

近代科学における宗教社会学の学問的位置

ブライアン・ウィルソン

中 野 毅(訳)

一、社会学に対する宗教の意義

社会学の発展のまさに当初から、宗教は最大限に重要な社会現象と認められていた。社会学の創始者たち、すなわち、オーギュスト・コントや、ある面で彼の直接の前任者にあたるヘンリ・サン・シモンは、コントが「社会学」(sociology)と呼んだ新しい科学を、社会現象の科学的解釈に代わるものと考えた。その新しい科学が生まれる以前は、神学が、または世間一般の水^{レヴェル}準では宗教が、たとえ誤謬であったにせよ、必然的に人間の社会理

解の、ひいては自然理解の基礎であった。コントにとって、宗教の最も完全な表現はもちろんキリスト教であり、なかんずくローマ・カトリシズムであった。その伝統では、環境総体が単に宗教的に眺められたばかりでなく(その点では、未開宗教においてもそうであった)、神を関係の中心とする観点から念入りに説明された。宇宙も自然秩序も、そして社会秩序や道德規律も、すべて神に由来した。キリスト教は神を中心とした世界の創造と理解を説き広めた。神は地上を創造し、地上は宇宙という舞台の中心であった。その中心舞台のために、そし

てとりわけ人類のために、太陽や月や星が特に創造されたのである。人間は神の創造の頂点であった。そして、人間の出来事、人間の歴史、人間の墮落と救いは、宗教的信仰が専念する中心事項であった。すなわち、人間の歴史は神の摂理の成就であった。神学体系の枠組のなかに、神の意志や人間の義務、社会組織、社会的諸関係のあり方等のすべてが包摂された。キリスト教神学は、そのうえ社会体系の初步的説明であり、正当化であった。価値判断の基本的体系に基づく諸規定や命令は、事実と称する事柄の文脈に包含された。そして、その価値判断の体系の中心はすべて神であった。

初期の社会学者は、社会秩序についての神学的概念に代わるものを提唱し、かつ、それによって過去において人間はある宗教的世界観(Weltanschauung)に身を委ねざるをえなかった事実を示そうと努力したが、これらの試みを可能にしたのは自然の秩序についての古い宗教的概念の衰退であった。神はいまや社会的道德的関心事における中心の座を奪われ、人間に関する諸事はもはや神の満足のためではなく、ただ人間の福利のためにのみ整

えられるべきものとなった。科学が人間の知識の体系として認められることになり、しかもその知識は経験的で実証的でなければならなかった。コントの公式では、人間が世界を知覚する方法は社会組織を成立させる基盤であった。人間の世界を知覚する方法が神学的視座から実証主義的な視座へ変化するにつれて、社会秩序もまた変化したのである。⁽¹⁾

一切の基準となる学問であり、科学の女王であるという主張を神学から奪い去ることは、自然科学が神学からますます独立していくにもかかわらず、社会的領域においては容易ではなかった。サン・シモンは道德および政治に関する新しい科学について述べるにあたり、諸前提が異なっているが、彼の関心事は社会と道德についての宗教的理念に根ざした関心事と同様であるという考えを伝えるために、それを「新しいキリスト教」(the new Christianity)と呼ぶを得なかった。従来は宗教的用語でのみ考えられた論点や主題についての基本的関心を保持しながら、解釈の背後に暗黙のうちに深く潜む宗教的要素を駆逐するにはどうすべきであったろうか。社会

についての新しい科学は宗教と人文科学の主題に関心を抱くものであったが、明らかにその新しい科学はそれ以前に発達した科学、すなわち自然科学を模範に構築されるべきであった。コントが歴史のなかに識別した過程、つまり、人間意識の変化過程は、いまや自覚的な過程とならなければならなかった。すなわち、人々は彼らの世界像がいかに変化したかということを知るようになるべきであり、この知識それ自体がこの変化過程をさらに加速し人々をある意識的な実証主義 (a conscious positivism) に導くであろう。

コントが明らかにしようとしたものは、未開の呪物崇拝から近代科学へと到る過程であった。自然科学の分野では、それはすでに達成されており、社会科学はいまやそれに続くはずであった。社会の新しい科学、すなわち社会学においては、事実に基づく観察、公平無私で客観的な経験主義が形而上学的推論に取って代わると考えられた。社会学は物理学同様、中立的であるべきであった。究極的な問題は無意味なものとして捨て去られ、知識こそが人類の最終的関心である幸福をもたらすと考える

られた。人間性こそが神性であり、愛他主義 (altruism) が生活規範となるべきであった。

宗教に対してコントが採った立場は、もちろん、その後の社会学の唯一の関心方向であったわけではない。しかし、コントの視座を思い起こすことは常に必要である。というのは、明らかに規範的・独断的で形而上学的な、かつまた神話的・儀礼的・情緒的な要素を利用しているある世界観に社会学が立ち向かう時、社会学が、またそれ故に宗教社会学が科学的であるという様々な主張間に見られる緊張の原因をそれは開示してくれるからである。この両者の全く対照的な関心方向の間に、宗教社会学が未だに有するいくつかの困難さが横たわっているのである。しかし、まさに宗教が前科学的な段階において社会組織と人間意識の両者にとって中心的な存在であったために、また、宗教がいまや強烈な挑戦の焦点になった——第一に、他の原理によって社会は組織されるし、人間意識は陶冶されるという仮説において、第二に、社会学が宗教にたいして提供する方法論が対照的であるという点で——ために、社会の他のいかなる制度的

領域よりも、宗教は社会学の探求にとってはるかに重要な領域であり続けているのである。

後続の社会学者たちも、宗教を実証主義的社会学によって置き換えるというコントのプログラムが提起した諸問題への取り組みを忘れなかった。彼の直接の後継者たちはコントより穏やかな実証主義の立場をとったが、社会の自己管理という目標は、それを促進する主要な力としての産業の発展という考えとともに、ハーバート・スペンサーやL・T・ホップズの著作のなかで生き続けた。

自己形成していった新しい社会であるアメリカにおいては、進歩する社会秩序への信仰と楽天主義が順調な社会の発展によって培われたが、ここでは、宗教に対する社会学のイデオロギー攻勢は弱められた。アメリカでは実に、社会学が社会的福音 (social gospel) の支持者として利用され、また、自発的意志に基づく信仰 (religious voluntarism) は、それ自体が、社会学の意味における社会的善の遂行の証しとなった。コントの実証主義 (practical positivism) はアメリカのプラグマティズムと調和するものではあったが、彼の観念的な宗教否定は

通常無視されてしまった。アメリカのいくつかの大学ではコント思想を教えていたが、また社会学はヨーロッパでの発達よりはるかに早くアメリカで制度的に確立したのであるが、コント社会学の宗教に対する理論的含意がまともに問題になることはなかった。しかしながらヨーロッパにおいては、大学外で批判社会学的思考が次第に展開・発達し、しかも、ヨーロッパ諸国では宗教が公認されていたために、教会に対する批判的・非国教派的态度が知識人の間で隆盛を極めた。科学的態度は、アメリカのように実践面においてばかりでなく、理論的にも容認しうるものであった。ピーター・バーガーが「方法論的無神論」 (methodological atheism) と呼んだものが、宗教に対する社会学者の適切な態度として信奉されたのである。カール・マルクスやシグムント・フロイドの著作の中に、そのような姿勢は明らかである。両者はそれぞれ宗教を単に説明するだけでなく、「説明し去る」 (explain away) べきであると考えた。マルクスにとって、宗教は現実の神秘化であり虚偽意識の表象であった。宗教は人間がその不幸の代償として追求するもので

