

宗教の経済化

経済学的アプローチの可能性と限界

ローランド・ロバートソン

栗原淑江 訳



一、はじめに

本稿において、私は、宗教と経済学の間のある特定の関係について考察したい。⁽¹⁾ 宗教と経済学の関係でもっとも多く研究されてきた問題は、プロテスタンティズムと資本主義の関係をめぐるマックス・ウェーバー(Max Weber)のテーゼによって刺激された、宗教的要因と経済的要因の具体的な関連に関する問題であった。最近では、宗教団体の経済的・物質的資産やその活動が研究されるようになってきており、また、それらと他の宗教的

諸局面との関連も研究されるようになってきている。ここでも、ウェーバーが背景となつていえるといえよう(Collins, 1986: 8)。

しかし、ここで私が関心をもつのは、経済学という学科から引き出された概念と方法を、宗教研究にいかに関連するかという問題である。私は、合理的選択という形でそれを行つた主要な例として、スターク(Stark)とかれの共同研究者の研究をあげてきた。また、その際、ブルデュール(Pierre Bourdieu)の研究は、スタークとその同調者たちが展開してきた主観主義と個人主義

のパラダイムを強く否定するような、対照的な経済学的アプローチであると主張してきた。

ここで、スタークを取り上げて論ずるにあたって、次の点を明らかにしておきたい。すなわち、スタークの場合には、経済学的表象が用いられているにもかかわらず、そのアプローチは「純粹」に経済学的なものではないということである。というのも、そのアプローチには、独特の心理学的前提が付与されているからである。⁽²⁾

また、合理的選択理論は、実際、経済学が示唆する方向にしばしば結びつけられるけれども、その結びつきは必然的なものではないといわれてきた。宗教的領域では主観的合理性が強調される。しかし、その主観的合理性は、経済学の諸前提や方法と自動的に同一歩調をとるわけではないし、合理的選択自体と同一歩調をとるわけではない。しかし実際は、合理性を強調する程度はさまざまであるが、選択の概念を、現代宗教を分析する際の中心にすえてきた宗教研究者もいる。⁽³⁾

二、宗教市場と経済

宗教の教義や実践においてであれ、宗教研究者の著作においてであれ、経済学的表象がいかに用いられてきたかを歴史的に詳細に比較することは、ここでは不可能である。宗教教義の多くを、近代経済学における最大利益追求とか市場のレトリックといった見地から焼き直せること、すなわち「翻訳」できることはたしかである。しかし、そうしたことが宗教現象の解釈あるいは説明に役立つ程度については、かなり慎重に考慮されなければならない。

いずれにせよ、現代の宗教社会学の偉大な創始者であるデュルケム(Émile Durkheim)とウェーバーは、宗教を功利主義的・利己主義的な用語で扱うことを拒否するために、かなり苦労したのであった。デュルケムは、宗教の「超越的な」意義を強調し、ウェーバーは、宗教的行為への限界論的アプローチや経済学的アプローチを拒絶した(Clarke, 1982)。それにもかかわらず、何よりも一貫性を追求したウェーバーの、合理化過程に対する変

わらぬ関心は、少なくとも宗教への経済化的アプローチ (economizing approach) の方向を向いていたといえる。同時に、デュルケムの機能主義は、功利主義の集合的形態とひとしいものとなり、宗教に関するかれの著作を「経済学的に汚染」した。

しかし、宗教学の初期の研究のなかで、明らかな経済学的アプローチの種子がみられるのは、おそらく、チャーチ・セクト論とよばれる領域においてであろう。トレルチ (Ernst Troeltsch) およびニーバー (H. Richard Niebuhr) は、宗教集団をめぐる議論を、宗教的「効用」の最大化という方向に押し進めた。すなわち、チャーチは影響力の範囲を最大化するものとされ、セクトは教義的な純粋性を最大化するものとされたのである。

経済学的表象をはっきりと宗教研究に持ち込んだものとしては、おそらく、バーガー (Peter Berger) の『世界教会運動の分析のための市場モデル (A Market Model for the Analysis of Ecumenicity)』(一九六三年) があげられるだろう。しかし、そのときすでに、ウィルソン (Bryan Wilson) は、のちにかれが述べているように、とくにア

