

「聖なるもの」は社会的カテゴリーか

ジェームズ・ベックフオード

栗原 淑江(訳)

一、デュルケムの問題とデュルケムをめぐる問題

エミール・デュルケムが残した、宗教に関する社会学的理論化の遺産は、有益であると同時に有害でもある。彼が、主として、集合生活と集合表象は他に環元しえない実在であると強調したことは、宗教学者にとって有益であった。こうしたアプローチは、社会学者が異なる時代のさまざまな社会における宗教現象の社会的意義を理解するのに役立つ。また、同様に重要なのは、

いかなる社会にも存在する変わりゆく社会諸関係のパターンと変わりゆく宗教表現の間の関係についてのデュルケムの感覚である。こうした基本的な点において、彼が宗教学のためにたてた議題は有効であった。

他方、デュルケムの遺産がもつ有害な面は、彼が不幸にも、宗教を「聖」という見地から定義したこと、すなわち、宗教を世界のあらゆる世俗的なものあるいは聖的なものからカテゴリー的に分離し、それらと対立させ、またそれらを排除するという見地から定義したことにある。彼がそうした構造主義的な手続きをとった理論

的理由は明らかである。つまり、彼はそうすることによって、聖と俗の根本的な異質性を、それに劣らず根本的な、異った諸社会・道徳共同体間の区分と同等に扱うことができたのである。換言すれば、デュルケムが主張したのは、聖俗の区別はさまざまな集合体のメンバーが経験する道徳的感情の拘束力の象徴的表現であるということであった。集合体のメンバーがあるやり方で行為する（あるいは行為しない）ように強いる社会力（道徳力）が有効なのは、主としてそれらがカテゴリーの命令の形で象徴的に表現されていることによる、というのが彼の主張であった。すなわち、ある要求および禁止が拘束的なものとして経験されるのは、それらが、道徳的命令を課すことによって連帯を維持しようとする社会的集合体の欲求に由来しているからであるとされる。

デュルケムの論及にみられる多くの不明確さ、曖昧さや迂遠さはよく知られているので、ここで検討する必要はないだろう。その代わりここでは、デュルケムの宗教定義にみられるただ一つの局面に焦点を当てることにする。その局面は、従来ほとんど探究されてこなかった

れど、「世俗的」社会における聖の本質をめぐる現今の論争にとつては重要な意味をもつ。私の論点は、社会的拘束の経験と聖なるものの感覚は、デュルケムが考えたようにつねに社会的に結びつくというわけではないということである。そうではなくて、この結びつきは、進歩した産業社会では減少するような文化的かつそれゆえに歴史的な産物である。それを論じたのち、結論として、宗教は聖なるものとの結びつきを失ったとしても、必ずしも重要でなくなったり興味をひかなくなったりするわけではないことを示そう⁽¹⁾。

まずはじめに、道徳共同体のメンバーであるということとは社会的拘束の経験を伴うというデュルケムの説を認めるのは、困難ではない。もちろん、それが必然的に社会的連帯という結果をもたらすということではない。また、連帯が優勢なばあいでも、その連帯が単なる従順の結果であるか、あるいはもつと自発的な同意の結果であるかは、依然として明らかではない。しかし、こうした経験上の差異の問題を別にすれば、デュルケムが道徳共同体の秩序を社会的拘束の経験と結びつけたのは妥当で

あった。しかし、その結びつきは因果関係であろうか。そして、もしそうであるならば、因果関係の方向はどうであろうか。デュルケムは、はっきりとはしないが、そこには原因結果の関係があり、道徳的感情を生じさせるのは社会的拘束だとしている。「連帯の源泉はすべて道徳的である」(Durkheim, 1964: 398)とされる。

デュルケムによる宗教の説明は、彼の道徳理解の論理を要約している。聖と俗という両カテゴリーの相互排除に由来する宗教は、ある人間社会が他の社会との本質的な相違を霊的に把握するのを可能にすると考えられた。それゆえに、宗教は、その社会に特有なものを形成すると同時に、それを象徴化し、また公けにした。道徳のばあいと同様に、宗教のもつ義務的・拘束的・束縛的な性格は、それが社会レベルから発したためとされ、諸個人がそれを無視したり考えとばしたりすることはできなかったとされた。宗教は個人に対する社会の優越性という認識を象徴化し強制する力をもつというこうした議論に加えて、他方では、宗教は人々に質的に異なった現実の領域に移ったと感じさせるような精神状態を引き起こす