あり、また、階級闘争の中で支配階級が展開する社会統制の機関として説明されるべきものであった。フロイドにとっては、宗教は集団神経症の制度化されたものであった。彼は宗教をそのようなものと指摘しても、人間の不合理な心理的傾向を軽減するのには何の役にも立たないことを認めてはいたが、人間が自己保存のために構成した宗教的虚構の幻想性に依存する本性を有することが、精神療法によって了解できるだろうと主張した。独自の社会科学に関心をもっていたマルクスは、マルキシズムに期待された神秘化の消滅についてはほとんど語っていないが、フロイドは臨床的事例から社会分析へと論が戻るたびに、宗教に関する論議を何度も展開した。宗教は社会意識や人間の意識、そして、それらの病理を理解する上での主要問題であったのである⁽³⁾。

コント、マルクス、フロイド流の宗教への接近法には、しかし、未解決の課題が含まれていた。この三人の著者は、後に同じ知的立場を採ったと主張する人々とともに、社会の分析において科学的であろうとした。社会科学 (the science of society) が、コントとマルクス両

者の標語であった。科学とはデタッチメント、客観性および倫理的中立性を含意とするものであった。コントおよび彼の後継者にとっては、これこそが社会学の極めて重要な特徴であった。しかも、こうした伝統のすべてにおいて、社会科学は、人類がそれ以前に社会的事象を統治するのに用いてきた人間と世界についての宗教的諸概念を駆逐するために出現したものと考えられていた。従って、そこには宗教に対するある敵意が存続していた。同時にその一方で、社会学者は社会を距離を置いて、価値自由という規準^カに従って眺めるのだという主張がなされたのである。かくして、社会学はその性格において、宗教的世界観に対抗するものであった。宗教的世界観においては、認知的、評価的および情緒的諸要素が当然のこととして織り合わされていた。社会学は、世界の諸事実と秩序を記述すると称するだけでなく、「事実」と考えられたものを見る態度や感情や評価をも同時に規定しようとする(宗教的世界観の)志^{オリエンテイション}、向性の欠点を鋭く指摘した。社会学は、まさにデタッチメントと客観性によって、宗教的世界観に代わる科学的視野を提供し

たのである。しかしながら、われわれは次にこう問うであろう。すなわち、そのような科学的立場はいかにして支持されたのか、また、社会学が宗教を疑いながら、同時に、宗教に対して中立的な態度を保持することはいかにして可能なのか、と。

社会学者が自分の主張により慎重になってきてはいるものの、また、社会学者が純粹に社会学的な過程として(社会学的な宣言としてではなく)宗教の衰退を次第に立証しつつあるものの、宗教社会学におけるこの切迫した問題はまだ完全に解消されたわけではない。従って、社会学者は社会学それ自体を宗教的世界観に代わって社会秩序を規定するものとして提示するのを止めてしまった。とはいっても、この立場はコントの著述において極めて強調されていたために、社会学はその当初から宗教の問題に取組むことになったのである。その後も、社会についての応用科学というコントの夢想から完全に解放されたにもかかわらず、社会学者は社会における宗教の役割や、その役割の変化を引き起こした原因や環境について説明する必要にせまられた。社会の発展の性格を理

解するために、社会学者は過去の諸社会における宗教の機能を説明する必要があったのである。

かくして、二〇世紀初頭の古典的社会学者たちはコント同様、宗教社会学に携わるのに余念がなかった。マックス・ウェーバーは西洋の合理性、資本主義、そして形式合理性の諸原理を完全に包含する経済体系の発展の理由を説明するにあたり、社会組織を決定づける価値体系の源泉として宗教を見直したのである。彼は宗教がもはや西洋の経済的社会的秩序を支える力ではないと信じていたが、社会を発展させる強力な役割を宗教に認めた。もし、ウェーバーが社会学者の中で最も優れた人物であるとするれば、それは多分に彼の宗教に関する分析の精妙さの故である⁽⁴⁾。同様の多くの点がエミール・デュルケムについていえる。彼の社会学者としての卓越性はウェーバーに次ぐものである。宗教が社会に対して担った潜在的機能(latent function)を最初に分析した点で、われわれは彼に多くを負っている⁽⁵⁾。しかしデュルケムは、オーストラリア原住民の未開社会における宗教機能とみなした諸機能を、宗教が将来においても果たすとは信

じていなかった。近代社会において宗教は事実上消滅し、宗教が担っていた重要な諸機能が充たされなければならぬとすれば、他の機能がそれらを担うよう要請されるだろうと信じていた。彼は様々な社会制度を次々に検討し、中世のギルド組織に似たものの復興である職業組合と学校のみが、労働の細かな分業を伴った近代の複合的産業社会における規範上の合意(normative consensus)を形成しようと考えた。多くの点で、デュルケームの終生の仕事は、無文字社会において宗教が充たしていた潜在的機能を代わりに担う合理的な構造物を探し求めることであつた。彼は非合理的なものが以前は意図しないでもたらしていたすべての諸結果すなわち潜在的機能を、意識的に供給する代替物を合理的な方法によって明らかにしようとした。彼のこのような分析のうちには、発展した社会における諸制度は次第に合理的なものになるだろうという仮定が暗黙の前提になっており、そこから宗教の影響力の減少という考えが導かれたに違いない。同時に、デュルケームは社会には社会的同意の形成を促す機関が必要であり、昔日の社会において

は宗教によってその同意が形成されていたと信じた。宗教は社会を天蓋状に覆う価値と、社会に凝集力を与える規範的秩序を供給した。デュルケームが必要不可欠と考えた機能を充たすために発見されるはずの新しい機関は、当然のことながら、この目的のために意識的に設立されるはずであつた。かくして、社会の発展経過は潜在的機能が顕在的機能となる過程であり、従つてそれが顕在化するということとは、それらが意識的で熟慮された計画の対象となることであつた。デュルケームの思想はコントの思想よりもはるかに進んだものであつたが、また幾分異つた方法によつたと見え表現されていたとしても、それでも、コントの古い仮説、すなわち、社会学はそれ自体が社会組織や社会計画を指示する知識の組織体となるであろうという、あの仮説がここにも生き続けていた。社会学は自覚的になされる社会生活についての合理的解釈の標本といまだに見なされていたのであり、社会進化の一部として、しかも社会組織についてのより発達した意識によつて、価値の源泉として宗教に取つて代わることを運命づけられていたのである。社会は合理的

な倫理を発見、もしくはむしろ創造するはずであつた。機能主義者は宗教が社会に対してもつ積極的な価値を明らかにしようとしたが、明らかに彼らの間でさえ、社会学が主張する倫理的中立性という厳密な科学的立場と、宗教のかつての機能を実質的に受け継ぐとする努力との間に、前述の緊張は存在し続けた。キングスレイ・デーヴィス(Kingsley Davis)⁽⁹⁾などのデュルケーム機能主義の継承者の間でも、宗教はなるほど社会にとって有用な虚構であつたし、またある程度は有用な虚構であり続けるかもしれないが、そこには善なるものと真実なるものとの分裂が明らかにあつたという見解が一般的となつていた。彼にとつて、宗教は明らかに誤謬であつたのであり、それが存続したのは社会的に価値があつたからであつた。

機能主義はいまだに社会学における一つの有力な立場であるが、社会生活の非合理的側面の存続を説明する一つの基盤を、潜在的機能というものを説明することによつて提供した。そのため、宗教社会学者は機能主義にある特別な関心をよせるようになった。⁽¹⁰⁾機能主義は、経験

的には検証できない独断的な教説と見なされていた神話や、同じく任意に定められた行為と見なされていた儀礼が存続する「意味を了解」する。すべての機能主義者が宗教は社会に有用な虚構であるというデーヴィスの見解を是認するわけではなく、社会に対する宗教の有用性は社会秩序を正当化する基盤となるからであると主張するものもある。しかしながら多くの者は、各々の単独な宗教的伝統において真理であり、時にはそれが唯一無二の真理であると主張する宗教的理論、信念、実践の諸体系が、全く任意的で多様なものであることを機能主義は解明すると考えている。しかし、宗教を社会的起源や社会的分野との関連で説明する他の学派の社会学者も、宗教現象は「説明し去れる」という暗黙の前提を同じく有する理論を奉じているということも認められるはずである。かくして、相対的剝奪理論を發展させたグロック(Charles Y. Glock)は、宗教を実質的には剝奪された人々の代償反応であると見ているのである。その反応は、総体的な母集団内において特定の集団が感じる剝奪の種類や規準に応じて様々に表出されるであろう。(他人が