メリカ合衆国について次のことを観察しはじめていた。すなわち、「名目的には、宗教的寛容自体が増大してきたようにみえるけれども、逆説的にいえば、『あなたが選んだ宗教』に自由に同意できるのは、宗教の選択がとくに社会的意義をもたないという明白な前提があるからなのである」(Wilson, 1982: 155) と。

バーガーのその後の著作のなかでは、世俗化と多様化の状況をめぐる宗教の「市場モデル」および選択の強調が、重要な要素となった。一方、ウィルソンの著作の多くには、世俗「社会」の状況にふさわしい宗教的概念が入り込んできた。しかし、いずれの場合にも、経済学的方法の適用が明確に支持されたわけではなかった。実際、どちらの場合にも、ある種の断念がみられるのである。ウィルソンは、歴史的にみて宗教は、社会 (Gesellschaft) の世俗性に先立つ「共同体のイデオロギー」であると論じた (Wilson, 1982)。しかしながら、現代における宗教の商品化は、しばしば、宗教の共同体 (Gemeinschaft) 的「価値」を「売り渡すこと」を含んでいるというほうが、おそらく適切であろう。

ともあれ、バーガーおよびウィルソンの立場からみれば、一方の宗教的忠誠や遵奉のための選択肢の増加と、他方の打算的選択のための機会の増加は、世俗化の重要な局面をなしているのである。かれらの視点からすれば、ウィルソンの場合にいつそう明白なのであるが、最近の宗教学にみられる明らかな経済学的な理論化は、世俗化論を追認するものだといっても過言ではないだろう。

アメリカの宗教の主流においては、「社会内部で競争する信念の市場としての宗教的経済」(Stark, 1989: 404) という見地から、選択理論または交換理論はわりあい無批判的に受容されているが、バーガーおよびウィルソンの市場表象は、それとは対照的に、批判的に受容された。ガレット (W. Garrett) のような人々は、「その市場表象が交換理論に達したときには、(かれらは) ウェーバーのことを借りなければならぬのだ」(1990: 378) と主張している。しかし、私が一般的に受ける印象では、スタートとその同僚や弟子が用いてきた方法に対しての反対は少なく、実際には熱狂的な支持がみられるのである。

シンプソン (J. Simpson) は、それが支持される理由として、何点かをあげている。とくに『宗教論 (A Theory of Religion)』(Stark and Bainbridge, 1987) に言及して、シンプソンは、それは「みごとにアメリカ的」であると指摘している (1990: 371)。すなわち、『宗教論』の核心をなすものは、それぞれの状況を利用し、それに順応しゆく、自律的で実用主義的な人物の賞揚である」と。シンプソンによれば、スタートのいう人物とは、「つねに報酬を求めてうろつきまわる人間」である。報酬を得られない場合には、その人物は、「それを償うものを手に入れるか、あるいは、実際にそれを償うものをでっちあげるだけである。そして、多かれ少なかれ、時間がたてばすべてがうまくいくと、自分に言い聞かせるのである」。

しかし、宗教的経済についてのスタートのイメージが、わりあい論議されなかったのは、もう一つ別の理由がある。その理由とは、宗教的多元主義と宗教的自由という、アメリカの理想ないしは神話である。すなわち、スタートがえがく宗教のイメージは、宗教的自由というア

アメリカの理想の伝統的解釈にまさに適合しているので、それを批判することは、伝統的な解釈を否認することになるからである。

しかし、スタークが、アメリカでまったく批判を受けなかったわけではない。もっとも激しく批判をしてきた研究者の一人が、ウスノー (Robert Wuthnow) である。かれは、宗教文化、とくに宗教的説話の相対的な自律性を主張し、合理的で計算的な人物に特権を与えることに強く反対してきた。そして、近代の個人の概念をさらに問題化すべきであると主張してきたのである (Wuthnow, 1991)。スターク自身は、宗教文化を、まったく「問題化されていない」諸個人の産物と考える。そして、アメリカ合衆国で宗教がもつ機能的な意義や手段性を文化的に強調することを、まったく怠るのである。

最近、宗教社会学におけるもつとも緊急のテーマを扱うために、経済学理論から引き出した方法を用いてきた人々も、実際は、自らの分析の立場の正当さを理由づける努力はほとんどしてこなかった。ある場合には「学問的精算 (scientific payoff)」という点で、また他の場合には、明