力をもつという議論もある。この二つの議論は、前者は社会の優越性に関するもので、後者はこの世の現実の急激な超越に関するものであり、相互に補足しあっている。しかし、デュルケムはそれら相互の関係を検証することはできなかった。

宗教に対するデュルケムの社会学的アプローチがもつ内容の一つ (Tiryakian, 1962を参照) は、繰り返しになるが、一方での社会的拘束と他方での徹底的な聖俗区別の経験はつねに社会的に結びつくというものである。換言すれば、デュルケムは、聖俗の二分法を、人々に優越して社会レベルから発した諸力が強制するような、普遍的とされる感覚の経験と関連づけるのである。ここでも、因果関係の方向は、道徳についてのデュルケムの見解に關してと同様問題になる。彼が普遍的とみなすこの結びつき——一方における優越的な社会力への依存とそれに対するの相対的弱さと従属の経験、他方における聖なるものの経験との結びつき——も、実は文化的に変容するものであると考えられる。そこで、この点をさらに展開しよう。

二、機能から意味へ

比較的小規模な社会では、少なくともアイデンティティと統合性という集合的感覚は個人に対する集合体の優越性を示す形で象徴化され、うとの仮定は、きわめて妥当とおもわれる。また、集合的沸騰は人々を高揚した感覚——ある特別な社会に属し、それを霊的に超越することができるという感覚——の経験に導くかもしれないという考えを受け入れることもできる。しかし、比較的小規模で技術的に単純な社会においてさえも無関心と懷疑が拡大しているという事実は、そうした理論的憶測によって説明し去られるべきではない(Douglas, 1983を参照)。社会的拘束と沸騰が実際に宗教を形成するの、あるいは単にそれを特殊な社会形態のなかに移すだけなのか、という問題はまだ残っている。

デュルケム自身は、近代社会の有機的連帯は、集団への忠誠や環節的部分を強調するような宗教意識を形成しはしなかったことを認めていた。その代わり彼は、宗教は、人々を進歩した分業すなわち彼らを共通な人間性と

相互依存の状態に結びつけていたようなただ一つ残った紐帯を(形成し)公けにするだろうと考えた。彼が期待したのは、やがて人間の崇拜が、古い宗教——道徳的連帯の形態にとって代わることであった。こうした理論は、その後の研究者たちによって実り豊かに拡大されてきた(Luckmann, 1967; Westley, 1978, 1983)。しかし、デュルケムが、明らかに限定的な社会的集合体における生活と宗教意識の結び付きの必然性を強調しながらなかったことは、社会学的立場からの後退を表してはいない。彼は、いまだ、宗教の形態は連帯への最小限の保証をもとめる社会的「欲求」への無思慮な反応にすぎないと仮定していたのである。換言すれば、宗教のもっとも重要な機能は、いまだ——集合表象と個人表象の強さにかかわりなく——社会体系がもつ統合への欲求を満たすことであると考えられていたのである。

私がデュルケムの社会学主義を疑うのは、いくぶんかは、彼の論及に欠陥があるというような論理的理由による。しかし、同じくらい重要なのは、社会現象としての宗教はつねに人間的な活動であったという事実を彼が正

当に考慮しなかったという点である。もちろん、宗教が同時に非人間的あるいは超人間的意味をもつことを否定するものではない。しかし、厳密に社会学的な見地からみて問題なのは、宗教が少なくともある程度は人間の関心と熱望に影響されるということである。宗教を体系としての社会の欲求によってのみ決定される現象として扱い、そのため宗教のこうした面を軽視する傾向がある限りにおいて、デュルケムの影響は有害である。

社会学者は、宗教という社会的媒体が利用されてきたやり方を研究することから、多くを得るべきであろう。そうした後に、宗教を源泉——デュルケムが宗教をあらゆる社会に必要な構成要素と考えたかどうかにかかわらず——とみることができるのである。宗教は、人々がおそらく十分な理由をもって行うものであり、宗教が他の——健康管理、政治、教育、スポーツのような——人間活動とは異なる存在論的状态を享受すると考える先験的な理由は何もないとおもわれる。しかしながら、定義上、宗教に自動的に他の人間活動よりすぐれた地位を与えるようなデュルケムのやり方で始める人にとっては、こう

した見解を受け入れることは難しい。デュルケムは、専門的、科学的で知的に独立した社会学を情熱的に主唱したにもかかわらず、社会学的観察者の宗教観ではなくむしろ行為者の宗教観を取り入れたようにおもわれるのである。

