

最大利益追求システムとしての宗教

イヴ・ランベル

野村一夫訳



よく知られているように、あるシステムから別のシステムへの借用語はいつも存在するものだ。ふたつの例を示すと、サイバネティクスや言語学と同じように、社会学も、たえず経済学に範を求めつづけてきた。なかでも、社会をさまざまな資本類型にとつての最大利益追求システム (system of maximisation) と考え、宗教が象徴資本の特殊な一形態であると考える点でもっとも進んでいたのは、疑いなくピエール・ブルデューである。では、この借用語の成果は何か。もっと広い意味で問うと、とくに合理化過程を世俗化の本質的要因と考え、この絶対的粹

組「合理化過程」の外部に存在するにすぎないものを非合理的と定義することによって、宗教社会学はどのくらい功利主義と合理的主体理論の諸命題に影響されてきたのだろうか。

われわれは、宗教が最大利益追求に方向づけられていることにとくに注目すると同時に、社会学の目的に役立つ「最大利益追求」パラダイムの構築を提案するつもりである。そして、問題探求のために、このパラダイムをブルターニュ教会の進化に適用したいと思う⁽¹⁾。

「象徴資本」の特殊形態

ブルデューが「救済経営」および「救済財の管理」というウェーバーの表現を借用するとき、あるいは「市井の人びとに折りふれて賃貸される小さく独立した請負人」として魔女に言及するとき、あるいは、預言者が獲得して教会が管理する「象徴権力資本の初期の集積」について語る⁽²⁾とき、かれはウェーバーとは逆に、本質的に経済用語にもとづいた理論の枠組みのなかで語っているのである (ただしハビトゥス概念とその領域の観念をのぞいて)。この理論によると、「社会ゲーム」の原理は、物質財および象徴財への接近と、これらの財を調達する手段への接近に関する最大利益追求である。すなわち、各個人・各集団・各階級は、それぞれ (経済資本・文化資本・社会関係資本・象徴資本といった) さまざまな資本類型の構造によって定義される。そして、これらの諸資本の総計が社会空間を形成するのである。

これらの各資本は、他の資本に変換されうる。たとえば、宗教によって獲得された尊敬という資本は、経済的

利害や権力関係の利害に利用できる (さらにトレヴァーローパーを参照せよ)。そして最終的には、それぞれの利害が、特殊な規則と制度形態をひとつの「領域」にあたえるのである (政治的領域・宗教的領域など。機能主義者もしくはルーマンのいう部分システムを参照せよ)。ある領域もしくはある社会において、地位を支配する構造や、財を一手ににぎる可能性は、「客観構造」として広く知られていないが、ハビトゥスの形態に主観的に内化されておき、今度はそのハビトゥスが、生産の原理に同調する実践「慣習的実践」を生みだし、その結果、社会的再生産を確実なものにする⁽³⁾。このようにブルデューは、実践「概念」を通じて主観性を把握することによって、主観性という障害物を乗り越えようと試みる、一種の普遍的な社会的引力作用の理論を構築する。かれは信仰心というものを、ハビトゥス図式と、内化されている客観構造との調整の証拠・〈ドクサ〉・産物と定義する。

ブルデューは次のように述べる。この枠組みの内部で、宗教領域は「その特殊な機能として、ある特殊な利害類型すなわち (宗教的利害) を満足させなければならない。

「宗教的利害」は一般信徒たちに対して、特定の主体カテゴリー「神や教会など」からの『呪術的行為もしくは宗教的行為』の実行を期待するよう仕向けるのである。そして、これらの行為は、『すべてがあなた方とともにあり、あなた方がこの大地で生き延びるために』実行されるので、ウェーバーのいうように、基本的に『現世的』であり、実践的である。⁽⁴⁾「呪術的行為」が性質上（部分的）かつ（即効的）であるのに対して、「宗教的行為」は「厳密な意味で（イデオロギー的）な要請——すなわち、生活に対する（統一的な意味）をあたえてくれる系統的な託宣への願望——とともに現れる。この系統的な託宣は、特権をもつ受取人たちに對して、現世および人間存在に関する首尾一貫したヴィジョンを提案することによって、そして日々の行動を系統的に統合する手段をかれらにあたえることによってなされる。その結果、かれらが（定められた社会的位置に）あること存在理由が供給可能になるのである。⁽⁵⁾」だから「宗教的要請は、主要なふたつの社会状況類型に對應する主要なふたつの類型に沿って組織化される傾向がある。すなわち、ひと

つは特権階級による既成秩序の（正当化要請）であり、もうひとつは被抑圧階級による（補償要請）である（救済宗教）⁽⁶⁾」。

この社会学が、権力・教化（とくにその「法人化」の局面における）・再生産・正当化・誤認・否認、そして、ある領域から別の領域への図式の転移（アナロジーもしくは同一化による）といった諸現象の分析に役立つのは疑いない。他方、それは、宗教的行為の分析を、社会の支柱・支配・自己利害——これらは公平無私なものとして隠されたり提示されたりすればするほど確実なものになる——の再翻訳・変形・「婉曲化」の機能に還元するのに役立つ。