宗教の多様性と選択の柔軟性に分析以前の関わりをするという点で。

とくに示されなかったのは、宗教自体が、経験的にいつてどの程度「経済化」されてきたかへの真剣な考察であり、そうした変化 (変化があればだが) の状況への真剣な考察であった。要するに、スタークは、アダム・スミスが「最初の真の社会学者」であったと主張してきただけなのである (Stark, 1989: 24)。そして、さまざまな社会と時代における宗教を、疑似経済学的に分析してきただけなのである (Stark and Bainbridge, 1985; Stark and Bainbridge, 1987; Finke and Stark, 1988)。

宗教の経済化を、経験的意味における経済的形態として特徴づけようとすることは、あまり重要ではない。とくに、スタークは、マルクスが古典派経済学者や政治経済学の創始者たちに対して行ったような非難を免れないだろう。マルクスの非難とは、スミスやリカードなどは、自由放任主義的な資本主義を説明する点においては本質的に正しかったけれども、あらゆる時代と場所を資本主義的な立場から法則化しようとしたことにおいては、明

らかに方向を誤っていたというものである。

マルクスによれば、古典派経済学者たちは、いわば、誤っていたがゆえに正しく、正しかったがゆえに誤っていたのである。かれらの著作は、初期資本主義時代の英国における経済生活の一般的状況を明示し、表現していた。事実、かれらの理論は、ますます (将来の世界ではないにしても) 近代の世界に適用できるものとなった。しかし、それにもかかわらず、かれらの理論は不完全であった。というのも、それらが普遍的かつ「永遠の」妥当性を要求したからであり、また、経験的根拠への明確な認識を欠いていたからである。換言すれば、かれらは、次のようには問わなかったのである。すなわち、「今われわれがこのような理論を生み出したのはなぜであり、それ以前にそれを生み出したものがいなかったのはなぜかなのか」と。

マルクスおよびその後継者自身が、こうした問いに対する唯物論的・経済学的回答を用意すべきであったということは、今はあまり重要ではない。重要なのは、経済学のアプローチを普遍的に適用する可能性の問題であ

り、また、宗教が経済化・商品化されてきたのかどうか、あるいは現在されつつあるのかどうかであり、もしされているならばその程度はどのくらいなのかという問題である。

この点に関連して、社会学における合理的選択理論の主唱者であるコールマン (J.S. Coleman) が、合理的選択理論をますます妥当なものとするような歴史的変化という見地から、自身の分析方法の正当性を理由づけようとしていることは、記すに値しよう (Coleman, 1990)。コールマンが指摘するように、「新たな体制の創出や新たなプロセスの発展によって社会的現実が変化するのにともない、社会理論も洗練され改められなければならない」 (Coleman, 1990: 535) のである。

このように、スタークとその共同研究者、および宗教を合理的選択という方法で語ってきた人々は、生活の一局面としての宗教の性質の変化の特徴と程度をめぐるきわめて興味深い問題を、検証してこなかった。かれらは、社会学ではない、あるいは社会学を超える分析方針を、安易に、またある意味では反経験主義的に、採り入れる

傾向があったのである。ところが、「宗教意識」によく起こりうるものは、内包されている自己省察性の顕著な増大である。ここでは、その発展と世俗化論争の展開の関係を直接的に議論するつもりはない。しかし、自己省察性の増大が「ポストモダンの転換」といったものを特徴づけるということを示すことは意味があろう。

ドベラーレ (K. Dobbelare) とヴォイエ (L. Voyé) は、(ベルギーの) 宗教における「ポストモダンのパースペクティヴ」を、「身体と意識の重要性を肯定する要求」を中心とするものであるとしている (1990: S9)。かれらは、民衆カソリシズムの「寄木細工 (bricolage)」的な性格を描く際に、「共同体、感情、儀式や人生の価値を肯定するポストモダンの傾向」について述べている (1990: S1)。ルックマン (Thomas Luckmann) もまた、現代宗教に顕著な特徴を性格づけるために、寄木細工という概念を用いてきた (Luckmann, 1990)。ルックマンは、根本主義への寄木細工的な選択と対照させて、現代宗教を「私化したシンクレティズム」を含むものとして描いている。