享受している能力や便宜と相対して、または、以前に思いついた自分自身の将来の展望への期待に相対して)最も強い剝奪感を抱いている人々は、この理論によれば、宗教を信奉する(または、より熱心に信奉する)度合が最も高い。しかも、彼らが被っている(または、そう信じている)特定の種類の剝奪を代償してくれそうなタイプの宗教を信奉するというのである。⁽⁸⁾デュルケームが、神概念は社会それ自体を表現し、象徴的言語において客観化しようとする無意識の試みであると考えたように、古典的社会学者たちも、人々は物事を自分自身に向って説明する手段として宗教を発展させたと、あと一步で言うところであった。彼らは、事実の価値からの分離、および経験科学とその客観的技法の発達とともに、宗教はもはや以前の社会的諸機能を充たすことはできなくなるだろうと信じた。知的レベルにおいては、人間や人間の世界、人間の将来に関する宗教的説明は、より優れた科学の技法によって欠陥のあるものであることが明らかにされた。評価的レベルにおいては、初期の社会学者の何人かは将来の社会的価値の源泉に関する彼ら自身の仮説

を立てた。彼らは独自の暗号(諸概念)を精密に組立てながら、将来の社会的秩序および社会学的秩序の投影図の中に合理的倫理を、ホッブズのように公然と混入させるか、またはデュルケームのように密かに持ち込んだのである。

情緒的レベルにも強い関心が向けられたが、そこにおいてもまた、理性が激情を統制するであろうとか、諸宗教体系によって吹き込まれた社会化の技術(それは効果的ではあったが、誤った仮定に基づいていたと考えられた)に代わって、理性または精神療法に依拠した社会化のパターンが生み出されるであろうと考えられたのである。頼りにされた「理性」とは、マルクスにとつては歴史の論理であつたし、デュルケームの場合のように、自覚した義務概念への愛着感の増大と考えられた。また、精神療法は当然フロイド理論によって考察された袋小路から脱出する一つの可能性であつた。ウェーバーのみが、これらの問題を彼自身の鋭敏な両義的感情の刃先の上にのせたのである。彼は近代人はもはや(知的には)宗教とともに生きられないと考えた。しかしその一方で、

彼は近代人が形式合理性のもつ不合理性の問題にひとたび捕われてしまった以上、宗教を欠いて生きられるとは必ずしも明確に言えないということも認めたのである。

以上のような問題があつたにせよ、宗教が古典的社会理論の中心的な主題であつたことは明らかであり、そしてまた今日においても、宗教が社会学の中核的問題であり続けているのも事実である。社会学者たちは宗教を「前社会的」社会理論と見なしていたので、必然的に宗教社会学はそれ自体が認識論上の主要な問題点の論争的とならざるを得ない学科である。これらの認識論的問題への関心は、今日も時おり見かける経験主義的宗教社会学者の極度に実証的な技法の場合などには必ずしも顕著であるとはいえない。しかし、それらが文化や知識、社会化、意味、秩序に関するあらゆる解釈的言明等の、社会学それ自身が抱いているすべての中心の問題の背後にある哲学的問題であることに変わりはない。

宗教は単に、そして必ずしも第一義的に、社会秩序の必要条件に関する知的言明ではない。宗教は評価的および情緒的気分を喚起させ、適切な動機づけを普及させる

ことで社会に有効に機能し、非常に幅広い人間の経験を包み込んだ。宗教は美術や詩作、および人間存在の想像的で創造的なすべての領域と類似性をもっていた。宗教は人間の基礎的な諸感情を刺激し、感情表明に通路を開いて規制した。また宗教は、人間らしい振舞いに欠けてはならない、繊細で、しばしば言い表わし難いものを暗に示しながら、思いやりや愛他精神、愛を引き出した。

社会学者は社会的統制や社会的合意、人間関係における善意の喚起、そして人間の感情表現における適切なバランスの維持等の事項に必然的に関心を抱いているが、これらの事項はすべて多かれ少なかれ宗教的活動における焦点となっている。そして宗教は一般に人間的経験の様々な側面に対してなされる評価を定めるのである。最も高尚で哲学的な地平に立っている高等宗教は、「究極的問題」(ultimate questions)に解答を与える一組の知的な命題を、その宗教自身の用語で(それは部外者を納得させるのに十分な用語ではないが)提供するが、日常生活の地平に立つ実践的宗教は他の問題に専念している。実際、多くの社会において宗教が果している役割の中で、

究極的問題への解答は重要なものではないであろう。たとえそれが重要な部分を占めている社会であっても、一つの高等宗教の教説を名目上奉じている人々の日常生活環境においてはこれらの究極的な関心の重要性は限られたものでしかあるまい。宗教のもつ社会的意義は、むしろ、人間に自己をとりまく状況の理解を促すと同時に、その状況を評価し、かつその状況に情緒的にも対処する能力を高める諸々のカテゴリーやシンボルを提供するところにある。従ってそれは、宗教的言語が科学的言語とは異なればば極度に両義的であるということである。すなわち、宗教的言語はあるものを表示すると同時に換起しようとし、叙述のみならず評価も行ない、そして特定のタイプの情緒的反応を引きおこすとともに維持するのである。宗教的言語は客観的と考えられた諸カテゴリーの目録であると同時に、価値の宝庫であり、また巧みに働く諸シンボルのバッテリーである。

社会学は宗教を説明しようとした。しかも本質的に科学的な用語でもって説明しようとした。そしていまなおその努力を続けている。社会学者の価値への関心はそ

れをデータと見なすことである。つまり、社会学者以外の人々にとっての価値は、社会学者にとっては観察上の事実となる。コントやホップズ、さらにデュルケムでさえもが、社会学は将来厳密な価値の合理的基盤を提供することによって、それまで不可能と思われていた企てを可能にするだろうと考えたが、それ以後の社会学者たちはそれほど楽観的ではなかった。しかしそれでもなお、超自然的なものの告知、形而上学的思索や観念、情緒的志向、信念、儀礼、そして宗教的社会化や組織化の諸パターン等を含む価値は科学的社会的探求の主題であり続けた。

二、科学としての社会学

これまで述べた所見によって、私は宗教に対する関心は社会学の関心としてふさわしいものであること、むしろ実に避けて通ることのできない関心であることを幾分なりとも明らかにしようとした。社会学は科学的な学問としてある妥当な理論体系の維持にかかわっていないければならないのではあるが、しかし明らかに、社会学者た

ちは次第にそうした理論を構成する諸要素を検証したり、その理論の確認または修正に導く証拠を用意しようとしている。調査技術の発展と社会学者の研究上の立場としての大学における位置の確立に伴って、社会調査が容易になるにつれて、宗教に関する社会学的な関心は次第に経験的な表現法を発見するに至った。今日では、もちろん理論上の論争が宗教社会学者にとって重要であることに変わりはないが、この学問の検証は広く理論的に（そしてそれがしばしば推論的であることを認めても）とらえると思うが）一般化するなかでなされるのではなく、実地調査によって検証されるようになってきている。

その実地調査において、宗教社会学者は社会学者があらゆる領域において採用しているのと同じタイプの科学的手順に必然的に依拠している。もし我々が科学という概念によって次のことを意味しているのなら——すなわち、経験的現象を客観的な調査方法によって研究する学問分野であって、研究者が自覚的で明確な倫理的中立性を保とうとし、資料からのデータ^{データ}メントが維持され、

そして標準的な測定方法が用いられているなら、その場合、社会学は科学的であると言えるであろう。さらに進めて次のようにも考えられるであろう。つまり、科学は一つの合理的な理論体系を発展させようとする試みと特徴づけられる。その理論体系の中で、個々の現象は抽象的な概念用語によって記述される、より広い一般性をもった諸命題と関係づけられる。諸概念それ自体は、原則的には虚構である仮説的諸命題の表現と配位結合を容易にする諸公式である。そのような命題は、しかるのちに経験的データによって検証されよう。