この点で、それらはマルクス主義的伝統の延長線上にある。マルクス主義は、すでに述べた定義と同じく、宗教をもつばイデオロギーの特殊形態とみる。「もし宗教の社会的機能なるものがあるとすれば、そしてそれゆえ、もし宗教が社会学的分析による試みにゆだねられるとすれば」とブルデューは次のように指摘する。「一般信徒たちは宗教に期待しない——あるいは宗教だけに期

待を寄せるわけではない——ので、「宗教的」正当化は、かれらを偶発性と怠慢の実存的苦悩から救いだすことを、さらに生物学的神秘・病氣・苦痛・死から救いだすことを、もつと重要なものとして、社会構造において定められた社会的位置の担い手として生きるための社会的正当化から救いだすことを、それぞれくりだしたのだ。⁽⁷⁾」一般的にいえば、「象徴資本は、それが知られ認知されているときは、経済資本や文化資本と異なるところはない。だから、それが押しつける知覚のカテゴリーによって知られるとき、象徴権力関係は、社会空間の構造を構成する権力関係を再生産し、かつ強化する傾向がある⁽⁸⁾」その結果、社会的位置の最大利益追求に深くかわるものと直接的にも間接的にも連結していない宗教上のあらゆるものごとが見捨てられる。しかも、最大利益追求というこの観念が概念化されることはない。

さらに、ハビトゥスの理論が、客観的条件（社会）と内化された性向（個人）のあいだの一対一の因果性を設定するさい、変動・とくに慎重に考慮された良心もしくは（最終的な信義の神）・心象・社会的現実を生産する

象徴システムの許容度といったことがらを考慮するのはむずかしい。⁽⁹⁾ われわれは、「ブルデューが提唱する」客観構造と実践図式によって、どのように神への信仰心を説明できるだろうか、どのようにイスラム文明の発達に對するマホメッドのきわだった効果を説明できるだろうか、どのようにカースト制度の永続に對するヒンドゥー教の影響を説明できるだろうか、どのように共產主義の発生におけるマルクス主義の役割の影響を説明できるだろうか。そして、方法的な巧妙さを別としても、われわれは、ハビトゥスの形態における客観的内化構造が社会学の構成物であるということや、主体が実践的知識——よくいっても虚偽意識——しかもたないといったことを議論の余地のないものにできるだろうか。ブルデュー自身は次のように考えるようになる。「一定の限界内で、象徴構造は、並外れた（構成的）権力（哲学的意味と政治理論の意味における）をもつ。しかし、われわれはこのことをひどく過小評価してきたのだ」⁽¹⁰⁾。

ブルデューの指示に沿ってわれわれの命題を準備するうちに、そしてさらに変動と象徴的なものを供給するさ

いにいたずらっぽくほくそえんだ「対象」にかかわるうちに——その「対象」とは、伝統から近代へいたるブルターニュ教会の経過である——われわれはこれらの困難な諸問題と個人的に遭遇してきた。われわれは最大利益追求の内容を拡大することによって、また、他の「手続き」すなわち他の「準拠システムの手続き」をこれらのシステムの役割を統合するための客観構造へ結びつけることによって、この状況を改善しようとした。⁽¹¹⁾この三者システムのなかでは、準拠システムによって活性化されてさまざまな構造がさまざまなハビトウスを生む。それらのハビトウスは社会学者の客観構造の内化でしかない。「この点で」この三者システムは、より機能的であると考えられた。しかし、なお必要だったことは、意識的に再生産し変動する可能性を実践にあたえる手続きをハビトウスにつけ加えることである。われわれが発見したのは、これらの提案が事実上受け入れ不可能であることである。というのも、それらが、自然科学と同じくらい客観的な社会学的科学へと到達するというブルデューの希望——これは正確にいうと「客観構造」および実践

から、象徴的なものおよび主観性へと到着することによってなされる——を破壊したからである。

功利主義・合理的行為理論・宗教

象徴的なものと良心についての過小評価は、かつてはマルクス主義的経済主義のせいだとされていた（有名な「相対的自律性」を付与する「上部構造」としての「イデオロギー」が、社会学主義について語る方がじつさいには的確だろう。さらに、このマルクス主義の遺産が他のルートで影響をおよぼしてきたことを示し、社会経済的なものに宗教的行為が根をおろしていることに対して注意をむけるメリットを示す必要があるだろう。⁽¹²⁾「その意味で」むしろ、古典経済学と新古典経済学で論じられた諸命題の影響——これは今日ますます重要になっている——を論じることしよう。