自身は、とくに日本に言及して、ミクロ・シンクレティズムについて述べてきた (Robertson, 1987a)。日本では、他のアジア地域や、非イスラムのアフリカ、ラテン・アメリカにおいてと同じく、個人的ではあるが必ずしも「私化」していない通時的かつ共時的な形態のシンクレティズムが一般的である。ある社会においては、明らかに、ミクロ・シンクレティズムは長い間行われてきた慣習である。しかし、その場合、それらの「伝統」は、今やますますグローバルでさらに複雑な規模での「ポストモダン」的な自己省察性に結びつくようになっていく。

スタークは、宗教の「自然の状態」、とくに宗教的経済の「自然の状態」は、生産者間の完全な競争であり、消費者への強制はまったく欠けているという見解を示す。しかし、スタークは、こうした「完全な」市場の性質を明確に説明するわけではない。もし、それが伝統的な経済学の基準からして本当に完全ならば、あらゆる宗教的「産物」は同一のものになるであろう。スタークのいう完全な経済とは、実際には、独占的な競争のように

みえる。

いずれにせよ、スタークの立場からすれば、宗教にとって競争のない市場というものは不自然なのである。しかし、スタークの宗教へのアプローチは、ミクロ経済学的なアプローチであり、宗教への「生産的要求」にほとんど集中している。そして、構造と歴史と宗教市場間の差異は直接的に示されておらず、心理学的に基礎づけられた交換理論が、純粹な経済学理論の方法論的個人主義と合成されている。さらに、市場自体が現に文化の法則によつて構成されているという概念を含む文化の自律性という概念を、捨て去っているのである (Thomas, 1989: 14)。現今、宗教的選択肢は過剰なほどであるが、そうした状況に関連して求められる学問は (Featherstone, 1991)、経済学的アプローチをしないでに妥当なものとしているといえる (Abell, 1991)。それは、必ずしも最大利益追求化という見地からではないとしても、少なくとも効率化という見地から、妥当となるのである。

三、ブルデュー、スタークと合理性の問題

ブルデューは、次のように論じている (Bourdieu, 1984: 100)。「音楽や料理、絵画やスポーツ、文学や髪型などに関する嗜好のように、同一の尺度では測れないような選択肢のあいだの関係をわかりやすく理解するためには、正統な文化を他と切り離された領域へと分離させている魔術的な障壁を取り去らなければならない」と。つづけて、ブルデューは、「抽象を避ける経済学者たちは、消費者との関係、すなわち、消費者の有益な所有と現実の使用を規定する性向との関係において生産物に生ずるものを、無視しうるのである」と述べている。

ブルデューの指摘を真剣に考えるならば、また、スタークが、超自然的な見地からのみ扱われうる究極の問に関わる宗教と、日常生活における消費という世俗的な「魔術」とのあいだに、「魔術的障壁」を立てることを認識するならば、スタークは実際には経済学的アプローチを充分には行っていないと結論づけることができるであろう。他方、ブルデュー自身は、宗教をわりあい自律

的な領域として語っており、嗜好の問題からは除外している。

それにもかかわらず、スタークの著作には、ブルデューの次の試みと一致する点が多少みられる。それは、「カントの判断力批判をめぐる古くからの問いに科学的な回答を」与えようとする試みである (Bourdieu, 1984: xiii)。ブルデューの『ディスタンスシオン (Distinction)』(一九七九年) は、とくに「嗜好の判断」という (カントのいう「批判」の意味での) 社会的批判を扱ったものであり、宗教についてはついでに一度だけ述べているにすぎない。が、この書は、多くの理由から、宗教の現代的分析にとって適切なものであるとおもわれる。おそらく、それらの理由のうちでもっとも重要なものは、すでに示したように、ブルデューが「高位の」文化と「低位の」文化の相違を社会的に容認するのを拒否したことであろう。その拒否の中心にあるのは、「つちかわれた性向」としての嗜好と、「それらのどれかへの好みを含む食物の味わいを識別する能力」としての嗜好を、慎重に調整するということである (Bourdieu, 1984: 99)。