社会学は多少なりともこれらの要求に応えており、またこれらの規定が社会学という学問分野の発達のモデルであったことは確かである。それらは宗教社会学にも同様にあてはまる。もちろん、科学が制御された実験によるある手順を意味するなら、社会学において自然科学の技術を利用しうる程度が限られているのは明らかである。それに関する実際上の諸困難もあるが、それについてはここで論ずる必要はあるまい。むしろ、ここで取り上げた学問分野全体が直面するある倫理的障壁^(barrier)

こそ、ここでの議論にとって単なる付随的な問題以上のものとしてある。倫理的障壁の存在は人間の高潔さの意識や、個人の意志の自由、そして、社会科学者の操作から不当な干渉を受けずに社会を運営する権利等への固執を示している。まさにこの点、で社会学は少なくとも自然科学とは本質的に異なった位置にあり、そして本質的な相違ではないとしても、かなりの程度生物学とは異なった位置にあるという事実を、この倫理的障壁という問題は我々に告げているはずである。社会学における厳密な科学的手順の展開に対する倫理的障壁は、データが研究者に負わせる限界を暗示している。いなむしろ、世界がデータの収集に負わせる限界を暗示していると言ったほうが適切であろうか。それはおそらく科学的探求がそれ以上は越えられない境界を——科学的手順自身がそれを越えるのが不可能なのではなく、そうした手続きの使用に対して我々が強い倫理的拒絶感を抱いているからである——本質的に示唆する限界である。この事実はそののみで、ある重大な、おそらく消滅させることのできない価値への委託 (value-commitment) が存続している

ことを示唆しているのである。永続的な価値への委託があるということは、科学的には価値を完全に説明しきることができないということを示唆しており、それはほかでもなく我々が、価値を科学的に説明することを許さないからである。科学の発展はこの点で人間の抵抗に遭遇するのであり、他の領域における科学の手順に対する限界をも我々はまたこの点において類推しうるのである。

この論議はさておくとして、しかしながら宗教社会学は、どんな分野の社会学でもそうであるように、科学への志向性を維持することで成り立つ。この点に関しては、宗教社会学は一体何を探求しようとしているのか、そして宗教社会学で探求可能な事柄の背後には何があるのかという点を認知することが重要になる。第一の点についていえば、宗教社会学はその出発点として、ある宗教運動、または、ある人々の宗教的性質を系統的に記述する。信条に関する陳述、儀礼に関する諸規則、そしてそれらを正当化する根拠等はすべて基礎的なデータとして、すなわち、目下の現象として扱われる。宗教社会学

は、この目下の現象として現われ出た地平から出発しなければならぬ。社会学者はその信条の「真偽」の検証にはかかわらない。また、諸儀礼の効果にも関心を抱かない。また、ある伝統についての多様な解釈について判定を下そうともしない。社会学者はまた宗教者が是認する、実践や理念を正当化する主張に異議を申し立てることとはしない。これらの事柄すべてを、社会学者はデータの一部分として受け入れなければならないのである。社会学者は現われ出た社会的レベルから、すなわち、まず第一に、その宗教を信ずる人々自身からもたらされる一群の情報にもとづいて作業を始める。社会学者の関心が、宗教的信念の性質、または宗教的な教説や儀礼の影響、回心の過程、組織の特性、宗教実践の規則性、入信によって生ずる諸結果、聖職者と俗信徒との関係、宗教的正当化の様式と機能等々、その他何であれ、社会学者は個々の宗教者や宗教集団自身の解釈を研究の出発点として第一に採用しなければならない。とはいっても、もちろん社会学者はある宗教の教義を信徒と同様に学習しようとはしないし、また、門弟になろうともしない。

もしもそのようにしたならば、彼は必然的に社会学者であることをやめることになる。しかしそれでも、社会学者は信徒たちが学んでいるものは何であるかを正確に理解しようと少なくともすべきであるし、可能な限り彼らが理解している事柄を彼ら自身の術語で理解しようとすべきである。今や明らかのように、社会学者は距離を置いて客観的な立場に留まり続けようとするのであるから、ある宗教についての同じ公式化が社会学者に対して有する究極的な意味と、信徒に対する意味との間にギャップが生ずるのは避けられないであろう。しかしそれでも、社会学者は彼らの信条、彼らの委託について感情移入的理解 (empathic understanding) を得ようとすることは可能であり、また実際にそうしなければならない。社会学者が自分の研究している宗教運動について何らかの有益なことを言い得るのは、それを信ずる者にとっての意味を彼が何ほどか把握しえた場合のみなのである。とはいっても、そうした理解に達する際に、社会学者が実際に信徒になつてはならないのである。

筆者の主張する「共感的客観視」 (sympathetic detach-

ment)の展開には、常に困難な問題がつきまとうことは明らかであり、共感(sympathy)と客観視(detachment)の間には新たな(未解決の)緊張領域があることも明らかである。ある宗教集団と親しく交わるうちに、社会学者は彼らと彼らの活動に深く引きつけられることもある。そして、このことは彼らを十全に理解するためには必要なことであろう。しかし、社会学者はまた彼の責務が宗教を社会学的に解釈することであることを、すなわち、社会学者の抱く価値は科学的分野にあることを、そしてその帰結として彼は常に適切な距離を維持しなければならないことを忘れてはならないのである。宗教者たちは、しばしば、ある宗教を正しく理解するにはその宗教に帰依しなければならぬと主張して、社会学者のそうした態度を否定する。宗教を研究の対象とするいかなる学問分野の学徒も、そのような主張を受け容れることはできない。中世社会を研究するために中世の人間になる必要はないし、ある部族集団を研究するために部族民になる必要もない。宗教の社会学的研究に対する否定は、実のところ、すべての学問分野における距離を置い

た客観的な(detached and objective)アプローチを否定することである。もちろん我々は、ある面では社会学者は同等の知性と洞察力をもった信徒と同等に理解することは決してできないだろうという明白な事実を容認する。しかしながら、もう一面では、社会学者は外側から観察するが故に、彼は宗教およびその信奉者の実践について、その宗教に身を委ねている者や内側からしか観察できない者よりも、はるかに鋭い眺望^{パースペクティブ}を得られるであろう。かくして、よく言えば、社会学者は信徒自身の有する視野からは得られない全体的な次元(a whole dimension)にある宗教運動の理解に付け加えることができるはずである。社会学者はある点では信徒ほどには精通しないだろうが、反面、他の点ではより多く知るであろう。社会学者がより多く知る方法の一部は客観性および距離を置くことに由来するが、そのみではなく、彼が他の比較可能な宗教運動についてのより広範な情報群に接しうる、もしくは接すべきであるという事実にも由来するのである。比較は社会学の方法の基本的な要求である。比較によってより広い一般性をもった仮説と公式が

生まれ、その抽象化の中で、それらは所与の事例をとりまく状況を超え出ることができる。所与の運動や文化的文脈のいかなる特性や特殊性をも裏切らずに、社会学者は他の事例との比較による検討や、それらの事例に関して同僚の研究者や先達がすでに確立した一般概念から有益な解釈上の洞察をなしうるはずである。

宗教社会学者が採る特有の立場から、必ずしもそのすべてがたやすく解決はしない幾つかの問題が生じてくる。研究者にとっての基本的な問題は、彼の役割のうちに内在している。すなわち、共感(sympathy)と距離を置くこと(detachment)とは容易に両立しないということである。そうした両立への要求は極東の国々より西洋における方が、文化的により切実な問題であるかもしれない。西洋においては、宗教的不寛容ということがより強く叫ばれていたし、西洋の歴史の永い期間にわたって異教徒も不可知論者とともに宗教的迫害から逃がれることはできなかった。そのような時代は過ぎ去ってはしまったが、それでも、宗教的係争に関しては極度に敏感であることはいまでも変わらない。おそらく、もっと拡散的