一九八一年に公開された論文において、フランスの社会学者アラン・カイユは、P・ブルデュー、R・ブードン（「方法的個人主義」の著者）、M・クロジエ（組織社会学者）を以下の理由で批判した。かれらは自己利害の公

理を下敷きにしており、西欧資本主義社会の産物にすぎないことがらを普遍的命題として提示しているというのである。⁽¹³⁾この問題提起から生じた反響が、今度は「社会科学における反功利主義運動」(Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) 略して MAUSS (このアナグラムは「贈与論」への同意をあらわしている) および「MAUSS誌」を立ち上げらせている。この雑誌は、合理的主体の理論を批判し、贈与の論理をそれに対抗させる。この批判は、英語文化圏すなわち功利主義（ヒューム、ベンサム、ミル、スペンサーといった哲学者を擁する）および合理的行為理論のるつぼには広がらず、その対抗概念がいつまでも保持されてきたフランス、イタリア、ドイツでより高く評価された。このことが、おそらく、のちにアメリカ合衆国で論争が展開された理由だろう。論争といっても、『アメリカ社会学雑誌』誌上においてJ・S・コールマンとW・S・スウェーリンのあいだで交わされたやりとりのように、それはもっぱら雑誌のなかでなされたのだ。⁽¹⁴⁾

経済学者自身はというと、おびただしい要因が行為者

の意思決定に介在し、通常の消費者が最大利益追求よりも、むしろ満足を求めていることをとくに強調して、合理的行為理論と最大利益追求の限界をますます強調する。⁽¹⁵⁾消費者選択の最大利益追求的予測の定礎者である顕示選好理論は、とくに選択の他動性の問題とぶつかる。アローのパラドックスは、不確実な経済の場合において「確実性にもっとも近い安全性の優位」という心理学的傾向を強調する。⁽¹⁶⁾H・サイモンにとって、この問題の複雑さは、「最適状態に近づくことでのみ解決が要請されることによって、あるいは、満足する基準でもって最適性の基準を置き換えることによって」解決されるべきだった。⁽¹⁷⁾そして、H・リーベンシュタインの見解によると、「上位の公理は、最大利益追求行動は特殊なケースであるが、非最大利益追求はもっとも頻繁にみられる行動様式に見合ったものだということだろう。」⁽¹⁸⁾

宗教は間接的にこの論争の心臓部にある。功利主義への高まりを用意したさまざまな要因のなかで「重要性において、おそらく時系列的にも筆頭のもの」は宗教改革である」とカイユは指摘する。「宗教改革は、教会の権

威化された代表性に損傷をあたえて、その主体を究極的正当性の必要にして十分な源泉にすることによって、少なくとも最初の衝撃をあたえている。⁽¹⁹⁾その主体があらゆる宗教的準拠物から解放されるのは、そのあとのことである。ウェーバー・テーゼを喚起しながら、カイエはそれにもかかわらず問いを発する。すなわち、快樂主義の潮流がプロテスタントの禁欲主義と同じくらい、この発展に寄与してきたかどうか、と。

現世における人間の幸福を望まないではいけないという主張に懸念をいだいているにもかかわらず、功利主義哲学自体は、この世の幸福に強調点を置き、あの世での救済に強調点をおかなかった。じつさい、功利主義哲学は、根底的に世俗化し、道徳性に純粹に人間的な基礎をあたえ、人間に純粹な現世的目標すなわち幸福をあたえつづけていた。いずれにせよ、われわれは次のことに気づく。すなわち、自由主義が強力なファシスト政党や共産党によって挑戦されなかった時代には、功利主義と個人主義の特権的時代は、カルヴァン主義的アングロサクソンの優位に照応する。また別の宗教との結びつきに

ついて、カイエは、ウェーバーの社会的行為の四類型をくわえることによって、合理的非終局性の役割を相対化する自分の命題を証拠づけている。それは、純粹性によって序列を高めてゆく、人間の目標についてのヒンドゥー教の分類——喜び(カーマ)、自己——利害(アルタ)、義務(ダルマ)、解脱(モークシャ)——である。⁽²⁰⁾

宗教社会学は、多かれ少なかれ、合理的行為理論に反発してきた。それは疑いもなく、「究極的現実」とかわるよう仕向ける宗教という対象のせいである。しかしながら、われわれが心にとめておかなければならないのは、G・ベッカーの人間資本の理論の文脈において宗教的活動の経済的分析を果たす非常に明敏な試みである。というのも、たとえば、来世の生活の満足に関する実践の特別な時間の限界効用といったぐあいに、来世を考慮にいれ、自分たちを評価することを認める功利性の歴史貫通的な最大利益追求モデルを見抜いたからである。⁽²¹⁾他の経済学者では、仏教徒でもあるS・C・コルムが「仏教徒は最大利益追求者である」と主張している。「仏教の目標はできるかぎり苦(ドゥッカ)を減少する