私が提起したいのは、「宗教」は文化的カテゴリーであるという認識、すなわち、このことは人によって多様な意味をおびるという認識からはじまるアプローチである。さらにこのことは、異なる行為類型や組織類型を区別するといったようなさまざまな目的のために使われる。このことばの意味と使い方は、任意のものではなく、文化の型にしたがっている。それらはまた、宗教制度の内的および外的諸要因に応じて変化する。

こうした観点からすると、宗教一般を社会体系の所有物として扱うことからはほとんど何も得られないのである。実際、「宗教一般」という見地からの考察は、一体意味があるのであろうか。社会現象としての宗教は、つねに時代、文化、場所に特有である。強調されるべきは、宗教そのものではなく、宗教の意味の解釈を変化させ

ることにより重要な意義をみいだすような人々の関心、価値観、熱望であろう。

スポーツとのアナロジーが、この考えを明確化するのに役立つだろう。スポーツは、異なる時代と場所の、異なる集団の人々の間で人気度と重要性が変化する人間活動である。スポーツへの体系的な「欲求」について考察したものを見ることはできない。また、「現実の」スポーツあるいはスポーツ一般の重要性が増減する世俗的傾向について理論化することが有益だともおもえない。むしろ重要なのは、スポーツとよばれる特殊な活動の文化的意味の変化に影響を与える社会的諸要因を理解すること、ならびに、他の社会的実践、関心や価値観などとスポーツとの複合的な相互関係を理解することである。イギリスにおけるいわゆる「流血スポーツ」やボクシングをめぐる現今の議論は、スポーツのような明らかに単純でありふれた概念の定義のためにも努力がなされたことをよく示している。

それと同様に、宗教もその意味と実践はひじょうに多様である。社会体系が多少の宗教を「必要とする」かど

うかという問題は、宗教の行為者の世界にとつては形而上学的であり内在的なものである。そうした問題は、社会学的には興味をひかないし、啓発的なものでもない。宗教は教会、セクト、カルトというように形態が変化するにもかかわらず定義上人類学的につねに不変であるという、スタークとベインブリッジの議論 (Stark and Bainbridge 1985) にも、何ら価値はない。より重要な点は、「宗教とは何か」についての文化的解釈は本来議論的であり (Gillie 1964)、絶えず変化しているという事実である。宗教を定義しようとする努力は、社会学的調査においてもなされるべきである。宗教の本質といわれているものについての主張は、社会学的見地からのものでさえも形而上学的なのである。

マックス・ウェーバーの理解的アプローチは、表面上は、より価値ある宗教社会学への要請に比べるとおもわれる。実際、変化する一群の諸要素——たとえば経済、政治、芸術的諸要素——と宗教との親和性のパターンについての彼の多くの洞察は、社会体系全体にとつての永遠の相のもとで (*sub specie aeternitatis*) の宗教の機能の問

題に大きな展開を示している。しかし、アルフレッド・シュッツが指摘したように (Alfred Schütz 1976)、ウェーバーは、宗教という文化的カテゴリーについて当然とされてきた概念を検討することはなかった。宗教の解釈は文化的諸源泉とともに形成され、論議されてきたのであるが、ウェーバーはそうした文化的諸源泉を研究するのではなく、彼自身が暗黙のうちに宗教とみなしていた意味を使用したのである。そして、此岸と彼岸、科学と信仰、知識と価値などの区別については、大体は一般的なユダヤ・キリスト教的概念を無批判に使用した。宗教をこのように暗黙のうちに性格づけた結果、合理化の過程は宗教の腐食であるとされることになった。これは、宗教の意味の一般的な概念ではなく、宗教の本質についての概念であった。

私は、ウェーバーが「呪術からの解放」という宗教の本質についての周知の仮説を論じたことが誤りであったといいたのではない。問われるのは、まさに宗教それ自体のカテゴリーが必然的に合理化——この用語もまた本質的に論議されるべきではあるが——によって衰退す

るという内容である。合理化過程がなしたことは、まさしく宗教的なものと宗教的ではないものとの間の境界を再び画すのに役立つことであつた。さらに、合理化の過程は、「肉体から分離」したものではない。その過程は、宗教の意味をもとめて、あるいはそれに反対して、自らの信念、関心や価値観にしたがって努力した人々によって媒介されたのである。彼らは、変化しゆく宗教の性質や立場について、自らの(必ずしも明確ではない)理念をもっていたのであり、肉体から分離した社会過程の盲従者ではなかったのである。