な宗教的態度が一般的で、異なった宗教的伝統が共存し、融和し、共棲関係(symbiotic relationship)において存続するような東洋の国々においては、共感的客観視(sympathetic detachment)をなし得る見込み、およびその方法態度が信仰者や他の人々に信頼される見込みははるかに大きい。

その他の問題は実際にはしばしば相互に極めて密接に関連しているが、ここでは分析上の目的のために分けて扱うことにしよう。まず第一に、人間的現象への科学的手順の応用には困難な諸問題を伴なうという点である。宗教に参与する人々は、彼らの信仰について深遠な感情を抱くものである。ある面では、彼らにとって信仰は生活についての真の解釈であるだけでなく、切り離せない生活そのものでもある。彼らは彼らが真理と見なすものの命令に従って生きているのであり、その結果、信仰に真剣に励む人々にとって彼らの宗教は生活そのものとなる。

宗教社会学者にとっては、宗教運動とその会員たちは明らかに社会学的現象を構成する一つの素材である。しかし、いかなる社会学者であろうと、宗教がその信奉者た

ちにとって深刻で重大なことであることを正しく認識しないならば、彼の宗教研究は成功しないであろう。それ故に社会学者は、例えば医者が時おり彼の患者についてでたらめな臨床判断を下していると思われるようなやり方で、不用意に臨床的であることはできない。その上、社会学者がどの程度まじめであるかという点、またある意味では彼の献身の程度（もっとも、この献身とは彼の学問分野、すなわち宗教社会学に対する献身であって、宗教自体に対するものではないが）は、彼が探し求める資料提供者や回答者たちから、ただちに値踏みされるのである。

この問題から次のような事がおこる。それは、宗教の文脈においては、科学的手順は宗教の神聖さを汚す（contaminate）ものとたやすく思われてしまうということである。普通、人々は彼らの宗教的命題や信条について論議する場合に比べて、余暇のすこし方や、彼らの仕事と労使関係、生態学の発達や都市の発達から生ずる諸問題、彼らの政治についての意見、そしてさらに彼らの家族や親族および男女人間の関係や行動等についてさえも、はる

かに躊躇することなく論議するであろう。宗教に関する領域におけるこの敏感さは、おそらくいくつかの点で西洋においてより顕著なのであるが、この敏感さがまさに宗教社会学者に研究遂行上の微妙な問題をなげかけるのである。それは、宗教社会学者の態度が他の社会学的研究の場合以上に、調査における回答者たちの抱く期待とうまく調子が合っていないなければならないという問題にとどまらない。さらに、他の領域の社会学者たちが用いる調査方法の多くが宗教社会学者にとっては利用できない、または利用できるとしても十分に慎重でなければならないという点である。なかんずく、宗教社会学者は彼の回答者たちの活動を矮小化したり、さげすんだり、または相対化するような方法を用いているという印象を与えないようにしなければならない。もし宗教社会学者が宗教を信じている人たちについて何かを発見するために面接調査の手法を用いるとすれば、彼は彼の使用する言語、質問の適切さ、および彼の研究目的に不案内な人々や、またはその目的を容認しない人々に彼の質問がどのように伝わるかという質問の含意などと関連さ

せて、彼の調査用具を点検しなくてはならない。ある面からいえば、面接調査は利用可能な社会学独特の調査方法のうちで、すぐれて最良の方法である。この方法は社会学者と回答者との差し向いの触れ合い（face to face contact）をもたらし、その上、社会学者が回答者との個人的な人間関係を結ぶ術にたけていれば、その機会自体が回答者が十分抱く可能性のある疑問を拭い去る助けとなるはずである。

しかしながら、面接調査はそれ自体が極めて多くの時間を食う作業であり、そして長い期間にわたる作業から得る収穫はいつも小さいのである。社会学は一般に「蒸馏方式の学問」（distilling principle）と言われるが、それは多数の個々の事実を必要とし、そしてそれらの事実から必ず要約の様式で表現される概括的概念（generalizations）を導き出すという意味で言われるのである。大量のデータが統計学か理論的公式化によって比較的簡潔な諸命題へと凝縮される。面接調査の場合も、同様の蒸留過程であることは明らかである。多くの面接調査からある特定の印象が形成されるが、これらの印象はその情

報を引き出すのに必要であった時間と空間とに比べてはるかに簡潔に、そしておそらくは成文形式で表現されるであろう。しかしながら、そこにはそれ以上の問題が含まれている。すなわち、面接調査からの収穫は費された時間の割には意気消沈するほど小さく、また、調整できることではあるが面接調査数が通常は少ないために、面接調査の結果を要約した陳述は資料による裏づけが不十分であるとか、はなはだしく主観的であると思われるがちなことである。宗教社会学者がもっているデータが不足がちであることはしばしばあり、また、その解釈にもたやすく異議を申し立てられるために、宗教社会学者は客観性という規程を維持する必要がある。彼の意識の中心で異常なほどに意識していなければならないのである。

この問題は最終的な分析においても解決できるわけではないが、宗教社会学におけるそれに代わる手法にはより大きな欠陥がある。質問票による調査も限定された価値しかもたない。この方法は年代、性別、社会的位置、職業、教育、その他の粗データを収集するには有益である。しかし、宗教は極めて個人的な事柄（a very personal

matter)であり、常に極めて真剣な問題であるために、個人的な問題に関係しない(impersonal)方法で情報を収録することは、調査が一種の冒瀆(profanation)と解釈される危険に陥りやすい。そのような結末は個人的な面接調査によって情報を収録する時の方がはるかに避けやすいといえる。どんな事例でも、多数のデータはそれ自体が質問票によっては収録できないほど複雑であるし、事実と意図の両面で誤った理解をなす余地ははなはだしいのである。ある特定の集団の宗教的信念や傾向を計量することは、単純にそして時にはありのままに述べる場合以外、容易なことではない。このような方法のみで、宗教的信念や実践のいずれをも、その文化的社会的意味において理解することは全く不可能である。かくして、他の生活領域や社会組織における社会学的調査では標準的な方法も、宗教社会学においてはより限定的にしか用いることはできないのである。

三、宗教社会学の限界

以上のような、社会学的方法に特に関連した問題の背

後には、宗教現象の解釈に関連する諸問題が横たわっている。信仰者がいかなる科学的な説明も彼らの宗教に対しては妥当しえないと言えることは極めて明らかであろう。社会学者はこの主張を一部分は認める。そして社会学的言語は官僚制や制度、親族関係のパターン、役割体系、権威構造等々のような非個人的な表現が可能な体系を取扱う場合の方が、宗教運動や宗教集会の独特の性質を伝達しようとする場合よりも、はるかに正確であることは明らかである。もちろん、宗教社会学者もまた宗教的な役割や権威、制度等々にも関心を抱くが、しかし、これらの要素がすべて探索され説明された時にも、社会学的言語によっては容易に記述しえない様々な要素が残るのである。そしておそらく、それらは共同体と感情の問題に関連している点で宗教の中心的特徴なのである。現代世界における宗教集団の真価を正しく認識するために、雰囲気やエトス、集合感情、精神的高揚や靈感等に精通しているだけでなく、それらの事柄を理解する感受性が必要である。「雰囲気」「エトス」「集合反応」等は必ずしも特に社会学的な用語ではないし、また社会

学者がある宗教集会の雰囲気や、ある特定の集団の表現豊かな文化のなにほどかを伝えようとする時に、文学的提示法と言われるような方法、すなわち、対象についての厳密に中性的な専門用語や臨床的言語によるよりも、情緒的術語や印象を利用することで伝達する描き方によることは、よくあることである。しかし最終的には、宗教に帰依する人はこれらの文学的装置さえも、彼がその宗教文化の表現不可能な要素と見なしている何物かを伝えようものとは容認しないであろう。帰依者が「理解するためには、入会しなければならぬ」とか、「実際にどのようなものであるかを知るためにはそれに直接触れてみなければならぬ」と言う時、誠実な宗教社会学者ならば、少なくともある水準ではこうした意見が真実であることを知っているはずである。