ことであり、その反対物である楽(スッカ)をできるかぎり高めることである」これはつまり、最大利益追求行動に他ならない。仏教徒は近代的意味において完全なる「ホモ・エコノミクス」である。」そして、かれはさらにつけくわえるのだが、かりにかなり首尾一貫した仏教徒の場合、かれは自分の目標を階層化し、長期にわたる発達の特権をあたえることができるという。⁽²²⁾

カイエは次のように反論する。ホモ・エコノミクスとは逆に、仏教徒は欲望を捨てようとするのであり、幻想でしかない世界から自分自身を分離しようとするのである。「功利主義」どころか、仏教は功利主義のもつとも根底的な批判を形成する。というのは、欲求は幻影(マヤー)の産物以外の何ものでもないからである。「合理主義は、もっぱら主体と客体の二分法の基盤から作用する。くわしくいうと、仏教が何よりもまず望むことは、非二元論を達成するように取り除くことなのである(アドヴァイタ)。⁽²³⁾カイエは、S・C・コルムの解釈は仏教を今日の社会に当てはめているのだと結論する。つまり、今日の社会において仏教は、無関心の感覚と欲望の

統御によって、緊張と不満に打ち勝つのを助けているというのである(日本仏教を参照)。

この種の分析は例外にとどまってきたが、世俗化の社会学が(ウェーバーにくわえて)合理的行為理論によって影響されてきたのは、合理化過程に対する決定的重要性に応じてなのか、それとも、この「合理化」図式によって残余的に定義されてきていたありとあらゆるものを「非合理的」と評価することに応じてなのか、という問題が生じうる。世俗化の社会学は、基本的に近代社会を、道具的合理性・社会関係の機能性・役割から分離した諸個人の台頭によって支配されたものとみており、その結果、宗教によって表象される恩寵とコミュニケーションと意味で満たされた宇宙に抵抗する社会とみている。それゆえ、世俗化されてはいるものの、脱幻想化され、それゆえ新たな宗教運動と感情的な宗教心を誕生させる社会である。その「感情的」局面は、ほとんど考慮されていない。「ここでは」その「沸騰する」形態においてのみ、そして合理性に対抗するものとして考慮されるにすぎない。そのうえ、この種の「感情的」局面における「合理性は、

ウェーバーによって定義されたように、もっぱら例外的にしかありえない。⁽²⁴⁾

これらの分析は、世俗化が快樂主義化過程——カイエによって喚起された——に負っているものを過小評価しているようにみえる。この快樂主義化過程は、もしそれが機会の均等をすべての人びとにあたえたとすれば（民主主義のように）、現世での幸福の探求として、近代の定義にさえ貢献するほどである。「逆に」道具的合理性自体は、それが快適さをもたらさない場合、そんなに重要だろうか。あるいは、個人の自由は、それが各人を意味の生産者にならない場合、そんなに重要だろうか。「呪術からの解放」（de-magification）ということばの本来の意味を損なわせしめる「脱呪術状態」（disenchantment）ということばのもつ両義性につけこまれることによって、われわれは、近代もまた、新たな神秘と地獄のみならず意味とコミュニケーションをも生産するということを忘れてゐる。

これらの事実は、近代への諸宗教の適応や新しい宗教的生産を説明する上で必要不可欠なことである。ブル

象徴的最大限度追求システムとしての宗教

以上のいっさいのことにもかかわらず、われわれは次のように問うことができる。経済主義とともに最大限度追求パラダイムを拒絶することによって、重要なものを不要なものといっしょに捨てることにならないか、と。

「結局」カイエが議論しているのは、仏教徒が「最大限度追求者」であるという考えではなく、仏教徒が「ホモ・エコノミクス」であるということなのである。

主要な宗教によって提供された救済へのありとあらゆる道は、それらが完成と無限の状態（とりわけ樂園やニルヴァーナといった観念で実体化された）に方向づけられているかぎり、最大限度追求への道と考えることができる。

「他方」地獄への追放と低いカーストは、「正しい道」をとらない者すべてに負わされた否定的な最大限度追求の結果である。「救済方法の究極目標は、同じものにとどまることである」とウェーバーは説明する。「つまり『自己神格化』である。とりわけ、現世における神性の所有そのものである。」いいかえると、これは全面的な最大

ターニユの心臓部においてさえ、われわれは、現世的光彩を志向し、来世を脱劇化する転換を志向した超越的ヒューマニズムという形態として、キリスト教が再定義されるのを観察した。⁽²⁵⁾

宗教の地位に関しては、問題がまだ残っている。じつさいには物質的進歩と科学的進歩のユートピアのひとつの支流にすぎないにもかかわらず、経済主義はみずからイデオロギーであると思っているの、経済主義が、経済によって真に支配された社会というものを反映しているのかどうか問題となるし、また、経済主義が社会のイデオロギーにすぎないのかどうか問題である。これらふたつの観点は、宗教社会学において遭遇する。たとえば、第一の問題についてはJ・P・ウィリアムスが「文化的準拠の上部構造的帰属」を語るさいに明らかにしているし、第二の問題についてはD・エルヴュー・レジェが、このユートピア「経済主義」によって生じ、その危機——これは宗教的なものの再生の源泉に他ならない——によってよみがえった構造的不満を指摘するさいに使用している。⁽²⁶⁾