三、選択的なアプローチ

以上、デュークムとウェーバーの理論的遺産について批判的に述べてきた。私が主張したいのは、世俗化およびそれと似たことばについて宗教社会学が抱いている先入見の大部分は、宗教現象に不当に静的で狭い意味を与えたことによつて決められてきたことである。もし、デュークムがいうように、宗教が社会のもつ連帯への欲求を満足させることと不可分に結びついているならば、世

俗化は社会秩序を大いに脅かすことになる。もし、ウェーバーがいうように、宗教が主として現実のあるいは予期される不幸への対応と結びついているならば、同じように世俗化は人間存在の意味を大いに脅かすことになる。世俗化の問題の性質は、宗教の意味をどう捉えるかによってさまざまである。しかし、実際は、世俗化についてのあらゆる解釈は、宗教が将来ますます重要性を失いゆく運命にあるという共通の仮定に基づいている。

私は、宗教の真の意味とされるものや宗教の消滅についてのこうした仮定を放棄することによってこそ、宗教社会学は多くを得ることができるといいたい。それらの仮定にみられるのは、偶然的あるいは歴史的相關ではなく、内在的あるいは論理的相關なのである。

選択 (alternative) とは、宗教の意味が毎日の生活のなかで絶えず主張され、論議され、修正される純粋な社会過程を研究することである。「宗教」は、人々がさまざまなやり方でまた異なる目的のために引き出す文化的カテゴリーである。ある状態にある人々がデュルケムやウェーバーがいうような意味に近い宗教理解をすることは

疑いない。たとえば宗教は、祝賀、記念や抗議のような全共同体の連帯にとって重要なものと関係するという考えが広く行われている。「周延的な (liminal)」(O'Dea, 1966) 経験が宗教と結びつく傾向も、同様に一般的である。休戦式、結婚式、葬式、学校での集まりのようなものが「真に」宗教的であるかどうかの判断は、それゆえ、行為者が宗教の意味をどのように理解するかによってさまざまであろう。

しかしながら、私は、宗教に対するまったくの相対的あるいは独在論的なアプローチを主張しているのではない。行為者の理解には、彼らをとりまく社会的環境に流布している考えが吹き込まれるので、その理解はある程度共有される。また、私は、行為者の理解が必ず明確で一貫しているとおもっているわけでもない。彼らの状況もまた、明確さと一貫性が見込まれる範囲内で変化することがみてとれる。しかし、こうした困難が認められるとはいっても、次のような点は曖昧にされるべきではない。すなわち、あらゆる文化、集団と個人は、説明、意味、正当化、合理化、告発などを形成するときにその源

泉として宗教を用いるが、そのやり方はさまざまであるという点である。

諸個人はいつでも「宗教」ということばに特有の意味を展開することができるのであるから、提出されるすべての各々の意味を額面通りに受け入れるのは非生産的であるというと反論されるかもしれない。しかし、このことは社会学にとっては問題ではない。それは、実際に多くの人々の支持を得たとおもわれた意味に分析が集中されることを意味するにすぎないからである。このようにすれば、少なくとも他の文化の局面と反響しあう意味を扱っていることを確信することができよう。

私が、宗教の意味は絶えまない努力と苦心の対象であるとする社会的アプローチを選ぶのは、デュルケムやウェーバーの定義の仕方に満足しないからだけではない。これはまた、宗教の境界（一般に認められた境界あるいは認められうる境界）についての実践的目的をもった議論が多く、社会でますます重要性を増していることと関連している。たとえば、憲法や法典などで制度化された宗教の意味と、宗教の位置づけを要求する現今の実践の

間の緊張がたかまっているのである。

近代初頭以来、少なくともほとんどの西欧諸国においては、宗教あるいは特殊な宗教集団に対してさまざまな特権と義務免除が許されてきた。そうした取り決めに正当化し合理化する根拠はあまり多いのでここでは示さないが、それらのほとんどは、キリスト教が支配的であることは全体社会にとって有益であるとされることが、国家がどんな宗教にであれ過度に巻き込まれると危険であるということに向けられている。有力な教会の勢力の衰退、多くの国にみられる宗教の多様性の増大、国家と市民社会における非宗教的機関の成長、社会運動への宗教者の政治的動員等にもとない、宗教的にも公的にも有益とみなされてきた規定が攻撃されはじめた (Pelletier, 1966)。その結果、行政と司法に対する広範な挑戦がなされた。そこで告発されたのは、行政や司法が宗教に過度に巻き込まれていることや、伝統的な宗教集団だけに味方している点であった。同時に、宗教集団に対する特権や義務免除を継続せよとの主張もあるが、そこでは、宗教的であるがゆえに不可侵であるべき諸問題に違意に