宗教運動とその信徒たちの独特な性質を伝えようという試みを別にしても、社会学者が宗教現象を説明しようとして行なう分析においても社会学者と信徒との間に生ずる問題が存在する。重要な一例だけを挙げれば、社会学者が何らかの宗教運動の発展、総体的な信念体系、社

会的構成、社会的活動等を考察する際には、必ず比較のための諸事例を想い描くという点である。彼はある運動を検討するのに各々の所与の事例に関する知識を内在的に理解しようと望むが、そうした理解は他の運動や文化への理解からもたらされるのである。このことは社会学的手順に内在する要素であり、そして比較はそれによって決定的に重要である。しかし、比較はどんな宗教の帰依者にとっても、うさん臭い事柄に違いないという意見もある。宗教は各々が正当化された必要な実践と完全な合法性を伴った最も完全な体系であり究極的真理の表現であると主張する。西洋においてはこの傾向がより強調された事例としてあり、宗教は相互の敵意の中で発生し、排他性こそがその規範であった。もちろん、信奉者たちは彼ら自身の信仰だけが唯一普遍的真理を有すると主張しているのではないこと、または少なくとも、彼らの信仰だけが、他の宗教ではせいぜい部分的にしか把握されていない真理を完全に表現していると主張しているのではないことを知っている。にもかかわらず、種々の運動は公平な比較において検討されるといって考えれば、宗

教の信奉者に好印象を与える考えではない。この点において、信奉者と社会学者との異なった価値志向が明らかになるとともに、信奉者が彼自身の宗教的帰依を困難にするかもしれない社会学的調査に関して寛容な態度をとることが求められるのである。従って、排他的な宗教にあつてはこの問題への最終的な解決策は存在しないことになる。とはいっても実際には、必ずしもこの点が強調されるわけではないが。

社会学者はある宗教に固有の主張を、宗教者が語るままに彼の研究仲間に向かって述べるわけにはいかない。彼は、X宗教の信徒は何々と主張していると言ふべきであるが、その場合、彼が彼らの自己主張をもし不注意に公式化したなら、彼は難しい立場に立たされることもあるうし、ある意味で彼が研究している運動に敵対していると思なされることもある。数年前、筆者はモルモン教についての短文をエンサイクロペディアに書かなければならなかった。そこで筆者はその運動は一八三〇年頃に合衆国において始まったと述べた。この陳述をモルモン教徒でない人々はすべて容認したし、モルモン教徒

でさえ大部分は許容してくれた。しかし、何人かの極めて熱心なモルモン教徒にとってはそれは誤った言明であつた。すなわち彼らは彼らの宗教はその時点では数世紀間の消滅の後に単に「再興」されたにすぎないと主張したのである。もし、信奉者たちがその運動の自己主張は絶対的真理であると堅固に主張し、そのような教えを受けていない世間の人々の利害とさえも妥協を拒否するならば、明らかに宗教社会学者は克服しようのない困難な立場に置かれることが分るのである。

社会学者の任務は宗教をより広い社会的文脈の中に位置づけることである。彼の説明枠組は社会的な媒介変数や、特定の宗教的理念や実践の出現と関連する社会的事実、および信奉者たちの社会構成によって制限される。社会学者の仕事の一部は、明らかに歴史的とならざるを得ず、次のような通常の歴史的論点のいずれにも社会学者は関心をもつ。それは、特定の理念の由来であり、宗教的实践における連続と不連続、宗教組織の独特な様式の発展、宗教の発展に刻まれた世俗社会の痕跡および世俗社会の発展に対する宗教の影響、ある宗教倫理の起源

と普及、宗教的帰依が世代ごとに継承されていく度合、回心と説得の過程、呪術的知覚表象の倫理的知覚表象への関係、宗教運動相互の関係、宇宙秩序や人為的秩序に関する宗教概念の地域的局限性の度合、宗教の統一と分裂の過程、等々である。たとえ、宗教の社会的次元に関するこれらの問題のすべてに十分な解答が得られたとしても、宗教現象の豊饒さが枯渇するわけではないという点は明らかにしておかなければならない。宗教的な情報を把握する他の地平が存在するのである。コミットメントの主要動機やその信徒にとつての意味の問題である。

宗教社会学において生起する係争点のいくつかは心理学の領域と境を接するが、外観上は別として、そこには明確なアプローチの相違がある。常にそうであるとは限らないが、宗教社会学は方法論的個人主義の規準に従って進められる。しかしながらその場合でも、心理学における作業とはならない。宗教社会学において動機づけ(motivation)が問題とされる場合は、社会階級や教育、性別等の社会学的に重要な諸変数との関連のなかで、動

機づけの「典型的な」パターンに関心が向けられるのである。それは諸動機の原因論(geitology)を提供しようとするものではない。かくして、マックス・ウェーバーがかの比類なき巧みさでもつてなしたように、宗教運動の社会倫理についての議論から、信奉者たちの動機づけのパターンの再構成へと進むことができる。特定の社会的圧力への各個人の応答を説明するある心理形態をそこで観察できるが、しかし、それは社会的なものを明らかに特殊心理学的な事実へ還元することではない。たとえ、論述が個人的な動機についての仮説定立を必然的に伴なう場合でも、問題となるのはそうした結合の社会的蓋然性であつて心理的決定因それ自体ではない。

宗教社会学が心理学に還元できないとすれば、同様にそれは、比較を方法の一つとして重視はするが、しばしば比較宗教学(comparative religion)とか宗教学(Religionswissenschaft)と呼ばれる学問の一分岐と単に見なされるべきではない。社会学者は、社会についての一般的な理論的諸命題との関連による宗教の説明に究極的には関わるので、社会学者のアプローチは筆者が理解している比

較宗教学者のアプローチとは異なってくる⁽¹²⁾。宗教は一つの社会的事実として取り上げられるのであり、社会学者は宗教の信条や実践、儀礼用具、教義、そして組織などを単に記述したり、明細に説くことには関心をいだかない。すなわち、それらがあるがままの姿には本来的に興味をもたないのである。彼は特定の文化様式や文化内容という表装の裏にある社会構造の原理を発見しようとする。社会学が「蒸留」科学であると前に述べたが、このことは詳細な諸事実の大群を分析的手法によって凝縮還元していく手順との関連で言われるだけでなく、さらに多様な文化内容をどちらかという抽象的な用語で語られ、しかも基本的関係を述べる理論的言明へと還元するという点においても言えるのである。明らかに、こうした手法に要する時間的な長さは、何を説明しようとしているかという説明目的によって異なるに違いない。しかも筆者としては、抽象的理論を単にそれだけのために擁護しようとは思わない。それでもなお、この学問が追求しようとしている点は明らかである。すなわち、比較は一つの手段であって、宗教社会学の目的ではないという

ことである。
 同様の差異を社会学者と現象学者の間にも区分できるであろう。現象学者は事実をそれ独自の権利をもつものと見なし、特定の宗教現象の細目を忠実に、そしてまた社会学者があこがれる客観性を保持しながら叙述しようとする。それらの細目の多くは必然的に社会的な性格をもち、従ってその部分では、これら二つの型の研究者の仕事は重なり合う。しかし社会学者の目から見れば、現象学者は時おり「事実自身が語る」と仮定する危険をおかしているように思われる。現象学者は、実践や信念は文化に特有な意味を内包しているということを忘却しているのであり、これらの意味こそが社会学者が探求しようとするデータの排列なのである。現象学者がデータを組織化し、資料を選択するのを好まないのと対照的に、社会学者はすべての学問的で科学的な研究においては何らかの基準に基づく選択が行なわれることを強調する。選択しなければならぬが故に、それはより慎重で自覚的な意図をもって、またそれ自体が批判的評価や再評価を自由に受けられる原理に従って遂行されるのである。

