無効化にも繋がりうる。そのためにルーマンのいうところの初期の社会は、いわゆる「隠されたもの-不気味

---

<sup>3</sup> もちろん「近世」は、「中世」が終わった頃から「現代」までを指す広義の言葉として用いられることもある。

<sup>4</sup> ルーマンはこの頃には、逡巡の末に、彼の社会学を構成する基礎概念を行為ではなくコミュニケーションに特定している。この点については Stichweh (2000) も参照。

なもの (Heimlich-Unheimlich)」の形式を利用した。それによって、宗教的コミュニケーションに一定の「制限 (Einschränkung)」を加えるためである。

ルーマンのいう初期の社会——これには環節分化した社会と、初期の階層化した社会も一部含まれるだろう——にあつては、宗教的コミュニケーションにおいて用いられる典型的な区別の形式は「慣れ親しまれた／慣れ親しまれていない (vertraut/unvertraut)」(ebd., 272) である。これは、具体的には「食べられる／食べられない」、「危険でない／危険である」、「村／原生林」、「陸／海」などとして語られる区別を抽象化したものである。「慣れ親しまれていない」とはつまり、接近しがたい、接近してはならないということであり、当時の人々にとっては世界の大部分がこの「慣れ親しまれていない」ものであつた。この区別の形式の意義を理解する上で重要なのは、「慣れ親しまれていない」ものは何らかの具体的な事象や場所を指すものではないということである。接近できないもの、危険なものは、接近できるもの、危険でないものと区別される形で、当初はそのつど個別的に指し示され、それが繰り返し語られる中で次第に自明のもとして定着する。すなわち、「区別と指し示しの反復的な使用が、意味を圧縮する」(ebd., 272) のである。ひとたびこの区別が安定化したならば、この区別はコミュニケーションの中で容易に反復できるようになる。そうして意味は次第に蓄積され、沈殿し、やがて自明視されるようになるのである。ルーマンの言葉を用いれば、ゼマンティックとしての「明証性」や「蓋然性」を得るということになる。

もっともこのコミュニケーションは何らかの形で社会的な制限を加えられねばならない。接近しがたいものを指し示し、表現することは、潜在的には誰にでもできる。だからこそ、「誰もがあらゆる事柄を主張するという事態に陥ってはならない」(ebd., 273) のである。その制限を可能にする形式を提供してきたのは、何よりも「秘密 (Geheimnis)」のゼマンティックであつた。このゼマンティックの特徴は「秘密が恣意的な秘密として作り出され、それは結果として、暴露によって破壊される」(ebd.) ということにある。秘密の特徴は、秘密そのものにも、またそれをコミュニケーションすることにも、それ自体にはほとんど何の意味もないことにある。重要なのは、この図式がゼマンティックとして固定化され、それを信じる者のみが当該の宗教的共同体の一員となれるということである——それゆえに逸脱の可能性は常に存在している。

秘密は一部の人だけにのみ、接近を許される。ルーマンはそれが社会の分化を可能にしたと考えた。つまり秘密に接近しうるものとしての「中心」を担う特定の人物ないし職業と、それに接近しえないものとしての「周辺」、つまりその他の人々の分化である。この中心と周辺

の分化が、ある頂点を持つ非対称的な関係を形成する場合には、それは階梯制を採る社会形態の形成にも繋がりうるとルーマンは考える。

この段階にまで至ると、宗教のゼマンティクは秘密のみならず、コスモロジーと道德による固定化も活用するようになる。さしあたり宗教的なコスモロジーの成立に関して言えば、ルーマンの見るところ、それは社会の内部において「聖なるもの (sakral)」と「俗なるもの (profan)」が分化したことに対応するとされる (ebd., 277)。環節分化した社会、ないし初期の社会においては、接近できないものは社会の外側に位置づけられていた。しかしその接近しがたいものが「秘密」として固定化され、それを特権的に扱うことのできる権能が職業や身分として定着すると、この構図は大きく変わることになる。宗教を特徴づける区別はもはや社会の内と外の区別に対応することはなく、聖なるものへの接近の可否という観点から、いわば社会の内部において位置づけ直されるのである。それは典型的には階梯制という形を取って現れる。宗教的なコスモロジーはこの社会の階梯的な秩序を神々の世界に包含する形で組み立てられ、当該の社会秩序を宗教的にも正当化する。このコスモロジーにおいては聖なるものと俗なるものは反転不可能であり、身分はそれ自体として固定される。

ルーマンはここでは、J・アスマンの研究に依拠するかたちで、古代エジプトの宗教の構成を念頭に置いていたようである (ebd., 278)<sup>5</sup>。だがここでは「流出 (Emanation)」の概念を例として挙げておく方が、ルーマンが示そうとしていたものの構図はより明確となるかもしれない。すなわちある一つのものを端緒とし、そこから対立する二つないし複数のものが創出される。さらにそこに現れた区別は新たに創出されたそれぞれのものにおいて再び反復的に生産される。これが「流出」において語られるものである。この「流出」の構図を採用することにより、宗教的なコスモロジーは一つの頂点を前提として、根源的な区別を反映した複数の差異を階梯的に配置することができ、自身を端緒からの流出の物語として示すことが可能となる。

古代エジプトの例では、この宗教的なコスモロジーが社会の身分制構造に直結していたとルーマンは見ていた。インドのカースト制度においても、社会的な身分は儀礼によって直接的に宗教化されているとされる。そうした社会における身分は固定的なものであり、諸階梯間の移動は原則として生じない。

---

<sup>5</sup> アスマンとルーマンの関係については、Holl (2013) における研究などがある。

しかしながらルーマンは、西洋社会をはじめとする一部の社会は、宗教的なコスモロジーと社会の身分制構造を切り離すことができる方向へと進化したと見た。すなわち社会の階梯的な構造は、もっぱら宗教的に基礎づけられるのではなく、むしろ「現世の秩序にとって不可欠のものとしてのみ正当化される」(ebd., 282) ようになるのである。それにより身分制構造は宗教的なゼマンティックに依存せず、流動化可能となり、独立した進化を遂げることができる。その結果として「地位への接近の制限はルーズな形で扱われることができるようになり、かなりの範囲において経済的な考慮に晒されうることになった」(ebd.) のである。それと同時に、宗教のゼマンティックも現世の利害関心を考慮することなく、独自の進化を試みる事が可能となった。

もっとも宗教的なコスモロジーが、完全に現世との関わりを断ってしまったというわけではない。両者は少なくとも前近代と見なされうる時代においては、道徳の図式の利用を通じて、なおも相互の結びつきを保とうとしていたからである。

## 第2節 近世における罪と道徳

ルーマンは、前近代の社会に関しては、「宗教の機能は道徳図式を作り出すことであった」(ebd., 283) と簡潔に語っている。そうした社会においては、道徳は宗教的なコスモロジーによって基礎づけられていた。日常生活における善と悪の区別はそうした道徳図式が提供していた。こうした善と悪の定式化の典型的な例としては、天使と人間の区別、ならびに両者の関係をめぐるゼマンティックがある。もちろん天使の側にも墮落の可能性を読み込んだものとしてである<sup>6</sup>。重要なのはそうした諸々の物語によって示されている当時の「説得性 (Plausibilität)」、すなわち「位階関係、服従 (Gehorsam) と高慢 (Stolz)、奉仕 (Dienst) と利己心 (Eigensucht) に関するゼマンティック」(ebd., 285) である。ここでいう「説得的 (plausibel)」とは、「さらなる基礎づけがなくとも明示され、別様にも明示されることが期待されうる場合のゼマンティックの固定」(Luhmann 1980: 49) である。つまり、別様に示されうる可能性もあるが、差し当たっては自明のものとして人々の間に共有されているという状態を指すものである。これらの説得的なゼマンティックを通して、ある種の道徳的な教訓が流布していたのである。そこではそれに付随する種々の知識が生み出される。「このようなゼマンティック

---

<sup>6</sup> ルーマンがここで念頭に置いているのは、コーランにおけるイブリースの神話である。

に指向する宗教は、社会を罪深いものとして、歴史的な観点からすれば、根源的には損なわれていなかった秩序からの離反として把握する傾向がある」(Luhmann 1989: 286)。諸々の宗教はしばしば社会を罪の共同体ないしは墮落した共同体として描く。西洋中世の社会では、それに対応する形で教会における告解が制度として設けられた。

「神学的に見れば、罪とは差し当たり、人間が自身の生を神の意志に反して送るように差し向ける一つの『ハビトゥス』にすぎない。しかしながら告解の制度は、まさに罪の罪化 (Culpabilisierung)、つまり罪を罪として観察し、記述することを可能にする、それどころか強制する。その場合には、一方において、罪なき形で伝えられてきた原罪の教義が利用される。それは、誰しもが告解に行かねばならないという要求する権限を持ち、告解はそれを必要とする人にとってとりわけ必要なのだという推論を妨げている。別言すれば、それは告解を行う人が特有の形で暴露されてしまうことを妨げているのである。」

(Luhmann 1989: 286-7)

この箇所は、前章で見たルーマンのゼマンティック論の構図を如実に反映している。神学、つまり社会の側で記述されてきたゼマンティックにおいては、罪とは人間の生を神の意志に反する形で導いてしまう悪しき習慣——現代社会学の用語を使えば「ハビトゥス」——である。そして告解の制度は、そうした罪を告白し、懺悔することを求めるものである。ルーマンはこのゼマンティックを外部観察者の視点から二次的に観察する。つまり彼の見るところ、罪とはそれ自体としてあるものでは決してない。むしろ告解の制度があつて初めて、人々は何らかの習慣を罪と認識するのである。その意味においては、宗教自身が罪なるものを自ら作り出し、そして人々が自らそれを意識的に悔いるような仕掛けを作っていたということになる。当の人々にはその仕組みは気づかれない。いやひょっとすると、神学者自身もそのことに気づいていなかったかもしれない。原罪の教義、すなわち誰もが生まれながらにして罪を負っているという教義は、この図式を一般化するためには好都合なものであつた。というのもそれにとって、罪と告解は、実は自ら罪を認識する者にとってのみ必要である——換言すれば、その必要性はそもそもないかもしれない——という推測が巧みに隠蔽されるからである。原罪は万人が有するものとして語る、このゼマンティックは広く流布していた。例えば「罪がないと信じている人は、まさにそう信じているがゆえに、希望もないほどにいつそう罪に巻き込まれている」(ebd., 292) といったことが繰り返し語られたのである。

ルーマンは、J・ドリュモーに依拠しつつ、13世紀以降のこの罪をめぐるゼマンティックは、ある意味では過剰な形で強調されたと考える。

「正しい行為をめぐる規則、事例、記録、吟味などの基準によって、非難されるべきとされる罪深い行動が是正されるのみならず、正しいものというゼマンティック上の見解が、事態を把握する際にさらに『より良い』そして『より完全な』方向へと動かされていく。さらに地獄のヴィジョンが、さらに恐ろしく、徹底的で奇抜なものとなっている。それは、気持ちが慣れ、抵抗力をつけたり、硬化したりすることに対抗して、動機づけを行うためである。」(Luhmann 1989: 288-9)

宗教は、自身が作り出す罪の図式が社会において安定的に再生産され定着するよう告解の制度を設けるのみならず、ゼマンティックにおいて様々な工夫を凝らす。それは単に罪を咎めるべきもの、恐ろしき地獄へと導くものとして語るだけではない。それと対になる良き行いなるものもまた、より強化されるべきものとして際限なき改善を要求されたのである。ルーマンは、そのつどの時代や社会における重要なゼマンティックをしばしば二項的な図式で語るが、その理由はこの例の中にも現れている。二項的な図式の方の項の強化は、往々にしてそれと対になる他方の項の強化を伴うのである。コードはその中でも、近代社会の機能システムにおける作動を決定づけるほどまでに特定かつ一般化されたものということになる。上記の引用においては、悪に帰せられる罪深い行動と、それに対置される善なる行為が共に先鋭化されつつ、互いを強め合っていたものとして示されている。

もっとも罪のゼマンティックへのこのような視点は、おそらく今日の宗教システムにとっての外部観察者であるからこそ持ちうるものである。当時は、この視点は決して宗教システム自身によって明らかにされてはならないものであった。というのも「[宗教システムが罪それ自体を作り出しているという] この洞察は、システムの自己観察に引き受けられると、構造的なパラドクスを暴き、システムの活動を停止させることになってしまう」(ebd., 291)からである。宗教は自身が悪しきものと見なしている罪を自ら生み出しているというパラドクスを決して感知されてはならないし、そのようなものとして自己を記述してもならない。もしそれが暴かれてしまうのであれば、誰も罪の教義なるものを受け入れないであろうし、そうすると宗教はシステムとしては機能しなくなってしまうだろう。中世の社会における宗教は、システムとして実は自ら罪を生みつつ否定しているのだというパラドクスを

隠し、自らの作動を継続するために種々の複雑なゼマンティックを生み出さねばならなかった。罪のゼマンティックはそのための重要なモメントであった。ルーマンは、このように想定したのである。

罪のゼマンティックを保ち、人々に対して説得力を持ち続けるような形で維持することは、容易な課題ではない。というのも罪の意識とは、心理学的に見れば負担の大きいものであるからである。罪をめぐる一連のゼマンティックは人々の行いをある程度まで統制しようとするものではあるが、それが可能となるのはこのゼマンティックが人々にとって受け入れ可能である限りにおいてであった。

中世末期には、この問題の解決策として二つのものが提起される。その一方が、罪人にも天国への道を開いておくこと、そして他方が、神学による「上からの」改革である（ebd., 292ff.）。前者は、例えばマリアが赦しと救いをもたらしてくれるとする信仰の隆盛、「往生術（ars moriendi）」と呼ばれる死を適切に迎えるための技法、聖職者の助力による改悛の自己暗示などである。これらはルーマンによれば「システムを下から操ろうとする例外なく高度に反省的な戦略」（ebd., 292）である。これに呼応する形で、教会による聖なるものの扱い方も、儀式から救済のための実践に移っている。罪人を地獄に送ると述べるだけではもはや済まなくなっていたのである。教会は生きている人々のための解決策、つまり「下から求められる反省」に対応する必要に見舞われていた。

しかしながら、ここで求められる救済の条件なるものは、容易に想像しうるように「非合理性」と「ご都合主義」、そして「反システム性」（ebd., 295）と結びつく。それゆえに教会は上記の二つの解決策の後者、つまり「上からの反省（Reflexion von oben）」（ebd.）を余儀なくされた。「下からの反省」には応えるものであったとしても、教会の目に余るとされた救済の実践は、「上からの反省」と競合し、修正された。その最大の帰結が「教会分裂」である。ルーマンはこの事態を、反省の競合を契機として神学によって引き起こされたものであると考えた。もちろんこの出来事は、周知のとおりそれ自体がセンセーショナルなものである。しかしルーマンによれば、その背後で起きていた宗教システムのゼマンティックの更新こそ、その後の近代社会における宗教を考える上では決定的な事柄であったと考える。このときの「神学の努力において、今日まで影響を及ぼしている基本的な修正（Grundlagenrevisionen）が開始されたのである」（ebd., 293）。近代社会において、ある領域が機能システムとして分出するためには、「コードとプログラムをより強固に分化させ、再び統合させること」（ebd., 293）が要求される。前近代の社会におけるシステムは、そのままでは機能分化

した社会におけるシステムとしての作動の条件を満たすことはできない。両者の作動上の条件はまったく異なるからである。それゆえに宗教のように以前からあったシステムは、自身を構成する基底的なモメントを、機能分化という社会の様態に合わせて更新させなければならない。組織のレベルにおいても、ゼマンティックのレベルにおいてもである。教会分裂に関しては、しばしば前者の側面が強調されるが、ルーマンここでは後者の側面に着目する。

中世末期にまで通用していたコスモロジーを前提とする道德図式そのものは、ルーマンの見るところ、それまでの宿命論とは大きく異なり「不可欠の、あるいはひょっとするとそれをはるかに凌駕するゼマンティック上の革新」(ebd., 294)であった。というのも、宿命論は予めすべてが宿命によって決定されていると語るのに対し、この道德図式は、死後の生と良き行いなしは悪しき行いを関連づけ、少なくとも救済に至るための行いを明示することができたからである。

しかしながら、このコスモロジー的な道德図式は「中世後期には拡大していく腐食に晒されていた」(ebd., 276)。社会の近代化は、この図式を次第に無効化させていくのである。その理由の一つは、社会が複雑化し、その中における道德が多義的になることである。政治的文脈が多重化し、貴族層の構成が複雑になると、それらの局面のすべてにおいて統一的な道德が通用するなどということは不可能になる。こうした状況下では、宗教的な道德の命題は一律的には通用しないのである。またもう一つの理由は、次第に分出していく機能システムが「ゼマンティック上の駆け引き (Mänover)」(ebd., 306)により、宗教的な要求や、道德的な悪のレッテルを貼られることを巧みに回避する術を身に着けていくことである (ebd., 257ff.)。機能システムの出とは、それぞれのシステムが独自の論理に従い、自律した作動を推し進めるようになることを意味する。かつては宗教的な道德図式によって良き行いと悪しき行いが定められ、人々の行いは前者に明確な選好が置かれることである程度は抑制されていた。そして政治や経済に関わる事柄も、この道德図式による拘束を受けていたのである。もちろん、常に逸脱の可能性を伴ってはああるが。しかしながら政治や経済などのシステムが分出し、成果を収めるようになると、それらは独自のゼマンティックを発展させ、システムの作動はそれによって自己言及的に正当化される。もはやシステムは宗教的な道德に従う必要はないのである。各機能システムは『『世俗的な外観』』を採るようになる。そこでは宗教は単に尊敬されるだけなのであって、しばしば密かに、時代遅れでオカルト的な事柄として軽んじられる」(ebd., 291) ようになる。

もちろん、宗教システムの側でも、社会の機能分化と他システムの分出に適応できるような形で自らのゼマンティクを更新しようとする試みは行われていた。すなわち、他システムをもはや統御しえなくなった道德の図式から自身を切り離すという試みである。宗教システムが、自身にとっての理念の進化を推し進めようとするのである。その際のモチーフを萌芽的に示しているテキストを、ルーマンは新約聖書の『マタイの福音書』第25章第31節以降に見出した(ebd., 294ff.)。そこで描かれている「最後の審判」は、現世の道德的な行いによって、その者が救済されているか否かを判定するものではない。いわば審判は「驚き(Überraschung)」として下されるのであり、生前にその者が善人であったか悪人であったかには依存しない。ルーマンから見れば「このテキストは自身をテキストとして反省しておらず、その点においては首尾一貫していない」(ebd., 295)。良き業を良きものとして説くテキストのその他の福音と、この最後の審判の箇所は整合性が取れておらず、いわばテキストとして破綻している。しかしながら、むしろ「この失敗の中にはある示唆を見出すこともできる」(ebd.)と彼は考えた。それが、「驚き」のモメント、すなわち、善と悪という現世的な道德のコードでは解消しえない問題があるということを暗示する契機である。この驚きにおいて、「最後の審判」、つまり超越的な価値判断は、現世的な価値判断から切り離される。

宗教システムが社会の機能分化に適応するために援用したのは、このモメントであったとルーマンは考える。システム論の用語に変換すれば、宗教システムによる道德の二次コード化である。すなわち罪人に対しては、罪を告白し、悔いることにより、救済の希望を持つことは保証されている。しかしながら彼がどんなに努力したとしても、救済されるか否かは超越の諸力に委ねられている。つまり生前の道德的な振る舞いは必ずしも救済に繋がらない。救済は不確定的で、現世的な判断からすれば驚きに満ちたものとなるのである。これにより、宗教は完全に道德と断絶するわけではないが、両者はもはや一体というわけでもない。善と悪の区別が、そのまま天国と地獄への道へと通じるというわけではもはやなくなったのである。何より道德的な善と悪、あるいは尊敬と軽蔑は、時代や文脈によって変化する。種々の文脈が入り乱れる近代社会においては尚更である。

宗教システムは、近代社会において不安定化してしまった道德図式から、自身を基礎づけるもっとも重要な理念を分かち、それによって自己をシステムとして保とうとした。まさにそうして見出されたものこそが、ルーマンによれば「超越の内在」の理念だったのである。

### 第3節 近代における「超越の内在」の理念

ルーマンにとっては、ある意味領域が理念の抗争を経て明確な二値的な区別へと昇華し、それに即して作動をコントロールできているか否かは、極めて重要な問題である。というのも「システムが独自の状態において、更なる作動に接続できるということへの保証は、この二値性のうちにある」(ebd., 310) からである。諸々の意味領域は、二値的な区別をコードとして採用することによって初めて安定的な機能システムたりうる。このコードは、正の値と負の値を採る。例えば、「合法／不法」、「支払う／支払わない」、「真／非真」といったような形においてである。ある決定が正の値に割り振られる場合、そこには更なる作動が直接的に接続される。それに対して、ある決定が負の値に割り振られるときは、それは逆説的に正の値の条件を特定する形で作用する。したがって負の値は作動の連関を断ち切るものではない。コードの形式として保たれている限り、どちらの値もシステムの作動の継続性を保証するのである。このコードは、それ自体がゼマンティックの一種である。第2章第3節でも見たとおり、ゼマンティックの反省はシステムのプログラムのレベルで営まれ、様々な議論を経て、種々のゼマンティックは洗練される。その中で特に抽象性の高いものが理念と称され、さらにそれが機能システムごとに二値的に固定されるとコードとなるのである。それゆえコードの二つの値にいかなる概念が対応するかということは、歴史的に変化する——ルーマン的に言えば、進化する——のである。

近代社会における機能システムのコードの特徴は、それが道德による制限を受けないことである。合法は善と同義ではなく、真も善には対応しない。経済的なコードについても、そうである。収益性は道德的にいえば悪であるかもしれないが、経済システムにおいては、収益性は道德の規制を受けないものである。各システムの作動は各システムの自己言及においてのみ、その接続と正当性を保証される。これがルーマンの機能システム論の基本的な想定である。

そうであるとすれば、宗教はコードを持ちうるだろうか。すなわち「宗教は、自己制御のための、それに対応する形式を、それ自体で展開することができるだろうか」(ebd., 312)。ルーマンは「宗教的なゼマンティックの文脈では——この文脈がなければいかなる提案も有意味とはならないだろう——このモデルに即した宗教システムのコードのために考慮に値する図式は一つしかないだろう」(ebd., 313) と語る。それが「内在 (Immanenz) と超越 (Transzendenz)」なのである。素朴に読むと、ここでルーマンは宗教システムのコードを内

在と超越の区別に見ているかのようである<sup>7</sup>。しかしながら、彼はここで留保を加えている。すなわち「宗教的ゼマンティックの文脈では」という一節である。これはつまり、社会の自己言及のレベルにおいて、つまり神学の自己反省の歴史的な蓄積においては、ということである。注目すべきなのは、この引用箇所が付記された註 97 の文章である。そこにはこうある。すなわち「あるいは別言すれば、〔ゼマンティックの文脈を考慮しない〕提案は社会学の思想的な構築物以上のものではないだろう」(ebd.) と。つまり彼は、宗教のコードの社会学的な構築も可能性としてはありうることを認めているのである。しかしながら、彼はここではその種の社会学的な構築には立ち入らない。この「分出」論では、彼はあくまでもゼマンティックの枠内に留まった議論を行っている。それゆえに我々も、ここでは歴史的な区別としての内在と超越についての考察を進めることにする。

内在と超越の差異ということでもまず前提となるのは、世界において提供されるもの、その観察は、すべて内在的なものであるということである。超越はあたかもこの内在的なものの外側にあるかのように表象される。世界には、その外側があると語られる。もっともその表象は、あくまでも内在的な作動を通じてしか行われたい。それゆえに世界の外側にあると想定される超越なるものには接近することができない。というよりも、内在と超越というこの区別の設定そのものが、接近しえない何かを観念として生み出しているのである。それも超越なるものは語りえないと語るという一種のパラドクスによってである。この問題に深入りすると、ほとんど「神学的な思弁」(ebd., 316) になってしまうので、ここではこの点には立ち入らない<sup>8</sup>。さしあたり社会学の文脈において重要なのは、内在と超越という区別がシステムのコードとして上手く作動しているか否かである。

ルーマンの見るところ、超越と内在の間の距離は、歴史的には次第に拡大してきたとされる。すなわち旧約聖書の文脈においては、神はまだ世界に直接的に語りかけていた。神はその姿を見ることはできないが、その言葉は聴くことができた。しかしながらアルファベットの発明以降、言葉は見えるようになる。神の働きかけは、間接的となる。神はもはや外側か

---

<sup>7</sup> その他の各著作や諸論文においては、ルーマンはしばしば便宜的に宗教システムのコードは内在と超越であるという言い回しを繰り返している。これがあくまでも便宜的な措置であるということに気付かなければ、彼の宗教システムのコードの規定に込められた逡巡は、そもそも読み手に意識されることすらないだろう。

<sup>8</sup> ルーマンによるこの問題への若干の立ち入りに関しては、Luhmann (1987a; 1990a) を参照。この論文に関する批判的な応答としては Dorschel (1986) を参照。

ら語りかけるのではなく、内部から働きかける<sup>9</sup>。世界に超越の力が働いているか否かは、最終的には「最後の審判」によって明らかとなる。それも、現世における生前の行いには依存しない驚きとして、である。そうすると、内在と超越の結びつきはますます薄くなる。それどころか、内在的な生を送るにあたっては超越なるものを想定しておくことの必要性はほとんどない。

ルーマンの見解では「それだけに一層、道徳が必要になるのである」(ebd., 317)。先述のとおり、宗教は一方では、道徳を二次コード化しておくことで超越との切り離しを試みた。機能分化した社会においては、道徳は普遍的な妥当性が保証されず、善と悪を超越と内在に直結させておくことには作動上の利点が乏しいからである。しかしながら、他方では、道徳を介した宗教による生き方の方向づけがなければ、人は生涯にわたって超越と関わらなくとも、その生を終えることもできてしまうことになる。そのために、宗教は道徳との結びつきを完全に切ることはできなかった。二次コード化とは、宗教と道徳の完全な分化を意味するのではなく、超越と内在をめぐるパラドクスの暫定的な先送りなのである<sup>10</sup>。

信仰の保持という観点から、この問題を考えることもできる。ルーマンの見るところ、キリスト教の伝統においては、信仰とは個人の体験によってもたらされるものではなく、コミュニケーションに対する応答であるとされている<sup>11</sup>。信仰共同体 (Glaubensgemeinschaft) は、このコミュニケーションに関するコミュニケーションを通じてのみ成立する。この場合には、道徳との問題を完全に切り離すことはできない。というのも道徳的な判断から完全に分かたれた宗教的なコミュニケーションなるものが、狭い共同体の中で説得力を持ち、拡大し

---

<sup>9</sup> 「超越の内在」の論理が新約聖書において示されている典型的なケースとしては、イエスの受肉と復活がある。このうちの後者については、ルーマンはほとんど言及しない。この点については、ボルツが言及している。すなわち、「社会学者ルーマンにとっても、キリスト教の神学が近代社会においてその課題を果たすことができるのは、次の場合のみであるとされた。すなわち『ハッピー・エンドや復活、永遠の生がなくとも、イエスの中に神を認識することができる場合のみ』である」と (Bolz 2016: 103)。もっとも、ボルツは、この種の「知的な秘義 (intellektuelle Esoterik)」は、いわば「キリスト教を半分にするもの」であり、十字架と復活のどちらかを欠いたキリスト教なるものは、キリスト教たりえないという立場を示していた。

<sup>10</sup> それゆえにルーマンは、M・ヴェーバーとそれを受けた A・ハーンの主張、すなわち個人の動機の規律化は宗教の発展によって影響を受けたが、その後、経済的な動機づけに切り替わったという議論に対して、次のように主張している。すなわち「しかしながら、全体として見ると、救済への配慮の個人化というこの傾向によって、初期近世においては宗教の道徳的コード化がよりいっそう進められたように見える」(Luhmann 1989: 341) と。

<sup>11</sup> この問題の詳細については、ルーマンはここでは立ち入っていない。本研究の第 5 章第 2 節のティレルによる更なる展開を参照。

うることなどありうるだろうか。この問題は、かつての信仰共同体にとってのみ生じうるものであったわけではない。この内在／超越というコードと道德の関係は、「今日に至るまで解消されておらず、ただうやむやにされているだけである」(ebd., 319)。宗教は、なおも道德との関係を測り損ねているのである。

ルーマンが見るところによると、とりわけ 18 世紀以降、道德との結びつきの問題は一層切迫したものとなっている。というのも、この時期以降、道德の根拠づけは自然 (Natur) と理性 (Vernunft) によって行われるようになるからである。こうなると、宗教による道德の二次コード化は、ますます機能しづらくなる。自然概念と理性概念の説得力が増すにつれ、今度は救済と劫罰、天国と地獄、永遠の生命と永遠の苦しみといった、宗教と道德を結び付けていたゼマンティックがその説得力を失っていくからである。「最終的には、神学の教理においてはそうでなくとも、教会のプラクシスにおいて、天国と地獄という図式は棄却される」(ebd., 310)。天国と地獄を語ることは、教理上の一貫性という意味においてはともかく、教会における実践にとってはさほどの効果を持ちえなくなっていく。それは人々にとってはもはや説得的ではなくなったからである。今や「神に身をゆだねるのは、畏れではなく、愛によってのみである」(ebd., 320)。近代社会における神は、慈悲深く、愛を与える神となった。しかしながらルーマンのコード論に即して考えるのであれば、このゼマンティックはどこまで有効であろうか。愛のみを与える神なるものは、畏怖というもう一方の値を前提とすることなしに意味をなすといえるだろうか。慈悲深い神というゼマンティックには、この問いが常に付きまっている<sup>12</sup>。

内在／超越のコードは、こうして人々の生との関わり、道德との結びつきに焦点を当てる限りは、どうしてもネガティブな側面が目につかざるをえない。しかしながら、宗教がこのコードを用いることには少なからぬ利点もあった。ルーマンはその点も指摘している。その利点の一つは、「代表の問題 (Repräsentationsproblemen)」(ebd., 321) に宗教が関わらなくても済むようになるということ、そしてもう一つが、オカルト的な神秘論から自身を切り離すことができるということである。

前者については、本章第 1 節で確認した宗教的コスモロジーのゼマンティックとの比較によって示されるだろう。階梯的な秩序をなすコスモロジーにおいては、例えば聖なるものに最も近い人物や身分などが社会の中に存在することになっていた。そうした人物や身分は、

---

<sup>12</sup> この点をめぐって、ルーマンは「天国と地獄」のゼマンティックの放棄に関しては再考の余地があると考えていたようである。

宗教的な意味において社会の代表であると見なされてきた。しかしながら、内在と超越の区別はこの代表の問題とは関わらない。ルーマンは、この区別の特徴を「どの立場も、その反対のものへの指し示しの可能性を持つ。あらゆる内在的な意味に、超越的な意味が対置される」(ebd., 321) と語る。つまり超越と内在は、今や遠いものと近いものという距離によって表象されるものではない。そこには例えば聖なるものからの距離によって非対称的な構成を採る階梯的な秩序のゼマンティックは付随しない。あらゆる内在的なものは、その反対の値として常に超越への契機を含んでいる。この場合に問題となるのは、内在と超越の値がいかにしてそのつどのケースに正しく適用されるかのみなのである。

歴史的に見れば、こうした内在と超越の適用の可能性は長らく気づかれないうままだった。先述したように、宗教的コスモロジーには社会の階梯秩序を正当化できるという利点があり、実際に多くの社会がかなりの長期間にわたってこのコスモロジーを使用してきたのである。しかしながら、内在と超越という図式は新約聖書においてすでに準備されていた。

「聖書があることによって、超越と内在の差異のラディカルな（道徳に批判的で、コスモロジーによっては規定されない）把握の再発見の可能性は保たれた。そして状況がそれに有利となると——例えば新たな分化の形態へ向けて動き出していた後期中世の社会において、様々な宗教改革運動において——この差異は顕在化されることができたのである。」

(Luhmann 1989: 322)

超越と内在のモメントは、聖書の中には複数見出すことができる<sup>13</sup>。本来は、必ずしもコスモロジーとも道徳とも結びつかない要素である。しかしながら長らくの間、社会は両者と宗教の結びつきを必要とした。そのために、超越と内在という区別それ自体が独立した形で突き詰められることはなかったのである。この区別がラディカルなものとして、すなわちコスモロジーや道徳とは無関係なものとして把握され、そのようなものとして定式化されるようになったのは、様々な宗教改革運動が生じた中世以降である。ルーマンの見るところ、聖書には、とりわけ「最後の審判」には、内在と超越の区別を道徳の図式から切り離して解釈するという「ラディカル」な可能性がすでに織り込まれていた。しかしながらこの区別は何世紀もの間、意識されないままに留まった。当時の社会構造は、むしろ宗教と道徳との結び

---

<sup>13</sup> 例えば、受肉や種々の奇跡の物語など。ルーマンはこの論文では一貫して、「最後の審判」を挙げているようである。

つきを必要としたからである。宗教と道德、両者を切り離して解釈する可能性は、時代が進み、聖書の再解釈が進められるとともに「再発見」されたのである。

しかしながら 13 世紀から 18 世紀にかけては、まだ過渡的な時代であったとルーマンは考える。内在と超越という理念の洗練も確かに進んではいた。彼のいう「理念の進化」は、宗教改革を通じて着実に進んではいたのである。しかしながら、この進化という観点から見た場合、宗教は長らくの間「間違った」、つまり「保守的で退行的な」(ebd., 323) 反応も示していたとされる。その様子の一端は「隠れたもの (geheim)」のゼマンティックに現れている。この時期は、教会を中心とした理念の進化が徐々に蓄積される一方で、さまざまな異端が発生した時代でもあった。印刷術が普及し、文字によるコミュニケーションが広まると、異端の存在は教会の組織の問題や検閲の問題として語られるようになっていった。しかしながら過度な統制は結局のところ、教会の分裂にも繋がる。結果的には、多様な宗教的コミュニケーションが、それぞれのやり方で正当化されうるという事態が生じたのである。

隠れたもののゼマンティックは、それと並行して発展した。典型的には 16 世紀に特に隆盛したとされる錬金術 (Hermetik) において、それが現れている。この運動においては、本質的なものは隠れたものの中にあると考えられた。当時はすでに、自然現象を元素に還元する伝統的な学説では説明できないものがあることが知られていた。そのために、錬金術はオカルト的な諸力を想定することで、当時の科学的学説では扱いきれない現象を説明しようとしたのである。もっともその隆盛も 17 世紀頃までのことだった。自然科学的な研究は次第にこうしたある種の神秘論と衝突するようになっていった。神秘論にとっての何よりの弱点は、体験不可能な事物は恣意的に語ることもできるということである。かつて宗教は「秘密 (Geheimnis)」によって想像力の無限の拡散を制限していた。超自然的なものは、その存在が立証できないがゆえに、潜在的には誰にでも自由に語りうるものだからである。中世後期のオカルト主義は、これとまったく同じ問題にぶつかったのである。

しかしながら、「隠れたもののゼマンティックは、超自然的な事柄に関するコミュニケーションの恣意性を食い止めるという機能をとっくの昔に失っていた」(ebd., 325)。今や、コミュニケーションの恣意的な拡散を防ぐための秘密は機能しない。それは印刷術というメディアによって、衆目に晒されるからである。隠れたものというゼマンティックには、恣意性へと陥ることを防ぐための手立てはなかった。そのために超自然的なものに関するコミュニ

ケーションの恣意性の問題は解消されることはなく、結局はそのコミュニケーション自体が廃れていったのである<sup>14</sup>。

その他方において、システムとしての分出を進めていた宗教にとっては、この種の隠れたものをめぐるコミュニケーションが廃れたとしてもいかなる打撃にもならなかった。当時はすでに「宗教の分出は教会として確立していた」(ebd., 326) のであり、隠れたもの、超自然的なものを教会の中で持ち出す必要性はすでになくなっていった。教会はオカルト的な「自然神秘論を、自然科学による批判に委ねる」ことができたのである (ebd., 326)。もちろん現代においても、超自然的なものに関する想像力をいかにして統制するかという問題は解決していない。しかしながら、今日の教会を中心とする宗教システムは、超自然的なものをコミュニケーションにおいてわざわざ持ち出すものではないとルーマンは考えていたようである。彼はむしろ、宗教システムが人々に遡及力を持つにあたっての問題は「公開性、接近しやすさ、そして宗教システムへの包摂」(ebd., 327) であると考えた。ルーマンの見る限り、今日の教会をめぐるゼマンティックは、おおよそこうした諸問題をめぐって提起されているように思えたのである。これが以下に続く第 4 章で論じる世俗化論、とりわけ第 1 節で論じる 1977 年版の世俗化論の基礎となる見解であった。

内在／超越の区別を基軸とした宗教システムの分出は、こうして難点と利点の双方を含みつつも、今までのところは歴史的にある程度の成果を保って展開されてきた。確かにそれは一方では道徳との結びつきに関しては問題を抱えているが、他方ではこの区別を使用することによって、教会を中心とした宗教システムは、代表の問題や隠れたもののゼマンティックに巻き込まれることを回避することもできた。宗教はこれまで、秘密、コスモロジー、罪と告解、道徳の図式といったゼマンティックをときに利用し、ときに自身とそれらを切り離しながら、そのつどの社会構造に適応する形で自身の理念を進化させてきたのである<sup>15</sup>。そし

---

<sup>14</sup> ところが、第 4 章においても述べるように、現代においてはまたもや「若者のオカルト主義」が隆盛していることが宗教社会学の主題として取り上げられるようになる。ルーマン的な観点からすれば、そこでなされているコミュニケーションは、恣意的であり、継続的な接続を前提とするシステムを形成するには不向きである。しかしながら現代のメディア状況においてはむしろ、オカルト的な現象が無制限に語られ、拡散され、そして消費されるという事態が見られる。

<sup>15</sup> こうしたルーマンの宗教ゼマンティック論は、マックス・ヴェーバーの宗教社会学との相違を意識したものであった。社会の近代化と宗教をめぐる両者の議論の可能的な比較としては、例えば、以下の論点がありうる。すなわち、1. 現世と神の国の明確な分離の起点は、ヴェーバーの場合はプロテスタンティズムに設定されていたのに対して、ルーマンでは中世になっていること、2. ルーマンでは、超越の内在という理念において、道徳と宗

て社会が階層分化から機能分化への転換を進める際に、宗教が機能システムたりうるために見出したコードの候補は、さしあたっては内在と超越の区別であった。仮にルーマンのこの想定が正しいとするのであれば、宗教システムはこのまま内在と超越の区別をコードとして作動を続けていくことができるはずである。だが果たして内在と超越の区別は、近現代社会における宗教のコードとして保持するにふさわしいものと言えるのだろうか。

#### 第4節 「超越の内在」図式の限界

ルーマンにとって、近現代社会における宗教システムのコードは、内在と超越の区別であったのだろうか。この問いに答えることは容易ではない。我々がここまでの議論で確認できたことは、ゼマンティク文脈においては、つまりこれまで培われてきた意味の形式の中には、内在と超越の区別しか候補が見当たらないということである。それは必ずしもそのコードとしての十全性や、その後の継続可能性を保証するものではない。この問題を考えるにあたっては、先述のとおり、ルーマンが提起した三つの観点が手がかりとなる。すなわち機能、理念、そして世俗化である。ここでは機能と世俗化に関わる論点として、まず宗教と他の機能システムとの関係という問題を扱う。次いで、宗教にとってのコードたりうる理念は、本当に内在と超越の区別のみであると言えるのかという問題を扱うことにする。

宗教と他システムとの関係について語るためには、ルーマンが機能分化した近代社会における各システムの特性、特にそこで行われる観察の特性をいかに見ていたかということ踏まえておく必要がある。第2章で確認したとおり、ルーマンにとって社会とは自己言及的な反省を行うものである。彼の見るところ「我々の知るいかなる社会も、現実を単純に、直接的に観察する可能性を手に入れている」(ebd., 329)。あらゆる社会には、世界を現実に存在するものとして把握する可能性が保たれている。「単純な観察においては、この世界は存在の世界として経験されるのである」(ebd., 329)。この観察においても、世界の「裏側(Dahinter)」なるものを想定することはできる。しかしそれもまた現実であり、存在するものであると考えられている。

---

教が切り離されることになっており、ヴェーバーがこだわった世俗内禁欲の問題が主題とならないこと、3. ヴェーバーは、近代社会における宗教は秘儀的な集団になるという見通しを持っていたが、ルーマンはむしろ宗教は理念の進化の途上にあり、コミュニケーションの遍在として現れるという見解を示していたことなどである。ヴェーバーとの関係は、最終章の本文において少しだけ言及する。

例えば、部族社会における宗教の神は、実際に存在するのである。天空や地下には神々の世界がある。神は創造の後、休息しているが、聖霊や呪術師、死者などを通じて、その存在は知らされ続けている。こうした単純な観察、すなわちファースト・オーダーの観察しか持たない社会は、ルーマンのいうところの「ニッチ (Nische)」の中でのみ暮らしている。この社会は種々の現象を観察することはできるが、もちろんすべての現象を観察し、扱うことができるわけではない。この扱いきれないものは、この類の社会にとっては「世界の謎、秘密、そして論理的なパラドクス」(ebd., 330) として定式化される。「こうした社会にとって可能な宗教における神性は、存在論的な地位を有する」(ebd., 331)。つまり、ファースト・オーダーの観察しか持たない社会においては、端的に神は存在する。あるいは、神は存在するか否かという問いが立てられたとしても、その回答は応でしかありえないのである。

社会がセカンド・オーダーの観察の可能性を手にするようになると、こうした構図は徐々に変化していく。当初は、その契機は天文学、歴史学、そして民族誌の発展によって引き起こされたものだった。ルーマンの見立てでは、16 世紀頃のことである。それらにより空間と時間の構成は問い直された。超越的なものはその存在としての位置づけを否定されるわけではないが、一般化される。例えば理神論 (Deismus)、摂理 (Vorsehung)、あるいは「神の見えざる手 (invisible hand)」といった形においてである。神はどこか遠くの彼方にあるのではなく、あらゆるものの背後にあり、誰とも関わることができるとされる。それでもなお、社会は長らくファースト・オーダーの観察にのみ依拠していた。ルーマンが主張したのは、この存在論的な社会の体質 (Disposition) が根底から変わり始めたのは、ようやく 20 世紀になってからだったということである。すなわち 20 世紀の社会の「もっとも重要な体質転換の一つは、観察が再帰的になったこと、観察の観察、あるいはセカンド・オーダーの観察への転換として指し示すことができる」(ebd., 333) のである。ルーマンが観察のオーダーという用語を繰り返し用いる理由は、彼が近代社会の特性をこの観察のオーダーの多重化に見るからである。そして彼がセカンド・オーダーの観察を重視する理由は、それが各機能システムの自己観察の様態に極めて大きな影響を及ぼすという点にあった。

あらゆる観察には、それぞれの盲点がある。現象を単純に観察するファースト・オーダーの観察者には、自身の盲点は見えない。しかしながらそれを観察するセカンド・オーダーの観察者は、ファースト・オーダーの観察者に盲点があることを観察できる。すなわちファースト・オーダーの「この観察を導いている構造は……このシステムにとって世界として可能であるものを制限している」(ebd., 333) ことが、セカンド・オーダーの観察者には観察でき

るのである。これらのオーダー論は、ルーマンのシステム論においては執拗に繰り返されるものであり、それ自体は目新しいものではない。しかし宗教システムの様態とコードを考える場合、そのシステムがどのオーダーの観察を用いているかということは極めて重要である。というのも、数多くの宗教は依然として「ニッチ」と共に生きようとしているという事情があるからである。彼の見るところ「様々な種類の諸宗教がそのニッチにおいて生き抜くことはできるし、自らが信じているものを強く信じることも依然としてできるだろう。この類のものを新たに形成することも可能である」(ebd., 334)。ルーマンの定義では、システムは、ただオートポイエシス的にその作動を生産すれば成立する。たとえそれが素朴なものであり、ニッチに基づくものであったとしても、宗教は存続することはできるのである。現代社会においてもなお、超越的なものは存在すると考える類の宗教は確かに存立する。そして、それを信じる人々にとっては、それで良いのである。

しかし、セカンド・オーダーの観察者にとっては、そうしたニッチなものはいかなるものとして観察されうるだろうか。ここではセカンド・オーダーの観察者ということで、例えば宗教社会学者のような、宗教に好意的あるいは中立的な観察者のみを想定してはならない。法や政治、経済といった機能システムも、セカンド・オーダーの観察者として宗教システムを観察し、それに対応するのである。その場合に他システムから宗教へ向けられる態度は、ルーマンの見るところ主に二種類である。すなわち「非合理 (irrational)」という判定、もしくは「敬意、保護、憲法によって保護された寛容」である (ebd., 334)。合理的な形式を涵養することで分出してきた経済、法といった領域からすれば、システムは相対的に「非合理的」なものと映らざるをえない。あるいはせいぜいのところ、宗教は伝統的に残存してきたというそれだけの理由によって尊重され、あるいは法的な保護が得られるかもしれないが、それだけである。ひょっとすると宗教システム自身にとっては、それでもいいのかもしれない。しかし、ルーマンはさらにこう問うた。すなわち「他のやり方はないのだろうか」(ebd., 334)と。

内在と超越の区別であれば、少なくとも宗教がニッチの扱いに終始することを回避することはできる。それは必ずしも世界の存在論的な観察を前提とするものではない。このコードは、自身の観察に盲点があるということをその区別の内を含む形になっており、自己反省の形式としては極めて高度なものである。さらにこのコードは、他の機能システムのコードと競合することもない。他の機能システムにとっては、いわば専ら内在の側の作動の更なる分化が問題となるのであり、超越の問題をめぐる占有権が争われることはないからである。

こうして見ると、内在と超越の区別は近代社会における機能システムのコードとしての条件を兼ね備えているようにも見える。しかしながら、これでもまだ他のシステムと宗教をめぐる微妙な関係が解消されるわけではない。確かに宗教の側から見るならば、内在的な事柄に従事する他システムと、内在と超越の区別そのものを旨とする自身との区別は重要である。宗教システムにとっては、それこそが他のシステムと宗教自身の決定的な区別であるといえるかもしれない。しかしながら他の「世俗的な」機能システムにとっては、そうした区分はほとんど意味をなさない。換言すれば、他のシステムにとって、宗教システムの作動はほとんど何の作用も持たないということは十分にありうるのである。例えば、宗教的指導者がある政治家の政策に何らかの提言を行ったとして、政治家の側ではその指摘は、「尊重」されるべきものではあったとしても、それ以上ものではないといったことは往々にして起こることである (ebd., 336)。

だからといってそれとはいわば反対に、この宗教のコードが道德との結びつきを強く主張する場合は、他システムとの関係はより悪化する<sup>16</sup>。すでに見たとおり、超越への問いが道德図式の中に置かれ、救済と劫罰の差異として解釈されるようになると、それは「主たる道德によって調整されることはできないあらゆる機能システムの包摂の要件と衝突する」(ebd., 336) からである。つまるところ、機能分化した社会という状況下において、宗教のコードの規定を困難にしている要因の一つは、宗教と他の機能システムの関係が不安定であるということにある<sup>17</sup>。ルーマンの見るところ、宗教の多くは他の機能システムにはニッチと見なされる。あるいは伝統的には重要であったものとして尊重されることはあるかもしれない。仮に、内在と超越という形で宗教がニッチから離れることができたとしても、他

---

<sup>16</sup> ルーマンはここでは、ピューリタニズムがあまりに強く道德の図式と結びついたことの帰結について、批判的に言及している。すなわち、「ピューリタニズムの経験から学べることは、超越的な位置の認識不可能性の方向へと極端に向かうことは、粗暴な道德主義へと至るということである」と (ebd., 336)。ヴェーバー研究者にとり、ヴェーバーが資本主義の起点として想定するピューリタニズムが、いつどのように道德主義から離脱していくかの議論は、大きな難題となる。終章で少し触れるように、ヴェーバー自身は、その離脱をすでにあつたこととして多くの場合論じている。ルーマンは、機能分化への適応により、宗教は中世の途中から道德主義から徐々に離れていくと述べている。

<sup>17</sup> 米国の社会学者 M・チャベスは、ここでいう宗教と他システムとの関係をめぐる問題を強調する形でルーマンの議論を解釈している。すなわち、「宗教は、継続的に自身のコードを新しい領域に適用していこうとするものである。[.....] それゆえに宗教の中心的な特徴の一つは、その指導者たちがしばしば他のサブシステムの代表者たちとの縄張り争いに従事することである」(Chaves 1997: 444) と。彼はこれを「分化に対する宗教のレジスタンス」(ebd.) とも呼んでいる。

システムにとってそれは取るに足らない問題であるにすぎないか、あるいは道德との結びつきがあまりに過剰となると、今度は他システムからの反感を生み、衝突する。コードの規定の困難さという、一見すると理論形成上の問題に過ぎないようにも見えるこの問いは、近代社会における宗教システムが置かれた極めて微妙な立場を現わしているのである。

宗教のコードの規定の困難さのもう一つの理由は、内在と超越という区別とは異なる別のコード規定の可能性が排除できないという点にある。前節において確認したとおり、ルーマンは内在と超越の間の距離を歴史的に次第に拡大してきたものと見る。「宗教の経験は、自身の準拠点を現世に見出すことはますます困難になっていき、それに対応してニッチを拡大しなければならなかったのである」(ebd., 336)。神の声はもはや聞こえない。それゆえにこそ、宗教は超越的な諸力が作用する現象としてのニッチを多数生み出さねばならなかった。しかしながら、その最たる例である「臨在の証しとしての奇跡(Wunder)もまた、次第に除外されていく」(ebd. 337)。ルーマンは最終的に「聖なるものは、現世から身を引き、宗教的な主題についてのコミュニケーションのみが後に残された」(ebd.)と捉えた。聖なるものは、もはや直接的に体験されることはない。ただそれを誰かが体験したということだけが伝えられる、つまりコミュニケーションされるのである。ルーマンはここでは明らかに、初期キリスト教の成立時の状況を念頭に置いている。すなわち、イエスの復活という奇跡、彼が再び天上に上がったという意味における不在、そしてその場に列席した弟子たちによるイエスの物語の伝道という一連のプロセスである。それゆえに彼は、こう語る。

「〔キリスト教の〕神学的な反省は、はじめからこの展開に同伴している。それどころか神学は、〔聖なるものとの〕距離がこうして拡大していくことに、自身の存在の根拠と問題を有していた。特別な『神についてのコミュニケーション』、つまり『神学』の分裂は、直接性と自明性が失われたことの補償であった。神学が、この距離を差異として定式化し、この差異に基づいて独自のコミュニケーションの可能性を反省するようになった理由は、まさにここにあった。」(Luhmann 1989: 337)

キリスト教の神学は、その成立当初からイエスの臨在と不在、すなわち超越はかつて内在に現れたが、その後は見えなくなったということを前提としていた。というよりもむしろこのモチーフこそが、神学が特有のコミュニケーションを生み出す際の主題となっていたのである。この内在における超越の顕現と不在についてのコミュニケーションは、例えば奇跡

なるものの明白な現前を前提とする場合とは異なり、複雑化し、多様化する。進化論的に言えば、様々なバリエーションを生むのである。ルーマンは、それがキリスト教の神学が分裂する原因であると考えた。最終的には神学は、超越と内在を常に両者が共にある差異として捉えるようになった。それは換言すれば、両者の距離が極限化したことの現れでもある。この種の語りは、しばしば「パラドキシカルで、混乱しており、苛立たせる」(ebd., 338)ものである。そしてこれもまた、一種のニッチには違いない。しかしながら、ルーマンはこのキリスト教の神学的な語りは「変更すべきものでも修正すべきものでもなく、一般化すべきものである」(ebd.)と考えた。というのも、この種のコミュニケーションの形式は「少なくとも自身に見えていないものを、自身が見ていないということは分かっている」(ebd.)から、つまり自身には盲点があるということを反省的に捉えることができているからである。換言すれば、内在と超越の区別を用いるシステムは、単に現象をそのものとして捉えるファースト・オーダーの観察の範囲を超え出ている。この区別を用いることで、宗教システムは、自身の観察の盲点を認識しうる、つまり自身に対するセカンド・オーダーの観察の視点を内包しうるところにまで、理念の進化を押し進めてきたのである。

しかしながら、問いは更に続く。ルーマンの見るところ、「超越的な対象に対する現世内的な語りの、歴史的に明白で、発生論的に説明可能な反省の状況は、必ずしも唯一可能なものというわけではない」(ebd.)からである。これまでの論述で扱ってきた超越の内在の理念は、典型的にはプロテスタンティズムに至るまでのキリスト教神学において広く扱われてきたものである。とはいえ超越の内在の理念に相当するものは、歴史上こうしたキリスト教神学の思想においてのみ発生したものというわけではない。例えば種々の神秘論——西洋におけるものと東洋におけるもの、またニューエイジにおいて転用されている類のもの等を含む——においては、語りえないものについて語ろうとする、ある種のパラドキシカルなコミュニケーションに関する形式の可能性が追求されてきた<sup>18</sup>。ルーマンは、プロテスタンティズム的な超越の内在が宗教の理念の進化の中で唯一可能なものであると考えたわけではないのである。他の形式が展開される可能性は十分にある。しかも先述のとおり、プロテ

---

<sup>18</sup> ルーマンがP・フックスとの共著において神秘論の問題を扱った理由は、まさにこの点にある。すなわち、「神秘的な経験の表明に典型的なのは、確かさと不確かさの間に恒常的な振動が存在するということである。魂の暗闇と、それに対して輝く神秘的な経験は、いわば真の神秘論の明らかな基準である。〔神秘論は〕伝達不可能なものについてのテキストを生産し、結果が出ないことが予期される場合でも、それに続く接続を可能にする」(Luhmann/Fuchs 1989: 91)。

スタンティズム的な内在の超越の理念は、近代社会においては道德との関係も他の機能システムとの関係も決して明確ではない。そうであるとすれば、ひょっとすると近代社会における宗教の理念には、プロテスタンティズムにおけるそれを超えて、さらに進化した形態がありうるのではないかという問いが自ずと浮かんでくる。これはルーマンにとっては世俗化への問いに繋がる問いである。

つまるところ、近代社会における宗教システムの作動を規定する他の可能性としては、いかなるものがあるのだろうか。別限すれば、近代社会における宗教はシステム論的には果たしていかなるものとして描きうるのだろうか。ルーマンの「分出」論からは、この問いが導き出されることになる。この宗教ゼマンティックを扱った論文において彼が示したのは、宗教システムが社会構造の分化の形態に合わせて、いかなる意味の形式を見出そうとしてきたかということであった。宗教は種々のゼマンティックを練り上げ、取り入れ、あるいは切り離しながら、そのつどの社会構造に対応しつつ理念の進化を進めてきた。そして、社会が機能分化への転換を進める過程においては、宗教は内在と超越の区別を備えるに至った。ルーマンはこの内在と超越の区別を、宗教が機能システムたりうるためのコードの有力な候補と考えた——もっとも、そのモチーフは新約聖書の中に再発見されるという形においてであったのだが。この論考におけるルーマンの論述は、その可能性と問題性を提起したところで終わっている。我々が次に問うべきなのは、その後の展開である。すなわち、こうした種々の問題を抱えつつも機能システムとして分出しようとした宗教システムは、機能分化が更に進展していく中でいかなる形態を採ることになったのかという問いである。

我々は近現代社会における宗教について、ルーマンが三つの観点から問いを立てていたことを確認しておいた。すなわち、機能、理念、そして世俗化である。一方においては宗教の機能、そしてその機能に適応した宗教の理念が個別システムとしての宗教を立ち上げる。機能と理念はシステムの作動に特化される形でコードによって媒介される。これを描くのがルーマンの宗教社会学にとっての理論的課題である。しかしながら、理論的要請と現実とは別のことである。だからこそ二重のオーダーが問題となるのである。従って他方においては、現実の宗教がいかなるものとして存立しているのか、あるいはそもそも存在していると言えるかどうかの問題も避けて通ることはできないはずである。内在と超越をめぐる議論は、ゼマンティックの歴史の考察に関わるものであった。ルーマンの考察は近代の途上で停止している。そこに近現代の宗教のあり方という問題、すなわち世俗化論が重なるのである。ゼマンティック論と世俗化論、この二つの視点が合流するところに、内在と超越以降の近現代の

宗教システムの理念とコードという問題が立てられることになるだろう。次章において我々が扱うのは彼のそうした世俗化論である。

## 第4章 二つの「世俗化」論

ルーマンにおいては常に、宗教は社会にとっての重要な機能を担う自律した部分システムであると見なされている。第3章において述べた宗教をめぐるゼマンティック論は、そのことを前提としていた。しかしながら、実はこの想定は決して自明のものではなかった。ルーマン自身が、一方では宗教を社会の部分システムとして描写しつつ、他方ではそのシステムの「自律性を生じさせる分化は、政治や経済における場合と同様の明確な方法で展開されたわけではない」（Luhmann 1998 : 144）とも語っているからである。ルーマンはキリスト教の信仰を持った人物であったが、彼は社会学者としては、近代社会における宗教の存立と位置を与件として前提とすることは決してなかった。彼は、近代社会における宗教の存立を、一つの難問として問うてもいたのである。そして彼の宗教論には、まさにこの問題を主題的に論じたパートがある。それが「世俗化」論である。近代社会において、果たして宗教は一つの確固とした機能システムとして存立しうるのだろうか、存立するとすれば、それはいかなる形においてなのだろうか。彼は自身の世俗化論において、こうした問いを立て、そして自ら、その問いに向き合っていた。近現代社会における宗教システムの機能と、理念やコードをめぐる議論は、実はこの問いを睨みながらのものだったのである。

ところが、この世俗化論の主題設定そのものは極めて明快であるにも拘わらず、ルーマンがそこでいかなる議論を展開していたかについての先行研究の解釈は、必ずしも一致していない。一方には、彼の世俗化論を近代社会における宗教の「衰退」論の一種と見なす立場がある（vgl. Laermans/Verschraegen 2001; Goldstein 2009; Petzke 2018: 152ff.）。他方には、ルーマンは宗教の衰退を必然視していたわけではなく、「当時〔1960年代から1970年代〕の教会改革の活動を、好感と関心を持って観察していた知識人」（Hermelink/Wegner 2008: 13）の一人であったと見なす立場がある。すなわち、ルーマンは宗教を何らかの改革を通じて積極的に残そうとする運動に好意的であったというのである。この衰退論と運動論という二つの見解は、一見すると相反している。彼の世俗化論の解釈が分裂する原因は、彼の議論そのものの中にある。というのも、彼は発表年が隔たった複数の、しかも内容的に一部異なる世俗化論を残しているからである。

ルーマンが世俗化論として発表した論考の一つは、1977年に出版された『宗教の機能』（邦題『宗教社会学』）の第四章「世俗化」（1977年版）、そしてもう一つは、2000年に出版された遺作『社会の宗教』の第八章「世俗化」（2000年版）である。さらに、世俗化論と題

されてはいないが、この主題に深く関わる論文がいくつか残されている。これらの諸テキストの間の連関は、ルーマン自身によって必ずしも十分に説明されているわけではない。だが、宗教の存立と位置をめぐる彼の論述は、それぞれのテキストによって微妙に異なっている。この事情が、彼の世俗化論を一見するよりもはるかに難解なものにしている。というのも、いずれかのテキストにのみ依拠した解釈では、彼の議論の理解という点では偏ったものにならざるをえないからである。果たしてルーマンは、世俗化という主題に取り組む中で、近代社会における宗教のあり方について、いかなる見解——正しくは、本文において述べるように見解の方向性とでもいうべきだろうが——を示していたのだろうか。本章は、この問いに答えようとするものである。

その際の我々の着眼点は、ルーマンが複数の世俗化論を試みる中で、一方では機能主義的システム論と一般に呼ばれる彼自身の社会学的な理論的観点をあくまで保持しつつも、他方では時代の趨勢に併せて、自らの宗教の見方を柔軟に変化させていったということである。すなわち、前者について言えば、ルーマンは一貫して、宗教を社会の機能システムの一つとして描き続けた。すでに確認してきたように、機能システムと機能分化は彼の社会システム論の不動の基盤である。彼は社会を、進化論的に環境に適応しつつ、自己を様々な機能に即して分化させていく作動の連関として捉える。各部分システムにおいて、機能に意味が適応していく過程をルーマンは理念の進化とも呼ぶ。この理念の進化という考えは、ルーマンのゼマンティック、とりわけそこでの宗教論にとって重要であるため、第2章において立ち入った説明を行った。宗教システムもこの理念の進化の過程に沿うとされる。その場合、システムの反省の典型的な担い手は、神学である<sup>1</sup>。彼はこの反省の営みを、ファースト・オーダーにおける自己言及ないし自己記述と呼ぶ<sup>2</sup>。それに対して、社会学者ルーマンは機能分化という視点に立ち、セカンド・オーダーの観察者として、宗教自身が行っている反省を、それを機能分化に適応しているか否かを視点として二次的に観察する立場を採った。この二重の構図は、彼の世俗化論においても一貫している。以下、この章ではオーダーの相違をめぐる議論が頻出するので、字数の簡略化のため、ファースト・オーダーにおける反省を自己記述と呼び、機能主義的観点に基づくセカンド・オーダーの観察を観察と呼ぶ。

---

<sup>1</sup> Fresacher (2007) の議論は、この論点を展開したものである。

<sup>2</sup> もちろん、この種の反省の営みはそれ自体が自己主題化を幾重にも積み重ねながら行われるものである。その意味においてはすでに、この営みそのものが何層もの反省のオーダーを持っている。それゆえに、ここでいうファースト・オーダーとセカンド・オーダーという表現は、あくまでも便宜的なものである。

機能システムとして宗教がいかなる形態を取るかについてのルーマンの描写は、時代と共に変化していった。それは、自己記述のレベルにおける宗教理解が変容していったことを示す。彼の世俗化論を理解するには、このことに着目することが鍵となる。すなわち彼は、世俗化論を展開するにあたり、1970年代当初はキリスト教とその教会組織を第一に念頭に置いていた。第3章第3節で述べた問題意識のもとにおいてである。しかしながらその後、彼は神学者との対話と神学者の問題提起、ならびに同時代の宗教社会学の展開に触れ、現代における宗教とはそもそも何かという根本的な問いに直面することになる。1980年代後半から1990年代にかけての彼の世俗化をめぐる議論は、近代社会における宗教とはいかなるものとしてあるのかをめぐる彼の試行的な探究の成果を示すものとなっている。この思索を通じて、ルーマンの宗教論の視点は拡大した。すなわち、一方では、原始宗教からキリスト教の展開を経て、プロテスタンティズムに至る宗教の意味の形式の歴史、彼からすれば宗教に関わる理念の進化の問題が前面に出てくる。もちろん、それが現代にどう繋がるかという問題意識において、である。それが先述のゼマンティック論であった。他方で彼は、同時代の宗教社会学の研究におけるトレンドをなしていた、現代社会における種々の新しい「宗教的」現象への関心を共有するようになる。とはいえ、この場合、ルーマンは単に同時代の議論に迎合していたわけではない。彼は近代社会の分化に適応した宗教の条件を模索し続けていた。その点は変わらない。彼の複数の世俗化論は、この模索の帰結である。

本章は以下の構成となる。すなわち、まずルーマンの1977年版の世俗化論を検討する。それは、第一義的にはキリスト教的な組織社会学の性質を強く持つものであったことを示す(第1節)。二種の世俗化論の間には、二つの事柄が存在した。一つは神学者パネンベルクとの対話、二つは同時代の宗教社会学の趨勢への着目である。この二つの事柄を通じて、我々はルーマンが世俗化をめぐるいかなる新たな問いに出くわしたかを考察する(第2節)。本章は、その問いへの彼の回答を、2000年版の世俗化論と、この世俗化論における新しい論点の先駆けとなっている、1989年の「宗教の分出」論(以下「分出」論と表記)に絡ませることで把握する(第3節)。最後に、こうした試みを通じて、ルーマンが、現代社会においても個別の機能システムとして理論的には存立するはずの宗教をめぐる、その存立の論証のために最終的にいかなる問いを提起しようとしていたのかを示す(第4節)。

## 第1節 キリスト教教会としての宗教システム

ルーマンの世俗化論は、1977 年出版の著作において、初めて本格的な形で著された。今日でも、彼の世俗化論と聞いて多くの論者が思い浮かべるのは、この論考だろう。この論文は、宗教としてキリスト教を前提としている。多くの論者たちが、この論考の主旨として挙げるのは、宗教の機能分化への対応と宗教的信仰の私化である（vgl. Pollack 2001: 16; Laermans/ Verschraegen 2001: 9-10; Goldstein 2009: 163; Petzke 2018: 155）。そしてこの二つの要素は、しばしば宗教の衰退論なるものと結びつけられる。この理解は、なるほど、ルーマンの世俗化論の基本的な主張を押さえている。近代の機能分化が進んだ社会では、普遍的に妥当する規範、価値、要求のもとで部分システムが社会全体に結びつけられることはもはやない。それゆえに、宗教もまた社会全体を統合する機能を引き受けることはない（Luhmann 1977: 242ff.）。むしろ宗教は、他のシステムの分出と発展に対応しつつ、個別のシステムとして存立する必要がある。これは、近代社会における宗教のあり方、つまり世俗化する事態を考える際の、彼の基本的な想定であった。

ルーマンが世俗化のモメントとして「私化」を重視したという指摘も適切である。事実、彼は世俗化を、この論考のある箇所では「宗教的決定の私化が社会構造的に意義を持つこと」（ebd., 232）と定義している。その場合の私化とは、次のような事態であるとされる。

「宗教の領域にとって私化が意味するのは、霊的なコミュニケーション（教会）への参加が、信仰〔を持っていること〕を信ずること（Glauben des Glaubens）と同様に、個人的な決定の事柄になるということ、宗教性（Religiosität）が個々人の決定に基づいてのみ期待しうるということ、そしてそのことが意識されるということである。」（Luhmann 1977: 238-9）

ここでルーマンは、私化を教会への参加が、出自や出身地、あるいは所属集団によって規定されるのではなく、個人的な決定の問題となる事態だと考える。そのプロセスは徐々に人々に明確に意識されるようになる。世俗化は、その事態を描くために用いられてきた、宗教の自己記述の言葉だと見なされるのである。

複数の論者は、こうした彼の議論を、宗教の喪失論ではないとしても、畢竟ある種の衰退論に他ならないと考えた（vgl. Laermans/ Verschraegen 2001: 9; Goldstein 2009: 163）。近年でも、それは「非宗教的な独自の法則性が展開していく中で、宗教が次第に脇へ追いやられていくという古典的なテーマ」（Petzke 2018: 152）を主旨としたものであるとされている。こ

うした理解においては、ルーマンの世俗化論は、宗教が経済や政治など、社会の他システムの発展に直面して衰退することを語る古典的なテーゼの変種であると見なされている。すなわち、宗教は個別のシステムとなると同時に、しかし衰退していくというのである。

ところが、機能分化論、私化論、そしてそこに宗教の衰退論を結び付けることによってルーマンの世俗化論を特徴づけようとするこうした読みには問題もある。ルーマンの世俗化論に対するこうした解釈の問題は、宗教の衰退論という枠が、当の 1977 年版の後半部の議論と一致しないということである。この後半部において彼は、教会や神学といった組織が、世俗化と呼ばれる事態にいかに対処しているか、あるいはいかに対応すべきかを語っている。それは宗教の衰退論に収まりきるものではない。彼は宗教を、なおも生きており、現実に対応する力を備えているものとして描いているのである。そう考えると、機能分化、私化、そして宗教の衰退という特徴づけでは、彼の議論の特徴を十分に捉えたことにはならないことになる。彼の世俗化論の特徴は、むしろ別の側面にある。だがそれを探るためには、当時の世俗化論をめぐる状況を押さえておく必要があるだろう。

世俗化という語は、概念史的にはその「カテゴリーのインフレ的な使用と、一見無制限に思える使用可能性が、批判的な反省の対象である」(Zabel 1984: 789) と語られていたものである。ドイツの宗教社会学においては、1960 年代から 1970 年代にかけて、ルックマン、J・マッテス、T・レントルフらが、この概念の批判的な反省の担い手となった (vgl. Pollack 2015: 444ff.). 教會的制度の衰退は必ずしも宗教の減退を意味するわけではないというルックマンの議論 (vgl. Luckmann 1960: 326) は、今日においても有名である<sup>3</sup>。それ以降の論者たちは、宗教の衰退なるものと等置される世俗化の概念を無反省に前提とするのではなく、この概

---

<sup>3</sup> 戦後のドイツ宗教社会学を代表する論者であるルックマンとルーマンの学説史的關係は多くの論者の興味を引くかもしれないが、両者は分析上の觀點の相違が甚だしく、その比較分析は容易なものではない。例えば (1) ルックマンのテーゼの核心にあったのは J・レンによれば「制度的に専門化された知、日常的な知識の地平、そして主観的な生き方の意味指向の間の分裂」(Renn 2018: 123) であり、そこでは宗教の専門化と組織化はこの分裂を大きくするものであると考えられた。ところがルーマンでは、宗教の専門的な反省は理念の進化のためには必須の要素とされており、しかも主観的な意味、すなわち心的システムの事柄は社会システムにとっての環境に位置づけられている。すなわち、ルーマンにおいては社会システムと心的システムの間にあるのは分裂なるものではなく、一種の構造的カップリングである。(2) ルックマンは相互行為を超えて存続する意味指向をすべて宗教的なものと見なし、宗教概念を「インフレ」させたが、ルーマンは宗教をあくまでも社会の一つのサブ領域と考えようとしていた。(3) 研究の重点の置き方ということで言えば、ルックマンは主観的なパースペクティブの分析を重視し、社会構造の変化についてはいわゆる古典家たちに依拠していたのに対して、ルーマンは前者を前景化させず、むしろ後者の側面について機能分化論と進化論を用いた独自の理論を立てようとしていた。

念の有効性を改めて問い直すように求められていた（vgl. Daiber 1983: 14ff.; Tyrell 1996: 441ff.; Pollack 2015: 444）。他方において、当時のドイツ福音派教会は、実際に教会改革を積極的に試みていた。当初、その改革の焦点は、「流動的な人々の欲求によりよく対応できるようにするための、教会の『民主化』、公的-階層的な性質との断固たる決別、そして機能的なサービスの構築」（Hermelink/ Wegner 2008: 12）にあった。1960年代の終わりには、当時の西ドイツにおける教会脱退者の数の増加という事態が看過できなくなっていく。それゆえに、一層教会改革が求められていた。ルーマンが最初の世俗化論を発表した1970年代は、まさにそのような時期だったのである。

その有効性が理論的にも実践的にも問われている渦中の概念に対しては、様々な態様の取り方がある。例えばこの概念の様々な用法を類型学的に整理する手法（vgl. Shiner 1967）も可能だっただろう。しかしながら、ルーマンはそれとは異なるやり方で、世俗化の概念を規定しようとした。すなわち彼は、自身の社会システム論を基盤としつつ、この概念に明確な規定を与えようとするのである。1977年版では、世俗化の概念は、彼のシステム論に即して以下のように定義される。

「さしあたり世俗化とは、確かに宗教への定型的な期待に対する相関概念である。つまり、長い歴史の中で、宗教に関連する問題を詳細に記そうとすることの相関概念であり、要求の多い諸概念を、制度的、かつ実り多い形で固定化しようとすることの相関概念である。……この要求の上昇は、機能の分出に関連している。すなわち、機能分化の方向へと向かう社会構造の発展に相関している。『世俗化』とは、宗教システムが自身の社会的環境の集合状態を指し示す用語なのである。」（Luhmann 1977: 227）

ルーマンの文言は常に社会の自己記述をめぐる議論と、その機能主義的な観察が重なるため、極めてわかりにくい。パラフレーズが必要である。すなわち、社会構造が何らかの形で大きく変動すると、それに伴い、伝統的な宗教への期待と要求もまた変化せざるをえない。世俗化は、そうした社会の現状を宗教システム自身が把握するための概念として、歴史的に用いられてきたというのである<sup>4</sup>。

---

<sup>4</sup> もちろん、ルーマンのこの世俗化概念の定義は、この語の歴史的な用法を必ずしも網羅するものではない（vgl. Strätz 1984）。

ルーマンの世俗化論は、一貫してこのオーダーの区別に基づくものである。この二重のオーダー論から、ルーマンは世俗化をめぐって神学と教会に言及している。神学は、宗教をめぐる社会の環境に反省的に対応する。ルーマンの言葉で言えば、反省的な作動である。彼は、結果的に「神学が過去の社会形態における宗教的経験を秩序づけ、相互に関係づけていた思考モデル」は、「広範囲にわたって時代遅れに」(ebd., 255) なってしまいつつあると見る。つまり神学の自己言及は、社会において成り立ちにくいのである。

今日の教会に対する論述の仕方も、基本的には同じである。すなわち、「世俗化は、宗教システムによっては制御しえない私的な参加者の『ミクロなモチベーション』という焦眉の問題として現れる」(ebd., 262)。教会は、メンバーに対して集会への参加を呼びかけようと様々な可能性を提供する。奉仕活動サービスの重点化は、その方策の一つである (ebd., 241)。だが、その方策にも限界がある。参加者が何を選択するかは、結局は個々人のキャリアに即した私的な決定に委ねられざるをえないからである。

こうした論調は、ルーマンの世俗化論はやはり宗教の衰退論であるという印象を強めるものかもしれない。ところが、彼の論述は、宗教に対してネガティブな診断ばかりを下すものではなかった。彼は世俗化に対峙する「宗教教義学の十分に複雑な形式は存在しうるか」(ebd., 253) と問うているからである。つまり、彼は実は神学をもはや時代遅れの反省形式として完全に切り捨ててしまっているのではなかった。全く逆である。他方において、彼は神学の教義学的思考のポテンシャルに期待をかけてもいたのである。彼は「世界の問題と神学的問題が一致する、抽象的な形式問題の類は存在しうるだろう」(ebd., 253) という希望の見通しを述べる。彼は、ここでいう宗教教義学、つまり神学は、現状がどうであるかは別として、複雑化した社会において、自らを適切に反省する能力を持ちうると想定したのである。超越の内在をめぐる前章の議論は、こうした期待を受けたものであった。

もちろん、そのためには様々の取り組みが必要である。ルーマンがまず神学に求めたのは、例えば「伝承された概念の武器庫と宗教教義学に直接的に関わる宗教システムの同一性を反省すること」(ebd., 269)、つまり、社会の機能分化という事態を十分に踏まえた自己記述のあり方を確立することである。そしてそれに連動する形で「統計的な意味において、メンバーの考え方に影響を及ぼし始めたり、組織的な無配慮に至ったりする構造的歪みを観察し、制御すること」(ebd., 270) が問われる。この問いは、教会の組織編成に関わるものであ

る<sup>5</sup>。それにより彼は、宗教自身の自己記述が、システム論的な観察の観点を部分的にでも取り入れることで、教会の組織改革が行われることを期待したのである。

このような議論を踏まえると、ルーマンの 1977 年版の世俗化論は、素朴な宗教の衰退論ではなかったことが明白となる。確かに、近代社会における伝統的宗教の存立は、もはや自明ではなく、また必ずしも宗教自身が社会の変化に上手く対応できているわけではない。しかしながら彼は、そうした状況を前提としつつ、宗教が組織として取りうる対応を、社会の機能分化を前提として自ら模索するよう提起している。もちろん、それが可能であるという希望をもってである。それゆえに、彼が教会の改革に対して、無条件というわけではなくとも「好感」(Hermelink/Wegner 2008: 13)を持っていたと語られるのはもっともなことなのである。また実際に、この時期のルーマンの宗教論は、組織社会学的な議論として評価を受けてきたものでもあった (vgl. Tyrell 1996: 439-440) <sup>6</sup>。ところが、彼の世俗化論はその後、組織論的な議論のトーンからは離れていくことになる。その経緯を理解するためには、神学者パネンベルクとルーマンの対話、そして同時代の宗教社会学の動向を踏まえておかねばならない。

## 第 2 節 神学者と宗教社会学者の視点

宗教をめぐるルーマンの 1970 年代の議論に対しては、複数の神学者たちから応答がなされた (vgl. Schöfthaler 1983: 148ff.)。中でもルーマンの世俗化論の展開を理解する上で重要なのは、当時を代表するドイツ・ルター派の神学者、ヴォルフハルト・パネンベルク (1928-2014) のコメントである (Pannenberg 1978)。というのも、彼の議論はまさに「世俗化」を

---

<sup>5</sup> この議論に先立つ論文「諸宗教と教会の組織化可能性」(Luhmann 1972c; 1974) も、やはり同様の問いを立てている。例えば「何よりも、プログラムについての意識的な思考、そしてプログラムへの従事が不可欠である。というのも、そうすることによってのみ、教会は社会の変化に十分な速さでついていくことができ、自身の仕事の出発点を慎重に選択することができるからである」(ebd., 281)。この場合のプログラムとは、システムの行動の正しさを定める基準である。そして彼は、「代替案なく経過する儀式の意味における行為の儀礼化」や「靈感ないし心情の表現的な描出」(ebd., 282) はそのためには不適切であることなど、教会組織に対して様々の忠告と提案を行った。

<sup>6</sup> 1980 年初頭には、批判理論、相互行為論、知識社会学、現象学的議論と並び、ルーマンの機能主義的なシステム理論は、宗教社会学に新たな理論的提案を示しうるかもしれないという期待が寄せられていた (vgl. Daiber 1983: 12-13)。しかしながら当時、彼の議論の特徴が観察のオーダー論にあることは必ずしも明確に意識されてはいなかった。

主題としたものであったからである<sup>7</sup>。そして興味深いことに、ルーマンが、彼のコメントに対する直接的な応答を寄せ (Luhmann 1978a)、さらにパネンベルクがそれへの返答を寄せているのである (Pannenberg 1978a)<sup>8</sup>。この一連の対話で提起される論点は、1980年代以降のルーマンの世俗化論を理解するための重要な鍵の一つとなる。

パネンベルクは、当時の宗教社会学的な研究の中で、ルーマンの『宗教の機能』(1977)を意義あるものとして取り上げている。例えば、「近代社会は、経済、政治、法、学問、教育といった部分領域の、教会的権威からの自立によって特徴づけられているということには、疑問の余地がない」(Pannenberg 1978: 102)と彼は語り、ルーマンの機能分化論の基本的な想定を受け入れる。しかしその上で、彼は「社会的生活の他のセクターにとって、宗教という主題 (Religionsthematik) との関係は、本当に、教会的に組織された特別な『宗教という部分システム』との関係を通じてのみ与えられるものなのだろうか」(ebd., 102)と問う。すなわちパネンベルクは、確かに、近代社会においては経済、政治、法などの部分領域が宗教的権威から自立していることは疑いえないと見る。しかしながら、彼が「宗教という主題」と呼ぶもの、つまり宗教的と見なされうる現象は、社会の他の領域からも消えたわけではない。宗教以外の諸領域においても広く、依然として、宗教的な現象は現れている。そのときに問題となる宗教とは、必ずしも教会という組織を基軸とする個別宗教システムの事柄だとは限らないだろう。むしろ、問題となっているのは「いかなる特定の組織にも、いかなる社会の『部分システム』にも吸収することのできない宗教という主題の普遍性」(ebd., 102)なのではないだろうか。つまり、近代社会における宗教を考える際には、教会を基盤とした宗教システムなるもののみならず、社会においてなおも広く見られる宗教的な現象のあり方もまた問わねばならないのではないか。パネンベルクはルーマンに、そう問うたのである。

一方のルーマンは、パネンベルクのような著名な神学者との対話の機会が得られたことを歓迎しつつも、パネンベルクの批評が一部、自身の議論への誤解に基づくものであると指摘する (Luhmann 1978a: 350)。パネンベルクの主張の要点は、組織に依拠する宗教システム

---

<sup>7</sup> その他にも、社会システムによる意味の構成、歴史の駆動力としての偶発的な社会条件、私化に対する教会分裂や告解をめぐる討議の影響などの論点が指摘されている (vgl. Pannenberg 1978)。

<sup>8</sup> 「分出」論では、ルーマンはそれまでに寄せられた神学者のコメントと、社会学者としての自身の議論の間には、乗り越えがたい差異があるという旨のことを語っている (vgl. Luhmann 1989: 350)。

と、社会に広く見られる宗教的な現象の位相を区別することにあった。それに対してルーマンはこう語る。すなわち、「教育システムにとってのみ、教育、つまり人間性の改良への唯一の道は何よりも重要である。同様に、宗教システムにとってのみ、宗教が他の何よりも大事である」(ebd., 355) と。わかりにくい表現だが、つまり、近代社会において、宗教的とされる現象を何よりも重視しているのは宗教システムである。近代社会における宗教的な現象を扱おうとするのであれば、まずは宗教システムの観察が基軸となるだろう。というのも、そもそもある主題が宗教的かどうかを認定するのは、第一義的には高度な専門性を備えた宗教システムとその自己記述だからである。つまりルーマンから見ると、社会に広がっている宗教的な現象なるものは、それが他の領域において見られる現象であるからといって宗教システムと異なる位相にあるのではなく、結局のところ前者は宗教システムに帰属するというのである。

この主張に、さらにパネンベルクの返答が続いた。彼は、社会における宗教的なものの認定が、最終的には部分システムとしての宗教によって反省されるものであることは認める。しかし同時に彼は、そこには個別システムとしての宗教をめぐる「差異と緊張」が生ずるとも語る (Pannenberg 1978a: 357)。つまり、教会組織を中核とした宗教システムは、社会に広く見られる宗教的な現象をただ素朴に宗教的として追認しうるわけではなく、むしろそれらの現象と自らの差異を見出すことで、それらとは緊張関係に立たざるをえないのである。それゆえに、「人間の生活や社会システム全体に対して宗教的主题が持つ構成的な意義は、『宗教という部分システム』の組織によっては、……損なわれてしまう」(ebd., 357)。社会における宗教的な現象は、教会という組織によって把握し尽くせるものではないからである。これは、近代のキリスト教神学にとって、大きな問題でもあった。それゆえに、「まさに上述の緊張こそ、近代の宗教的生活に特徴的なのであり、排除されるべきではなく、細かく分析されるべき」(ebd., 357) ことなのである。果たして、教会組織を中心とした宗教システムの観察ということで、近代社会における宗教的な現象の現れ方をどこまで有意義な形で捉えきることができるだろうか。パネンベルクは、改めてルーマンにそう問いかけたのであった。ルーマンの宗教ゼマンティック論、特にその中世以降の議論は、キリスト教を前提に語られるものとなっていた。その帰結が内在と超越をめぐる議論である。ルーマンはそこでは明らかにプロテスタンティズムの神学を念頭に置いている。ではその後はどうなるのだろうか。この問いが、キリスト教の教会と、そこにおける神学の観察だけではもはや不十分なのではないかという問題を提起したのである。

近代社会において広く見られる宗教的な現象と、従来の長い歴史を持ち、公共的な認知も受けてきた宗教的な組織を核とする部分システムとしての宗教という考え方、この両者の矛盾という問題は、パネンベルクとルーマンの対話においてのみならず、当時のドイツ宗教社会学においても広く議論の対象となり始めていた。ルーマンは、パネンベルクとの対話から示唆を受けると同時に、この宗教社会学の趨勢からも影響を受けている。

D・ポラックによれば、第二次世界大戦後のドイツの宗教社会学は、まずは教会と神学によって制度的な支えを得た教会社会学として、その歩みを進めたという (Pollack 2015: 436)。そこでの主導的な問いは「どの程度、教区というものがモデルネの社会構造に統合されるか、そしていかなる機能を、それは社会の中で果たしうるか」(ebd., 437) というものだった。こうした 1950 年代から 60 年代にかけての教会社会学は、「社会理論的な解釈を放棄」(ebd., 438) する傾向にあった。それは当時のドイツ社会学に流布していた、フランクフルト学派のような「歴史哲学的ないし社会哲学的な試みに対する懐疑」(ebd., 438) に基づくものではあったのだが、結果としては宗教社会学内部における理論的枠組みの欠如を招くことになってしまった。先述した、1960 年代を中心に唱えられたルックマンらの世俗化概念への批判は、まさにこの文脈の中で生じたものである。彼らが批判の標的としたのは、宗教の衰退という旧来的なテーゼ、つまり「教会社会学的研究の中で単に無批判的な確証を受けている世俗化理論的な前提」(ebd., 440) に他ならなかった。彼らに続く 1970 年代以降の宗教社会学は、それまでの教会社会学の枠を脱し、必ずしも教会の枠に収まらない現代の宗教的な現象を問うとともに、社会理論的な指向を強めていったとされる。そしてそこでは、「もはや教会的な組織構造や、教会によって刻印された実践や態度ではなく、究極の意味の個人的なレリバンズ構造、高度に個人化された宗教的なものの形式、個々の私的なキリスト教、そして主観的なパッチワークである宗教性の混合主義」(ebd., 441) といった事象が扱われるようになる。

近代社会における宗教を考える際の、一方の教会組織、そして他方の教会の枠内に収まらない様々の宗教的な現象という二つの位相、この区別は、パネンベルクとルーマンの対話において問題となっていたと同時に、当時の宗教社会学における論争点でもあったのである。その中で、確かに伝統的な教会組織を中心とした宗教の捉え方は見直されていく。しかしながら、パネンベルクとの対話と、同時代の宗教社会学の間には重要な相違もあった。今日から見ると、パネンベルクとルーマンの対話は、あくまでもキリスト教的な枠組みを前提としたものであった。というのも、両者にとっての宗教システムとは、それが種々の宗教的な現

象と緊張関係にあるか否かは別として、基本的にはキリスト教の教会組織のことを指すものだったからである。それに対して、同時代の宗教社会学においては、現代社会における様々の宗教的と思われる現象を拾い上げ、そこでの宗教とはそもそも何かを問うことこそが、キリスト教教会と宗教的な現象の緊張をめぐる問題以上に、重要性を増していくことになった。ルーマンは、この問題にも対処しようとする。

ドイツの宗教社会学においては「1970年代から1980年代にかけて、様々な社会学的指向をもった論者たちが、洗練された宗教理論的コンセプトを提起することになった」(ebd., 442)とされる。その後、1988年のチューリヒにおける社会学大会で、宗教という主題が数十年ぶりに全体会議で扱われることになった。ポラックは、この出来事が1990年代以降の宗教社会学的研究の起爆剤になったと見なしている(ebd., 452)。その中で、主にルックマンの影響の下、「見えない宗教」を探し求めようとした宗教社会学者たちは、例えば、ボディビルダーの世界、ダウジングによる水脈探し、ニューエイジ運動、若者のオカルト主義などの様々な現象を研究の対象として取り上げた(ebd., 460; vgl. Knoblauch 1991)。この趨勢の中で、宗教という概念の含意はますます自明ではなくなっていく。今や宗教ということ想定されるものは必ずしも伝統的なキリスト教ではないばかりか、個人の私化されたキリスト教ですらなく、また仏教やイスラム教といった世界宗教というわけでもない。宗教社会学は、この新しく見出されるようになった「教會的に作成され、キリスト教的に規定された宗教の彼岸にある、例えばニューエイジのような宗教的な(religiös)現象をも把握しうる、理論的に要求することが多く、しかも経験的に使用可能な宗教概念への問い」(Pollack 2015: 452)を正面から立てるようになる。そうした種々の現象の多くは、安定的な組織によって担われるわけでも、特定のカリスマによって主導されるわけでもない。そうした現象を語るために、宗教社会学者たちは、確固とした体系や制度の存在を連想させる宗教の概念と並行して、宗教性という、曖昧でもある、キリスト教を必ずしも前提としない概念を積極的に使用し始める。特に、従来の宗教の枠組みには収まらないが、「宗教的」と呼称しうる現象に対しては、この語がしばしば適用されるようになった。

こうした経緯を踏まえると、ルーマンが1977年版で示した、キリスト教の教会組織を前提とする世俗化論は、確かに当時の宗教社会学の理論的な指向にある程度沿うものではあった(vgl. Daiber 1983)が、それは依然として、キリスト教への指向を強く残したものであり、当時において提起されつつあった、時代の宗教性に関する問題に直ちに接続しうるも

のではなかった<sup>9</sup>。パネンベルクは、ルーマンのシステム論的な枠組みでは、近代社会における宗教的な現象を果たして扱いうるだろうかと問うた。彼自身は、あくまでもキリスト教の神学に即した形で、あるいはそれへの回収を希望しつつ問いを立てていたが、この問いは、まさに当時動きつつあった社会学における宗教と宗教性をめぐる問題への着目を、潜在的には予知したものだったのである。

ルーマンは、こうした対話や同時代の研究に、いかなる形で向き合ったのだろうか。1980年代以降の彼の宗教論を踏まえるのであれば、彼は明らかに、現代社会における宗教性とは何か、宗教とは何かをめぐる同時代の問いに、自身のシステム論でもって答えようとしていたように思われる。機能分化を前提とし、社会にとっての機能を担う部分システムとしての宗教という考え方は一貫して残る。ただ事態はすでに、キリスト教神学や教会の改革では済まなくなっていた。宗教システムの機能分化に適応したコードというゼマンティック論における難問は、同時に現代における宗教現象の多様性とそこでの宗教とは何かという問いにさらにいっそう揺さぶられていたのである。経済や政治、法などと異なる宗教の自律した機能分化への問いをルーマンが棄却するわけでは決してない。だが、思索のパースペクティブははるかに広く設定せざるをえなくなった。そしてその試みを通じて、近代社会における宗教システムに対する彼の見立ての方向性、そして理論的な道具立ては、微妙に調整され、1977年当時のものから変化することになったのである。

### 第3節 現代の宗教的コミュニケーションへ

ルーマンは、この宗教をめぐる同時代の動向を、自身の機能主義的な議論への適合を考えつつ、いかに捉えようとしたのだろうか。今述べたとおり、多くの宗教社会学者は、新しく「宗教的」と呼称されうる現象を観察する方向へと向かった。その場合、何が「宗教的」であるかについての明確な定義が論者たちに共有されていたわけではなかった。彼らは、漠然と自らが「宗教的」と判断する、いやそう感じる現象を追究しようとしていたのである。

ルーマンはこの道を選ばなかった。彼はむしろ、西洋社会の宗教が、これまでにいかなる意味の形式を展開させてきたのか、そしてそれを主導する理念は歴史的に何であったのか

---

<sup>9</sup> もちろん、キリスト教の組織を念頭に置いた宗教論として議論を展開することも有意義だっただろう。事実、彼の組織論的な宗教社会学は近年再評価の対象となっている (vgl. Hermelink/ Wegner 2008)。

を追う構えを見せた。すなわち、宗教をめぐる理念の進化論である。それが表明されたのが、前章で扱った論文「宗教の分出」(Luhmann 1989) だったのである。この論文は、1977 年版の世俗化論と、後の 2000 年版の世俗化論を架橋する重要なものであると我々は判断する。というのも、この論考には、近代社会における宗教の存続の形態をめぐる、ルーマンの当時の思考が良く反映されているからである。そこで語られる論点は 1977 年版には見られないものであると同時に、2000 年版の世俗化論に確実に影響を及ぼしている。

「分出」論については、前章でその詳細を確認した。そこにおけるルーマンの論述は、1977 年の宗教社会学の著作に比べると、ある一点において明確に変化している。それは、宗教が用いた歴史的なゼマンティックに積極的に立ち入ることで、宗教とは過去いかなるものであったかに論及しようとする彼の姿勢である。確かに、1977 年版においても、歴史的な事例への言及はあった (vgl. Luhmann 1977: 255ff.)。しかしながら、その論述は詳細なものではなかった。それに比して、「分出」論は、宗教が歴史的にこれまでに用いてきた意味の形式の変転を主題的に論じようとしたものである。ルーマンの枠組みにおいては、宗教はこうした諸々の意味の形式を洗練させることによって、その成否はともかく、政治や経済と並ぶ一つの機能システムとして、社会の分化に適応しようとしてきたとされる。換言すれば、こうした種々の高度な意味の形式は、組織的な制度と同様、宗教を安定したシステムたらしめる決定的なモメントなのである。理念の進化は、将来においても継続する。それが過去の進化を観察する際のルーマンの前提となっている。とはいえ彼の議論は基本的に、先ほど述べたように、プロテスタンティズムにおける超越の内在を扱ったところで終わっており、それが将来どうなるかということは語られない。

宗教とは過去いかなるものであったかというこの問いへの論及は、ルーマンの 2000 年版の世俗化論に引き継がれる。先行研究では、しばしばこの問題は等閑視されてきた。例えば A・ハーンは、ルーマンの「死後に公刊された著作『社会の宗教』は、多くの点において、この著者が 1977 年に彼の著作『宗教の機能』ですでに展開したコンセプトの続行、継続であり、そしてときには、それに対する単なる用語上の適応でもある」(Hahn 2001: 580) と評している。彼が見るところ、ルーマンは種々の新たな用語を組み込みはしたが、結局 2000 年の『社会の宗教』の基本的なコンセプトは 1977 年と変わっておらず、前者は後者の語り直しにすぎないということになる。確かに、1977 年版に引き続き、2000 年版でも機能分化論、私化論は同じように論述されている。この連続性のせいもあってか、彼の 2000 年版の

議論は、1977 年版と比して、独立した意義を持ったものとして論じられる機会はほとんどなかった<sup>10</sup>。

とはいえ、ルーマンの思索の展開を追ってきた我々は、今や 2000 年版の世俗化論が、明らかに 1977 年版には見られない観点を、しかもルーマンにとって重要なものとして組み込んでいることを指摘できる。1977 年版の世俗化論は、第一義的には、キリスト教の組織と自己記述の様態を前提とし、それに対して、システム論的な観察の視点から組織論的な提言を行おうとしたものだった。その一方で、同時代の論者たちは、現代社会において広く見られる宗教性とは何か、そもそも宗教とは何であるかを問い始めていた。パネンベルクとの対話も、キリスト教をめぐる議論であったとはいえ、このことを扱ったものだった。ルーマンの「分出」論は、こうした問いに対する彼なりの回答の一環である。そして 2000 年版の世俗化論もまた、単なる 1977 年版の語り直しではなく、この問いへの回答を、部分的にはあるが新たに組み込んだものとして解釈することができる。それが本研究の立場である。

ルーマンは一貫して機能分化論を保持しており、宗教を社会の一つの機能システムとして描くという構図は変わらない。しかしながら、宗教と宗教性をめぐる問いの位相を新たに組み込もうとする場合、宗教システムを描くための理論的な概念装置は、この問いに対応する形で調整する必要がある。またそれに伴い、そこで描かれる宗教システムなるもののイメージもまた、変化を被ることになる。ルーマンが行った概念的調整は、とりわけ彼によるコミュニケーションの概念の含意の拡張に見出すことができる。彼の描く宗教システムのイメージが変化しつつあったことは、このいわば焦点を調整しなおしたコミュニケーション概念に基づく種々の宗教的とされる現象への言及と、宗教の存立をめぐる議論の提起に見出せるのである。

ルーマンの 2000 年版の世俗化論では、明確にコミュニケーションが鍵概念として扱われている。もっとも、コミュニケーション概念は本研究においては、繰り返し登場している言葉であり、すでに断っているように、彼の後期の思想の基本概念である。社会システムは、彼においてはコミュニケーションの相対的な閉鎖を指す。それゆえに、社会システムとコミュニケーションには、原則上、概念的な差異はない。それがルーマンの原則的な立場である。しかしながら、社会システムが組織や自己記述的な理念の形式、そして大規模な広がりを持つか否かに着目する場合は、社会システムとコミュニケーションという両概念の間に区別

---

<sup>10</sup> 例えば Pollack (2001) は、ルーマンの二つの世俗化論を、それぞれ異なる主張内容を持つものではなく、共に同じテーマを語っているものとして扱っている。

を読み込むことも可能である。現代では、組織や本格的な反省理論がなくとも、宗教的コミュニケーションは可能である。現代はそうしたコミュニケーションに溢れている。ルーマンのコミュニケーション概念の含意は広く多様だが、彼は現代の無数に叢生しつつある宗教的な現象にもこの概念を適用する。要するにコミュニケーション概念の多義的な意味の可能性の一つを、現代の「宗教的」現象を把握するために前景に出し、鍵概念に持ち上げるのである。この概念を用いて世俗化という事態を語ると、例えば以下ようになる。

「旧来の社会では、コミュニケーションにおいて、信仰の諸仮定が正しいということを想定できた。……もし、コミュニケーションをきっかけにして、宗教が信じられるかどうか、どの言明が、誰によって信じられるのかをまず確認しなければならないならば、このことは根本から変化する。」(Luhmann 2000 : 293)

この引用における二つのコミュニケーションの意味は、厳密にいえば異なっている。すなわち、旧来の社会、社会の成員が共通の信仰を有するとされる社会では、コミュニケーションの過程において、何が信仰として想定されるかは概ね前提されていた。しかしながら、この社会的条件が変わるのであれば、コミュニケーションにおいて主題となる信仰、さらには宗教とはそもそも何であるのかということは、自明ではなくなってくる。それは教義学的な信仰の確信を前提とするコミュニケーションではない。むしろそれは、不確定性と不特定性を前提とするコミュニケーションである。コミュニケーションを通していわば現在進行形的に、宗教的であることが探られるのが、現代の宗教なのである。2000 年版の世俗化論でとりわけ新たに問題となるのは、この後者の方の宗教的コミュニケーションの概念である。

この論点は、一見すると、1977 年版における私化の問題、つまり教会への参加に関する個人の決定の問題に対応するようにも思える。第3章第3節でも見たように、ルーマンは、宗教の分出は、歴史的にはあくまでもキリスト教教会を中心としたものであったと考えていた。しかしながら 2000 年版では、コミュニケーションということで問題となるのは、単なる教会への参加ではなく、また信仰の決定が個人の選好に委ねられることでもない。ルーマンはこう語っている。信仰の非自明化に直面した個々人が、何らかの宗教的要素を受け入れるにあたっては、「生き方のすべての面を含みこむ共同体的な生活形式におけるいかなる後ろ盾も、必要ではない。しかし、個々の社会的足場 (Stützpunkte) は必要とされている」(ebd., 294)、と。ルーマンは、心霊術の会合、自己発見セミナー、雑誌、あるいは類似の選

好を持ったフрендシップ・グループをその例として挙げている (ebd., 294)。コミュニケーションとは、ここでいう「社会的足場」のことである。信仰のあり方が自明ではない近代社会においては、信仰に対する「社会的な支持と社会的な同意への問いが差し迫ったものとなる」(ebd., 295) が、他者が自身と同じ心情を持つなどということは「例外的な現象」(ebd.) である。それゆえにいつそう、人はこの「喜ばしい経験」(ebd.) を求めて、それを提供してくれるかもしれない人々と、いわば恐る恐るコミュニケーションしようとする。このようなコミュニケーションは、もはや直接に対面しての関係のみではない。メディアを介した関係も、そこには含まれる。むしろこちらの方が大きな足場であろう。ここには宗教と今日の新しいメディアという重要な問題も関わってくる。ルーマンのいう「社会的足場」とは、メディアを介した足場でもある。ルーマンは、現代的なメディアの形態への関心を強く示していた人物として知られている。この現代的なメディアが前提となる状況においては、もはやコミュニケーションを抑制したり、負担免除するための形式はほとんど成り立ちえない。かつての宗教的コミュニケーションは、拡大と制限という二つのベクトルの間で、その継続のためのバランスを採っていた。しかしいまや、このうちの抑制の作用はほとんど働かず、宗教的コミュニケーションは、いわば無限に拡散する。

これが、ルーマンが 2000 年版の世俗化論で描こうとした現代の宗教性、特殊現代的な宗教的コミュニケーションの様相である。今や問題となるのは、こうした人々が、いかなる形で宗教的コミュニケーションに参加しようとしているかである。この場合、宗教的という形容詞は自明の前提ではない。宗教的なものは、コミュニケーションの過程において、手探りで相互に確認、確証されていくものである。したがってこのコミュニケーションが持続するかどうかはわからず、一時的ですらある。高度な意味への昇華もなされず、いわんや組織化は例外である。これは、自己の信条を既成の宗教のリストの中から自己が自己の責任において選ぶという私化論とは異なるものである。当事者にとって、それが宗教的として確証されているかどうかすら、実はわからないのである。

このような含意に焦点をおく宗教的コミュニケーションの概念の付加により、ルーマンのいう宗教システムを構成するモメントは、著しく拡大することになる。以前の彼の議論では、宗教システムの基軸は、何よりもキリスト教とその教会組織であった。コミュニケーションは、それを前提とするコミュニケーションだった。しかし、種々の今日無数に生起している宗教的なコミュニケーションに着目するのであれば、現代の宗教性は、教会の動向に関わらず、社会の様々な局面に広く見出されうることになる。当事者の自己記述においてはと

もかく、観察者には、それはある面宗教的に見える。結果として、ルーマンのいう宗教システムの範囲は、キリスト教の枠をも超えて、さらに広がることになる。2000 年版では「瞑想や幻覚剤、托鉢僧の舞踏やメキシコのキノコ・カルトを、精神分析学的セラピーの変種たりうるものとして用いる神経生理学的研究」(ebd., 307) などの、現代社会に溢れる種々の現象も、一つの「宗教的形式」(ebd.) たりうるものとして、つまり宗教が現代社会に適応するための実験的プラクシスの例として語られるのである。

M・ペツケは、こうした点を踏まえ、後年のルーマンの宗教論が、「宗教をめぐる見解のための素材をかなりの程度において、ヨーロッパ外の宗教から引き出して」(Petzke 2018: 161) おり、「モデルネにおける宗教の漸次的な衰退という想定から距離を置き、その代わりに宗教の続行や再強化を論じる宗教社会学のトレンド」(ebd., 160) に沿ったものとなると捉えた。確かに、ルーマンの 2000 年版の議論は、現代社会における宗教的な現象の広まりを語る宗教社会学の動向に即しており、かつての神学や教会組織の改革論とはまた別の意味で、宗教の衰退論からは明確に遠ざかっている。宗教的コミュニケーションという概念の強調点の移動も、こうした宗教的な現象に適用しやすいものとして提起されたのである。

ルーマンの 2000 年版の世俗化論は、一種の未完の断章である。そこでは、社会に対する独自の機能を持つ部分システムとしての宗教への関心は継続している。キリスト教を中心とした教会の組織改革への関心も、否定されることはない。しかしながら、彼は現代社会における種々の宗教的な現象へと、その視線を拡大していく。それにより、世俗化論は宗教の衰退論ではないことが改めて確認される。だがそれと共に、宗教が指し示すものの範囲は極めて広汎となる。今や、宗教ということはキリスト教と同義ではない。そこで想定される宗教とは、コミュニケーションを通じて形成される無数のプロセスである。ルーマンの概念の用法では、確かにそれも宗教システムとなるのかもしれない。しかし 2000 年版で描かれるそれは、キリスト教のような巨大な組織や洗練された神学、そして高度な意味の形式を背景に持つ宗教ではないのである。

一方の自律した機能を担う宗教システムという理論的前提、他方の宗教的コミュニケーションの、キリスト教教会をはるかに超えた多種多様な方向への拡大の確認、この二つの論点の整合性は、いかにして確保されるのだろうか。彼は、近代社会の機能分化に適応した組織と理念を持つ宗教システムを想定し続けていた。しかし、無数の「社会的足場」において生起する宗教は、その閉鎖も境界も、そして理念も不確定である。何よりも大半はかりそめの共感や刺激、興奮で終わるものである。ルーマンの立場としては、二つの方向がありえた

だろう。一つは、現代における宗教的な現象に自身の理論の照準を合わせる方向である。その場合、宗教は相対的であれ何らかの閉鎖的なシステムとして分出を遂げるというよりは、政治や経済など、他のシステムにも無数に拡散した形で伸張し、浸出するアモルフなコミュニケーションとなる。そうであるとすれば、それは彼のいう宗教システムの分出の可能性に関わる重大な問題となる。というのも、宗教は存続するが、分出し自律した宗教システムについては語りにくくなるからである。さらにそのような、宗教的コミュニケーションが瞬間的にせよ何らかの契機で巨大な興奮状態に陥る場合は、政治や経済にも重大な影響を及ぼすかもしれない。そうすると、ルーマンにとっての基本概念である社会の機能分化論自体が揺るがされることにもなりかねない。

ルーマンが採りえたもう一つの可能的な方向は、プロテスタンティズム以降のキリスト教の理念の進化を問うこと、つまり、あくまでもキリスト教の、しかしキリスト教的とはもはや言われないかもしれない現代的な進化の形態を模索することである。先述したとおり、「分出」論は、超越の内在というプロテスタンティズムの理念の進化で終わっており、その後はペンディングとなっている。これの継続を突き詰めるという方向である。こちらの可能性も強く存在していた。次章で述べるとおり、それに関わる断片も『社会の宗教』には多く含まれている。ルーマン自身の思索は、この二つの可能性の間で、その死によって中断された。しかしながら、この中断の構図、まさしくこれこそが現代における宗教のあり方の核心に関わるものであったのかもしれない。

## 第5章 現代の宗教

1990年代以降、ドイツ宗教社会学のテーマは著しく拡大した。ドイツ宗教社会学は今や、当地における社会学の周辺領域と見なされるものではなく、一つの確固とした社会学的サブ分野の地位を得るに至るのである。そこでは「宗教的な領域そのものにおいて生じている社会的な変化」(Pollack 2015: 453)が主題として注目されるようになる。すなわち「宗教的な多元主義の傾向」、「非キリスト者の移住」、「宗教的なものの政治化」、「宗教のメディア化とグローバル化」(ebd.)といった問題が新たに重要なトピックとして付け加わったのである。この頃になると、もはや宗教と教会の関係は、必ずしも論議の中心で扱われるものではなくなっていた。それに伴い、従来扱われていた「教会形成」、「教会外的な宗教性」、「社会における宗教の機能」、「宗教の定義」といった問題と並んで、例えば「宗教と政治」、「宗教と移民」、「宗教と法」、「宗教と暴力」、「宗教と社会資本」、「宗教とメディア」といった、宗教とそれに隣接する社会的事柄をめぐる研究が進められるようになる。さらには、インターナショナルな文脈における宗教の役割について、例えば「宗教とグローバル化」、「新たな宗教運動」、「インターナショナルな諸関係における教会や宗教共同体」に関する研究も徐々に広まっていく。この頃、地域的な研究の対象として主に注目を集めたのは、「東部中央ヨーロッパ (Ostmitteleuropa) や東欧といった旧共産圏の国々」(ebd.)であった。ポラックによれば、「生の経過における宗教」や、「宗教と青年期」、「宗教的教区 (religiöse Milieu)」といった古典的なテーマは依然として顧慮され続けたが、それらと比較すると「宗教と階層」、「宗教と性差」、「宗教的な社会形式」といったテーマについての研究は、一部の例外を除いて下火となっていったとされる (vgl., ebd.)。かくしてドイツ宗教社会学は、その研究対象を拡大させるとともに、自身が重視するトピックを社会の動向に合わせて細かく調整していくのである<sup>1</sup>。この傾向はもちろん現在にも繋がっている。

---

<sup>1</sup> それに加えて、1990年代以降のドイツの宗教社会学には「自己歴史化の傾向」(Pollack 2015: 454)が見られるようになったとされている。しかしながら、ドイツ宗教社会学の歴史を描くとなれば、それはかなりの難題である。どの論者が中心に据えられるべきかを特定するだけでも、膨大な時間が必要となる。例えば、O・レンプは1914年当時においてE・トレルチとジンメル以降、宗教社会学を再び活性化させることのできる論者としてR・ローテとR・ゾームに期待をかけていた (vgl. Lempp 1914: 437)。その後、第二次世界大戦を挟むと、シェルスキーは1957年に宗教社会学のいわゆる古典家たちとしてM・ヴェーバー、トレルチ、ゾンバルト、M・シェーラー、デンプを挙げている (Schelsky 1957)。その一方でルックマンは1960年に参照すべき論者としてデュルケーム、M・ヴェーバー、そしてシェーラーを挙げている。また彼が当時において宗教社会学に新たな定式

ルーマンは1998年に没する。もしも彼がなおも存命であれば、これらの事態についてもっと多くの論文が残されたに相違ない。しかしルーマンの思索は、死によって中断する。彼の宗教をめぐる問いは明確であった。それは機能分化に対応した独自に閉鎖した個別システムとしての宗教のあり方を論ずるということであった。しかし宗教的な現象の外延が広がれば広がるほど、この問いへの応答は難しくなる。ルーマンの晩年の遺作『社会の宗教』は、この難問に対する彼の応答が——正確にはその試みの途上の様態が——示されたものであるといえる。

『社会の宗教』は本研究の冒頭でも述べたとおり、編者キーザーリンクがルーマンの死後、彼のパソコンに残された原稿を著作の形で出版したものである。一見したところ、この書物は完成した著作のように思われるかもしれない。というのも、この書物は思想家の遺稿集がしばしばそうであるように、欠損や欠落が明示された断片集という形を採っているわけではないからである。しかしながら、我々はこの書物を未完の断章であると見なしている。その理由の一つは、キーザーリンクによる次の証言である。すなわち彼は同書の「編者後書き」の中で、ルーマンが命にかかわる病気を負った「その後に彼に残された時間は、ここに上梓されたテキスト『社会の宗教』を、彼が完全に納得いく形でまとめるには十分ではなかった」(Luhmann 2000: 357)と述べている。あるいは彼は「このテキストは単なる断片を超えたものであり、原稿に従事することのできる余生がもう少し残されていれば、完成しえたものだろう」(ebd.)とも語っているのである。

我々がこの書物を断章と見なすもう一つの理由は、ルーマンが直面していた宗教をめぐる問いの射程と、この書物で実際に論じられた主題の間にある断層である。つまりルーマン

---

化をもたらしうると考えたのは、H・シェルスキー、F・テンブルック、そしてH・O・ウエルバーであった(Luhmann 1960: 326)。このうちのシェルスキーの議論に関しては、1996年にティレルが再評価されるべきであると語っており(Tyrell 1996: 450)、彼の名は実際にコミュニケーション概念や宗教の拡散論の文脈において参照されるようになる(vgl. Firsching 1998; Ebertz 2018)。その一方でポラックは、1990年代のドイツ宗教社会学においては、P・ブルデューを筆頭にG・デイベーやD・ハービュー＝レーガーら個人化の理論家たち、J・カサノバやT・アサドラポストコロニアリストたち、R・スタークやL・イアナコネらアメリカの市場モデル論者たち、そしてCh・テイラーらといった非ドイツ語圏の論者が大きな影響力を持ったと見る(Pollack 2015: 454)。もちろん、論者の評価が時代と共に移り変わっていくのは当然であるが、当時における各々の評価の妥当性をその論者の影響関係も踏まえつつ確認するとなると、その作業量は膨大なものとなる。それゆえに目下のところは、ある論者を中心とした影響関係の布置を描くか、あるいは宗教社会学の中でも特定のトピックに関わる議論の展開史を辿るのが現実的な課題となるだろう。もちろんルーマンがその起点たりうるか否かの判断は、今後の研究に委ねなければならない。

が晩年に論じることのできたものは、彼が追求すべきものとして提起されていた問いのごく一部分に留まっていると考えられるのである。

『社会の宗教』においてルーマンが新たに展開した議論は、超越の内在の次の段階に来るべき理念の進化の特性を素描しようとしたものとして読むことができる<sup>2</sup>。それは、キリスト教的とはもはや言われないが、にもかかわらずキリスト教の進化論的な継承形態である宗教の形式である。この議論は、政治や経済と並存する独自の個別システムとしての宗教の機能とコードへの問いに応答しようとしたものである。彼は多くの場合コードという言葉を用いているが、先に説明したようにコードは進化した理念と言い換えてもよいものである。この断章とルーマンが世俗化論において立ち会っていた現代的現象との間には、重大な断層があるように見える。この断層についてはもう少し説明が必要だろう。

ルーマンは『社会の宗教』の冒頭で、幾人かの宗教学者、宗教社会学者の議論を参照するところから始めている。その中には、G・ジンメルが『宗教（第二版）』1912において示唆（のみ）した、「religoid」（Simmel 1995: 61）という造語への言及が含まれている（Luhmann 2000: 10）。ジンメルは、この言葉について「奇妙奇天烈な言葉（Wortmonstrum）」（ebd.）と自嘲気味に注釈しているが、時代の宗教的状況は20世紀初頭、そのような不思議な造語が新しく必要となるほど、混迷を深めつつあった。これは宗教的と宗教もどきを掛け合わせたような言葉である<sup>3</sup>。しかもそこにはこの両者の明確な識別ができないという認識が込められていた。ルーマンは1988年に書かれたとされる未公開の草稿においても、このジンメルの問いを継承することを確認している。そこで彼は、ジンメルの名を明確に挙げつつ、彼の宗教性の概念をコミュニケーションの普遍的なメディアの一つとして考えることを述べている。すなわち、「ゲオルク・ジンメルは、この意味において、宗教性に基づく社会性と形

---

<sup>2</sup> 『社会の宗教』全9章のうち、第1章「宗教という意味形式」、第2章「コード化」は明確にそれに該当する。第3章「宗教の機能」、第4章「偶発性定式としての神」は1977年版で示された宗教の機能的分析のパートを新たな分析的用語を用いて書き改めたものであると考えられる。それに第5章「宗教的コミュニケーションの分出」、第6章「宗教組織」、第7章「宗教の進化」と、1989年の「宗教の分出」を踏まえた内容が続く。第8章は前章で扱った「世俗化」である。最後の第9章「自己記述」は、宗教システムの自己言及的な作動の様態を扱ったものであるが、論述に不完全な箇所が多く、この書物が確かに未完であるという印象を抱かせるものとなっている。

<sup>3</sup> ジンメルはこの言葉について「より深い知覚にとってはおそらくすべての献身と受容に潜んでいる」（Simmel 1995: 61-62）宗教的なモメントと語っている。そして「もちろんそれは、純粹に社会学的な出来事としては、分化した領域としての宗教とは何の関わりも持たない」（ebd., 62）とされている。

式としての宗教を区別しました。メディアとは、自己を規定せしめる、なおも緩い未規定の構えです」(Luhmann 1988: 231) と。ここでは、形式として固定された宗教に対して、比較的そうした固定が緩く、意味の未規定性を保持したものであるメディアとして、宗教性が捉えられている<sup>4</sup>。つまりルーマンは、ジンメルの名に言及するところでは〈religiös〉と〈religioid〉の二つの概念を彼から受け継ごうとするのである。ジンメルは宗教論は、〈christlich〉—〈religiös〉—〈religioid〉—〈sozial〉の線分の上を動く。ジンメルが顔の形而上学的意義や誠実や感謝、信頼の宗教的とも社会的ともとれる両義的意味の思索を深めていくのは、この四つの位相の関係をめぐる思索においてであった。

ルーマンは、こうしたジンメルの問題設定を意識していた。だとすればルーマンは、この問いにいかなる形で答えるのだろうか。残された断章をみる限り、彼はすべての問いの戦線に均等に答えようとしていたわけではない。彼がもっとも優先して考えようとしたのは、超越の内在というプロテスタンティズムの理念の後の現代と将来における宗教の機能と理念の形態である。その意味において——今後、現代の宗教現象や、直接にキリスト教の思想を問うた彼の原稿が出てこない限りだが——ルーマンは思索の順番としてあくまでまずは自身の機能分化概念に基づく宗教システム論の樹立を優先していたということになる。しかしそうだとすれば、彼の応答は極めて一面的に見えるかもしれない。〈christlich〉—〈religiös〉—〈religioid〉—〈sozial〉というジンメル問いの線分のうち、ルーマンが残した断章の中心は、〈religiös〉の想定された高度な意味の進化形態の極めて形式的な特性論ということになるからである。その〈religiös〉の客観化された形式となる〈Religion〉は具体的には複数想定されうるかもしれないが、この問題については、彼は立ち入っていない。

ルーマン晩年の断章が、いかなる位相に関わる議論なのかについては、これまで本格的に論及されることはなかった。しかしこの位相は、彼が前提としていたジンメル思索の構図を想起すると特定可能となる。通常、〈religiös〉をめぐる議論は、シュライエルマッハー以来、敬虔や帰依といった心理学的ともとれる用語をめぐる展開されるが、ルーマンは徹底して心理学主義を避けようとする。ちなみに、世俗化論で彼が注目しつつあったのは〈religiös〉との接続自体が曖昧な〈religioid〉—〈sozial〉の問い、つまり現代社会における

---

<sup>4</sup> メディアと形式は、後期ルーマンのキーワードである。すなわち、「メディア的な基体は、ルーズにしかカップリングされていない多数の要素からなる。形式は、あるメディアの要素がタイトにカップリングされることによって実現するものである」(Luhmann 1997a: 307)。例えば前者の例として光や単語が、後者の例として物の像や文章が挙げられる。

多様な宗教的現象であった。それに対して、パネンベルクが提起していた問いは、〈christlich〉—〈religiös〉の問いの系列であったといえる。これも問いとして提起されたままになっている。ルーマンが提起しながら、理論上の優先的順位によって、そして死によってそのままとなっているこのテーマは、彼の影響を受けた他の人物たちが扱っている。ルーマンの宗教をめぐる思索は数十年にわたるものであり、いわば同時進行的にルーマンから引き継いだ問いとして、他の人物たちがルーマン的と称して論じているのである。

ルーマンが残した断章が語っている宗教論の位相と意義を際立たせるためには、彼自身は詰めなかったものの、しかしルーマンから刺激を受けたと当の論者たちが語っている議論を踏まえておくのが有益ある。典型的ということで、二人の人物を選ぶ。まず〈religioid〉—〈sozial〉の問いの類型としてN・ボルツを取り上げる（第1節）。後年力点が置かれる世俗化論で言及した宗教的コミュニケーションをめぐる議論が拡大されている。ボルツは日本でも有名である。現代の宗教現象をめぐることは、社会学に限らず、人類学、宗教学、心理学において無数の議論があるが、明確にルーマンの提起した問いの継承を語っている人物として、ボルツは代表的である。これに対し、〈christlich〉—〈religiös〉の系列の問いとして、ルーマンのゼミ生、社会学史研究のドイツにおける泰斗ティレルの議論を取り上げる（第2節）。ティレルもジンメル（Jimmie）の〈religioid〉概念に言及しており、師と同じ問題意識を共有している（vgl. Tyrell 2002: 285）。ティレルもまた師と同じようにということかもしれないが、一つのアスペクトのみを深めようとしている。宗教的コミュニケーションの概念のキリスト教的な神髄とは何かという問題である。ルーマンはこの二人、正しくは二つのタイプの議論にも関心を寄せていたはずである。世俗化論で述べたように、彼自身がそれを論ずる構えをもっていたからである。その意味で、両者の議論はルーマンが残した断章との比較（第3節）に極めて有効なものである。

## 第1節 マーケットを通じた演出と拡散

ボルツは、1995年にD・ボスハートとの共著『カルト・マーケティング』（Bolz/Bosshart 1995）を発表し、1997年には単著『意味社会』（邦題『意味に餓える社会』）（Bolz 2002）を公刊している。いずれも、現代社会において無数に生じている「宗教的な」現象を扱ったものとなっている。とりわけ後者における論述の前提となっているのが、ルーマンが1980年頃から中心概念に据えるようになったとされる情報論的なコミュニケーションの概念であ

る (vgl. Luhmann 1984: 191ff.)。ボルツはこの概念をルーマンが現代の宗教的現象を把握するために用いた宗教的コミュニケーションの概念に拡大しようとする。結果として、ルーマンのいう「社会的足場」は、ボルツでは徹底してメディア論的概念となっている。

元々コミュニケーションの概念を用いる際にルーマンが意図したのは、周知のとおり、いわゆる情報の伝送モデルを転換することだった。すなわち、ある情報の送り手から受け手への移譲というモデルで語られるタイプのコミュニケーション概念の転換である。ルーマンの考えるコミュニケーションとは、情報・伝達・理解、それぞれの局面におけるシステムによる選択の総合である。情報の伝送モデルでは、送り手の発信がコミュニケーションの契機とされ、受け手がそれを受領するとコミュニケーションが成立したと見なされる。それに対してルーマンのモデルでは、システムが理解（ないしは誤解）という形で情報の伝達を認知した時点で、初めて遡及的にコミュニケーションが一連のプロセスとして成立するとされる。このモデルでは、理解という作動が特に重要である。理解された意味は、元々の情報の送り手の意図に一致しているかどうかは問題ではない。このコミュニケーション概念の焦点は、システムが、何らかの「ノイズ」を情報として受け取ったということ、そしてそれをいかに理解したかということにあるのである。R・シュティツヒヴェーは、ルーマンのこの概念は基本的に情報論的な発想の系譜にあることを指摘し、これを用いる社会理論は「情報社会ないしは知識社会に適切な社会学」を展開するものだと考えた (Stichweh 2000: 11)。彼と同様に考えた論者は多かった。つまりルーマンの社会理論は、対面的な相互作用におけるコミュニケーションというよりは、メディア・テクノロジーが発達し、情報のやり取りの多くの部分が種々のメディアを介して行われるようになった情報社会を語るために適切な理論であると受け止められたのである。

ボルツもまた、この種のコミュニケーション概念を彼の社会像の前提としている。その際、コミュニケーションという概念を、当時まだルーマンが正面から論じる姿勢を見せていなかった現代における宗教的現象にいわば先行して適用している。そこに、ボルツをルーマンの応用として見た場合の魅力と特徴がある。ボルツは、「我々の近代社会が提供できるのは、機能的意味のみである——それは『何のため』という問いも、目的もなくやっていくことができる。我々の社会は、高次の意味への問いを立てないからこそ、抵抗なく機能するのだらう」 (Bolz 2012: 50)、と彼は語る。さらに、ボルツはルーマンと同様に、近代社会が機能分化を基本的な特徴とすると考える。彼は、「近代社会が今日、意味社会として形成されるのは、そのあらゆる諸機能システムが、意味とは無関係な固有价值において安定化しているから

である」(ebd., 51)とも述べているのである。そうであるとすれば、宗教についての見解も、ボルツはルーマンと一致するのだろうか。すなわち、ボルツは、ルーマンと同様に、宗教を近代社会における一つの機能システムとして捉え、あるいは、そうであることを望むのだろうか。この問いに答えるためには、彼が現代社会における宗教の現れ方に関して、大きく分けて二種類のものを見ていることを踏まえていく必要がある。すなわち、一つは教会を中心とする機能システムとしての宗教、そしてもう一つは、彼のいうところの「カルト・マーケティング」である。

前者の、教会を中心とした機能システムとしての宗教については、我々はルーマンについての論究を通じてすでに議論してきた。そこで確認したとおり、ルーマンのモチーフは、宗教システムの近代社会への適応の困難さであった。第3章第4節でも見たとおり、宗教のシステムとしての存立には、極めて微妙な問題が付きまとう。それに対してボルツは、現代の基督教の現状を以下のように見た。

「基督教もまた、『市民宗教』として機能主義的に記述されるだけである。それは、救済の約束はもはや与えない。それは、十字架、救済、そして恩寵といった大きな主題を放棄し、拡散したヒューマニズムでそれを補っている。他の西洋的諸制度と同様に、基督教の教会もまたモダニティの落とし穴にはまってしまった。教会は、文化の発展について行けないことを悩んでいるのではなく、自身が現実に適応しすぎてしまったことに悩んでいる。こうも言えるだろう。すなわち、基督教の教会には、時代遅れに留まる勇気が欠けているのだと。……牧師たちは、アフリカの飢饉や時刻の失業統計については良く知っているが、黙示録についてはもはや何も知らないような印象を受ける。」(Bolz 2012: 51)

基督教の教会は、機能的意味しか提供しない近代社会に、あえて適応しようとしてきた。ここまでは、ルーマンの論述に即している。問題は、その後である。ボルツの見るところ、教会は結果として事態にうまく適応しすぎてしまった。教会は、種々の人道的問題などのヒューマニズムをそのつど拡散的に説くだけであり、もはや救済や恩寵といった主題は扱お

うとしない<sup>5</sup>。今日のキリスト教教会はもはや、宗教に独自といえる価値を追究することはなく、社会の倫理的、そして政治的な安定化の機能を補足的に担うだけである（vgl. Bolz 2018: 104ff.）。こうなると、確かに宗教は社会の他の諸システムと対立することはないかもしれないが、今度は社会に対する独自の機能を特定することが難しくなり、宗教の機能システムとしての自律は危うくなる。これはルーマンがいうところの、宗教が道德と結びついてしまったことの一つの帰結に相当すると見なすことができるだろう。ボルツの見立てでは、現代のキリスト教教会は、いわばルーマンが危惧していた道德図式との過剰な結合という方向へと進んでしまっているのである<sup>6</sup>。この道德化が進めば進むほど、宗教はとりわけ若い人々にとっては、すでにもう衰退しつつある時代錯誤の文化様式となる。これを賛仰するのは原理主義者のみである。

そうであるとするならば、宗教は近代社会において無効化するとボルツは見ていたのだろうか。結論を述べると、彼はそうは考えなかった。「[教会が大きな意味を語らなくなったことによる]『意味』の空洞化のために、我々の社会は埋め合わせを作り出す。というのも、幻想なしにはやっていけないからだ」（Bolz 2012: 51）と、彼は語る。つまり人々は現代社会においてもなお、大きな意味を求め続ける。それはかつて、救済として宗教が提供していたものである。しかしながら、宗教はもはやそうした意味を語らない。そうであるとすれば、社会は何か別の形式による、意味の語りを用意する必要に迫られるはずである。ボルツはそう推論する。そして、この意味の語りをサービスとして提供する場となっているのが、「カルト・マーケティング」であると、彼は考えたのである。

現代には、生の意味の方向性を示してくれるかのように語りかける種々のサービスが溢れている。「われわれの文化は、宗教の歴史に登場したさまざまな形式・図像・救済約束を

---

<sup>5</sup> ドイツにおいては 1980 年代に、それまではヨーロッパでは必ずしも重視されていなかった「市民宗教」なるものが、R・ベラーを通じて注目を集めるようになったとされている（Pollack 2015: 452）。

<sup>6</sup> ルーマン自身も、「市民宗教」のゼマンティックを扱った論文を残している（Luhmann 1978）。彼は、市民宗教なるものは厳密な意味では宗教ではなく、それが宗教たりうるには「信条、正しい信仰についての観点、そして宗教的コミュニケーション（つまり教会）を通じた反省」（ebd., 305）が必要であると考えていた。しかもその際には、「統一された教会組織や教義、帰結に対するコンセンサス」（ebd., 305-306）は必要ではないが、「すべての人にとっての接近可能性」は前提となるという。こうした箇所を見ると、彼が宗教に必要な要件として何を想定していたのかについての示唆が得られるようにも思われる。もちろん、この箇所のみでそれを断定することはできない。ルーマンにおける「市民宗教」への論及については、Firsching（1998）も参照。

いわば精神専門のセルフサービス店に並べておくことによって、誰もが独自の型を選べるようにしてあるのである」(Bolz 2012: 71)。これは宗教社会学においては、典型的には宗教の「パッチワーク化」という事態として語られてきたものでもある。人々は、この種のサービスの中から好きなものを選び、自身のアイデンティティと生の意味を伝記的に創出することができる。その場合に優先されるのは、何か一つの神話や教義への帰依ではなく、むしろ自己の美的な演出である。そしてその演出のための美学を提供するのは、今やマスメディアとなる。こうしたサービスの組み合わせによって施される自己演出は、人間主義的な「陶冶 (Bildung)」とはまったく別種のものである。「我々はブランドとモードの多神教に生きている。マーケティングとコマーシャルの世界は、いまではもはや目的と欲求と計算の世界ではなく、呪術とトーテム信仰とフェティシズムの世界になっている」(ebd. 144)。現代社会における宗教が生じる場は今や教会ではなく、マーケットになった。それを支えるのが、マスメディアをはじめとする種々のコミュニケーション・テクノロジーである。人々は容易に無数の宗教的なサービスに触れることができ、そして自身の美的な好みにあった形式を選び、そして消費するのである。

こうした種々の宗教的な現象をもって、現代社会における宗教の再強化なるものを語ることも可能かもしれない<sup>7</sup>。しかしながらルーマン的な観点からすれば、この種の現象は「ニッチ」と称されても仕方のないものである。ボルツもまた、ルーマン的な用語を用いて、以下のように語った。すなわち「ここで問われているのは、失われた直接性の樂園なのである。すなわち、素朴な視線、直接的な接触、技術的に純粋な人間の相互性 (Zwischenmenschlichkeit) である。それは、セカンド・オーダーの観察による間接性と非直接性において制御される世界では、不可能である」(Bolz 2012: 80) と。ルーマンにとっては、現実を直接的に認識しよ

---

<sup>7</sup> こうした種々の宗教的なサービスは、ドイツの宗教社会学では 1990 年代以降しばしば「近代社会の俗なる社会システムへの宗教的なものの拡散」(Ebertz 2018: 415-6) として語られるようになったものの典型例である。例えば、広告・スポーツ・メディア・ポップカルチャー・種々の相談所・ツーリズム・政治・芸術・医療の場におけるある種の宗教的な内容と形式の援用が報告されるようになる。M・エバーツは、この種々の宗教の「拡散」の要点を「宗教的な内容や形式が、元々の根源にある文脈の彼岸にある文脈で現れること」、そして「宗教的な内容や形式が、この新たな文脈においてその機能、意義、そしてその形態を変化させ(う)ること」(ebd., 417) と述べている。彼によれば、この種の宗教的な事柄はもはや組織によるコントロールが効かず、心理学者・広告制作者・物理学者・医者たちといった担い手との競合が生まれる。ただしその場合に伝達されるものはもはや救済 (Erlösung) や救い (Heil) といった生の意味ではなく、治療 (Heilung) と健康 (Wohlbefinden) なのではないかと彼は述べている (ebd., 430)。

うとするタイプの観察は、いかなる社会においてもなされうるものであった。ボルツのいうところの意味の語りは、この類の観察を用いて示されるものである。第3章においても述べておいたとおり、ルーマンもまた、多くの宗教が実際にこのタイプの観察を用いていると考えていた。しかしながら、この類の観察には、セカンド・オーダーの観察者からは非合理的であり、ニッチなものとなされるという危うさが常に付随することになる。ボルツは、この箇所ではセカンド・オーダーの観察によって制御される世界においては、直接性の樂園なるものは不可能なものとして問われると語っている。ルーマン的には、この種の問いはニッチである。それゆえに、宗教をあくまでも社会の機能システムとして描こうとするルーマンにとっては、それが重要性を増しつつあつことは重々わかっているとしても、この種の現象は扱いづらいものであったと考えられる。というのも、こうした現象を宗教システムの構成要素として認めた場合、そこで描かれる宗教は、機能システムとしての成立の重要な要件の一つであるセカンド・オーダーの観察の視点の獲得からはむしろ遠ざかってしまうことになるからである。ルーマンは、ボルツが正面から論じようとした種々の宗教的な現象については、宗教システムの実験的プラクシスとして例示するに留め、詳細に立ち入るような形での言及は行わなかった。彼が論じる主題の優先性の問題には、こうした事情が絡んでいたのかもしれない。

ボルツにとっては、必ずしもそうではなかった。彼は、宗教を自律した機能システムとして描くという理論的要請に、ルーマンほどは拘束されていなかったのである。それゆえに、ボルツは教会を軸とする機能システムと、カルト・マーケティングという二つの局面に宗教を分けることができた。そして、彼はこのうちの後者に関しては、一つの機能システムとして捉えるのではなく、あるときには経済システムにおけるサービス提供の論理に則り、またあるときには美的な演出すら付随する、宗教的な意味のある種の拡散的な流布と消費として描いたのである。ここでは暗示的に、このように複数の作動上のコードが入り乱れ、場合によっては特定できないかもしれないコミュニケーションを、いかにして扱うかという問いが投げかけられている。それは、ルーマンの社会システム論が、必ずしも扱いを得意としなかった現象である。ボルツの議論は、ルーマンの理論のこうした間隙をうまく突いたものであったと言えるかもしれない。もっとも、ボルツの議論によっては、近代社会において相応しい宗教システムの様態が示されるわけではない。その点においては、ボルツとルーマンの指向は大きく異なっていた。社会学者としてのボルツが描く宗教は、近代社会に適応しすぎた教会か、あるいはカルト的なサービスによって提供される消費財ということに尽きる

からである<sup>8</sup>。換言すれば、ボルツの宗教論により、〈religioid〉をめぐる広範な社会的現象は明確になるが、そこにはルーマンがこだわっていた「理念の進化」を見出すことはできないのである。この宗教をめぐる「理念の進化」の可能性を見ようとしていたのは、本章が扱うもう一方の論者、すなわちティレルであった。ただし未来へ進むというよりも、過去に戻ることによってである。

## 第2節 「信」が再喚起する疑念と理解

本研究の第3章第3節でも確認したとおり、ルーマンの見るところ、内在と超越の間の距離は歴史的には次第に拡大してきた。彼の考える宗教のゼマンティックの特徴は、それが通常の人間の知覚では観察できないものを何らかの形で形式化——主として言語化——しようとする点にある。換言すれば、宗教の根源には万人が等しく知覚できるような遡及源は存在しないということである。それゆえに、宗教的コミュニケーションには常に不信、あるいは受容の困難さという問題が付きまとう。宗教的な問いは、一方においては、誰にでも立てられうる、それゆえに無限に拡大する可能性のあるものである。宗教がそのゼマンティックにおいて、繰り返し語りの恣意性の問題に関わらざるをえなかったのは、そのためであった。

しかしながら他方で、知覚できないものについての語りがコミュニケーションとして他者に受け入れられ、継続的に連関をなす可能性というものは極めて低いともいえる。そこで語られる出来事が一般的に容易には受け入れがたいものであればあるほど、そうである。それゆえに、宗教はいかにしてコミュニケーションの連関を継続的に保つことができるかという問題に苦心してきた。換言すれば、宗教的なコミュニケーションは恣意性に対する「制限」と、不信を前提とした「拡大」という問題を抱え続けてきたのである。第3章第1節で確認した秘密やコスモロジーのゼマンティックは、この問題への宗教の対応策の例である。ティレルはこの問題がユダヤ教と、そしてとりわけキリスト教の伝統において、もっとも先鋭的な形で問われてきたと考えた。ルーマンもまた、初期キリスト教におけるコミュニケーションの生起の問題を示唆してはいた。ティレルはこの問いをもう一度、ルーマンよりはるかに精緻な形で辿り直そうとする。

---

<sup>8</sup> ちなみにボルツは信仰者としては、ドイツ福音派に属する者として、ルターの思想を重視する立場を明確に示している (Bolz 2016)。

もちろん太陽や天体現象、天空や高山といった、多くの人々に共有されうる「遠さ」の知覚が超越的なものの観念を喚起するケースはある。多くの人々に共有された超越的な体験なるものが人口に膾炙し、それなりの広がりを持ったコミュニケーションを喚起することもあるだろう。しかしながらティレルはむしろ、宗教的な議論は「知覚からの独立」(Tyrell 2002: 267) を強化するものであると考えた。例えば「宗教は、『見えない／見える』という、より詳細に言及されたゼマンティック上の形式(あるいは比較可能性)を築くことによって、自身が受け持つ現実に対して、感覚の超越を明確に主張する」(ibid., 267)。絶対的な何かを、それ自体として把握することのできる人間はほとんどいない。超越的なものの現われを、多くの人間が同時に体験したり、共有したりする機会というものも、滅多に訪れるものではない——人々が逆説的にそれを求めるとしても。それゆえに、「まさに問題となるのは、およそ『純粹に知覚可能なもの』ではないもの、すなわちコミュニケーションなのである」(ibid., 268)。宗教的なものは、原則として知覚には依存しない。そのため、それが他者に伝わり、ましてやそれが受け入れられるという見込みは極めて薄い。まさにそれゆえに一層、宗教にとってはコミュニケーションというものが喫緊の問題であり、また同時に難問でもあったのである。このコミュニケーションは、「社会的足場」をめぐる、ルーマンが現代の宗教現象を語った意味におけるそれではない。

ティレルは、過去へ戻る。彼は新約聖書と初期キリスト教の歴史において、宗教にとってのコミュニケーションが抱える問題が典型的に現れていると見る。周知のとおり、初期のキリスト教は、福音書に描かれるイエスの説教も含めて口頭的なコミュニケーションによるものだった。その中で発生した「信 (πίστις, *pistis*)」と称されるキリスト教に特有の信仰の形態にティレルは着目する<sup>9</sup>。

「ルーマンにおいて学ぶことができるのは、信仰の文脈において問題となっているのは『セレクションの成果の転移』であり、独特のやり方において非蓋然的な、それどころか『信じがたいような』コミュニケーションの受け入れだということである。その際の、受け入れの様態は、『理解』をはるかに超えたものである。それは人格による決定という性

---

<sup>9</sup> ティレルはこの特殊な信仰の形態のことを語るにあたり、ジンメル の〈*religioid*〉の概念を引き、それを「すでにそこにいる者たちの社会関係における信頼の状態」とも言い換えている (Tyrell 2002: 285)。この場合、〈*religioid*〉ということ で想定されるものは前節で扱ったボルツのケースとは異なっており、この概念の用法は今日においても自明ではないことを示している。

質を……発話行為として、宗教的なコミュニケーションへと帰する。同時に問題となっているのは、信頼と受け入れの構えの一種の外在化なのである。」(Tyrell 2002: 285)

キリスト教においては、今日においてもしばしば信仰告白、あるいは「証し」という形で、自らの信仰を発話によってその場に居合わせた者に示す行為が信徒に対して求められている。それにより信徒は信じる構えを自身が持っているということを他者に対して表明する。そこで表明されるのは、単に情報を受け取ったという意味における理解の類ではない。むしろそこでの問題は、通常では到底受け入れられないようなコミュニケーションを、信徒が自らの責任において受け入れたということ、つまり人格による受容である。ルーマンは、1970年代にはこの種の要求の高い「信」を、宗教的なコミュニケーションのためのメディアであると認定していた (vgl. Luhmann 1974; 1977)。しかしながら彼は、晩年の論文では、宗教のメディアについて、はっきりとした言明を避けるようになっていた (vgl. Luhmann 1998a)。ティレルがここで行っているのは、ルーマンが必ずしも推し進めようとはしなかった、メディアとしてのキリスト教的な「信」についての論究である<sup>10</sup>。

ピステイスとしての信は、旧約聖書には見られず、新約聖書に独特のものであり、かつ、その他の行為の文脈では生じることのない、特殊宗教的なものであるとティレルは考える<sup>11</sup>。ピステイスにおいて問題となっているのは神学的には神の霊の力であり、福音の論理性や説得力なるものはそこには関与しない。しかしそれゆえにピステイスは、それが強く作用する場合には尋常でない行為のポテンシャルを生み出す。しかしながらティレルの述べる通り、社会学的に見ればこれはいささか奇妙な事態である。というのもこのピステイスは、新約聖書の文脈においても、ある種の「非蓋然的なもの」(ebd. 289)として描かれているか

---

<sup>10</sup> ちなみにティレルは、ここではルーマンの名を挙げつつも、実際にはむしろシュライエルマッハーを強く意識する形で宗教的コミュニケーションの概念の規定を行っている

(vgl. Tyrell 2000; 2002)。彼がシュライエルマッハーから引き出しているモメントとしては、少なくとも以下の三つのものがあるように思われる。すなわち(1)宗教における社交的なもの(Gesellige)ないしコミュニケーションの重視(ただしシュライエルマッハーではあくまでも二次的なもの)、(2)「受領、受容のための構えと動機づけ」(Tyrell 2000: 37)を求める特殊宗教的で要求の高いコミュニケーションの形式、(3)相互的な伝達においてのみ築かれる「敬虔な者たちの相互性」(ebd., 43)である。

<sup>11</sup> 付言しておく、ティレルは「信仰と信じることはいくらか特殊キリスト教的なものである」(Tyrell 2002: 289)と断っている。彼は「すでにムスリムは、そのメッセージを明確な『信仰』なるものに委ねる機会を持っておらず、コーランにおいては、『それに関し』信じられ、直接的に神の言葉として指し示されているのはとりわけその禁欲的な性質である」(ebd.)とも語っている。

らである。新約の福音書においては常に信徒は、いやイエスでさえも「不信心者」に囲まれていることになっている。ティレルが挙げているヨハネの福音書第6章第60節以降は、イエスの一部の弟子たちが、イエスの言葉（「天からのパンを口にした者が永遠の生命を得る」という内容ものだが、この部分が厳密な意味で福音書記者によるものかどうかについては諸説あり）をいぶかしみ、離反する様子を描いた場面である。この箇所のみならず、福音書の中では繰り返し、イエスは周りの人々の不信に直面し、その中で信を説く。いわばそこで描かれるのは、原則としての「不信」を前提とした「信」の可能性、普通に考えれば蓋然性の低い事柄の成立可能性なのである<sup>12</sup>。

他方で、初期のキリスト教会においてはすでに、ピステイスは完全に内的な態度決定の問題というわけではなくなっていた。それは外的な賛美の形態、すなわち集合的なコミュニケーションの場としてのミサや、集合的な呼びかけの形式である「アメン」といった儀式的行為において反復的に確証されるものでもあった。これもまた、初期キリスト教が採用した宗教的なコミュニケーションの一形式である。それは信者にとっては負担を免除するための形式であるといえる。というのも、ピステイスにおいて求められる口と心の一致なるものは、それを発話する者にとっても、コミュニケーションにとっても、大きな負担となるからである。ティレルはこの問題を、ルーマンを参照しつつコミュニケーションの「率直さの問題」(ebd. 292) と語った。すなわち、『口』と『心』の分裂の可能性」(ebd.) である。パウロにおいて重視されるという誓いの言葉、信仰告白としての発話行為は、その種の問題を潜在的には常に含むものである。

しかしながらティレルは、キリスト教はそうした問題を顕在化させて、個々の信徒に率直さを要求するばかりではなく、むしろ、その種の問題を不可視化しておくことができる方策も準備していたのではないかと推測する。定型的な儀式的反復は、そのつどの率直さをいちいち問わずに済むがゆえに、その方策の一つであるといえる。さらにティレルは、初期のキリスト教が信を信者の内面に帰すると同時に、それを「兄弟」と呼ばれる同胞たちと分かち合うという形式を採っていた点に着目する。信仰は「決定」に、つまり人格に帰責されるが、一般的にその帰責は何らかの「支えを必要とする」(ebd. 394)。ティレルがここで問題とす

---

<sup>12</sup> ルーマン自身は、「宗教性の高度な形式 (Hochformen)」のあくまでも一例として、信仰と恩寵に関して次のように語っている。すなわち、「恒常的な内的疑念との付き合いや、信仰を恩寵として体験することは、意識における不信仰の可能性や他の可能性を持つものですし、また同時に、それを無視し、あるいは自身の疑念を除去することなく、再び解消することを可能にする形式を有しています」(Luhmann/Pollack 1991: 944) と。

るのは、誰かに「信仰をもたらした人物」、すなわち、信に関わるコミュニケーションの送り手とでも呼ばれるべき人物——ただしこの場合は神学の想定とは異なり神ではない——である。彼ないし彼女に導かれた人物は、その人物を通じて神を信じるに至るが、それは神への信であると同時にその媒介者への信ということでもある。キリスト教の信仰告白は、この媒介者が誰であったか、自身は誰に導かれて信仰を有するに至ったのかを表明することを基本的には求めない。いわばキリスト教は、社会学的に見ると、神への信の率直さという信徒にとっては負担の大きな問題を、媒介者を介し、しかもそのプロセスを不可視化することである程度まで和らげているのである。

とはいえこの説は、基本的には社会学者ティレルによるある種のコミュニケーション論的な思索であり、神学における信の扱いとは一致しない。神学は、信を信仰者が「持つもの」として捉え、その社会性やコミュニケーション性に注目してきたわけではなかった。その代わりに神学において繰り返し援用されてきたのが、神の「不可視性／可視性」の問題であった。いわゆる「受肉」の論理、すなわち神がイエスという人間の肉体において顕現することにより、人々は元来不可視であるはずの業に対して視覚的に接近することができるという論理がその典型である。すなわち信を発生させ、蓋然的なものとする契機として神学が設定したのは、コミュニケーションではなく、可視性の問題であり、啓示される超越の内在的な生起として語られるものだったのである。ヨハネの福音書第 20 章第 24 節以下におけるトマスのエピソードはこれに関わるものである。しかしながら、このトマスのエピソードで示される可視性を通じた信の生起というモチーフは、現代のキリスト教神学内部においてさえも議論が分かれる難問であるということには留意しておかねばならない。ティレル自身も、この「不可視性／可視性」のその後の歴史におけるゼマンティックとしての重要性については一定の留保を示している (vgl. ebd. 298ff.)。

ティレルが初期キリスト教に見出したこうした信の形態は、宗教的コミュニケーションが持つ問題性（その受容の非蓋然性）と、その接続可能性（率直さという負担の軽減と、可視性／不可視性という仕掛け）への問いを同時に含んだものであった。しかしながらこうした信の形態は、その後の歴史の展開の中で基本的なモメントは維持しつつも、その形式を変異させていった。ルーマンの言葉を使えば、信をめぐる宗教的なゼマンティックが「理念の進化」のプロセスに入ったのである。何よりもそのきっかけとなったのは、種々の中世史研究で示されているメディアの発達であった。中世の西洋社会は、近年の研究ではコミュニケーションの様式と描写のレベル、その提供物が多様化した時代であるとされている。神学はそ

れらを反省的に洗練させつつ利用してきた。そして宗教改革を通じて、宗教的なメディアの布置は新たに秩序づけられ、階梯化される。F・シュトルツによれば、この時期において特に重視されたのは「語り」、「像」、「儀式」であったという（vgl. Stolz 1988）。ティレルはその中でも、宗教的コミュニケーションにとって特に重要な意義を持っていたとされる「語り」の様式に注目する。

宗教改革が、活版印刷術の発達において大きな役割を果たしたことはよく知られている。宗教改革により、書物が信仰の重要な源泉となったということも、しばしば指摘されることである。ティレルはそれらに加えて、宗教改革を通じて中世期に多様化したメディアへの反動として、それらに対する組織的な統制が加えられたという側面を重視した。すなわち「組み換え（Neuordnung）と階梯化（Hierarchisierung）」（Tyrell 2002: 299）である。ここでいう階梯化とは、専門的な議論に明確な優位が置かれたことを指す。救済への道へ導くのは、何よりも口頭的コミュニケーションを通じた信の伝達であると考えられた。その場合に重視されたのは、当然のことながら「説教」である。ルターにとっての信の器官は、よく言及されるとおり、自発的な理解を求める耳であった。その他方で、目や知性では神に接近することはできないとされた。これは確かに像の使用への批判につながる部分もあったのだが、いわゆる文字の読めるエリート層と、そうでない一般信徒との間には、像に対する考え方に大きな落差があったことも知られている。同様に、プロテスタンティズムにおいては周知のとおり、種々の儀式は簡便化された。専門性とその担い手の育成を重視するプロテスタンティズムにおける宗教的コミュニケーションは、説教壇からそれを聞く公衆に向けて語るという形式を取る。それはもはや、初期キリスト教における小集団を前提とした対面的な語りとはまったく異質のものとなっていた。

意外に思われるかもしれないが、宗教改革期においては、ルターにおいても、文字で書かれた書物よりは、口頭での説教の方が重視される傾向があった。確かに宗教改革の種々の運動は、印刷術を通じて大きな共鳴を得たのであり、ルターにとって文字は聖書の福音を明確な形で固定するためには有益なものだった。しかしながら、彼はコミュニケーションとしては元来の口頭による伝達を好んだ。すなわち教会によって正当なやり方を定められた、説教壇における語りである。それはプライベートで散発的なスピーチではない。当時のゼマンティックを見る限り、説教は聴衆に向かって生き生きと語りかけるものであり、そこでの語りは聴衆の心に沁みると考えられたとティレルは見る。それが書物に対置される「霊的なコミュ

コミュニケーション」(ebd. 310)なのである。そこでは先述したような「信」が抱える問題、すなわち心と口が不一致である可能性や嘘が語られる可能性は考慮されず、潜在化されていた。

こうした点を踏まえてティレルは、宗教的コミュニケーションというものには、間接的なメディアよりも、対面的で直接的な相互行為を選好する傾向があると考えた。それが——神学の自己言及には反するであろうが——信仰というものが保持しがたく、コミュニケーションの安定的な継続性も見込みがたいがゆえにこそ、それを可能にする有効なゼマンティック上の仕掛けであったのである。初期キリスト教においては、逆説的な信——不信を前提とした信——や、不可視的／可視的のゼマンティックがそれであったとティレルは見る。宗教改革期には、説教の形式における直接的な宗教的コミュニケーションが奨励された。確かに、前者が少人数の集団を想定していたのに対して、後者は一对多数という異質な場を想定していたという違いはある。それでも両者に共通するのは、その場に居合わせた者が、何者かの語りかけによって宗教心なるものを喚起されるという構図である。ティレルの見解では、宗教的コミュニケーションは往々にしてその維持のために直接的な対面性を必要とする。確かにそれにより、一見極めて非蓋然的と思われるその継続は実際に歴史的になされてきた。それを大きく揺るがせたのが、社会の近代化だったのである。

ティレルの議論は、ルーマンが宗教をめぐるゼマンティックの中で提起はしたものの、本格的に論及しえなかった論点を詳細にわたって追求しているという点において非常に興味深いものである。特にキリスト教の「信」をめぐるゼマンティックは、宗教的コミュニケーションの持つ種々の困難さを前提とした上で、なおもそれを継続的に成立させるための形式を歴史的に提起してきたものとして描かれていた。ティレルのこうした論及を踏まえることで、ルーマンが超越の内在という図式にこだわった理由もある程度は推測できる。それは超越という本来は語りえないものを内在において語るという困難な試みを歴史的に反省し、それにまつわるコミュニケーションを蓄積させてきた高度な意味の形式、つまり理念だったのである。ただしティレルの議論では、ある意味ではルーマンと同様に、これを近代にどう繋げるかという問題が主題的に語られるわけではない。

かくして、ルーマンの宗教論をめぐる二つの異なる方向性が、ボルツとティレルというルーマンに応答することを明確に述べている二人の論者によって、典型的に示された。一方のボルツが示したのは、必ずしも特定のコードに規定された機能システムという形を取らない、種々の宗教的なサービスの現代社会における隆盛であった。他方のティレルが示したのは、知覚しえないものを伝えるという難題に向き合い、それを歴史的に可能にしてきたもの

としての、キリスト教の伝統的なゼマンティクの再確認であった。両者は確かに、ルーマンの示したモチーフを受け継いでいる。彼のいう宗教的コミュニケーションの概念は、このどちらの方向にも展開させるものである。しかしながら、近代社会において宗教はなおも可能かという、ルーマンが一貫して立てていた問いに関してはどうだろうか。ボルツを扱った節において確認したことは、彼が語る宗教的なサービスは、マーケットにおいて消費されてはいるものの、機能システムとしては描きがたいものであった。それは、こうした現象が一義的なコードによっては規定されず、仮にコードなるものが漠然としてではあれ存在したとしても、複数のコードが入り乱れるような場において生起するものとして描かれていたからであった。それではティレルの描くような「信」をめぐるコミュニケーションが、近代社会、ひいては現代社会においてもなお、宗教システムを構成するモメントとなりうるのだろうか。もしルーマンの宗教社会学が、キリスト教の教会組織を軸とする議論に留まり、彼の宗教ゼマンティク論が、超越の内在の理念を示すところで終わっていたのであれば、我々はそう判断していたかもしれない。しかしながら、実際にはそうではなかった。ルーマンは、現代社会における宗教システムを形作る「理念の進化」を、超越の内在よりもさらに先へと進めようとするのである。残された断章群を見る限り、少なくともこの問いに、正確にはこの問い（のみ）を立てることに、晩年のルーマンは力点を置いていた。

### 第3節 宗教システム論：機能とコード

我々は、ルーマンにおける現代の宗教システムの様態を考える際の着眼点として、先に三つのものを指摘した。すなわち、世俗化、宗教の機能、そして宗教のコードである。第4章においては、このうちの世俗化の問題を扱った。晩年ルーマンが残した断章の焦点は、進化論と世俗化論を除けば宗教の機能とコードをめぐる議論にある。つまり、現代と未来における、ルーマンが想定する進化した宗教の像をめぐる（断片的）議論である。ルーマンのこの思索の焦点は、一つの独立した機能を持った個別システムとしての宗教の仮想の像である——いやその像の手がかりを設定しようとしたものである。もちろん自身の名を受けてと称しているボルツやティレルの議論をにらみながらのものであったに相違ない。

この焦点をめぐって、ルーマンがジンメルを意識していることはすでに指摘した。また第2章では、ルーマンがヴェーバーの宗教社会学における合理化論や価値概念には反対であったことにもすでに言及した。ジンメルとヴェーバーは、19世紀末から20世紀初頭にかけて

宗教をめぐる多くの点で重なり合う主題をめぐる議論を残しているが、しかし他方で明確に異なった問題を提起している (vgl. Tyrell 2014: 179ff.)。ヴェーバーは古代ユダヤ教以来のカリスマ的予言者による革命的変容の累積の中で、価値合理性の深化が進み、最終的には宗教改革において、現世内的な禁欲と現世における方法的合理主義が確立されたと考えた。しかしその後は、どうなるのだろうか。ヴェーバーの議論では、その価値合理性は忘却され、今日では道具的理性としばしば言い換えられる目的合理性に取って代わられることになっている。ティレルによれば、ヴェーバーの宗教をめぐる社会理論は価値領域と生活秩序の抗争の物語として組み立てられている。後者は、後の社会学において社会システムと言われるものに通底している<sup>13</sup>。ヴェーバーのペシミズム的な思想は、価値合理性の喪失の後でもなお、いかにして人格性の倫理を守るかということにその核心を持っていた。現世内的ベールフを必然化する宗教はもはや存在しない。ヴェーバーはトルストイ的な兄弟倫理の再生にわずかな期待をかけていたが、もちろんそれが現代社会に広範に有効であるとは期待しえなかった。ヴェーバーは宗教の喪失の後、価値という発想は消滅するのではなく、価値の多神教の時代が訪れると予想していた。ヴェーバーは、宗教の没落を信じたが、かつての宗教へのパトスそれ自体は残ると考えていたのである。それゆえ、諸価値の一つを巨大なパトスをもって各人が選び取り、それに明晰に首尾一貫して行動することが、彼の倫理的命法となる。その際、その選ばれた価値の根拠づけは、不可能であることが強く意識されている。その根拠づけの不可能性を徹底的に自覚することが、彼のいう知的誠実であり、この知的誠実のもとで、自己と生活秩序が媒介される。当然この実存が選んだ価値と、今や自動的な機構として作動しつつある諸々の生活秩序との間には深刻な乖離がある。それを「日々の仕事」と責任倫理において架橋するというのが、周知のとおりヴェーバーの立場であった。

ヴェーバーは徹底して個人の倫理性と生活秩序との関係性を問うている。しかしながらもしもこうしたヴェーバー的な倫理的人格主義の構図を外すならば、価値の多神教は、個人内における神々の闘争ではなく、文化レベルにおける神々の多元主義的な抗争となるはず

---

<sup>13</sup> ティレルによれば「ヴェーバーの言葉の用法は、『生活秩序』と『価値領域』を非常に近く、時にはほとんど同じものとして組み立てている。しかしそれは（ヴェーバー自身の意味においては）問題がないわけではなく、また区別の必要なものであった。すなわちヴェーバーは決して（システム論的に語られる）近代社会の機能システムが、一定の『理想的な価値』に固定される——それどころか『合理化される』——とはもはや考えていなかったのである」（Tyrell 2014: 207）。

である<sup>14</sup>。ヴェーバーはこの問題を問わなかった。さらに、価値合理性が喪失しても、価値へのパトスが残るという議論にも、今日では異論が提起されるかもしれない。もちろんヴェーバーは、エロスや芸術、消費が価値に取って代わる事態を、考慮しつつあったが、そのことに対する彼の嫌悪感は極めて明確でもあった。いずれにしても、彼はその詳細な分析を残さなかった。

ジンメルはヴェーバーとは異なり、西洋の社会と文化の発展を価値合理性の変遷史として描くという発想を共有してはいなかった。彼は社会進化論的な分化論者であった。価値合理性の型の変容や消滅があるとすれば、それは社会の分化への適応の結果である。その点においては、ルーマンがジンメルの方に依拠しようとしていたのは当然であった。ジンメルにとり現世的な禁欲へのカリスマ的革命は不必要であった。とりわけ中世以降、徐々に社会関係が分化するにつれて、ヴェーバーがいうところの現世の生活秩序は、ジンメルの見立てでは宗教から離れて固有の論理のもとで動き始めることになっている。ルーマンのゼマンティックにおいても、この構図は同様である。ジンメルは、ニーチェに結びつくヴェーバーの宗教の無効化論を共有していなかった。彼は、宗教性は生の固有のカテゴリーとして、ただし複数あるカテゴリーの一つとして働きつづけると考えていた。ただし、その宗教性を糾合する宗教という確固たる客観的形式は、存在しないのである。したがって、宗教性はその形式を求めて彷徨することになる。あるときはそれがエロスに向かい、あるときは美に、またあるときはナショナリズムへと向かう。それゆえジンメルは、〈religiös〉に〈religioid〉が重なるということに、現代における宗教的状況の核心を見たのである。

ジンメルは分化論者であったが、ルーマンのいう、政治、経済、法、教育、科学、宗教といった機能分化という形式が特権的に優位を持つとは考えていなかった。他にも、様々な分化の形式が想定されるのがジンメルの分化論であった。ここにジンメルとルーマンの重大な相違がある。ルーマンは、宗教を機能分化、したがって一つの独自の機能を持った宗教シ

---

<sup>14</sup> もっとも、ヴェーバー的な生活秩序論が倫理的人格主義の構図なしに成り立つかどうかはまた別の問題である。彼においては個人の内部における価値の闘争は常に想定されていた。『文化』の領域では、その概念をいかなる意味で使うかに応じて、あらゆるものが『適応して』いるか、あるいは何物も『適応して』いないかである。というのも、闘争はあらゆる文化的生活から締め出すことができないからである。その手段、対象、基本方向、そして担い手は変更することができるが、それを取り除くことはできない。闘争には、外的なものをめぐって敵対している人々の外面的な闘争のかわりに、内面的な財宝をめぐって愛し合う人々の内面的な闘争がありうる。それゆえに、外面的な強制のかわりに内面的な抑圧〔……〕がありうるし、最後にまた、闘争は個人自身の心の中での自分自身との内面的な闘争を意味しうる」(Weber 1973: 517)。

システムという考え方に合わせようとする。そのため現代の様々な宗教的現象の拡散や、その対極にある宗教的原理主義、あるいは宗教的多元主義といった諸問題については——なるほど世俗化論を見る限り、注目しつつあったとしても——、一旦はやり過ぎる形で、より高次の抽象レベルにある、近代の機能分化した社会における、いわば想定上の宗教的機能とコードを問おうとするのである。しかしこの問いは極めて難解なものであり、死によって中断されたということのみならず、抽象度があまりに高いがゆえに、極めて形式的な水準でしか議論をなしえなかったと推察される。とはいえ、とにかく断章は残された。その断章は、くどいほどに反復が繰り返されている。そのあまりの抽象性と形式性には、辟易する読者も多いだろう。一読しただけでは、何を語っているかわからない箇所が多々見られるからである。ルーマンがそうした論述の中で問おうとした、他の機能システムとは異なる宗教独自の作動を保障する機能と理念の形式とは、いかなるものなのだろうか。

宗教を社会にとっての機能という観点から定義するという試み自体は、ルーマンは 1970 年代にはすでに示していた。すなわち、「宗教においては、規定不可能な複雑性の、規定可能な複雑性への転移が問題となる」(Luhmann 1977: 20) という定義である。ここでいう複雑性 (Komplexität) とは、ルーマンの社会理論の基本的な用語であり、基本的にはある意味の他の意味への結びつきの可能性が多数ありうる事態、つまり偶発性が極めて高いという事態を指す。近代社会の特徴は、この複雑性がこれまでのどの社会よりも大きいという点にある。それゆえに意味と意味の結びつきの可能性は、今や過剰なものとして現れる。各機能システムは、この過剰な意味の可能性をそれぞれの機能に即して制限している。彼の言葉を使えば、過剰な複雑性を縮減しているのである。それゆえに社会内における諸作動は、潜在的にはそのつど無数にありうる諸々の可能性をいちいち顧慮することなく、ある程度まで固定化されたやり方で接続していくことができる。これが、ルーマンにおける機能システムの基本的な作動の様態である。宗教は先の引用箇所では、規定不可能な複雑性を規定可能にする機能を担うとされている。この部分は、先行研究においてもしばしば参照されるルーマンの宗教の定義の有名な一節である。しかし、実はこれだけでは、彼の考える宗教の規定の理解としては不十分である。というのも、この規定自体は、他の機能システムにも当てはまりうるものだからである。ルーマンにおける宗教の機能の規定を正確に理解するには、次の箇所の方がより適切だろう。すなわち「規定不可能性と規定性を同時に生起させること」(Luhmann 1977: 46、傍点は引用者) というものである。一般的に、多くの機能システムにおいては、複雑性の縮減の仕方は、ひとたび固定され、ある程度の信憑性を獲得するように

なると、それに関する他の可能性は問われなくなる。作動の安定的な接続を可能にするためである。それに対して、宗教は、規定された意味をその背後にある規定不可能性との関係において問うという性質を持つ。そこでは、規定された意味の別様の解釈の可能性が常に保たれている。これが、ルーマンが想定した宗教の機能であった。つまり、セカンド・オーダーの観察の特性である複雑性や偶発性を、宗教の機能の規定にいわば転用するという方向である。

しかしながら、この定義には大きな問題があった。それはこの定義では宗教の機能的等価物が他に存在する可能性を排除することができないということである。この問題は、宗教をめぐるコードの概念の重要性に帰結する。この問題について、ルーマンは 1990 年代初頭に、ポラックとのインタビューの中で次のように語っている。このインタビューには、第 1 章の註においても少し触れている。

「ポラック：あなたの最近のテキストでは、コードの概念が大きな役割を果たしています。あなたの最近の研究におけるコード概念の優越性は、何よりも次の点に帰されるといってもいいのでしょうか。すなわち、宗教の機能を指示するのみでは、宗教の定義と記述には十分ではないのだと。

ルーマン：そうです。……それでは、とりわけ宗教システム自身にとっては十分でないと述べました。もしある人が宗教的な信仰の構えを持ち、コミュニケーションするのであれば、そして人が何をコミュニケーションすることができ、何がそこに属し、そして何がそこに属さないのか、あるいは、どこで宗教という領域を見放されたり、見放さなかったりするのか、こうしたことを知りたいのであれば、コードは一義的な情報を与えてくれます。すなわち、諸可能性の、機能としての一義的な制限です。それは常に、機能的等価物ないしは他の可能性を顧慮しつつ想定されます。」（Luhmann/Pollack 1991: 942）

ここでポラックは、ルーマンの最新のテキスト（Luhmann 1987; 1989 と想定される）を念頭に置きつつ、コードの概念に注目したことの意図をルーマンに訊ねている。それに対してルーマンは、機能的定義は宗教の機能が他の機能に対し固有のはずであることをいっているにすぎず、宗教システムの領域の特定に到達しえないという理由を挙げている。それは、コミュニケーションされる事柄の内容には立ち入らないものだからである。そしてそれは、結局は宗教の機能的等価物が無数に想定されうることに帰結する。規定不可能なものを規定可

能にするための意味の図式は、何も宗教のみに限られないからである<sup>15</sup>。そうすると、宗教を他の機能システムから区別するためのメルクマールが特定できないということになる。この問題を回避するためにルーマンが期待したのが、理念が二値的な形式を採ることで形成されるコードであった。もちろんそれは、歴史的なゼマンティックを前提とするものである。実際に、ルーマンは「分出」論においては、次のように述べている。

「我々は、こうした〔宗教の〕コードの歴史的なゼマンティックを試みてきた。いかなる釈義も、外部観察者の疑念に晒されるのである。それは、社会学的考察と神学的考察の差異を、宗教への問いに対する最終的には克服不可能で、最終的な回答として生じさせる。現在の議論は、それを超え出るよう鼓舞するようなものではほとんどない。しかしながら、機能への問いよりはコードへの問いの方が、ある可能性を提供してくれるだろう。」  
(Luhmann 1989: 350-1)

ここでは、ルーマンが自身との間に克服しがたい差異があると見ていた神学的議論をわざわざ列挙することはしない。しかしながら、ルーマンはこの差異を放置するのではなく、自身がゼマンティックに立ち入り、コードを示すことによってその差異を少しでも埋めるという思想的モチーフを抱いていたことが、この箇所からは読み取ることができる。すなわち彼は、宗教自身がいかなる区別を用いて自己を規定してきたかを前提とした上で、それを外部観察者の視点から二次的に観察する。その上で、自身が観察者として納得できる現代の宗教のコード、つまり進化したコードを語ってみたいというのである。それを受けて、彼は神学者たちと対話したいと語る<sup>16</sup>。

この頃、すなわち 1980 年代の後半になると、ルーマンは宗教を以下のように規定する。この箇所は、長らく未公開であった草稿「宗教は不可欠か」からの一節である。

---

<sup>15</sup> ルーマンはこのインタビューでは「等価物 (Alternative)」の例として「パラドクスに携わる数学理論」、「根本的な問い一般を立てることを日常生活ではしないこと、またこの種のものを無視すること」、あるいは「自分の人生のために調整された選好」を挙げている (Luhmann/ Pollack 1991: 941)。彼がここで挙げている例は、一般的な宗教社会学者が想定するドラッグや瞑想技法といったものとは大きく異なることがわかる。ルーマンは根本的な区別を何らかの形で処理する形式を——それが問いを立てることであれ、あるいは問いそのものを隠蔽することであれ——宗教の等価物と考えていたことがわかる。

<sup>16</sup> 本研究の第4章第2節では、ルーマンと神学者パネンベルクの対話を、それが「成立」していたものとして扱ったが、これはむしろ例外的な出来事であったのである。

「いかに『究極の問い』を定式化するとしても——顕在性と可能性の差異であれ、差異の統一というパラドクスであれ、そして必然的な偶発性であれ、あらゆる観察と記述の境界への依存であれ、あるいはまた世界のあらゆる記述の世界内性であれ——この種の問題は、それがコミュニケーションの過程において取り上げられるや否や、直ちに宗教を発生させます。……いずれにせよ、それが生じるということはきわめて蓋然性が高いことです。そしてその場合の問いは、そのつどの社会の構造的、そしてゼマンティク的先行条件のもとで、説得力を得ることができ、それに関連する意味コミュニケーションのために、もろもろの形式が展開しうるかどうかということのみなのです。」(Luhmann 1988: 233-234)

彼はここでは、潜在性と顕在性の差異、諸々の差異が常に一方と他方の統一というパラドクスとして現れるということ、出来事が偶発的であることが必然であること、あらゆる観察や記述は自身が持つ境界に依存していること、そしていずれの記述も世界の内においてしかなされえないこと、これらをめぐる「究極の問い」が宗教の発生に繋がると見る。これらを扱うコミュニケーションが——ルーマンがそうあるべきだと考えていたといった方が正しいだろうが——、宗教的なコミュニケーションである。彼の宗教ゼマンティクを追ってきた我々は、今やこうした抽象的な規定がいかなる意味の形式のことを指しているのかを思い浮かべることができるだろう。ルーマンはここでは、種々の宗教ゼマンティクが歴史的に有していた形式に共通する特性を、彼のシステム論的で機能主義的な言葉遣いで言い直している。それらの諸問題に携わるからこそが、彼の思う来るべき宗教の機能なのである。

こうした機能を持つものとして規定される宗教は、意味という普遍的なメディアに対して、次のような権限を持っている。遺作『社会の宗教』の一節である。

「意味というメディアは、パラドクスを無効化することはできない。というのも、意味メディアそのものが、その統一が問われうるような区別に基づいているからである。そのきっかけがいかなる形で与えられるとしても、宗教はこうしたパラドクス化／脱パラドクス化の模範的な遂行例である。……宗教は、パラドクスという迂回路を通るとき意味の構成問題、そのつどの基礎づけのやり直しに権限を持っている (zuständig) のである。」(Luhmann 2000: 137-8)

意味という社会システムと心的システムにとっての普遍的なメディアは、そのつど区別を発生させつつ、個別的な作動を生じさせる。そこには、しばしばパラドクスが見えない形で隠されている。宗教は、それを問題として顕在化させる機能を持つ。つまり、ひとたび規定された意味の基礎づけのやり直しを行うことができるのである。ヨハネの福音書の第 8 章で語られる「姦淫の女」のエピソードは、それを示す典型的なものであると語られる。ここでは、イエスの書いた「見えない文字」が、既存の法規への解釈を再考するよう人々に問い、そのことが当の法規の無効化を生む可能性を持つことが示されている。宗教は既存の意味を根底から問い直すほどの力を持つ形式を備えるものである。ルーマンは、そういうものとして宗教の機能を描いていた。問題はそれが現実の社会において、いかなる形でコミュニケーションの連関を形成しうるかということである。

先に挙げた未公開草稿の引用中において、ルーマンは、宗教を発生させる「究極の意味」をめぐるコミュニケーション自体は、どこにでも発生しうるものだと語っていた。これについては、種々のゼマンティックや世俗化を扱った章において確認してきたことである。意味の向こう側を問い、現に示される意味が「なぜ」そのようなものとしてあるのかを問うとき、そこに宗教的なコミュニケーションは発生する。この種の問いは、時代と場所を問わず、誰にでも立てられうる「蓋然的 (wahrscheinlich)」なものである。しかしながら、そうした問いや、それを扱うコミュニケーションがいかなる形式を採りうるかということは、そのつどの社会構造に依存する。それゆえにルーマンは、先述のとおり、「そのつどの社会の構造的、そしてゼマンティック的先行条件のもとで、説得力を得ることができ、それに関連する意味コミュニケーションのために、もろもろの形式が展開しうるか」ということを自身の問いとして設定したのである。我々がこれまでに追ってきたのは、この問いに対する彼の取り組みであった。そして我々の目下の問題は、現代と将来の社会における宗教の形式である。

宗教の機能は、明確に規定できる。そして宗教的なコミュニケーションも、それが発生する蓋然性は高い。ルーマンが晩年に言及し、ボルツが描いたとおり、現代において宗教的と称される現象は、しばしば瞬間的で、極めて流動的なコミュニケーションの消費として現れるものだった。ルーマンにおける社会システムは、最広義にはコミュニケーションの接続と連関とされている。だとすれば、その類のコミュニケーションの拡散的流布によって、現代における宗教システムの存立とすることもできたかもしれない。彼は実際に、すでに述べたように一方において、この種の宗教的な現象をも、宗教システムの実験的プラクシスと見な

していた。しかしながら、彼は他方において宗教を確固とした機能システムたらしめる条件の一つである「理念の進化」の、超越の内在をも超えたその先の可能性を問うていた<sup>17</sup>。

第4章第1節で確認したとおり、1970年代初頭から、ルーマンはキリスト教の教会組織に対する組織論的な提言、彼の言葉を使えば「社会学的啓蒙 (soziologische Aufklärung)」を行っていた。すなわち、近代社会の機能分化という条件下に適応した宗教システムのあり方の提起である。1980年代以降のゼマンティック論は、一見そうした理論的指向からは距離を置いたもののようにも見える。しかし、実際にはそうではなかった。ルーマンは、今度はゼマンティックの構成に関しても、いわば近代社会に適応した宗教システムのあり方を示そうとする。そうすることで、彼は宗教システムが、今度は組織改革の文脈においてではなく、理念の進化をめぐるシステム論的な観点を取り入れることを期待したのである<sup>18</sup>。