も国家が侵入してきたことが訴えられている (Robbins, 1987)。宗教に対する法的特権と義務免除を廃止せよとの世俗的集団の圧力は、比較的弱くはあったが、長いあいだ絶えず続いてきた。

要するに、闘争的圧力はますます影響力を強め、一九七〇年に前最高裁長官バーガー氏が、アメリカ最高裁判所の宗教に対する「好意的中立」を述べるまでになった。それがもたらした異例な結果は、デメエラスとウィリアムズによれば (Demerath and Williams, 1987) 信教の自由の法的保証の恩恵をこうむる信仰と実践の範囲の拡大である。ところが、国家の活動が宗教に過度に巻き込まれているかどうかの判断の基準は、いっそう限定的なものになりつつある。実践的目的をもった宗教の定義は、第二次世界大戦以来、さらに係争的的となっている。こうしてみると、社会学者はいよいよ旧式ではあるが永遠に続くときめかけられている規定に頼るのではなく、宗教の定義をめぐる努力にかかわるべきであるといえよう。結論すれば、本論文では、まず、社会学目的からすれば宗教を聖俗の区別で定義する場合には疑問があるとい

う点についての論理的かつ理論的理由を述べた。次いで、社会学者は多くの国でみられるような実践的目的のために宗教に特別な意味を与えようとする努力に緊急に注意を向ける必要があると論じた。「聖なるもの」という概念は、そうした努力を社会学的に理解しようとする場合には、ほとんど役に立たないのである。

註

- (1) それゆえ、私の議論は、アクアヴィヴァ (Acquaviva, 1979) への直接的な反証として解釈されよう。
- (2) 社会が統合される「必要がある」かどうかの問題は、ここでは論じない。私はただ、宗教は必然的に、また定義によれば、統合の手段として役立つというデュルケムの仮定を問題にするにすぎない。(Fenn, 1972, 1974; Beckford, 1983: 27を参照)

参考文献

1. ACQUAVIVA, Sabino, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Oxford: Blackwell, 1979 [trans. P. Lipscomb of 2nd ed. of *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milan: Edizioni di Comunità, 1966]
2. BECKFORD, James A., 'The restoration of power to the

- sociology of religion', *Sociological Analysis* 44(1) 1983: pp. 11-31.
3. DEMERATH, N. J. III, & Rhys H. WILLIAMS, 'A mythical past and an uncertain future', pp. 77-90 in Robbins & Robertson (eds.), 1987.
4. DOUGLAS, Mary, 'The effects of modernization on religious change', *Daedalus* 111(1) 1982: pp. 1-19.
5. DURKHEIM, Émile, *The Division of Labour in Society*, New York: Free Press, 1964 [trans. G. Simpson, 1st ed. 1933]
6. FENN, Richard K., 'Toward a new sociology of religion', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11 (1) 1972: pp. 16-13.
7. FENN, Richard K., 'Religion and the legitimization of social systems', pp. 143-161 in A. W. Eister (ed) *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York: Wiley, 1974.
8. GALLIE, W. B., *Philosophy and the Historical Understanding*, London: Chatto & Windus, 1964.
9. LUCKMANN, Thomas, *The Invisible Religion*, London: Macmillan, 1967 [1st ed. 1961].
10. O'DEA, Thomas F., *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.
11. PFEFFER, Leo, 'Religious Exemptions', pp. 103-114 in Robbins & Robertson (eds.), 1987.
12. ROBBINS, Thomas, 'Church-state tension in the United States', pp. 67-76 in Robbins & Robertson (eds.), 1987.
13. ROBBINS, Thomas & Roland ROBERTSON (eds.), *Church-State Relations. Tensions and Transitions*, New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987.
14. SCHUTZ, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, London: Heinemann, 1976 [trans. G. Walsh & F. Leherer]
15. STARK, Rodney & William S. BAINBRIDGE, *The Future of Religion*, Berkeley: University of California Press, 1985.
16. TIRYAKIAN, Edward, *Sociologism and Existentialism*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1962.
17. WESTLEY, Frances, 'The Cult of Man': Durkheim's predictions and new religious movements', *Sociological Analysis* 39 (2) 1978: pp. 135-145.
18. WESTLEY, Frances, *The Complex Forms of the Religious Life: a Durkheimian View of New Religious Movements*, Baltimore: Scholars press, 1983.