社会学者は事実の各項目の連関や、事実に関する情報の全体的秩序について自覚的に決定する。すなわち、彼は価値連関 (value-relevance) についての判断を下さなければならぬことを知っているのである。彼は情報を組織化するが、同時にそれが、用心深く保持しようとしている客観性の諸規準を危くすることを知っている。社会学者がこうした操作をする上での安全装置は、彼が従事する作業過程についての自己意識や、彼が用いる仮説や方法についての自己批判、および、分析というものは彼がその研究について予め抱いている理念に従って変化するものだという点についての自覚等のなかに本質的に存在している。かくして社会学者は、時にはそれに囚われ過ぎる位にまで、自分の方法論的手続きを練り上げるのに膨大な時間を費すのである。しかしながら、要点は明らかである。すなわち、事実を選択しなければならぬのなら、その選択は自覚的で慎重になされ、かつ批判を受け入れやすい方がより良いということである。最後に、社会学者はまた次の点をも認めなければならない。社会学的分析における作業は、いかなる意味においても決定

的なものと見なされるべきではないという点である。すなわち、当面の研究において採用された仮説や手順、方法等は、すべて後続の調査研究においてより良いものに修正されたり、もしくは放棄されてもよいということである。この点においては、科学的客観性への委託と複雑な実証主義を回避する必要性との間の均衡が揺らぐかもしれない。社会学者の用いるデータは現象学的事実ばかりではなく、最重要な経験としてそれらの事実に関する人々の価値をも含むため、社会学者は自分が担っている役割は暗黙のうちに、しかも不可避免的に解釈的なものとならざるを得ないことを知る必要がある。彼自身の役割が解釈にあることを認めた上で、社会学者はまた、すべての社会生活および宗教生活の参与者によってなされる解釈について語ろうとするのである。

社会学としばしば称される学問がキリスト教聖職者の間で発展したこともあったが、明らかに、社会学は神学的弁証学の一形態ではない。社会学が当初はキリスト教文化の文脈の中で発達したとすれば、弁証学にならなかったことの方がむしろ驚くべきことであろう。初期の社

会学の急進的な反神学的立場が社会学の発展に携わった聖職者たちに無視されたのはもちろんであるが、教派的宗教社会学または宗教的社会学(sociologie religieuse)の呼称のもとに、司牧神学上の特殊な問題の追求を念頭にいた一種の社会誌(sociography)が、特にフランスやベルギーにおいて展開された。⁽¹³⁾ 宗教に帰依したこれらの社会学者たちは主に社会におけるキリスト教の影響のパターンを、例えば産業化との関連で追跡しようとした。宗教的な実践パターンの地理的変化と特定地域の歴史の伝統との間の結びつきを解明しようとした。しかし、これらの研究は十分に成熟した宗教社会学へととは到らない。その理由は、彼らの視座が通常は一つの宗教的信条に限定されているからであり、さらに彼らには理論的解釈の社会学の基礎が欠けており、また、彼らは規範的諸命題に依拠しながら歴史的事実を論じ、同様に教会の政策や計画を弁護することがよくあるからである。キリスト教信仰自体が宗教社会学の正常で議論の余地のない遂行であるという点から、一切の研究が始まるのである。社会学の諸変数が展開され、統計学的調査結

果が産出されたが、しかしこの伝統においては、宗教社会学者が問うに相応しい種類の理論的問題——すなわち、宗教的帰依の潜在的機能についての疑問や、特定の階級や社会集団の特性に応じて異なる宗教の影響力、また、一組の宗教的信念の他のそれに対する置換可能性もしくは世俗的信念や活動の宗教的理念や実践に対する置換可能性などについての疑問——は好まれなかった。この宗教的、社会学の担い手の大半はローマ教会の聖職者たちであったが、この数十年間に起こったローマ教会の態度の変化に応じて、彼らのアプローチのもつ特殊性は減少してきた。従って、宗教的、社会学という呼称は今日消滅しつつある。

この問題に関する時代的徴候を二つ述べることができる。第一には、一九五〇年代後期と六〇年代にヨーロッパのカトリック、プロテスタント両教会が援助していた宗教・社会研究所のいくつかが、今日では機能を停止したことが挙げられる。第二には、宗教社会学者の主要な国際組織であった国際宗教的、社会学会(Conférence internationale de sociologie religieuse)はその名称の示す通

り、カトリック信仰に及ぼす社会の影響やカトリックが社会において行使する影響力についてより深い理解を得たいと望むカトリック司祭たちによって創設されたが、近年、その名称を国際宗教社会学会(Conférence internationale de sociologie de religion)と変更することに決定したという事実である。この変更は、一九六〇年代後期以来、CSR が高度に中立的客観的な方法的関心という基準を採用し、全く科学的で学問的なアプローチに依拠するようになったという事実とまさに関連している。その組織を初期の特殊カトリック的な集合体から脱皮させたいという指導的会員たちの願望は、一九七一年に新会長の選出にあたってカトリックでもキリスト教徒でもない人物を選出することで顕在化した。

宗教社会学の科学的志向は慎重に考慮されている。宗教を社会との連関において研究する人々の間で着実に行なわれてきた科学的立場の強化は、明確な専門的関与と、宗教に帰依し、学問的には素人と見なさざるを得ない解説者の仕事とを区別する意識を生み出した。このことは、宗教社会学者が個人的にも宗教に帰依する者であ

ってはならないということを言おうとしているのではない。明らかに、それは可能である。しかし、彼の社会学的作業においては、彼は距離を置いた中立的な、および客観的な研究者という職業上の立場を採らなければならない。この点を、我々は宗教社会学者に必要な資格の一つと考える。

それでもまだ、社会学それ自体は完全には除去しえない文化的偏向という遺産と格闘しており、その最後の痕跡は事物の性質上根絶しえないままになっている。まさに職業上の立場が今や極めて明確に分節化されているという理由のために、これらの文化的および宗教的に啓発された諸傾向の存在を社会学者が認知することがますます重要になっている。社会学がキリスト教文化の脈絡における一学問分野として発達した点に、われわれは注目した。従って、社会学が好んで使った初期の宗教概念にはキリスト教の理念やエトス、雰囲気がはなはだしく横溢していた。これは単に外的表相的な崇拜形態や象徴だけの問題ではなかった。社会学者が発達させた、宗教の社会的機能、宗教意識の社会生活への浸透

度、および宗教と道徳との関係等に関する理念に極めて深い影響を及ぼしたのである。聖と俗、此岸的と彼岸的、聖職者と俗人、および正統と異端等の区分のようないくつかの基礎的な分析カテゴリーも、またすべてキリスト教の神学概念から明らかに導き出された。特殊主義と普遍主義のような他のカテゴリーは、由来からいつてキリスト教にそれほど汚染されてはいないかもしれないが、しかし、それらを宗教的領域へ適用する際に、社会学者が西洋の事例すなわちキリスト教的事例が他のすべての事例を分析する範型を^{パラダイム}提供していると考えるのは、おそらく極めて容易であった。

宗教社会学もまだある程度キリスト教に由来する諸概念に捕縛されている。しかしながら、外部のいかなる批判も次の二点だけは認めるべきである。それは捕縛されているのであって自発的な委託ではないという点と、少なくともそれに気づいている社会学者がいるという点である。むしろ、その捕縛から完全に脱出するのは不可能であろう。というのも、新しい事例や異邦の例を「意味な」ものとする諸概念を社会学者は必要とするからで

あり、その上、これらの概念が、彼の同業者間で理解される概念である必要があり、またそうした同業者が論述用語を学習する文化的脈絡から派生した概念であるからである。社会学者は、彼が研究する文化もしくは宗教の諸概念に必要に迫られて精通しなければならないとしても、それらの明示的または暗示的な概念に束縛されているわけにはいかない。彼の職務は、たとえその言語もまた文化的に条件づけられているにせよ、結局はそれらの概念を彼の学問分野の言語に「翻訳する」ことである。