利益追求である。⁽²⁷⁾ 最大限度追求を喚起することは、かならずしも自己利害や打算を喚起することでもなければ、それらを排除することでもない。ウェーバーによると「現世に対する大衆の信仰のもつとも広範な形態は、（呪術とならび、呪術と結びつけられた）多かれ少なかれ『計算可能な』報いについての希望と期待である。⁽²⁸⁾ 贈与の論理は、（ポトラッチ）の例が示すように、最大限度追求の論理と矛盾しない。愛・無私の行為（『バガヴァッド・ギーター』におけるそのように）・無我の境地（仏教の目標）は、精神的救済の基本的な手段である。しかし、宗教的行為や呪術的行為が、おもにウェーバーの主張する「現世での幸福と長寿」を手中にすることに向かっている場合や、あるいは『現世』の外面的な恩恵への魅力がふつうの祈りの内容となっている場合——そうした場合でさえ、われわれは最大限度追求を論じていることにならないだろうか。⁽²⁹⁾

ところで、信仰者の目で見ると、神のイメージ通りにつくられている人間、あるいはブラフマンから発する人間が、最大限度追求する存在でありえなかったのは、

どのようにしてなのだろう。また、人間がそのような象徴や現世の絶対者に身をまかせる必要をどこかで感じているということが現実のものとなることによって、非信仰者が同様の結論に達するのを回避しうるのは、どのようにしてなのか。「社会」というものは、同時に理想的なものをつくりだすことなしに、創造されたり再創造されたりしえない」と、『宗教生活の原初形態』のなかでデュルケムは結論づける。「この創造は、ひとたび形成された社会を補完する一種の代理行為ではない。つまり、それは、社会を周期的に形成し再形成する行為そのものである。」³⁰

最大利益追求理論を支持してくれるにたる、そのすべての諸領域をわれわれはみいだすことが可能である。物質的領域においては、西欧社会の諸潮流を新石器時代の社会の諸潮流とくらべることが必要である。つけくわえて、このことは、このような最大利益追求が、よい方向にも悪い方向にも操作できる（破壊の手段の創造のように）ことを示唆してくれる。認知的領域においては、あらゆるものごとを説明し、真理をあばこうとする傾向をみい

だす。倫理の領域においては、たとえば、正当性や原理への探求がますます普遍的に適用可能になるのをみいだす。社会経済領域において、最大利益追求は、権力と地位をめぐる競争のなかに、「幸福」への探求と「不快」の回避が感情的活動にもとづくものであることをかいまみせてくれる。ルーマンの「象徴メディア」は、芸術をふくんでいるが、それらも最大利益追求の領域である。要するに、「最大利益追求」というこの「論理」は、人間の活動全般の根底に存在していると思われる。しかし、「醜・貧・病より美・富・健康である」といった、さらによいもの「をわれわれはこえることができるだろうか」と、それを概念化したのは経済学者だけだったのである。

純粹に予備的な目的のために、われわれはこのことに挑戦してきた。とくにウェーバーとブルデューに触発されて、われわれはさしあたり最大利益追求を、「よりよいものへ」という用語と相関性をもつ対立物よりも、自分たちの状況を保持し、よりよくしていこうとする、個人・集団・制度・社会の傾向性と定義した。再生産はその基本的形態といえる。たとえば「否定的な特権をもつ

た」集団（ウェーバーの指摘するように）は、かれらの最低限を維持しようとやりくりし、「肯定的な特権をもつた」集団はかれらの一般水準の最大限を維持しようとやりくりするのである。「否定的な特権をもつた」集団では救済願望がおのずと強まるとウェーバーが指摘するとき、かれは、いずれにしても最大利益追求ということが生じているにちがいないかのように語っている（最後のものが最初にくる）。最大利益追求の目標と手段は、（ア

プリオリ）には定義されえない。それらは歴史の産物である。もちろん、常数（たとえば健康・知識・権力・名声・富）は存在するけれども、それらはあまりに一般的すぎるので、ほとんど社会学者の関心をひかない。われわれは、諸個人間や社会単位間の協同と敵対の社会的関係を、それらの最大利益追求活動における補完と矛盾によって説明できる。どの単位も、葛藤する諸目標の存在（たとえば国のため、より多くの武器のため、より大きな福祉国家のため）のなかにさまざまな妥協点をつくりださなければならぬ。これらの単位は、最大利益追求のグローバルかつ階層的なシステムによって特徴づけられる、より大

きな単位を形成する（支配的な経済的・政治的・宗教的システムとしての自由主義）。

いくつかの反論がただちに生じる。まず第一に、たとえば自殺や衰退をどのように説明できるのか。しかし、じつさいには、以下のことが論証可能である。すなわち、これらの過程は、正確には、否定的状況を解決できない結果か、期待された最大利益追求を現実化できない結果か、予期に反するできごとを征服できない結果か、それによって発達した新しい究極物を反対の位置に導く状況を維持できない結果なのである（たとえばカブアの歓喜）。しかし、このことは、たぶん「非・最大利益追求」仮説も用意すべきだということを示している（リーベンシュタインをみよ）。多くの未開社会がいかなる種類の最大利益追求を追い求めることよりも「生きるためにときをすごす」ことにより関心をもっていると指摘する反論もありうる。「しかし」それ自体がかれらの最大利益追求の目標であり、おびただしい障害物（たとえば病気・飢饉・戦争）に打ち勝つという唯一の事実がすでに最大利益追求の徴候であり、かれらの神話が宇宙の中心にかれらを

位置づけ、かれらの儀礼が超人間的な力に対して行為するための手段をかれらにあたえ、かれらの魂が不滅であるといったことはありうることなのである。この例は、いかに多くの種類の最大利益追求が生じうるか、そして近代がいかに単一的にその印象をあたえているかを示す。後者「近代」については、認知的最大利益追求の新様式の発生（科学）、物質的 maximum 利益追求の爆発（生産と消費）、社会政治的 maximum 利益追求の基本単位としての個人の昇格（個人主義と民主主義）によって特徴づけられる。

このように、われわれは、「現世」をめぐって再中心化され、地球規模の競争に一般化されたさまざまな最大利益追求をみいだす。その競争は、あたかも経済のように、最大利益追求をありとあらゆる活動領域のあからさまな目標にするのである。最大利益追求の配置が歴史の経過のなかでたがいに継起させたものは何か、そして、すべてが現世外か他界での成就に向けられた普遍宗教の誕生が、この観点から何を意味するかを分析するのは興味あることである。この問題は、これまでも異なる形で、K・ヤスパース、S・N・アイゼンシュタット、J・ヒ

ックによって提起されている⁽³⁾。ここではたんに、カルヴィニズムが成就したことは、正確には「天職」と救済を仲載することだったということを注記するにとどめておこう。

第二の反論は、「最大利益追求」という用語があまりに経済的な意味あいをもつことである。すでに定義したように、最大利益追求はとくに経済的な観念ではなく、他のものごとのなかの経済性に適用する、人間的行為に関するパラダイムである。とくに社会学への応用のために彫琢するのがいいだろう。少なくとも、もしわれわれが社会学に最大利益追求をうまく合わせられないとしても、われわれは、経済学者たち自身によって提起された、この用語に対するもつとも真摯な反論に 대응することができる。それは、最大利益追求という概念はあまりに強烈すぎるというものである。若干の「達人」（宗教上、職業上、政治上のいずれであろう）および激しい競争状況（たとえばスポーツ競技、試験競争、市場競争、戦時中の競争、イデオロギー闘争）をのぞくと、なるほど単純な「肯定化」の問題のようにみえる。それは、われわれがこの用語に

よって、ハビトゥス的行為が、最大限もしくは最適状態の追求を示すのでなく、追求されているもの（「肯定的なもの」と避けられているもの（「否定的なもの」とのあいだの妥協を満たすことへの追求を示すと理解しているからである。しかし、両者の合成物が最大利益追求の傾向であるとさえいえる。これが、なぜ傾向についてしか語りえないのかの理由である。「肯定化」概念は、通常の行動について語るのにふさわしいと思われる。概して、両者の概念とも考察されるべきであり、正反対の行動も、とくにこれらが不可能なことに起因するならば「考察されるべきである」。

それは相対的なものであるから、最大利益追求の手段と目的のくわしい内容は、たいてい、それらの提示が内化されつつあるものに依存する。すなわち、信仰心の基礎は、最大利益追求を表明し現実化するのを認めるものである。これは、準拠システム——とりわけ宗教およびイデオロギーの——が割り込む場所である。このように、宗教というものは、象徴的な最大利益追求システムとして定義されうる。つまり、宗教は、人が何をさがし、何

を避けなければならないかを示し、それをするための手段を供給し（供養、祈り、儀式、聖礼典）、さらに、イデオロギーとは逆に、「超人間的な」主体や原理（もしイデオロギーと区別したいならば、唯一神もしくは神々、精霊、宇宙原理）に基礎をすえ、超人間的な成就に方向づけられている。宗教的世界の特殊性は、最大利益追求の人間の形態の客観的限界をはるかにこえていけることにある。

これらの諸概念をブルターニュ教会に適用してみよう。ふつう「キリスト教」教会とは、カソリシズムがすべての人びとのための欠くことのできない軸としての救済をもつ唯一の象徴的な地球規模の最大利益追求システムである。イエス・キリストは啓示者であり復興者だった（メサイアであり救い主）。そして否定的な極は悪魔と罪によって表象された。この最大利益追求の現実化にとって必要な枠組として知覚された教会は、避けることのできない終局的な選択肢——天国か地獄か——に備えるために、どれが信じらるべき真理かを示し、どれが使用されるべき援助か（たとえば聖礼典、祈り、礼拝）を示した。神の存在——あらゆる最大利益追求の究極的原理——が

自然のスペクタクル・良心の声・罰か恩恵とみなされた不運と幸福において理解された。供儀の受け入れを支持するにもかかわらず、このシステムは、あの世の最大利益追求の名のもとに、地上「現世」の最大利益追求への多くの方法において貢献した。たとえば、それは存在への「垂球糸」をあたえ、名誉を手に入れてやり、慈悲深い富をほどこし、人生の苦難（限定された否定性）を救済の信用補償（完全な最大利益追求）に転化させる方法を提供した。聖職者・修道女・非常に熱心な小教区民だけが、「最大利益追求」と呼ばれるやり方で行動したが、救済はもっぱら同調主義者の占有物だった。

今日の状況へ至るさまざまな変容をながめながら、われわれは、今日のカソリシズムが地球規模の最大利益追求の独占を失ったことをみてきた。宗教的態度は、無関心か、あるいは（上述した）超越的ヒューマニズムとしてのキリスト教という再定義へと横すべりしていった。無関心の増加は、他の象徴システム（あるいは多元主義）の浸透・近代化過程（科学技術の合理性と連結した）・現世的幸福優先主義・個人の自律性への願望（換言すれば

自己最大利益追求）といったことがらに直面して、カソリシズムの最大利益追求を象徴化する能力が脆弱化したことと分析されうる。他方、ひとたびそれが適応すると、カソリシズムは（教会よりも自律的な形態で）意味と道徳の源泉でありつづけることができた。そして、近代が獲得できなかった究極的な最大利益追求への鍵でありつづけることができた。われわれが注目しなければならぬのは、〈農業青年カトリック教徒〉のおかげで、職業倫理的合理化の諸源泉とともに近代化された人びとが、教区の柱となったことである。

さらに進んで、最大利益追求と肯定化のパラダイムからよく知られた効果を厳密にえがこうとすれば、われわれはそれらの概念化と内容とを特殊化しなければならぬだろう。意味・最終的なもの・理念・究極的なものをよりよく理解するために、われわれに許されていることは、疑いなく、それらを日常生活に結びつけると同時に、歴史的・文明的因習にも結びつけることである。さもないければ、これらの概念を拒絶すること以外に何もわれわれには残らない。最終的には、ウェーバーが「感情的に」

規定された社会的行為と呼んだものと同様に社会学化する

ということさしせまった必要性を認識しなければならぬ

い。というのも、これ「感情的行為」は十中八九、それ

が何でないかによってではなく、それが何であるかによ

って（あるいは、最大利益追求の論理で何が意味されるか

によって）定義されるべき「非合理的なもの」（バレーの「残

基」）の核心だからである。この定義なしで、われわれは、

ハビトゥスの理論でさえ逃れることのできない主観性

「という問題」を真剣に考慮に入れることができないだろ

うか。人間が考えもしなければ感じもしないとすれば、

最大利益追求それ自体は存在するだろうか。宗教社会学

は、「感情に関する」テーマ群（幸福・悲しみ・愛・憎しみ・

治療・苦痛・コミュニケーション・性・やましさ）がその中心であ

るような研究から多くのことを手に入れるだろう。心理

学や経験的概念の助けをかりて、興味深い分析がこれま

でもなされてきた。⁽³²⁾ 宗教社会学は、これらの諸問題を論

じるのにちょうどよい位置にあり、これらの諸問題は社

会学全般にかかわる。というのも、社会学はこの学問「宗

たな機会を逸しないようにしよう。

註

- (1) 英訳者である Lorene Birden に感謝した。また、F. Champion, G. Michelat, J. Guillet, R. Tartarin, J.P. Willaime の助力と批判に感謝した。
- (2) Bourdieu, P., 1971, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, XII, p.15 et 20, respectivement.
- (3) Bourdieu, P., *Le Sens Pratique*, Paris, Ed. de Minuit, coll. "Le Sens Commun".
- (4) Bourdieu, P., *Une interprétation...*, réf. cit., p.7.
- (5) *Ibid.*, p.9.
- (6) *Ibid.*, p.10.
- (7) *Ibid.*, p.9.
- (8) Bourdieu, P., 1987, *Choses dites*, Paris, Les éditions de Minuit (coll. Le sens commun), p.160.
- (9) Cf. Berger, P., Luckmann, T., 1986, *La construction sociale de la réalité*, Paris: Méridiens-Klincksieck (coll. Sociétés).
- (10) *Choses dites*, réf. cit., p.29.
- (11) Lambert, Y., 1985, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Ed. du Cerf (dernier chapitre); 1987, "L'art d'accommoder et de transformer la religion: le sens théorique populaire", in *Recherches sociologiques*, XVIII, n° 2.

pp.113-127; et, 1986, "Un paradigme inspiré de Weber", in *Archives de sciences sociales des religions*, no 61 (1), janv.-mars, pp.153-165. (この論文は、宗教社会学の発展に大きく貢献したと評価される。)

- (12) 社会学 Social Compass: 1975, XXII, 3-4 ~ 1988, XXXIV, 2-3 の執筆と参照。

- (13) Caillé, A., 1981, "La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante? (à propos de l'utilisation du paradigme économique en sociologie)" in *Sociologie du Travail*, 3 pp.257-74.

- (14) Coleman, J.S., 1986, "Social theory, social research and a theory of action, *American Journal of Sociology*, mai, 91-6, pp.1309-1335; Sewell, W. H., 1987, "Theory of action, dialectic and history: comment on Coleman", *A.J.S.*, pp.166-172; and Coleman, J.S., "Actors and action in social history and social theory: reply to Sewell" *ibid.*, pp.172-175. Report in: Waquant, L.J.D. Calhoun, C.J., 1989, "Interêt, rationalité et culture. A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action", *Actes de la recherche en sciences sociales*, juin, 78, pp.41-60.

- (15) M.Allais, J.Elster, A.Elzioni, A.O. Hirschman, H.Leibenstein, A.Sen, H.Simon, I.Wallerstein を参照。

- (16) Allais M., 1989, "Les lignes directrices de mon oeuvre (Conférence de réception du prix Nobel d'écono-

mie)", *Annales d'Economie et de Statistique*, No 14, Avril-juin 1989, p.10.

- (17) Simon H.A., "Rationality as process and as product of thought", *American Economical Review*, No2, Vol. 68, p.12.

- (18) Leibenstein, H., 1979, "A branch of Economics is missing: micro-micro theory", *Journal of Economic Literature*, Vol. XVII, June, p.494.

- (19) *Ibid.*, p.58.

- (20) *Ibid.*, p.93.

- (21) Azzy, C., Ehrenberg, R., 1975, "Household allocation of time and church attendance", *Journal of political economy*, 83-21, pp.27-56. この論文は、宗教社会学の発展に大きく貢献したと評価される。

- (22) Kolm, S.-C., 1982, *Le bonheur-liberté; bouddhisme profond et moderne*, Paris, PUF (coll. Libre Echange), ch.22.

- (23) Caillé, A., 1983, "Au-delà de la loi et du besoin (bouddhisme, hindouisme et utilitarisme)", *Bulletin du MAUSS*, 6, 2e trim., p.104,105,106.

- (24) 「この行為を目的とする手段および副次的な結果により方向づけ、かつその手段と目的に対する手段や、副次的な結果に対する目的や、最後にまたその手段の可能な目的を相互に合理的に考量する人……【中略】……は目的合理的に行為する」とハーパーは説明する。その

「他の合理性類型の干渉を続けて指摘する。『行為の目的合理的な合理性とは、本質上構成的な種類の場合にのみ成立する』 Weber, M., 1971, *Economie et société*, Paris, Plon, p.23. [トーマス・ハーパー、阿閉吉男・内藤英爾訳『社会学の基礎概念』恒星社厚生閣、一九八七年、三八ページ。]

- (25) Cf. *Dieu change en Bretagne*, op.cit. 英語では "From parish to transcendant humanism in France", in Beckford, J.A., Luckmann, T. (ed.), 1989, *The changing face of religion*, London, Sage, pp.49-63.

- (26) Willaime, J.P., 1977, "Situation du champ religieux dans la société industrielle", *Social Compass*, XXIV, 4, pp.323-338, and Hervieu-Léger, D., (avec Champion, F.) 1986, *Vers un christianisme nouveau?*, Paris, Ed. du Cerf.

- (27) Weber, M., 1971, p.550. cf. aussi p.569.

- (28) *Ibid.*, p.512.

- (29) *Ibid.*, p.429 et 449.

- (30) Durkheim, E., 1968 (first ed.1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, p.603.

- (31) Cf. Eisenstadt, S.H., 1982, "The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics", *Archives européennes de sociologie*, XXIII, 2, pp.294-314, et Hick, J., 1989, *An interpretation of religions*, New Haven and London, Yale Un.Press.

- (32) J.Maitre, J.Séguy, J.Rémy による研究を参照。トーマス・チャンプイオン, F., Hervieu-Léger, D., 1990, *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion.

* なお「」内は訳者の補足である。

(国立農学院教授)
(のちにかずお・日本大学非常勤講師)