た傾向からいえば、ブルデューが社会的経済と現代の(あるいはポストモダンの) 日常生活の美学のためになしてきたものを宗教のためになすことは可能であろう。実際、このことは、宗教がブルデューの意味において審美化されている程度、すなわち、「単なる」嗜好の問題になっている程度をめぐる真剣な議論を含んでいるのである。しかし、ブルデューも宗教について直接的に論じてきたということが、ただちに指摘されなければならない (Bourdieu, 1974: 1987)。実際、宗教的「領域」の基礎的なダイナミクスは、ブルデューの著作においては、ある意味で他のあらゆる領域についてパラダイムのなものとなっている (Laah, 1990: 237-65)。ウェーバーは、「第二のアプローチ」(1968) において、宗教倫理の制度化と合理化の問題を説明しようとしたが、ブルデューは、その「第二のアプローチ」に欠けていたとおもわれるものを修正しようとする (1987)。ブルデューは、主として、一方の「社会的行為者 (agent)」と、かれらが互いに対して採るであろう戦略の間の、直接的な相互作用」と、他方の宗教的領域との区別立てを強調することで、それを

宗教がこの意味で「審美的」になってきたのか、あるいはなりつつあるのかについての問題に立ち入らなくても、次のことは明らかであろう。すなわち、私は、スタークが超世俗的なものと世俗的なものの間の「魔術的障壁」の存在を主張してきたと述べてきたが、それにもかかわらず、スタークの研究は、ブルデューの社会的美学の論議と密接に手を結ぶだろうということである。というのも、スタークは、ブルデューが文化に関して本質的オリエンテーションとよぶものを必要としないからである。こうしたことは、次のような見解を含んでいる。すなわち、そこには、「対象にアプローチする際、社会的に『正しい』とみなされる方法がある (社会的に芸術作品として示される……それらを芸術作品として認知し構成することのできる特別な意図) ……」と (Bourdieu, 1984: 29)。

換言すれば、他の人々が経済学的な、合理的選択法を用いるように、スタークは、特別な意味において、「低位の」打算的形態における宗教と、「定評のある」「真の」宗教意識に関わるような「高位の」形態における宗教の間の障壁を、あえて取り払おうとするのである。こうし

再構成しようとするのである (Bourdieu, 1987: 121)。前者は、僧侶、預言者や平信徒間の相互作用に関するものであり、後者は「それらの行為者が宗教的領域で占める諸地位の、客観的な関係の構造」に関するものである (Bourdieu, 1987: 121)。

領域の認識は、「諸地位間のあらゆる可能な客観的關係」に関連している。そうした領域の構造は、「相互作用の形態と、(行為者が) それらの相互作用から作り上げるであろう表示の形態を決定する」ものである (Bourdieu, 1987: 121)。事実、ブルデューのパーस्पекティブにおいては、宗教的領域は、特権階級や地位の高い集団による正当化の「要求」と、非特権階級による代償の「要求」の周囲に形成されるのである (Bourdieu, 1974)。

ブルデューのアプローチと、アメリカの多数派の宗教への「経済学的アプローチ」をとくに区別するものは、主観性をめぐるブルデューの立場である。さまざまな合理的選択理論や交換理論を唱えるアメリカの研究者たちはみな、実際には、効用の最大化という概念を用いる点で、新古典派的な経済学の合理的・経済学的計算という

前提に頼っている。

それに対して、ブルデューは、「ほとんどの行為は、主観的に経済学的であることなしに、また合理的に経済学的計算の産物であることなしに、客観的に経済学的である（傍線は筆者）」と主張する（Bourdieu, 1990: 90-1）。ブルデューによれば、それらは「ハビトゥス（habitus）」（ある階級・集団に特有の行動・知覚様式を生じさせる規範システム——訳者）と領域の出会いの産物である。」そして、ブルデューは、「われわれは、経済学的かつ社会的に基礎づけられた嗜好の構造に場を与えないバルラの（Malraus）な原子主義からはるかに隔たっているのと同様に、また、パースンズのような社会学者にみられるような、嗜好と関心の共同体の存在を仮定させるソフトな文化主義からも隔たっている」と指摘するのである（1990: 91）。

ブルデューの議論はもつともであるが、ここで二つの点が指摘されなければならない。第一の点は、人々によりあるいは時代によって嗜好が異なるという問題を、社会文化的用語ではないにしても、経済学的な用語で扱お

うとした現代経済思想の学派があるということである（Stigler and Becker, 1990: 191-217）。第二の点は、ブルデューがパースンズを特徴づける際に、パースンズが賢明にも人間生活の文化的、社会的および個人的「レベル」がしだいに分化していると述べたことを、明らかに過少評価していることである。

ともあれ、ブルデューが合理的選択的立場からは遠く離れていることが指摘されなくてはならない。とくに、宗教（あるいはその他の領域）における合理的選択理論は、規範的なものであり、説明的なものとは対立するという点が考慮されるべきであろう。

社会科学における合理的選択理論のもつとも主要な主張の一つについて、ジョン・エルスター（Jon Elster）は次のように述べている（Elster, 1990: 20）。「合理的選択理論は、第一に、そして何よりもまず、規範的である。それは、目的をできるかぎりうまく達成するには何をなすべきかを教えるものである。そして、それは、ふつう、目的が何であるべきかを教えるものではない。……われわれは、人々が規範的に適切な意味において合理的であ

ると仮定することによって、われわれは規範的な記述から説明理論を引き出すことができるのである」と。

エルスターは、実質的な議論において、非常に深刻な問題を提起している。すなわち、「特殊な事例として超合理主義を含む」ような、非合理性の問題である。エルスターは、超合理主義を、「合理的選択理論が、独自の規定あるいは予言を生み出すことに失敗したことを認識することの失敗」と定義する。そして「……全能なものであるいは理性への非合理的な信仰は、私が超合理主義とよぶものである」とする。

この見解を、スタークの見解と比較してみよう。スタークは、「非合理主義的な立場に直接的に突撃すること」を主張する（Stark, 1991: 244）。これは、「社会学者が、宗教的熱狂のあらゆる形態を『非合理的』というものをを用いて説明しようという圧倒的な傾向」から距離をおくためである。スタークは、最近の自らの研究を、「宗教的社会科学的研究にふたたび『科学的』解答を与えようとする努力」とみなしている（Stark, 1991: 248-9）。

スタークはそれを、実際のあらゆる「宗教的熱狂」の

形態に合理性を見出すと主張することによってですが、その合理性は、「宗教的熱狂」を「神秘的な」体験として内包しているのである。実際、スタークは、反ユダヤ主義の合理性を理解したと誇らしげに語っている。しかし、もし反ユダヤ主義だとしたら、なぜホロコーストではないのだろうか。しかし、もしわれわれがそれをさらに進めるならば、ただちに「合理性の非合理性」をめぐるエルスターの問題にたしかえるのである。

このテーマは、最近、バウマン（N. Bauman）が、とくにホロコーストに関して詳細に論じてきたものである（Bauman, 1989）。バウマンによれば、ナチの収容所の社会的構造は、犠牲者の「合理性」が何百万人もの人々を「効果的」に殺戮するという目的に役立つ一方で、ナチ党員は、検証されない「道具的合理性」の範囲内で「合理的に」行動していたというものであった（バウマンの議論の弱点は、かれが固有の文化的要素を割引いて考えていることである）。

スタークとブルデューの相違は、おそらく、次のスタークの主張によって、もつともよく示されるだろう。すな

わち、「宗教の社会科学的研究が直面している根本的な問題は、新たな宗教文化はいかに生じるのかという問題であり、もっと限定すれば、『啓示』はいかに起こるのかという問題である」と(Stark, 1991: 239)。ここで端的に述べられていることは、文化は、たんにブルデューが原子的でバルラ的な産物とよぶものにすぎないということである(文化は、実際は、スタークによる需給の一般的強調や、宗教的経済の機能化、それと同様に一般的な社会的ネットワークの強調とはむしろ合わないのである)。

他方、ブルデューは、行為者と構造の關係に注目するよう主張する。しかし、ブルデューにおいては、行為者と構造は、究極的にはほとんど不可避的に、「超構造」といったものの内部に閉じ込められていることが看取されなければならない。ブルデューは、究極的には、かれのいう「客観的経済」を疑似唯物論的に説明しているとおもわれる。また、かれの宗教に関する研究は、本来独占を享受しようとし、あるいは少なくとも宗教的分野においては支配的であろうとするカトリック司祭のような見解によって損なわれていることも看取されなければならない。

柱であったかもしれない。

ボードリヤール(J. Baudillard)は、別の角度から、次のように指摘している(1975, 1981)。すなわち、マルクスによる古典派経済学批判の重大な限界の一つは、サインの経済(より一般的には文化の経済)が歴史的ないし同時代的に根強いときに、物質的生産を政治経済のルールおよびパラダイムとしてみる見地から、分析的に研究する傾向にあった、と。いずれの場合にも、われわれは、経済学的見解の「メタ文化的」な基盤という決定的な問題に直面しているのである。また、同様に、経済自体と社会生活における経済学的概念、とくに合理的選択の概念が、その全体性において、社会・文化生活の経済の「高位の」一般的かつ包括的なイメージを、「低位の」分析バージョンに構成する程度についての問題にも直面しているのである。

そうした論議に対立する立場から、私は次のように述べたい。すなわち、宗教の「生産者」という点で、宗教的選択の操作あるいはそれへの適応の双方を含む選択は、しだいに全体世界の顕著な特徴になってきたという

ならないのである。

四、結論

パーソンズは次のように論じている(Parsons, 1979)。十八世紀末に明確な形をとるようになった、社会的世界(social world)をもつばら経済学的な用語で分析しようとする傾向は、それ自体、疑似宗教であったと。これは、パーソンズが、もともと攻撃的な「経済学がすべて」の論客とされるベッカーに関して指摘している点である。

社会生活をそのように「根本主義的に」見る一面さが不当である限りにおいて、明らかに、きわめて重要な問題が生じる。その問題は、人々が、生産、消費、需給、資本と投資といったカテゴリーを、経済学的というよりはむしろ前経済学的な程度にまで一般化することによってのみ克服しうるであろう問題である。実際、サーリンズ(M. Salins)が論じてきたように、そうしたカテゴリーは、いずれにせよ古典派経済学者の精神からは、はじめから現れなかったのである(1979)。かれらは文化的支柱をもっていたのであり、それは、いく分かは神学的支柱をもっていたのである。おそらく、共同体(ゲマインシャフト)の「商品化」という理念は、選択の問題、とくに効率化の問題を、容易に認識しうる宗教社会学的論争のうちにおくであろう(Davidman, 1991)。今や、われわれは、共同体的、社会的あるいはグローバルな要求と同様に、個人の要求も満足させるような宗教を選択できるのであり、そうした宗教内部の諸事項を結合させることもできるのである。

私ははじめに、世俗化論には直接立ち入らないと述べたけれども、やはりここで、世俗化論はしだいに的はずれなものになってきていると結論づけざるをえない。グロバライゼーションは、世俗化か脱世俗化かという問題を超越しつつあるが(Robertson, 1987b)、それは、ちょうど、経済学主義か文化主義かという議論が終えられつつあるのと同様である。個人的な選択は、しだいに社会的かつ文化的な意義をもつようになる。同時に、そうした選択は、われわれが今は漠然としか認識できない諸状況によって形成されるのである。

- (1) 本稿は、一九九一年にアイルランドのメヌースで報告したものに手を入れ、短縮したものである。その全文については、Thomas Robbins and Roland Robertson (eds.), *Religion at the End of the Twentieth Century*, Polity Press, 1993. に収録する予定である。
- (2) 私が知る限り、イナコネだけが、宗教「社会学」における「純粹な」経済学的パラダイムを推進しようとした (Iannaccone, 1990, 1991)。他方、スタークとイナコネは、その補完的な観点について、研究を進めている。

(3) このような傾向をめぐり最近の宗教社会学の貢献のなかで、その重要性のことは、あきらかである。図表による説明については、ダビッドマン (Davidman, 1991) の *ダビッドマン* (Davidson, 1990) の *ダビッドマン*。

参考文献

- Abell, P., 1991, "Our Best Choice for Explanatory Theory," *Theory Newsletter* (of American Sociological Association), Vol.14, no.3, pp.1-8.
- Baudrillard, J., 1975, *The Mirror of Production*, St. Louis, Telos Press.
- Baudrillard, J., 1981, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis, Telos Press.
- Bauman, Z., 1989, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

- York, Cornell University Press.
- Becker, G. S., 1975, *Human Capital*, New York, Columbia University Press (2nd. ed.)
- Berger, P. L., 1963, "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity," *Social Research* (Spring), pp.77-95.
- Bourdieu, P., 1974, "Une interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber," *European Journal of Sociology*, Vol.12, pp.3-21.
- Bourdieu, P., 1984, *Distinction*, Cambridge, Harvard University Press.

- 原書は *La distinction*, Paris, 1979. 石井洋一郎訳「ニヤクタン・ニヤン」講談社 一九八九年、一九九〇年。
- Bourdieu, P., 1987, "Legitimation and Structural Interests in Weber's Sociology of Religion," in S. Whimster and S. Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen & Unwin.
- Bourdieu, P., 1990, *In Other Words*, Oxford, Polity Press.
- Clarke, S., 1982, *Marx, Marginalism and Modern Sociology*, London, Macmillan.
- Coleman, J. S., 1990, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA, The Belknap; Press of Harvard University Press.
- Collins, R., 1986, *Weberian Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Davidman, L., 1991, *Tradition in a Rootless World*, Berkeley, University of California Press.

University of California Press.

- Dawson, L., 1990, "Self-Affirmation, Freedom and Rationality: Theoretically Elaborating 'Active' Conversion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.29, no.2, pp.141-163.
- Dobelaere, K., and L. Voyé, 1990, "From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium," *Sociological Analysis*, Vol.51 (S), pp.S1-S13.
- Elster, J., "When Rationality Fails," in K. S. Cook and M. Levi (eds.), *The Limits of Rationality*, Chicago, Chicago University Press.
- Featherstone, M., 1991, "Consumer Culture, Postmodernism and Global Disorder," in R. Robertson and W. R. Garret (eds.), *Religion and Global Order*, New York, Paragon House, pp.133-160.
- Finke, R. and R. Stark, 1988, "Religious Economics and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities," *American Sociological Review*, Vol.53, no.1, pp.41-49.
- Garret, W., 1990, "Sociology and New Testaments Studies: A Critical Evaluation of Rodney Stark's Contribution," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.29, no.2, pp.376-384.
- Iannaccone, L. R., 1988, "A Formal Model of Church and Sect," *American Journal of Sociology*, Vol.94 (S),

pp.S241-S268.

- Iannaccone, L. R., 1991, "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion," *Rationality and Society*, Vol.3, no.2, pp.156-177.
- Lash, S., 1990, *Sociology of Postmodernism*, London, Routledge.
- Luckmann, T., 1990, "Shrinking Transcendence, Expanding Religion," *Sociological Analysis*, Vol.50, no.2, pp.127-138.
- Parsons, T., 1979, "Religious and Economic Symbolism in the Western World," *Sociological Inquiry*, Vol.49, pp.1-48.
- Robertson, R., 1987a, "Globalization and Societal Modernization: A Note on Japan and Japanese Religion," *Sociological Analysis*, Vol.47 (S), pp.35-42.
- Robertson, R., 1987b, "From Secularization to Globalization," *Journal of Oriental Studies*, Vol.26, no.1, pp.44-52.
- 中村幸彦訳「世俗化よりグローバル化」『東洋学術研究』第二十六巻第一号、一九八七年。
- Sahlins, M., 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press.
- Simpson, J., 1990, "The Stark-Bainbridge Theory of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*,

Vol.29, no.3, pp.367-371.

(くりはらとしえ・東洋哲学研究所研究員)

- Stark, R., 1989, *Sociology*, New York, Wadsworth (3rd edn.).
- Stark, R., 1991, "Normal Revelations: A Rational Choice Model of 'Mystical' Experiences," in D. G. Bromley (ed.) *Religion and the Social Order*, Vol.1, Greenwich, CT, JAI Press.
- Stark, R. and W. S. Bainbridge, 1985, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press.
- Stigler, G. J. and G. S. Becker, 1990, "De Gustibus Non Est Disputandum," in K. S. Cook and M. Levi (eds.), *The Limits of Rationality*, Chicago, Chicago University Press.
- Swedberg, R., 1990, *Economic and Sociology*, Princeton, Princeton University Press.
- Thomas, G. M., 1989, *Revivalism and Cultural Change*, Chicago, Chicago University Press.
- Weber, M., 1968, *Economy and Society*, New York, Bedminster Press. 経済と社会 Wirtshaft und Gesellschaft, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1922.
- Wilson, B. R., 1982, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- Wuthnow, R., 1991, "Religion as Culture," in David G. Bromley (ed.), *Religion and the Social Order*, Vol.1, Greenwich, CT, JAI Press.

(ヨハンベーク大学教授)