「神学者は、自身の反省理論を、ここでは分岐させねばならない。その際に彼らは、以下のような規則を受け入れることができるだろう。

(1) それは、何らかの区別でなければならない。区別がなければいかなる観察も、いかなる指し示しも、いかなる作動もない……。

(2) それは、以下のようなものであってはならない。

——存在と非存在の区別。この区別は存在論へと行き着いてしまう。

——善と悪の区別。この区別は道徳へと行き着いてしまう。

——存在することと善であることを一致させるような超越論的な教理の区別。というのもこの区別は、境界を引く観察者を悪魔にしてしまうからである。」(Luhmann 1989: 355)

---

<sup>17</sup> ルーマンがボルツ的な宗教的現象の社会学的観察で十分としなかった理由は、次のような彼の問題関心に由来するものなのかもしれない。すなわち「社会学的な再構成が適切なものとなりうるのは、それが古典的な宗教社会学や、拡散した宗教の社会的ポテンシャルという一般的なテーゼを超えて、要求の多い意識の構えの発生を組み込むことができることである。〔社会的なシステム分化の理論が提供する〕観点は、ある意識の構えが全体社会的な重要性を持つための形式的かつ歴史的な条件を射程とする」(Luhmann 1978: 305)。ルーマンは拡散する宗教的現象の類よりは、宗教がもたらす特殊的で要求の多い意識の構えが社会的に重要となるということ、その条件により根本的な関心を抱いていたようである。

<sup>18</sup> ルーマンは1991年のポラックとの対談では「私は『社会学的啓蒙』の概念によって、さしあたっては近代社会が自己を反省することのできるゼマンティックの水準を作ることを用意しています」(Luhmann/Pollack 1991: 938)と語っている。

機能システムのコードが存在論的な区別であってはならないのは、それがセカンド・オーダーの観察者としての他システムによってニッチとして処理されてしまうからである。そして、宗教のコードが道德の図式と一致してはならないのは、道德の図式の制御を受けない他の機能システムと衝突するからであった。もちろん、ルーマンは、この類の図式が現在においてもなお存続しているということは認めていた。しかし彼は「それは唯一のものというわけではない」(ebd.)とも主張する。そして彼は別様の可能性を探していた。

『社会の宗教』には、その模索の断章とでもいうべきものが含まれている。例えば、「意味の形式は、それが観察可能と観察不可能の差異の統一に指し戻され、そのためにある形式を見出すとき、宗教的なものとして体験される」(Luhmann 2000: 35) という一節である。彼の考える宗教システムなるものの二値的コードを想定するとき、彼はこのように表現せざるをえなかった。すなわち、「観察可能と観察不可能」の区別である。あるいは、以下のような文章もある。

「あらゆる形式の使用はマークされない空間を生み出すがゆえに、あらゆる形式の使用が宗教を含んでいる。……しかしながら、宗教は普遍的な意味の権限において、ある特殊的な区別を念頭に置いている。すなわち、マークされた／マークされない（観察可能／観察不可能）の区別である。」(Luhmann 2000: 53)

あらゆる区別は、それが生じる、つまりマークされる瞬間にはすでに、区別のないところ、すなわちマークされない空間を生み出す。その意味において、区別を用いる形式には普遍的に宗教的な問いへの契機が含まれている。それは常に生じているというわけではないという点で、特殊なものである。もしそれが特殊なものでなく、常に生じているとしたら、いかなる形式も安定的な接続を保ちえないだろう。しかしながらその種の問いはいつでも、何らかの契機によって引き起こされうるのである。ルーマンはここでは、宗教に特有の二値的なコードを、区別の発生を示す「マークされた／マークされない」の形で表現している。これは我々が第 3 章で確認したとおり、プロテスタンティズムの理念の言い換えであるようにも見える。しかしルーマンは、キリスト教的な色彩を可能な限り抜くために、ここでは「マーク」という言葉を、スペンサー＝ブラウンをはじめとする一種の形式論理学に由来するものとして用いている。

ルーマンはこのコードが持つ作動の性質を「リアリティの二重化」(ebd., 58) とも呼んでいる。すなわち「何らかの事物あるいは出来事に特定の意味が与えられ、それによってその事物が馴染みの世界から引き離される」(ebd.) という性質である<sup>19</sup>。ルーマンによれば、この作動によって初めて、世界にはリアリティが生まれる。

「すると世界は、狭義の意味においてはリアルではなくとも、観察者の位置としては役立ち、そしてそれ自体が観察されうる何かを含むことになる。そうすると、存在しているものはもはや、それがあるがままにあるということによってリアルなのではなく、ある特殊な、こういってよければリアルなリアリティが、それとは区別されるなにものかが存在することによって生み出される。」(Luhmann 2000: 59)

世界とは、ルーマンにとってはそれ自体として観察されうるものではない。それは何かがそこから引き離されることによって初めて、それとの区別においてリアルなものとして観察可能なものとなる。リアリティとは、あるがまま、リアルとして観察されるものではない。それはリアルでないものが生み出されると同時に生起するものなのである。ルーマンは、こうしてリアリティをいわば二重的に構成することが、宗教の第一義的な働き (Leistung) なのではないかと考える。

このようにルーマンは、宗教のコードを観察可能／観察不可能、マークされた／マークされない、リアルなもの／リアルでないもの、等々と、様々に語っている。我々は、観察可能／観察不可能を先に述べたが、論理的順番からすれば、マークされた／マークされないの方が先に来るべきなのかもしれない。先の引用箇所では、マークされた／マークされないの区別が、観察可能／観察不可能を括弧にくくっている。それは、マークされたものが我々にとってはリアルなものとなるからであり、またそのリアルなものは、観察可能であるからである。

しかし、このようなことは、またもや他の機能システムにおいても同様に見出せるのではないか。だとすれば、このルーマンの晩年の宗教に関する議論は、自明のことを繰り返しているにすぎないのではないか。そう思われるかもしれない。しかしながら、この一連の諸区別は、内在と超越の非キリスト教的な言い換えを目指したものであったと考えると、彼の意

---

<sup>19</sup> ルーマンはここで、ゲームとしてのマークづけ、芸術、あるいは統計分析などといった、宗教と同じ働きを持つ一連の形式を挙げている (Luhmann 2000: 58)。

図は少しだけ了解できるようになる。宗教以外の他の機能システムのコードは、いわばマークされたものに内在してなされる区分である。例えば、支払いに関わるコミュニケーションがマークされることで、支払う／支払わないという区別に即して経済システムがコード化され、境界づけられる。ところがルーマンが宗教におけるマークということで語ろうとしているのは、こうしたリアルな内在そのものを生み出す作用のことである。ルーマンがいかなるシステムも根源的にはパラドクス性と偶発性を前提としていると語るのは、このマークが偶発的であるからである。このマークは、常に「マークされない」と相即する。他の機能システムのコードとは異なり、このコードはA／非 A、つまりあれかこれかの二値的で負担免除的な選択の契機とはならない。我々は第1章において、ルーマンがポラックに暗号という言葉について語っていたことを見た。そこでルーマンが暗号について語っていることは、まさにコードに対応するものである。そこで彼は、暗号のエッセンスを「一方の側しか見えない二つの側を見ていること」と形容している。宗教におけるマークされた／マークされないは、内在的なリアルなものが、A／非 A の区別に即して割り振られるということではなく、そうしたリアルなものの創出の根源のことである。すなわち、「マークされること」と「マークされないこと」という二つの側が、マークされたものの「一方の側」しか観察可能でないにもかかわらず、同時に働いているという事態である。意味という概念は、そうした二重性を根源に持っている。ルーマンはそれこそを、宗教的なコードであると語る。マークされた／マークされないは、正負という言葉のメタファーでは捉えきれないものである。「マークされない」というのは、この場合には負ではない。内在と超越の関係として、ルーマンが好んだ距離という言葉を用いれば、ここでは両者の関係は無限大かつ無限小となるのである。

だが、そうだとしても、である。これは宗教的議論というよりは、意味の意味をめぐる哲学的思索のように見えはしないだろうか。彼の議論は哲学的な存在の概念についてもいえるのではないかという印象を抱かせるものかもしれない。ルーマンはこの議論を、宗教教義学のゼマンティックの在庫と再び照合させる必要があったと思われるが、そこまでは彼の作業は進まなかった<sup>20</sup>。そこには、世俗化論を踏まえ、キリスト教色を弱めたいという事情も

---

<sup>20</sup> ルーマンは市民宗教についての論文で、四つの問いのレベルを区別している。すなわち「(1) 神学的あるいは宗教学的に、市民宗教は真の宗教であるのかどうかを問うことができる。(2) 社会学的に、実際に市民宗教の意味において何か信じられているのか、いかなる条件のもとであればこうした事実が生じるのか、いかにしてそれが説明されるのか、いかにしてその更なる展開が考えられるのかを問うことができる。(3) ある種の歴

あったように思われる。ティレルは師の思索におけるこの再照合の欠如をわかっていたはずだが、少なくとも現時点においては、彼はそれを遂行するまでには至っていない。

とはいえルーマンもまた、マークされた／マークされないが意味の意味をめぐる根源的問いに留まらず、宗教的な問いであることを確保すべく、ここで扱ったコードと機能をめぐる問い以上に断片的な問いを示唆していた<sup>21</sup>。その一つが信と信頼をめぐる問い、二つが沈黙をめぐる問い、そして三つが自己と他者とのコミュニケーションを超えた「何か」とのコミュニケーションをめぐる問いである。

本章第2節でも述べたとおり、1970年代のルーマンは「信」なるものを近代社会における宗教システムのメディアとして想定していた。ティレルはそのことを踏まえていた。だからこそ彼は信の問題に注力し、その社会学的分析を行ったのである。ただしティレルは、その作業を中世までのキリスト教史に限定している。もし近現代社会における宗教システムのメディアとして信を考えようとするのであれば、その社会構造的、ゼマンティック的な成立条件についての議論を展開することが不可欠であっただろう。換言すれば、信なるものが近現代社会においても一定の説得力を持って生じうることを主張するための論拠である。ティレルはそこまでは行わなかった。ルーマンに関して言えば、彼は確かに近代社会における「信頼 (Vertrauen)」の成立については語っているが、それは周知のとおり宗教的な信の類ではなく、システムの作動が継続することに対するシステム信頼とでも呼ぶべきものである。こうした社会像を基礎に据えつつ、キリスト教的な信を近代社会においても説得力ある宗教のメディアとして想定し続けることは理論的には困難であったに違いない。ルーマンにとっての信仰とは常態化している疑念の一時的な処理によって保たれるものである。それは必ずしもティレルが重視するような兄弟による媒介や直接的な対面を通じてもたらされる信に限定されるものではない。ルーマンはティレル的な信の意義を否定することは決してなかったであろうが、かといって近代社会における宗教システムのメディアという概

---

史的-ゼマンティックな概念研究において、社会的現実と理論の調整が対置されることを観察することができる。[.....] (4) 第三の研究水準は、その可能性の社会構造的条件と、社会的生活世界へのそうした概念と理論の処理の遡及を問うのであれば、社会学的にも扱うことができる」(Luhmann 1978) と。ここには、宗教をめぐる事象に関してルーマンが元来いかなる位相のもとで問いを立てようとしていたのか、その問題設定が示されている。この箇所を見ると、ルーマン晩年の現代宗教論には、本来であれば前提とされるべきであったゼマンティックな議論が欠落しているようにも見える。

<sup>21</sup> ここでいう断片とは、遺作に収められなかった Luhmann (1985b) と Luhmann/Fuchs (1989) を指している。

念的な負荷をこの信なるもののみに負わせ続けるという立場を採ることはできなかったのではないかと考えられるのである。

第二にルーマンが宗教的な意味の特徴として示唆していたのは「沈黙」の問題である。彼は次のように語る。

「世界そのものは、コミュニケーション不可能に留まる。コミュニケーション可能なのは、世界そのものではなく、観察され記述されたものである。コミュニケーションにおける非コミュニケーション性の主題化は、世界が共にあるということの指標として把握することもできる。他の可能性は、もはやコミュニケーションの中で理解されることを望まない沈黙である。」

(Luhmann/Fuchs 1989: 9)

本研究では、宗教ということでは本来は語りえないものについてのコミュニケーションがなされるという事態を想定しているが、ルーマンはその反面、つまり語りえないものは実際に語られない可能性があること、つまり沈黙にも配慮しているのである。世界はそれ自体として語ることはできない。つまり世界とは原則としてコミュニケーション不可能なものである。それは一方ではそれでも何とかしてコミュニケーションの俎上に載せられるかもしれない。ただしそれは、語りえないということを語るという形式においてである。他方には別の道もある。すなわち、それについては語られないという道、沈黙である。それはルーマンの言葉を使えば、「コミュニケーションの中で理解されることを望まない」ものである。こちらが選ばれる可能性も十分にある。それどころか、世界なるものをめぐっては、沈黙が選択される方が常態であるかもしれない。

ルーマンはこうも語る。すなわち、「すべてのシステムは、環境としてシステムに入り込むことのないものを共生産（koproduzieren）し、そしてこれは『沈黙』とも呼ばれる（！）——確かに沈黙とは、その第二の意味においては接続能力を欠いた沈黙なのである」（ibid., 17）と。つまり彼のいう沈黙とは、コミュニケーションから成る社会システムに組み込まれることはなく、排除された——そしてそれを望まない——語りえない出来事の処理形式である。そうであるとすれば、語りえないものを扱う宗教的コミュニケーションの背後には膨大な数の沈黙の契機が潜んでいると想定されることになる。そのうちのわずかなもののみが接続され、コミュニケーションに組み込まれるのである。この指摘は宗教的な事柄に関する心的システムと社会システムの落差ないしはカップリングの問題にも繋がりをうる重要な

ものであるようにも思われるが、やはりルーマン自身はそこまで議論を進めることはなかった。

第三にルーマンが宗教的な意味の特徴として示唆していたのは、自他の——あるいは複数の心的システムの——関係を超えた「何か」とのコミュニケーションである。本研究では便宜上、宗教的コミュニケーションを社会システムの一つである宗教の構成要素として、つまり社会次元にあるものとして扱ってきた。これはルーマンの社会理論の基本的な想定に則ったものである。しかしながら、これは宗教に関するコミュニケーションの規定としてはあまりにも狭義であるように思われるかもしれない。というのも、しばしば宗教のゼマンティックには神と人の対話という構図が見られるからである。ルーマンは1985年の論文「われわれの社会は神とコミュニケーションできるか」(Luhmann 1985b)でこの問題を扱っていた。

ルーマンの社会理論の枠組みでは、神とのコミュニケーションなるものは社会的コミュニケーションには含まれない。すなわち、「今直ちに悪い知らせ、不吉な予言がもたらされたとする。しかし神とのコミュニケーションは存在しない。神をノアやアブラハム、ヤコブその他の人々に語りかける何者かとして表象することはできないし、神を呼びかけることのできる何者かとして表象することもできない」(Luhmann 1985b: 229)のである。宗教のゼマンティックでは、神が人々に語りかけるという描写が数多く見られる。ルーマンが提起するのはそれとは異なる宗教的なコミュニケーションの描き方である。

ルーマンは神との対話を自身の(三つの選択の総合という)コミュニケーション概念で捉え直すことを提案する。すなわち『二つの人格』モデルから『三つの選択』モデルへの移行」(ebd., 234)である。それは神への呼びかけと神からの応答という単純なモデルによって捉えられるものではない。本章第1節でも述べたとおり、彼のいうコミュニケーションとは、受け取る側が何らかの情報を理解したときに、遡及的に成立したと見なされるものである。その場合、送り手の意図は重要ではない。それだけでなく、この定義では送り手は何者であっても構わない。キリスト教のゼマンティックはそこに神を置き、あたかも自己と神の対話が成り立つかのように想定してきた。しかしルーマンのモデルでは必ずしも送り手は人格的な神である必要はない。コミュニケーションの相手として想定されるのは、こう言って良ければ、自他の関係とは異なる関係にある「何か」、しかも必ずしも呼びかけに答えとは限らない「何か」としか形容できないものである。

ルーマンのこのモデルで示されるのは、社会システムには含まれることのない特殊宗教的なコミュニケーションの形式とでも呼ぶべきものである。社会次元を排したこのコミュ

コミュニケーション概念の用法は、彼のシステム論の前提からすれば異質であるように見えるかもしれない。というのも、彼にとってのコミュニケーションとは、第一義的には社会システムの基本要素であるとされており、つまり社会次元にあるものとされているからである。しかしながら、もしこの自他を超えた「何か」とのコミュニケーションという位相を想定しておかなかったとすれば、果たしてルーマンの理論はあるコミュニケーションを宗教的として同定することができただろうか。

ルーマンは、信と信頼、沈黙、そして自他の関係を超える「何か」とのコミュニケーションの問題を示唆することによって、特殊宗教的なものと呼べる意味の形式を語ろうとしていたと想定される。もっともこれらの三点については、彼は極めて断片的な議論以上のものを残さなかった。彼が晩年に最も優先して描写しようとした宗教のコードは、社会自身の自己記述における諸理念の具体的な抗争を越えたところに帰結する、仮想的なコードである。神々の文化的闘争や、カルト・マーケティングの競争といった生々しい現実と見比べると、ルーマンの描いた宗教のコードは、なんと抽象的なものかと思われるかもしれない。彼が現実を生起していることを無視しているわけでは全くなかったことは、我々は世俗化論において確認している。おそらく現実が収拾のつかない混沌の中にあることを自覚すればするほど、ルーマンは、現代の宗教的錯綜を越え、それを包括しうる、機能分化した社会に相応しいコードの形式的規定にこだわったのである<sup>22</sup>。それが、パラドクス性、多様性、偶発性の根源とでもいうべき、マークされた／マークされないの二重性であったのである。

この議論をもってルーマンは、神学者たちと話し合いたい旨を繰り返している。パネンベルクほどの構想力を備えた思想家は別として、大概の神学者たちは、肩をすくめて終わりだったかもしれない。社会学者は、ルーマンにおける現代の宗教的現象への着眼や教会組織論までは評価するだろうが、マーク云々といった議論は無視するだろう<sup>23</sup>。我々にはこの議論

---

<sup>22</sup> キーザーリンクはルーマンのこの立場について、こう証言している。すなわち「部分システムの反省理論に距離を置く」というこの意図は、その反省のコンフリクトに距離を置くということを含んでいる。ルーマンの理論のこの特徴は、ほとんど理解されることはなかった。批判者たちは、彼を部分システム一般の反省文化の中でのみ生じるようなポジションへと還元しようとしてきた」(Kieserling 2004: 14) と。

<sup>23</sup> 実際に、区別やマークといった形式論理学由来の用語を多用する晩年のルーマンの議論は、容易に想像できるように社会学者たちにとって必ずしも歓迎されるべきものではなかった。例えばゲーベルとシュミットは、ルーマンがしばしば用いる「再参入」の概念を念頭に「不必要な複雑性を備えた概念調整」(Göbel/Schmidt 1998: 10) と述べており、彼らは包摂と排除の概念を正確に定式化しようとする際、明確にこれらの用語を締め出している。彼らの判断はもっともなものだろう。ところが宗教のゼマンティックにおいては、自己

が有意味か否かを判断する資格はない。しかし、ルーマンがいかなる理由でいかなる位相の議論を提示しようとしたかは明確に指摘できる。彼は個別的な機能システムとしての宗教を弁明しなかったものであり、そのシステムの機能の自律性を、機能主義的観察において正当化できるような理念の形式へと結晶化するコードを提起して見せたかったのである。

ルーマンは 1998 年に発表された論文の末尾ではこう述べている。すなわち「神／魂のメディアのような、特殊宗教的なメディアが、再び我々にとって馴染みあり、覇権を有するものとして要求されうるのか、あるいは瞑想やトランス状態に基づく諸宗教、ないしは慣例的な現世的道徳に興奮 (exaltieren) するだけで、提供物を完備することには何の貢献もしないような諸宗教が、そうした覇権を要求しうるようになるのか」(Luhmann 1998a: 319) と。ルーマンはそのどちらでもない、個別機能システムとしての宗教という道を指し示したかったのである。

---

記述のレベルにおいて宗教が実際にパラドクスの論理を多用している。そのため宗教のゼマンティックをシステム論的に抽象化しようとするルーマンの試みにとっては、この種の用語はいずれにせよ避けて通ることのできないものであったと言えるかもしれない。

## 結び：機能分化論の拡充か、それとも破綻か？

第1章において、我々は後期ルーマンの問題設定というところから議論を出発した。すなわち後年のルーマンは様々な観点をを用いて社会の機能分化論の枠組みを拡充しようとしていたのではないかということである。その例として挙げられるのが、包摂と排除、スポーツや扶助などの新たな個別システム、そしてゼマンティックであった。我々はこのうちのゼマンティックに着目し、第2章においてこのトピックが彼の社会学的思索に提起することになる理論的な問題を把握しようとした。そこではシステム理論と歴史の関係、意味と機能の関係をめぐる問いが、社会の機能分化論と個別システム論に対して立てられた。すなわちルーマンが歴史的ゼマンティック論において語ろうとした理念の進化は、社会の機能分化の過程に適應する形で進行すると想定されるが、果たして完全にその過程に沿うといえるのかどうかという問いである。

ルーマンの宗教社会学は、機能分化論に対するこの問いに対する彼の思考が最も明確に反映されているものである。本研究はこの問いをめぐって彼の思索をゼマンティックと理念（第3章）、世俗化（第4章）、そして機能とコード（第5章）という観点からそれぞれ個別的に問うてきた。ルーマンは宗教ゼマンティック論において宗教が歴史的に用いてきた意味の形式である理念を追うことで、宗教が社会の機能分化に適應し、分出してきたことを論じようとした。しかしながら近現代社会、そして未来社会における機能分化として存立するために適切な宗教の理念の形態は容易には語りえないものである。彼の宗教ゼマンティック論は、プロテスタンティズム的な超越の内在を論じたところで終えられていた。ルーマンの機能分化論の枠組みでは、近代社会において宗教が確固とした機能システムたりうるには特定の理念が機能に即した二値的なコードという形で特定されている必要がある。彼は一方では内在と超越の区別の利点を認め、それを宗教のコードとして描こうとする。しかしながら他方では彼は、この区別のコードとしての運用には現代社会においては限界があることも認識していたのである。

それゆえにルーマンは、まだ現れていない、いわば仮想上の未来の宗教システムの理念の構想を残そうとした。換言すれば、機能分化に適應した宗教システムの理念である。彼がその条件として挙げたのは、まずはこの理念が道德の図式と分離されること、そして存在論的な観察の様式からも距離を置くことである。さらにこの宗教の理念には機能システムの作

動に対応できるよう二値的なコードの形式を採ることが要求されている。彼が暫定的に示した案は、「マークされた／マークされない」であり、「観察可能／観察不可能」といった区別であった。同時に彼は、現代社会における宗教が必ずしも彼の考える方向で理念の進化を進めているわけではないことも十分に承知していた。事実、世俗化をめぐる論考では、彼は現代の宗教の様態を、特定のコードによって統御される確固としたシステムではなく、その境界も作動の特性も極めて不確定的なものとして描いていたのである。

社会の分化を、機能分化という一つの形式に優位を置いて問う、これがルーマンの社会理論の根本であった<sup>1</sup>。我々が見てきたとおり、彼はこの根本を順守しながらも、宗教の理念の進化、近現代社会における世俗化の問題に取り組んだ。それによって、彼の宗教社会学がより詳細なものになり、またそこで論じられる宗教の範囲が著しく拡大したのは確かである。しかしそれは、果たして本当に彼の機能分化論の拡充に繋がったと言えるのだろうか。むしろそれは、機能分化論の破綻を密かに知らせるものではなかっただろうか。

後期ルーマンの特徴として挙げられるモメントとそれをめぐる議論は、往々にしてこの問題に遭遇していた。我々が焦点に据えたのはゼマンティックであったが、他のモメントである包摂と排除、そして新たな機能システムの追加に関しても、同様の問題が生じている。例えば包摂と排除については第1章においても触れたとおり、ゲーベルとシュミットが機能分化論とゼマンティックの不整合性を指摘していた (vgl. Göbel/Schmidt 1998)。すなわち、前期のルーマンが用いていた機能分化論に基づくシステムへの包摂という概念と、後期のルーマンが用いたゼマンティック的な包摂／排除の区別は、観点をそれぞれ異にしているがゆえに理論的には両立しえない。それゆえに、後期のルーマンは概念を精緻化し、理論的には拡張を図ったはずが、実際には各機能システムの包摂と排除の実態を描く社会理論からはむしろ遠ざかってしまっている、という主張である。

---

<sup>1</sup> しかしながらルーマンにおけるこの与件については、その理論的な根拠ないしは学説史的な背景がもう少し明確にされるべきであった、あるいは今後そうされるべきであるようにも思われる。というのもそれが示されない限り「ひょっとすると世俗化の理論（それとともに分化の理論）においては、19世紀後半の闘争的で世界観的な自由主義という系譜学的な起源が作用しているのではないだろうか」(Gabriel 2012: 419) という批判的な疑問に対応することができないからである。とくに19世紀に欧州の各国において生じたカトリックの改革運動を踏まえた場合、「その根源は、19世紀における機能分化の発生へのプロテスト運動にあった」(ebd. 429) とも評される。こうした事象を、果たしてルーマン的な機能分化論と理念の進化論の枠組みで十分に捉えることができるかどうかは、今後検討されるべき課題であるように思われる。

機能分化論に新たな機能システムを加えることには、理論的なリスクがある。これは単に機能システムのリストの項目を増やせばいいという話ではない。というのも、新たなシステムが加わるということは、隣接し競合するシステムとの区別の問題が発生するということ、つまり各システムのコードやプログラムの規定の見直しが必要となることを必然的に意味するからである。ルーマンが最終的に何を部分システムとして想定していたのかという問いに対する明解な回答はない。シマンクは1996年の時点では「経済、政治、法、軍事、学問、芸術、マスコミ、教育、健康、スポーツ、家族、親密関係」(Schimank 1996: 154)を挙げている。シマンクが、おそらく意図してであろうが、宗教を外しているのは興味深いことである。我々としてはここに——もちろんいくらかの留保を付けた上で——宗教を加えねばならないと考える。扶助のシステムもそこに入れるべきかもしれない。これらの各システムの様態やその関係は、決して自明ではない。何が自律した機能なのかも動態的である。ルーマンは、それを認めつつあった。だからこそ彼は機能システムのリストを必ずしも固定化せず、しかも新たなシステムが追加される可能性を常に開いていたのである。

こうしたルーマン後期のモメントは、素朴に理論的な拡大と呼べるものではない。そこには、元々の理論枠組みを新たな対象に適用したというだけでは済まない様々の問題が生じるのである。それは場合によっては元の枠組みを根底から揺るがしかねない。それゆえにルーマンの変転を歓迎しない論者は数多くいた。包摂と排除をめぐる先述のゲーベルとシュミットの見解もそうであるし、機能システムとして何を認めるかについてはそもそも論者の間に統一的な見解はない。そしてゼマンティックについては第1章の第4節において、必ずしも肯定的な評価ばかりではなかったことを指摘したとおりである。

我々が見てきたルーマンの宗教論も、実は同種のリスクを抱えている。というのも彼の議論は、最終的には近代社会における宗教のシステムとしての存続が必ずしも保証できないという主旨となっているからである。すなわち、宗教システムは新たに勃興する機能システムに押されて消滅するかもしれないし、また逆に他の機能を再び圧倒することになるかもしれないのである。ルーマンの語る宗教とは、社会における諸々の意味の根底にある区別や、それにまつわるパラドクスの凝集点である。それゆえに宗教の理念が揺らぎ、システムとしての存立が危うくなるとすれば、それは彼の想定する社会の機能分化の様態にも影響せざるをえない。というのも宗教が自身を他の機能システムとは明確に異なるものとして設立できなければ、それは他のシステムの理念に依存するか、あるいは浸透、拡散してしまいか

ねないということを意味するからである。そうすると、今度は各機能システムの分離と並存という彼の社会論の前提そのものが揺らぐことになってしまいかねない。

ボルツの描いたカルト・マーケティングは、宗教がシステムとしては決して自明ではないという現代の状況を描いたものであった。すなわち、彼は現代の宗教が政治や経済といったシステムに対して明確な境界を持たないままに、交わり拡散しながら立ち現れている事態を指摘したのである。あるいは現代の宗教社会学において盛んに研究されている種々の宗教運動も、機能分化論の有効性を問うには興味深い現象である。そこではしばしば、一見宗教的なもののように見える主張に、善と悪といった道德図式をはじめ、様々の意味の形式が無造作に重ね合わされ、用いられる。その意味においては、特定の機能を担うコミュニケーションとしての分出はなされておらず、ルーマン的には確固としたシステムにはなりえないはずのものである。しかしながら近年、この種の現象は他の機能システム、すなわち政治や経済、さらには学問や教育にも甚大な影響を及ぼすということが確認されつつある。ルーマンの議論は宗教を一つの確固としたシステムとして描きつつも、それが実際には困難である可能性があることを同時に睨んだものであったのである。

こうしたルーマン後期における議論の戦線の拡大は、ルーマンの機能分化論の限界を示すものなのだろうか。確かに、各機能システムが明確な境界を持ち、他のシステムに対して閉鎖的な作動を保つという戦後西ドイツ社会をモデルとして組み立てられたとも推察される枠組みでは、もはや現代の社会の様態を十分に捉え尽くすことはできないかもしれない。そしておそらくルーマンはそのことに気付いていた。だからこそ彼は後期と呼ばれる時期において種々の理論的モメントを新たに付け加え、自身の社会システム論を更新しようと目論んだのである。それは理論の拡充といえるかもしれないが、同じくらい修正、あるいは破綻といえるものかもしれない。事実、宗教のコード論は、多くの論者たちにとって素朴に受容できるものではなかっただろう。晩年の彼の議論は、いわば拡充と破綻の間を揺れ動いていたものなのである。

とはいえ我々としては、ルーマンの試みは彼の宗教社会学に関して言えば、決して破綻に至る拡大ではなく、より理論的に有効な拡充であったと評価したい。少なくとも以下の数点についてはそう言えるだろう。すなわち、(1) 宗教システムが教会組織を中心としたものから種々の宗教的現象を含む形にまで拡大されたことにより、宗教社会学の理論としてのアクチュアリティはより増大した。もちろん、第5章において確認したとおり、ルーマンの理論において現代宗教を捉えるという試みはまだ端緒についたばかりである。(2) この拡

大により、近現代社会における他機能システムと宗教との関係を論じるための視点が得られた。というのも、もはや他システムにとっての宗教的事象とは、教会などの伝統的な宗教には限定されないからである。(3) 宗教に関する理念の進化を追うという課題が開かれた。ルーマンは宗教の二値的なコードにこだわったが、他にも追究すべき理念の進化は数多く残されている。ティレルは兄弟愛や信のゼマンティックを優先的に扱っているが、他にも例えば近現代社会においてキリスト教的な罪の概念が失墜した過程、神の怒りなるものが説得力を失っていく過程、そして洗礼に対する考え方の変化の過程などは興味深い研究対象たりうるだろう (vgl. Tyrell 1998: 450)。(4) 以上の論点を追究することにより、改めて機能分化への適応というテーゼの検証を行うことができる。ルーマンの議論では適応の側面に力点が置かれるあまり、機能分化への抵抗や反動といった側面は等閑視されがちであった<sup>2</sup>。後者の側面は、近現代における諸宗教と諸宗派が辿ったプロセスを追うことによって今後はより重視されるべきものとして浮かび上がってくるかもしれない。もしそうであったとすれば、ルーマンの機能分化論はシステム内部やシステム同士のコンフリクトをより強調する方向へと修正されるのかもしれない。あるいは場合によっては、意味の事象次元における分化を関係という社会次元における分化と等置する彼の機能分化論の想定に異論がもたらされることになるのかもしれない<sup>3</sup>。もちろん、いずれの展開が妥当であるか否かは今後の研究によって得られる見地次第であり、現時点で断定することはできない。

---

<sup>2</sup> 例えば 19 世紀後半のドイツにおけるいわゆる「文化闘争」を念頭に置いた場合、ルーマンのいう宗教の機能分化への「適応」論には激しい異論がもたらされる可能性が高い。これは彼の宗教ゼマンティック論がプロテスタンティズムの成立期で止まっており、その後の近現代の宗教については一様に「世俗化」の問題として語っていることにも関連するだろう。つまりルーマンは 19 世紀の展開をどう見ていたのかという問題である。実際に註 1 でも触れたように、K・ガブリエルはこの点をめぐってルーマン的な機能分化論に疑問を投げかけている。

<sup>3</sup> これは、包摂と排除の問題をめぐって A・ナセヒが提起した観点である (vgl. Nassehi 2004: 115)。すなわち彼は「社会的な不平等は、機能システムの事象的な不平等を横切る形で存在する構造として見られうる」(ebd., 114) と語り、しばしばルーマン的な機能分化論において想定される事象次元と社会次元の一致という観点を修正しようとするのである。宗教論の観点から見ると、宗教システムへの包摂は原則上、他の多くの機能システムにおいて見られるような排除の相互強化のプロセスからは免れている。それゆえにルーマンは晩年、宗教に社会的な包摂の働きを期待するところがあった (vgl. Hahn 2001)。果たして宗教システムは、事象次元におけるシステムの閉鎖を横切り、社会的な包摂と排除の問題に取り組むことができるのだろうか。これもまた、ルーマンが提起しつつも本格的には論究することのできなかつた論点の一つである。

ルーマンの描く宗教は機能分化論の枠組みに容易に収まるものでは決してなく、むしろその問い直しを要請するものだった。社会の機能分化と理念の進化の関係を問うという課題は、彼自身が自らの宗教社会学において追求しようとしたが、彼がなした成果はこの課題の射程からすればごく端緒の部分の解明——いや、その問題の提起——に留まるものであった。今後、機能分化と宗教をめぐる理念の進化の照合をめぐることは、常人の手には余るほどの無数の問いが提起されることだろう。ルーマンですら、宗教システムの機能とコードを特定するだけで精一杯であったことを思えば、その問いを扱うための労力が相当の量になることは容易に想像できる。彼が開いた問いの地平はそれほど膨大なものだったのである。本研究は、その中でルーマンが開いた問いの地平を見通すことに焦点を据えたものであった。本稿冒頭において述べたように、ルーマンの宗教社会学をめぐる研究は、相応の数存在する。しかしそれはルーマンの宗教をめぐる思索全体を踏まえたものではなく、各論者が興味のある特定の側面のみを論じたもの、いや多くはそれに言及したに過ぎないものである。本論文の主旨は、そのような個別的研究の前提になりうるようなルーマンの宗教社会学的思索全体を概括することであった。

## 文献

馬場靖雄、2001『ルーマンの社会理論』勁草書房。

Bahr, Hans-Eckehard, 1975, "Kontingenz im Koffer. Was wir der funktionalen Theorie gegenwärtiger Religion danken." *Theologia practica: Zeitschrift für praktische Theologie und Religionspädagogik*, 10, 220-224.

Bolz, Norbert, 2012[2002], *Sinngesellschaft*, Berlin: Kulturverlag Kadmos. (=1998、村上淳一訳『意味に餓える社会』東京大学出版会。)

——, 2016, *Zurück zu Luther*, Paderborn, Wilhelm Fink.

Bolz, Norbert/David Bosshart, 1995, *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*, Düsseldorf: Econ.

Burkart, Günter/Gunter Runkel, 2004, *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Chaves, Mark, 1997, "Secularization: A Luhmannian Reflection." *Soziale Systeme*, 3(2), 439-449.

Dahm, Karl-Wilhelm, 1972, "Religiöse Kommunikation und Kirchliche Institution." in Dahm, Karl-Wilhelm./Niklas Luhmann/Dieter Stoodt, *Religion. System und Sozialisation*, Neuwied a.Rh., 133-188.

——, 1975, "Gesellschaftliche Bestimmung von Unbestimmbaren." in Dahm, Karl-Wilhelm/ Volker Drehsen/Günter Kehrner, *Das Jenseits der Gesellschaft: Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik*, München: Claudius Verlag, 269-279.

Dahm, Karl-Wilhelm./Niklas Luhmann/Dieter Stoodt, 1972, *Religion. System und Sozialisation*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand

Daiber, Karl-Fritz, 1983, "Einleitung." in Daiber, Karl-Fritz /Thomas Luckmann(Hg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München: Chr. Kaiser, 11-17.

Dallmann, Hans-Ulrich, 1994, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*, Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer.

——, 2000, "Von Wortübernahmen produktiven Messverständnissen und Reflexionsgewinnen. Niklas Luhmanns Systemtheorie in der theologischen Diskussion." in de Berg, Henk/ Schmidt, Johannes F.K.(Hg.), *Rezeption und Reflexion. Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 222-253.

——, 2000a, "Immanenz, Transzendenz, Kontingenz. Luhmann und Theologie." in Gripp-Hagestange,

- Helga(Hg.), *Niklas Luhmanns Denken. Interdisziplinäre Einflüsse und Wirken*, Konstanz: UVK Universitätsverlag, 105-137.
- Dorschel, Andreas, 1986, "Religion als "Teilsystem"? Zu Niklas Luhmanns die Unterscheidung Gottes." *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 3, 12-18.
- Ebertz, Michael N., 2018, "Dispersion und Transformation." in Pollack, Detlef et al.(Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Springer, 411-436.
- Esposito, Elena, 1996, "Observing Interpretation: A Sociological View of Hermeneutics." *Modern Language Notes*, 111(3), 593-619.
- Firsching Horst, 1998, "Warum 'Kommunikation'? Auf welche Problemstellungen reagieren kommunikationstheoretische Ansätze in der Soziologie- insbesondere in der Religionssoziologie?" in Tyrell, Hartmann/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch(Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon Verlag, 187-240.
- Fresacher, Bernhard, 2007, "Dogmatik als eine Theorie der Semantik innerhalb der Theologie. Überlegungen einer theologischen Fachdisziplin zu Luhmanns Soziologie der Bezeichnungen und der Beschreiben." *Soziale Systeme*, 13, 277-289.
- Gärtner, Christel/Karl Gabriel/Detlef Pollack(Hg.), 2012, *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press.
- Gehring, Petra, 2008, "Entflochtene Moderne: Zur Begriffsgeschichte Luhmanns," in Ute Schneider, Lutz Raphael und Sonja Hillerich, *Dimensionen der Moderne*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 31-41.
- Göbel, Markus/Johannes F.K. Schmidt, 1998, "Inklusion/Exklusion. Karriere, Probleme und Differenzierungen eines systemtheoretischen Begriffspaars." *Soziale Systeme*, 4, 1-32.
- Götke, Povl, 1995, "Sozialstruktur und Semantik der wissenssoziologische Ansatz Niklas Luhmanns." *Danish Yearbook of Philosophy*, 30, 68-95.
- Goldstein, Warren S., 2009, "Secularization Patterns in the Old Paradigm." *Sociology of Religion* 70(2): 157-178.
- Gorski, Philip, S., 2012, "Was the Confessional Era a Secular Age?" in Gärtner, Christel/Karl Gabriel/Detlef Pollack(Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press, 189-224.

- Habermas, Jürgen /Niklas Luhmann, 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1987、佐藤嘉一・山口節郎・藤澤賢一郎訳『批判理論と社会システム理論』木鐸社。)
- Hahn, Alois, 1992, "Verstehen bei Dilthey und Luhmann," *Annali di sociologia*, 8(1), 421-430.
- , 2001, "Besprechungessay. Luhmanns Beobachtung der Religion. " *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 53, 580-589.
- 畠中茉莉子 2014-2015 「ニクラス・ルーマンにおけるシステムと宗教—機能と意味のはざまで—」『国際文化学』27 : 91-114 ; 28 : 26-48.
- 畠中茉莉子 2020 「社会と理念—N・ルーマンにおける『理念の進化』論—」『ソシオロジ』199 : 39-55.
- Hermes, Eliert, 1974, "Das Problem von »Sinn als Grundbegriff der Soziologie« bei Niklas Luhmann." *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 18, 341-359.
- , 1992, ">>Sinn<< als theologischer Grundbegriff." in ders., *Offenbarung und Glaube: zur Bildung des christlichen Lebens*, J.C.B. Mohr, 372-407.
- Hejl, Peter M., 1974, "Zur Diskrepanz zwischen struktureller Komplexität und traditionellen Darstellungsmitteln der funktional-strukturellen Systemtheorie." in Machiejewski, Franz(Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 186-235.
- , 1982, *Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferentieller Systeme*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hermelink, Jan/Gerhart Wegner, 2008, *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*, Würzburg: Ergon.
- Hermes, Eilert, 1974, "Das Problem von >>Sinn als Grundbegriff der Soziologie<< Niklas Luhmann." *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 18(1), 341-359.
- 土方透、2004 『宗教システム／政治システム：正統性のパラドクス』新泉社。
- Höhn, Hans-Joachim, 1985, *Kirche und Kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'*, Frankfurt am Main: Josef Knecht.
- Holl, Mirjam-Kerstin, 2003, *Semantik und soziales Gedächtnis. die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Kaefer, Herbert, 1977, *Religion und Kirche als soziale Systeme. N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Kieserling, André, 2004, *Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung. Beiträge zur Soziologie soziologischen Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 小松丈晃、2013「社会的排除のリスクに抗する機能システムはありうるのか」、高橋徹・小松丈晃・春日淳一『滲透するルーマン理論：機能分化論からの展望』文眞社、129-154。
- Kneer, Georg, 1997, "Strukturerhaltung und Gedächtnis. Anmerkungen zum Kulturbegriff in der Systemtheorie." in Rademacher, Claudia/Gerhard Schweppenhäuser(Hg.), *Postmoderne Kultur? Soziologische und philosophische Perspektiven*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 22-36.
- , 2001, "Reflexive Beobachtung zweiter Ordnung. Zur Modernisierung gesellschaftlicher Selbstbeschreibung." in Giegel, Hans-Joachim/ Uwe Schimank(Hg.), *Beobachter der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 301-332.
- Kneer, Georg/Armin Nassehi, 1991, "Verstehen des Verstehens: Eine systemtheoretische Revision der Hermeneutik." *Zeitschrift für Soziologie*, 20, 341-356.
- Knoblauch, Hubert, 1991, "Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion." in Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Suhrkamp, 7-41.
- Kogge, Werner, 1999, "Semantik und Struktur. Eine 'alteuropäische' Unterscheidung in der Systemtheorie." in Reckwitz, Andreas/ Holger Sievert(Hg.), *Interpretation, Konstruktion, kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 67-99.
- Konersmann, Ralf, 1995, "Semantik, historische." in Ritter, Joachim(Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd, 9, Basel : Schwabe, 593-598.
- Koselleck, Reinhart, 1972, "Einleitung." in Brunner, Otto/Werner Konze/Reinhart Koselleck(Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band.1, Stuttgart: Ersnt Klett, XIII-XXVII.
- Koslowski, Peter(Hg.) , 1985, *Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorie*, Tübingen: T.C.B. Mohr.
- Kött, Andreas, 2003, *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg: Königshausen&Neumann.

- Krawietz, Werner/Michael Welker(Hg.), 1992, *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krischer, André, 2012, "Strafpredigten. Eine Fallstudie zur Differenzierung von Recht und Religion in England, 1600-1800." in Gärtner, Christel/Karl Gabriel/Detlef Pollack(Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press, 252-279.
- Laermans, Rudi/Gert Verschraegen, 2001, "„The Late Niklas Luhmann“ on Religion. An Overview. " *Social Compass* 48(1): 7-20.
- Lempp, Otto, 1914, "Das Eindringen der Soziologie in die Religionswissenschaft." *Die Geisteswissenschaften*, 16, 436-439.
- Luckmann, Thomas, 1960, "Neuere Schriften zur Religionssoziologie. " *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 12, 315-326.
- Luhmann, Niklas, 1965, *Grundrechte als Institution: Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlin: Duncker & Humblot. (=1989、今井弘道・大野達司訳『制度としての基本権』木鐸社。)
- , 1970, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag. (=1983、土方昭監訳(抄訳)『法と社会システム』新泉社。)
- , 1972, *Religionssoziologie*, Reinbek bei Hamburg : Rowohlt. (=1977、村上淳一・六本佳平訳『法社会学』岩波書店。)
- , 1972a, "Religion als System. Thesen." in Dahm, Karl-Wilhelm/Niklas Luhmann/Dieter Stoodt, *Religion. System und Sozialisation*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 11-15.
- , 1972b, "Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution." in Dahm, Karl-Wilhelm./Niklas Luhmann/Dieter Stoodt, *Religion. System und Sozialisation*, Neuwied a.Rh.15-132.
- , 1972c, "Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen. " in Wössner, Jakobs(Hg.), *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart: Ferdinand Enke, 245-285.
- , [1973]1975, "Selbst-Thematisierung des Gesellschaftssystems: Über die Kategorie der Reflexion aus der Sicht der Systemtheorie." in ders., *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 72-102. (=1986「社会システムの自己主題化」土方昭監訳『社会システムと時間論』新泉社、41-102。)
- , 1974, Institutionalisierte Religion gemäß funktionaler Soziologie, *Concilium*, Jg. 10, 17-22.

- , 1977, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1989、土方昭・三瓶憲彦訳『宗教社会学：宗教の機能』新泉社。)
- , [1978]1980, Grundwerte als Zivilreligion, in: ders., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Westdeutscher Verlag, 293-308.
- , 1980, "Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition." in ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-71. (=2011「社会構造とゼマンティックの伝統」徳安彰訳『社会構造とゼマンティック (1)』法政大学出版局、1-64。)
- , 1984, *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1993、佐藤勉監訳『社会システム理論』恒星社厚生閣。)
- , 1984a, *Religious Dogmatics and the Evolution of Society*, New York: E. Mellen Press.
- , 1985, Society, Meaning, Religion- Based on Self- Reference, in: *Sociological Analysis*, 46,5-20. (=1996「社会・意味・宗教：自己言及性にもとづいて」土方透・大澤善信訳『自己言及性について』新泉社、143-177。)
- , 1985a, Religion und Ultimate Paradox. A Symposium on Aspects of the Sociology of Niklas Luhmann, *Sociological Analysis* 46, 1-36.
- , [1985b]1987, "Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?" in ders., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 227-235.
- , [1986]1987, "Distinctions directrices. Über Vodierung von Semantiken und Systemen." in ders., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 13-31.
- , 1987, *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag. (=1994、土方昭訳(抄訳)『宗教論：現代社会における宗教の可能性』法政大学出版局。)
- , 1987a, "Die Unterscheidung Gottes." in ders., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 77-94.
- , 1988, "Ist Religion unentbehrlich?" unpublik. (=2020、土方透監訳『世界社会の宗教的コミュニケーション』聖学院大学出版会。)
- , 1989, "Die Ausdifferenzierung der Religion." in ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*:

- Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 259-357. (=2013「宗教の分出」高橋徹・赤堀三郎・阿南衆大・徳安彰・福井康太・三谷武司訳『社会構造とゼマンティック (3)』法政大学出版局、221-319。)
- , 1990, *Essays on Self-Reference*, New York: Columbia University Press. (=1996、土方透・大澤信也訳(抄訳)『自己言及性について』国文社。)
- , 1990a, "Die Weisung Gottes als Form der Freiheit." in ders., *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 77-94.
- , 1991, "Religion und Gesellschaft." *Sociologia Internationalis*, 29(2), 133-139.
- , 1993, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2003、馬場靖雄他訳『社会の法』法政大学出版局。)
- , 1995, *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen: Westdeutscher Verlag. (=2007、村上淳一訳『ポストヒューマンの人間論』東京大学出版会。)
- , 1996, "Religion als Kultur." in Kallscheuer, Otto(Hg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 291-315.
- , 1995a, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2009、馬場靖雄・赤堀三郎・菅原謙・高橋徹訳『社会の社会』法政大学出版局。)
- , 1997a, "Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen." *Evangelische Theologie*, 57(4), 305-318.
- , 1998, "Religion als Kommunikation." in Tyrell, Hartmann/ Volkhard Krech/Hubert Knoblauch(Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon, 135-145.
- , 2000, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2017『社会の宗教』土方透・森川剛光・渡會知子・畠中茉莉子訳、法政大学出版局。)
- , 2008, *Ideenevolution*, hg. von André Kieserling, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2017、土方透監訳『理念の進化』新泉社。)
- (Hg.), 1985, *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas/Peter Fuchs, 1989, *Reden und Schweigen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas/Lutherische Monatshefte, 1989, "Kommunizieren im System der Religion. Gespräch mit dem Soziologen Professor Niklas Luhmann." *Lutherische Monatshefte* 11, 509-513.

- Luhmann, Niklas/Detlef Pollack, 1991, „Ich denke primär historisch“. Religionssoziologische Perspektiven. Ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie Religionssoziologische Perspektiven*, 9, 937-956.
- Maciejewski, Franz, 1972, "Sinn, Reflexion und System: Über die vergessene Dialektik bei Niklas Luhmann." *Zeitschrift für Soziologie*, 1(2), 139-155.
- Martens, Wil, 2001, "Struktur, Semantik und Gedächtnis. Vorbemerkungen zur Evolutionstheorie." in Giegel, Hans-Joachim/ Uwe Schimank(Hg.), *Beobachter der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 167-203.
- 松本知良、1981『組織体系の理論』学文社。
- Murphy, John W., 1987, "Niklas Luhmann: His Contribution to the Sociology of Religion." *International Sociology*, 2, 205-213.
- 長岡克行、1984『企業と組織：グーテンベルク経営経済学研究』千倉書房。
- 、2006『ルーマン：社会の理論の革命』勁草書房。
- Nassehi, Armin, 1997, "Inklusion, Exklusion, Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese." in Heitemeyer, Wilhelm(Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Band.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 113-148.
- , 1999, *Differenzierungsfolgen: Beiträge zur Soziologie der Moderne*, Opladen/ Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- , 2001, "Religion und Moral- Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft." in Pickel, Gert/Michael Krüggeler(Hg.), *Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?*, Opladen: Leske+Budrich.
- , 2003, *Geschlossenheit und Offenheit: Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 2004, "Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik." *Zeitschrift für Soziologie*, 33(2), 98-118.
- Pannenberg, Wolfhart, 1973, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= 2014、濱崎雅孝・清水正・小柳敦史・佐藤貴史訳『学問論と神学』教文館)
- , 1978, "Religion in der säkularen Gesellschaft. Niklas Luhmanns Religionssoziologie." *Evangelische Kommentare*, 11, 99-103. (=1995 「世俗社会における宗教」『聖学院大学総

合研究所紀要』6、荒木忠義訳、195-209。)

Pannenberg, Wolfhart/Luhmann, Niklas 1978a "Die Allgemeingültigkeit der Religion. Diskussion über Niklas Luhmanns Religionssoziologie." *Evangelische Kommentare*, 11, 350-357. (= 1995 「宗教の普遍妥当性」『聖学院大学総合研究所紀要』6、荒木忠義訳、210-222。)

Petzke, Martin, 2012, "Niklas Luhmanns "Religion der (Welt-)Gesellschaft"-Theoretische Probleme und lateinamerikanische Perspektiven." in Birle, Peter/Matias Dewey/Aldo Masscareno(Hg.), *Durch Luhmanns Brille. Herausforderungen an Politik und Recht in Lateinamerika und in der Weltgesellschaft*, Wiesbaden: Springer, 205-227.

——, 2018, "Systemtheorie." in Pollack, Detlef et al.(Hrsg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Springer, 145-169.

Pohlig, Matthias, 2012, "Religionsfrieden als pax politica. Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter." in Gärtner, Christel/Karl Gabriel/Detlef Pollack(Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press, 225-251.

Pollack, Detlef, 1988, *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang.

——, 1991, "Möglichkeiten und Grenzen einer funktionalen Religionsanalyse. Zum religionssoziologischen Ansatz Niklas Luhmanns." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 9, 39. Jg., 957-975.

——, 2001, "Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns." *Soziale Systeme* 7(1): 5-22.

——, 2015, "Religionssoziologie in Deutschland seit 1945: Tendenzen-Kontroversen-Konsequenzen." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 67, 433-474.

——, 2018, "Säkularisierung." in Pollack, Detlef et al.(Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Springer, 303-327.

Reckwitz, Andreas, 1997, "Kulturtheorie, Systemtheorie und das sozialtheoretische Muster der Innen-Außen- Differenz," *Zeitschrift für Soziologie*, 26(5), 317-336.

Rendtorff, Trutz, 1975, *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Habermas/Luhmann)*, München: Piper.

- Renn, Joachim, 2018, "Unsichtbare Religion und unbestimmte Religiosität- Thomas Luckmann und die Wissenssoziologie der Religion in der Moderne." in Pollack, Detlef et al.(Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Springer, 123-144.
- 佐藤勉, 1971 『社会学的機能主義の研究』 恒星社厚生閣。
- Sauter, Gerhard, 1982, *Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, München: C. Kaiser.
- Schelsky, Helmut, [1957]1965, "Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie." in ders., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs Verlag, 250-275.
- Schimank, Uwe, 1996, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen: Leske+Budrich.
- Schneider, Wolfgang Ludwig, 2011, "Religion und funktionale Differenzierung." in Schwinn, Thomas/Clemens Kroneberg/Jens Greve(Hg.), *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*, Wiesbaden: VS Verlag, 181-210.
- Schöfthaler, Traugott, 1983, "Religion paradox: Der systemtheoretische Ansatz in der deutschsprachigen Religionssoziologie. " in Daiber, Karl-Fritz/Thomas Luckmann(Hg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, Chr. Kaiser, 136-156.
- Scholz, Frithard, 1982, *Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schützeichel, Rainer, 2003, *Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Schwinn, Thomas, 2001, *Differenzierung ohne Gesellschaft: Umstellung eines soziologischen Konzepts*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Seibert, Leif H., 2004, *Niklas Luhmanns Theorie der Religion. Ein interdisziplinärer Beitrag zum Verstehen kultureller Systeme*, Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.
- Shiner, Larry, 1967, "The Meaning of Secularization. " *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 3, 51-62.
- Simmel, Georg, 1995, "Die Religion. 2 Aufl.(1912). " in ders., *Gesamtausgabe*, Band. 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stäheli, Urs, 1998, "Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik," *Soziale Systeme*, 4(2), 315-339.

- Starnitzke, Dierk, 1996, *Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- Stichweh, Rudolf, 1984, *Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen: Physik in Deutschland 1740-1890*, Frankfurt am Main: Surkamp.
- , 2000, "System Theory as an Alternative to Action Theory? The Rise of 'Communication' as a Theoretical Option." *Acta Sociologia*, 43, 5-13.
- , 2001, "Weltreligion oder Weltreligionen?" *Soziale Systeme*, 7, 118-124.
- Stolz, Fritz, 1988, "Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft." in Zinser, Hartmut(Hg.), *Religionswissenschaft : eine Einführung*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 55-72.
- Strätz, Hans-Wolfgang, 1984, "Säkularisation, Säkularisierung. II. Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff." In Brunner, Otto et al.(Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band. 5, Stuttgart: Ernst Klett, 792-809.
- 高橋徹、2002『意味の歴史社会学：ルーマンの近代ゼマンティック論』世界思想社。
- 高橋徹・小松丈晃・春日淳一、2013『滲透するルーマン理論：機能分化論からの展望』文眞社。
- Thomas, Günter/ Schule, Andreas, 2006, *Luhmann und die Theologie*, Darmstadt: WBG.
- Tyrell, Hartmann, 1978, "Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung." *Zeitschrift für Soziologie*, 7(2), 175-193.
- , 1996, "Religionssoziologie." *Geschichte und Gesellschaft*, 22, 428-457.
- , 1998, "Handeln, Religion und Kommunikation-Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen." in Tyrell, Hartmann/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch(Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon Verlag, 83-134.
- , 2000, ">>>Das Gesellige in der Religion<<<—Soziologische Überlegungen im Anschluß an Schleiermachers >Vierte Rede<.", in Huber, Friedlich(Hg.), *Reden über die Religion — 200 Jahre nach Schleiermacher. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionskritik*, Wuppertal: Neukirchlicher Verlag.
- , [2002]2008, "Religiöse Kommunikation: Auge, Ohr und Medienvielfalt." in ders., *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung: Aufsätze zur soziologischen Theorie*, Wiesbaden: VS Verlag, 251- 309.
- , 2008, *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung: Aufsätze zur soziologischen Theorie*,

- Wiesbaden: VS Verlag.
- , 2014, >>Religion<< in der Soziologie Max Webers, Wiesbaden: Herrassowitz Verlag.
- Tyrell, Hartmann/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch(Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Wagner, Falk, 1976, "Systemtheorie und Subjektivität. Ein Beitrag zur interdisziplinären theologischen Forschung." *Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie*, 10, 151-179.
- Weber, Max, 1973, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Vierte Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Welker, Michael(Hg.), 1985, *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1991, "Niklas Luhmanns Religion der Gesellschaft." *Sociologia Internationalis*, 29(2), 149-157.
- , 1992, "Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme." in: Krawietz, W./M. Welker(Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 355-370.
- Woiwode, Matthias, 1997, *Heillose Religion? Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionen Religionstheorie Niklas Luhmann*, Münster: Lit Verlag.
- 山口節郎、1982『社会と意味：メタ社会学的アプローチ』勁草書房。
- 山本鎮雄、1977「戦後西ドイツ社会学の研究動向：戦後の社会学と実証主義論争」『社会学評論』107、70-81.
- 渡會知子、2006「相互作用過程における『包摂』と『排除』：N・ルーマンの『パーソン』概念との関係から」『社会学評論』57(3)、600-614.
- Zabel, Hermann, 1984, "Säkularisation, Säkularisierung. I. Einleitung." in: Brunner, Otto et al.(Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band. 5, Stuttgart: Ernst Klett, 789-790.