もちろん彼は、既述のように、まず第一に彼が研究する諸活動を担う人々が抱く意味や目的、意識と雰囲気、^{シグニフィカンス}象徴体系や組織について合理的にかつ強く理解しなければならない。しかし、彼はその職務をそこで放置することはできない。彼は習得した事柄を、彼の仕事を後援する、さもなくば少なくともそれを「受入れる」公衆に理解される言語で伝達しなければならないのである。そして、その公衆とは、まず第一になんといっても、彼自身の職業の内部における学者仲間である。もし、その公衆の言語が閉鎖的でなく、しかもその言語の性質上そうで

あるとすれば、社会学者は研究を進めるなかで彼の用語が不毛になる度合を測定し、それによって、彼の資料が有する文化的感度を減少させなければならない。われわれは純粋概念の世界に生きているわけではない。熱力学における摩擦のないピストンや完全潤滑油という虚構でさえ、それほど便利なものではない。理念型的構成物の使用という点で、宗教社会学者を含む社会学者は同様の装置を採用している。もっとも、社会学的概念の貧困化はより難解で微妙な問題ではあるが、この問題における社会学者の防御は、しかしながら、彼自身の行動や分析に固有な諸困難についての自覚を持続することである。それは社会学者が従事する仕事の概念に基本的に触れる他の多くの問題においても同様である。この点は社会学者の職業気質のなかに暗示されている。社会学者は自分のもつ資料を彼の職業仲間に向かって解釈しなければならぬが、他方では、その宗教的関心が彼の探求の対象となつている人々との信頼を維持しなければならぬ。何よりも大切なこれら二つの任務のバランスは様々な論文によっても変化するし、また、現地調査に従事し

ている時には常に、同一研究の範囲内においても、明らかに変化する。もし私が現地調査の問題に関して最後に一言付け加えたとすれば、それはおそらく私自身の目下の諸関心の何らかのバランスを反映することになろう。

宗教社会学を職業とする者は、彼の研究対象である宗教者たちにとって奇妙な存在である。宗教に深く関心を抱き、宗教について広く知っている（ことを望んでいる）ように見える一人の人物がここにいる。しかし、彼は極めて慎重に、宗教へ帰依しようとはせず、その一方、社会学に従事している。彼が仕事を共にする宗教者たちは、彼の価値が彼らの価値と同じではないことを知っている。それでもなお、彼は研究している宗教について明らかに極めてよく知っている。時として、調査の回答者たちは、実際に筆者に問うたように、次のように言う。「あなたはわれわれのことを多く知っているし、信仰の真理についても知っている。なのに、何故われわれの信仰に加入しないのか」と。これは難しい、根本的な問いだが、理解可能な問いであり、しかも全く適切な問いである。社会学者は「私はあなたが真理と考えるもの

を知っているが、しかし、それを容認はしない」と言うことはできない。実際、どれを「真理」として容認するか、または否定するかを論議することは職業上間違っているであろう。回答者たちは、その人物が彼らの視座に委託していないことを知っている。彼らは、他の人間に對する心からの関心を抱くが故に尋ねるのである。そして、もし彼らがそのような関心を抱いているとすれば、この問いは、宗教社会学者が回答者たちに対して感じなくてはならない共感を、彼らが看取している表示である。尋ねられるということは敬意を表されていることである。しかし、それもまたディレンマである。筆者が折にふれて語った、そのような問いに対して応えうる最良の返答は、「あなたがたは私を一人の写真家と見なすべきである。私が見出すものを写真に撮っているのだから、私は自分自身が写真そのものになることはできない」というものである。完璧な返答ではないし、あの問いに含まれている重大な問題に解答を与えるものでもない。しかし、それは研究者のデータチャメントと対象への関与の仕方に関する職業上の性格の完全性を維持し、研

究者と回答者との間に必要な共感的関係を支持することにも、両者の異なった価値枠組の交わりを正当化するある類似的弁明を提供するであろう。

原註

- (1) フントの思想は彼の著作である *Course de philosophie positive* 1830—42. に詳述されている。現在では有名な解説書として John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism* (1865) Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961. などがある。また E. E. Evans-Pritchard, *The Sociology of Comte: An Appreciation*, Manchester: Manchester University Press, 1970. を参照せよ。
- (2) Herbert Spencer, *First Principles*, London, rev. edn, 1900; and *idem.*, *The Principles of Sociology*, London, 1885—1896; L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution* (1915) London, Chapman and Hall, 7th edn, 1951; *idem.*, *Social Development*, London, 1924, を参照。
- (3) カール・マルクスとフリードリヒ・エンゲルスの著作に於いて宗教についての論及は数多くあるが、断片的なものが多い。分散している。彼らの著作集の索引を調べるより読者に希望する。フロイトの宗教に関する論述が、また彼の著作全体に拡散しているが、特

- (3) Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, London: Standard Edn., 1963—74, Vol. XXI, *idem.*, *Civilization and its Discontents*, XXI; *idem.*, *Moses and Monotheism*, XXIII. — 一般読者向けに Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer*, London: Gollancz, 1959; and *idem.*, *The Triumph of the Therapeutic: The Uses of Faith after Freud*, London: Chatto and Windus, 1966. を参照せよ。また、宗教社会学の分野では、C. R. Radcock, *The Psychoanalysis of Culture*, Oxford: Blackwell, 1980. を参照。
- (4) トーマス・ハーパーの著作は数々あるが、ここでは本書の編集に用いた『*Wirtschaft und Gesellschaft*』, Tübingen, Mohr, 2nd edn, 1925, 及び『*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*』, Tübingen: Mohr, 1920—1. を参照。
- (5) Emil Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, (1912), (translated by J. W. Swain) Glencoe, Ill.: The Free Press, 1954. 本書の編集に用いた W. S. G. Pickering, *Durkheim on Religion*, London: Routledge, 1975; Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work*, London: Allen Lane The Penguin Press, 1975. など。
- (6) Kingsley Davis, *Human Society*, New York: Mac-

- millan, 1948, pp. 509—48. を参照。
- (8) Kingsley Davis, "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology," *American Sociological Review*, 24 (1959), pp. 757—73; Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill.: The Free Press, rev. edn., 1957, pp. 20—84; and Llewellyn Gross (Ed.), *Symposium on Sociological Theory*, Evanston, Ill.: Row Peterson, 1959, pp. 241—307; W. W. Isajiw, *Causation and Functionalism in Sociology*, London: Routledge, 1968.
- (7) この中題は『*Charles Y. Glock, "The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups," in Robert Lee and Martin E. Marty (Eds.), Religion and Social Conflict*, New York: Oxford University Press, 1964, pp. 24—36. を参照せよ。また、この中題は『*Charles Y. Glock, C. Y. Glock, B. B. Ringer, and E. R. Babbie, To Comfort and to Challenge*, Berkeley: University of California Press, 1967. など。
- (9) この方法論的立場はトーマス・ハーパーの著作からかなりの程度支持されるべきである。英語された次の二語

- 書を参照しよう。Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, (translated by Edward A. Shils and Henry A. Finch) Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949; Max Weber, *Basic Concepts in Sociology*, (translated by H.P. Secher), London: Peter Owen, 1962.
- (10) この論稿は *Encyclopaedia Britannica* の現行版に納められている。
- (11) 方法的個人主義についての論議は以下を参照。Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge, 1945; and *idem.*, *The Poverty of Historicism*, London: Routledge, 1957; Steven Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973, 巻上 pp. 110—22.
- (12) 宗教学 (Religionswissenschaft) の立場と異なる立場の代表者として、Jacques Wardenburg, "Religionswissenschaft New Style: Some Thoughts and Afterthoughts," *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 2, 1978, pp. 189—220 を挙げてみる。
- (13) この学派の第一人者は、ガブリエル・レ・ bras (Gabriel Le Bras) である。この学派の仕事の最近の例として、F. Boulard, *An Introduction to Religious Sociology*, (translated by Michael Jackson) London: