

世俗化論における宗教概念批判の契機

諸岡了介

△論文要旨▽ 本稿の狙いは、世俗化論をそれが伴ってきた「宗教とは何か」という問いについて再解釈するとともに、宗教概念批判論を経た現在においてこの問いが持つ意義を示すことにある。

世俗化論と称されてきた諸理論は、「従来の意味における宗教」と「従来見逃されてきた種類の宗教」の双方を捉えようとする上で、宗教に関する高度に一般的な考察を展開したところに特徴があった。しかし、宗教復興現象への関心の高まりや、宗教の定義に関する理論構成上の不備といった理由から世俗化論に対する批判が強まると、それが担ってきた宗教の一般的考察もまた回避されるようになった。

また近年では、系譜学的手法による宗教概念批判論によって、この概念の学的使用自体が問題視されてきてもいる。しかし、適切な理論的前提の下では、近現代社会について「宗教とは何か」を問う視点は、系譜学的概念批判論の洞察を深めながら、これと相互に補完しあう社会学的宗教概念批判とも称しうる研究実践を導くものである。

△キーワード▽ 世俗化論、宗教社会学、宗教概念批判論、宗教概念、近現代社会

一 問題の所在

一九六〇年代には隆盛をきわめていたいわゆる世俗化論が、次第にその一般理論としての意義を疑われるようになり、かわってより堅実な実証的研究が志向されるようになったことは、現代宗教社会学史の重要な転機と一般に目されている。一九八〇年頃から以降はますますと諸種の新宗教運動や宗教復興現象の現れが注目を集めるように

なり、世界の「再聖化」や「脱世俗化」が語られる中で、近現代社会に一般的な傾向として世俗化を論じるしかたは、かつて有していた説得力を失うに至っている。

さらに、近年の宗教学を席捲した宗教概念批判論の後では、宗教概念を学問上の分析概念として用いること自体の正当性にも疑問が投げかけられている。⁽¹⁾つまり、宗教概念を価値においてニュートラルであるかのように扱うしかたは、この概念が帯びている歴史的・文化的負荷に対する自覚を欠いた問題含みのアプローチとも見なされている。

確かにこうした今日の状況にあつて、従来からの世俗化論の論述のスタイルが古臭く映ることは否めない。しかし本当に、世俗化論の名の下に蓄積されてきた諸研究はすっかり意味を失ってしまったのであろうか。本稿は順次この問いの検証を行っていくが、それは単に世俗化論を批判から擁護しようと意図するからではない。こうした検証を試みる上で念頭にあるのは、現在の宗教社会学は宗教概念の歴史的・文化的負荷の問題に適切に対することができているだろうか、という問題意識である。結論を先取りして言えば、宗教概念批判論に対する適切な応答は、世俗化論の再検討と批判的継承を通じてこそ為しうるという見通しが本稿の考察から示されることになる。

二 世俗化論をめぐる誤解

世俗化論に対しては、長年にわたって数多くの批判が重ねられてきた。その批判の多くにおいて世俗化論は、近現代に至って次第に宗教が衰えさらには消えてしまうとする「宗教の衰退・消滅」命題を主張するものとしてイメージされてきた。最初に、世俗化論争に不毛な紛糾をもたらしてきたこのイメージの誤りを確認しておきたい。

世俗化論における宗教概念批判の契機

宗教社会学において世俗化論の内に数えられてきた理論を具体的に挙げるなら、P・バーガー、T・ルックマン、B・ウィルソン、T・パソンズ、R・ベラー、D・マーティン、R・フェンらの所論がそれにあたる⁽²⁾（以下、特にこれら諸理論の具体的内容を考慮する場合には「世俗化諸理論」と表記する）。まず基本的な事実として、これら諸研究の理論構成を実際に検討した上で為された世俗化論批判は驚くほど少ないということが指摘される。大多数は、批判者自身が既に抱いている世俗化や世俗化論のイメージの下に、これら諸理論の一部だけを恣意的に取り上げて論じている。例えば最近では、宗教概念批判論の代表的論者であるT・アサドが世俗主義との関連において世俗化論が不適切であることを論じているが、そこで取り上げられているのはJ・カサノヴァとG・ヘーゲルである⁽³⁾。二世紀前の哲学者であるヘーゲルはもとより、公共宗教論の立場からいわば譲歩するかたちで世俗化論の修正案を示したにすぎないカサノヴァの所論をもって世俗化論を代表させることは妥当ではない⁽⁴⁾。

世俗化諸理論の内容を確かめてみるならば、それらが単純な宗教の衰退・消滅を説くものではなかったことは明らかである。例えば、ルックマンやバーガーが宗教の人間学的根拠について考察しながら、近現代における新しい宗教の社会的形態として「宗教の私事化」を論じていることは、むしろ周知の事柄であろう⁽⁵⁾。ベラーは、現代アメリカ社会の中に従来は十分認識されてこなかった「宗教的次元」の存在を指摘して、これに「市民宗教 (civil religion)」という名を与え、パソンズはこの概念を近現代社会を特徴づける価値共有に用いて、より広い社会理論の中に位置づけた⁽⁶⁾。自ら進んで世俗化論者を称したウィルソンにしても、セクト研究をリードする傍ら、世俗化とは宗教がその社会的意義を失う過程であって、宗教そのものの衰退や消滅を意味するわけではないという主旨の発言を繰り返してきた⁽⁷⁾。こうしてみるとこれら世俗化諸理論は、近現代社会における「従来の意味における宗教」

の変容と、それによって浮き彫りにされる「従来見逃されてきた種類の宗教」の登場ないし存続という、二重の論点を持つものであったと言える。

実のところ、世俗化論批判の多くがステレオタイプな世俗化論イメージに向けられているにすぎないことは、世俗化諸理論の支持者による反批判の中で繰り返し指摘されてきたことである。⁽⁸⁾ J・スインゲドールは一九八六年当時にあつて既に、世俗化論争の様子を「永遠の回帰」と表現していた。⁽⁹⁾ 実質的な理論の検討を欠き、不十分な理解に基づいた批判が反復されることで、話が噛みあわずに議論が膠着している状況は、それから二〇数年が経った現在に至るまで変わっていない。誤解や理解不足の上に立った批判がこれほどまでに執拗であることを考えると、単にイメージの偏りを指摘するだけでは不足であり、この種の世俗化論批判が飽かずに再生産されることの背景や構造的要因を探ってみる必要があるであろう。

三 世俗化論争の座礁とその意味

世俗化論に与えられてきたイメージの偏りに関してまず踏まえておくべきと思われるのは、世俗化をめぐる議論の裾野が宗教社会学に限られない拡がりを持っているという事実である。キリスト教の社会的地位とその変化が大きな関心事であり続けてきた欧米諸社会では、神学や哲学をはじめとする諸種の思想潮流から、必ずしもアカデミックスではない評論やイデオロギー的な主張まで、世俗化をめぐる実にさまざまな言説が流通してきている。それらの言説は、陰に陽に宗教社会学における世俗化論のイメージを左右してきた。⁽¹⁰⁾ 偏ったイメージに基づく世俗化論批判についても、宗教社会学の外部に存在する世俗化言説に対する根強い反感や拒絶がそこに反映していると考え

ることができよう。

宗教社会学の内部に目を向けると、世俗化論の理論的内容以前に、その語り口に対する違和感が強まってきたという事情が指摘される。先に世俗化諸理論が有する二重の論点に触れたが、「従来の意味における宗教」と「従来見逃されてきた種類の宗教」を同時に捉えようとする際には、宗教という概念自体を見直し拡張する必要に迫られる。ルックマンやバーガーが現象学的社会学の方法に、パーソンズがシステム論の方法に依拠しながら、高度に一般的な宗教論を展開したことは、こうした宗教概念の見直しという課題への対応としても理解される。すなわち、実証的な調査や観察の結果を参照するにとどまらず、「宗教とは何か」という問いについて一般的考察を展開したところに、世俗化諸理論の特徴があったと言えよう。

しかし、宗教社会学内で地域毎の実証的調査を重んじる傾向が次第に強まってくるにしたがい、世俗化諸理論が持っていた宗教の一般的考察への志向は、個々の事例が持つ歴史的・文化的特殊性を捨象するものとして拒絶されるようになってきている。世俗化論を近代主義ないし世俗主義といった規範的・イデオロギー的立場に立つものとする批判の中にも、世俗化論が強引すぎる理論的一般化に与るものだとの疑念が含まれている。

理論的一般化というものが個々の事例やデータの一面だけを特定の関心に沿って切り取るものである以上、それが個別の事例の歴史的・文化的特殊性を損ないかねないという危惧はきわめてまっとうなものと言える。ただし、この種の批判は、世俗化諸理論と同じ水準に立って宗教の問題を問いこれを更新するものではありえず、その語り口を問題視することによって世俗化論争自体を無益ないし有害であるとして「座礁」させるものであった。ひいては、次節にて確かめられるとおり、「宗教とは何か」という問いをこれ以上拘わるべきではない問題として宗教社

会学から排除する方向に働くことになったのである。

四 近年における宗教社会学の諸潮流

続いては、世俗化論争座礁以降の宗教社会学の諸潮流につき、それが宗教の一般的考察に対する懐疑の中で展開してきた様子について確かめておきたい。ここでは一九八〇年代以降の諸動向の内、世俗化諸理論と関わりが深いものを取り上げる。

とりわけ目を引くのは、実証的研究に基づきながら「従来見逃されてきた種類の宗教」を扱い、これを概念化しようとする試みがヨーロッパを中心に数多く見られることである。いくつかの先行研究による紹介があるので、ここでは要点だけを述べる。

まず、「潜在的宗教 (implicit religion)」概念を二〇年来提唱しているのが、イギリスのE・ベイリーである。⁽¹²⁾ 従来「宗教的なもの」とされてきた領域の外にある宗教性に光を当てようとするベイリーは、生の意味・詩的洞察・芸術的なヴィジョンなどを求める人間の行為やその所産を広く含みこむ概念として、非常に緩やかに「潜在的宗教」を設定している。その目的は、多様性を増しつつある現代イギリスの宗教状況に対してできるかぎり広い網を掛けることにあり、いわば意図的にあいまいな概念として設計が行われている。

同じくイギリスでは、キリスト教会への従来の関わり方とは異なった宗教性の存在を指摘する、G・デイヴィによる一連の議論がある。彼女は、近年のヨーロッパ、特に北ヨーロッパにおいて教会への所属意識や日々の礼拝行動が衰退しつつある一方で、人びとが持っている宗教的信念や、冠婚葬祭時における教会への関与については強

い持続性が見られる点を指摘して、「所属なき信 (believing without belonging)」と表現している⁽¹³⁾。現在のヨーロッパの人びとは「単に世俗的なのではなく、非教會的 (unchurched)」なのであり、教會の側もまた一定の社会的役割を果たし続けているとして、単純な宗教の衰退命題を斥けるのがデイヴィの立場である⁽¹⁴⁾。

イタリアについてはR・チプリアーニが、「教會宗教 (church religion)」に源泉を持ちながら、しかしそれとは区別される社会的価値観としての宗教性を指すために「拡散した宗教 (diffused religion)」という概念を設けている⁽¹⁵⁾。その上で現在のイタリア社会では、「教會宗教」が危機に直面している一方、「拡散した宗教」の方は根強く存続していることが述べられる。「拡散した宗教」概念が類似の諸概念に対して有する特徴は、それが「教會宗教」と対立関係にあるのではなく、相互依存的な関係にあることが強調されている点である。

これらの研究は、世俗化諸理論が持っていた「従来見逃されてきた種類の宗教」に対する関心を積極的に引き継ぐものとして、ルックマンの「見えない宗教」論、ベラーの「市民宗教」論、それに同時期のR・タウラーの「庶民宗教 (common religion)」論と同一の系譜上に位置づけることができよう⁽¹⁶⁾。ただし、ルックマンらの諸研究に比べると、対象となる国や地域の歴史的・文化的特殊性を重視し、議論の範囲を時間的・空間的に狭く限定しようとする姿勢が顕著である⁽¹⁷⁾。先述のとおりこの姿勢は、宗教に関して安易な一般化を為すことに対する警戒心に発していると思われる。しかし、結果的にはこうした姿勢によって、「○○宗教」という宗教の下位概念が相互に関連づけられることなく乱発される状況が生み出されてしまっている。宗教の一般的考察を避けたまま、「従来見逃されてきた種類の宗教」を概念化しようとするならば、こうした事態が生じることは理の当然と言える。

また他に、世俗化諸理論から、近現代社会という枠組みの下で宗教の変容を論じる視点を引き継いでいる取り組

みも存在している。特に興味深い研究として、M・チャヴェスは「権威 (authority)」、D・エルヴュレジェは「記憶」という切り口からアプローチすることで、宗教の近現代の変容を捉えようとしている。⁽¹⁸⁾ こうした論の進め方はそれ自体としては適切であり、刺激的な議論を作り出すことに成功している。しかし、「宗教とは何か」という問いについて言えば、迂回路を設けてこの問題を一時的に回避し、対処を先延ばしにすることで成立している議論である。⁽¹⁹⁾

世俗化概念にこだわる世俗化論修正論者の間でも、宗教の問いを回避することから隘路へと迷い込んでいる様子が伺われる。世俗化論の意義を主張するために、ドベラーレの場合はそれを「教会への関与の衰退」・「宗教変動」・「非聖化」⁽²⁰⁾、カサノヴァの場合は「宗教的制度と規範の分化」・「宗教的信念と実践の衰退」・「宗教の私事化」といった下位命題へと分解する手順を踏む。⁽²¹⁾ 本来、世俗化概念が何らかの意義を持つとすれば、それはこれら下位命題を総合するしかたの内にこそ存するのではなくてはならない。それとは逆に下位命題へ分解する方向にだけ流れるのは、世俗化概念と相関関係にあるはずの宗教概念の一般的考察には立ち入らず、したがって密かに一定の宗教理解を立脚点に据えた上で論を進めるからである。こうした手続きは世俗化諸理論の初発の問題意識を見失わせ、議論を際限なく拡散させることになってしまう。

もうひとつ、宗教概念批判論を直接に意識した試みとして、「社会構成主義的アプローチ」を標榜するJ・ベックフォードの所論を取り上げておこう。それは、宗教概念を社会学的分析概念として用いることを断念し、社会内における宗教概念の用法自体を研究対象とすることで、概念批判論が暴いた難点を回避しようとする。⁽²²⁾

確かにこのアプローチはこれまで手薄だった新しい研究領域を拓くものではあるが、これまでの宗教社会学の研

究蓄積との接続を確保することができず、要するに、知識社会学の主題のひとつとして宗教概念を取り上げるにすぎない。⁽²³⁾ 世俗化諸理論との関連で言えば、「従来見逃されてきた種類の宗教」の存在といった問題は霧散してしまうことになる。

以上、世俗化論争座礁以降の宗教社会学の諸潮流を概観したが、実証的側面において研究が着実に積み重ねられてきた一方で、宗教概念の問題に関しては、宗教の一般的考察を敬遠することから構造的に生じる迷走や停滞の状態に陥っていることが分かる。

五 「宗教の定義」という問題

ここまで、宗教社会学において宗教の一般的考察が敬遠されてきた様子を見てきた。「宗教とは何か」という問いに関してはもう一点、「宗教の定義」をめぐる議論が重要である。

宗教社会学では一般に、「宗教の定義」問題を、「機能的定義 (functional definition)」対「実体的定義 (substantial definition)」という対置の下に整理してきた。機能的定義を採用する論者はしばしば、実体的定義を、キリスト教教会を典型とする歴史的に特殊な制度的形態を宗教一般と同一視するものだとして退ける。世俗化論争の文脈で言えば、特殊な形態におけるキリスト教教会の衰退を宗教一般の衰退と取り違えるものとして、実体的定義を批判するわけである。他方、人間ないし社会の機能的要件によって宗教を基礎づけようとする機能的定義に対しては、研究対象が広くなりすぎるだけでなく、宗教の変動の相を捉えることが不可能になるといった批判が向けられてきた。

機能的定義についてはルックマン、パーソンズ、J・インガーらが、実体的定義についてはバーガー、ウィルソン、R・ロバートソンらが、その代表的支持者として見なされてきた。一部では、実体的定義と機能的定義は必ずしも対立するものではないとする見方もある⁽²⁴⁾。あるいは、初期のバーガーのように、宗教の定義は各研究者の「好みの問題である」とし、研究の実質には直接関係がないとする立場もある⁽²⁵⁾。

このように主張の内容はさまざまあるが、宗教の定義をめぐる議論の空間自体がひとつの共通の前提の上に立っている。すなわち、「宗教の定義」とは社会学的分析の道具であり、事象の記述や分析を進めるに先だって、研究者側で自由にこれを規定することができるという前提である。

しかし一般に、社会学的研究実践の方向性を定めるとともに、そのもつとも基本的な意義を保証するものは、研究の先行理解として働く概念の日常的意味であり用法にほかならない。例えば、ベラーの「市民宗教」論がどれほど独創的な発想だとしても、その概念の用法が、宗教という概念が意味を成す範囲を逸脱していないからこそ、この理論の是非を論じることが可能となっている。概念の日常的意味Ⅱ用法を地平として進められる社会学的研究実践は翻って、研究を通して彫琢される当該概念の社会学的意味Ⅱ用法をもつて日常的意味Ⅱ用法へと働きかけ、その再編成を促すことになる⁽²⁶⁾。

約めて言えば、「宗教の定義」とは単に方法論上の問題ではなく、そのまま「宗教とは何か」という理解に通じるものにほかならない。「宗教の定義」を論じる従来の議論は、こうした概念の日常的用法と社会学的用法、社会内における言語的実践の総体と社会学的研究実践との間に存する解釈学的な循環関係を見誤っており、分析概念から離れたところに研究対象たる「現象それ自体」が存していると想定している点で不適切な本質主義的実体化⁽²⁷⁾

を行っている。⁽²⁸⁾

「宗教の定義」をめぐるこの立論のしかたは、宗教社会学内に広く共有されてきた前提であり、世俗化諸理論に固有の欠陥というわけではない。しかし、宗教の一般的考察を担ってきた世俗化諸理論にとっては特に決定的な難点であり、議論が座礁することになった理論構成上の一要因を成している。

他方で、宗教社会学の大勢、特に実証的研究への専念を標榜する向きにおいては、今も「宗教の定義」という立論の下、宗教概念がナイーヴなしかたで用いられ続けている。本来は、「宗教とは何か」という問いとそこに付随する諸問題は、この概念を利用し続けるかぎりにおいて、宗教社会学全体に突きつけられているはずの課題である。しかし繰り返し確かめてきたとおり、現在この課題は、宗教の一般的考察としては世俗化諸理論に特殊な問いとして局在化して理解された上で、「一時代を画した過去の学説」とされている世俗化論ごと疎まれ敬遠されるに至っている。こうした敬遠の構造が、「宗教とは何か」という問いを宗教社会学から切り離し、あたかもこの問いを免除されているかのように素朴に宗教概念を用いることを可能にしていると見ることができる。

確かに、不用意なしかたで宗教の一般的考察を行うならば、事象の歴史的・文化的特殊性を十分に捉えることができなくなってしまう。しかし、宗教概念を採用するかぎり、この概念の一般的考察を敬遠し棚上げすることは、これが帯びている歴史的・文化的負荷の「隠蔽」として、研究実践を通じた政治的強制力のより一層不適切な行使に与することとなる。こうした事態こそ、概念批判論が問題にしたところであった。次節以降に詳論するように、考察を棚上げしてしまうのではなく、実際にこの概念を用いながらその可能性と限界を吟味していく方向性、すなわち自省を伴った使用、使用を通じた自省という間の道を探る必要がある。

六 宗教概念の社会学的批判に向けて

系譜学的手法を採って概念の歴史的生成過程を辿る宗教概念批判論は一般に、この概念を学的に用いることに対して否定的な論調を持っており、中にはT・フィッツジェラルドのように、はつきりとこれを廃棄すべきだとする論者もいる。⁽²⁹⁾ではこの宗教概念批判論に照らしたとき、世俗化諸理論が取り組んできた「宗教とは何か」という問いは、どのように位置づけられることになるのだろうか。この点につき、系譜学的宗教概念批判論から得られる洞察を、次のように相互に関連する四つの命題に整理してみた上で考えてみたい。(一) 宗教概念は超歴史的・超文化的な性質のものではなく、すぐれて近代西洋的な概念であること。(二) 宗教は、それ固有の性質から規定される自己完結した事象とは言えないこと。(三) 宗教概念を使用することは特定の社会的・政治的立場に立つことを意味し、中立の観察者の立場に立つものではないこと。(四) 以上から、宗教の素朴な本質主義的実体化が不適切であること。

まず命題一について、例えばアサドが世俗主義との共謀を強調しているように、宗教概念が「西洋近代的」「世俗主義的」等と表現される特定の歴史的・社会的立場と結びついたものだという指摘の多くは、それ自体としては的を射ている。しかし、宗教概念にそうした性格が見出されるとしても、単純にそれをそのまま宗教概念だけに帰属させて理解することはできない。右記命題二を併せて考慮するなら、その性格は、宗教概念をその重要な一部として組み込んでいる、現代世界に支配的な概念布置⁽³⁰⁾——「宗教」の他、「政治」「経済」「文化」「国家」等々の概念から成る、いわゆる「グローバルな政治・経済的言説」の布置——に照らした上で分析される必要がある。

そうした分析の視点を欠いたまま宗教概念だけを問題にすることは、却ってこの世界が帯びている「西洋近代的」「世俗主義的」性格の根深さを小さく見積もることに繋がる。したがって、宗教や世俗といった特定の概念を切り取り、その歴史を遡って論じるタイプの系譜学的概念批判論は、理論構成上、現代世界に支配的な概念布置を主題化することができる、別のタイプの研究によって補われなければならない。

また、現代世界に支配的な概念布置の「近代性」を問題にするとき、今度は命題三に関わって、宗教概念批判論の立場そのものが自省的に顧みられるべきこととなる。すなわち、宗教社会学や宗教概念批判論を含めたアカデミックな研究活動自体が、そうした概念布置が帯びている「西洋近代的」「世俗主義的」性格を免れているわけではなく、それどころかその担い手の最たるものだということを考える必要がある。A・マッキノンが言うように、私たち研究者にとってもまた「宗教命名のポリティクスの「外部」は存在していない」のである。⁽³¹⁾したがって一部の論者が主張する宗教概念の「廃棄」は、そこへと身を退けることのできる「外部」が存在しない以上、実際には宗教概念の「放置」にすぎず、現下の支配的概念布置の歴史的・社会的負荷を離れた「中立」なところに立つ特権的な方法なのではない。命題一―三を真剣に受けとめた上で有りうる研究実践の方向を考えるなら、宗教の本質主義的実体化が否定される（命題四）というだけでなく、宗教概念が帯びている歴史的・社会的負荷を自覚・反省しながら、その歴史の重みを背負うところから出発し、歩を進めるほかはないという洞察に到達する。⁽³²⁾

このようにして、系譜学的概念批判論の諸命題を徹底する先に要請されるのは、宗教概念を用いた言語的实践に自省的なしかたで携わりつつ、現代世界に支配的な概念布置に照らしながらこの概念を批判検討してゆく、社会学の宗教概念批判とも称しうる研究実践である。約めて言えば、現代世界ないしいわゆる近現代社会の文脈において

「宗教とは何か」を自省的なしかたで問う社会学的研究ということになる。

ここに至って、「宗教とは何か」を問う宗教社会学的研究が、系譜学的宗教概念批判論に対して防御的にのみ立ち回るべきものでも、これと矛盾・衝突するものでもなく、むしろその洞察を引き継ぎ深め、相互に補完しあうべき研究実践として積極的に求められることが判明してこよう。学史的には、宗教概念問題における社会学的研究の枢要性は、宗教概念批判論の先駆者R・ベアードやE・シャープによって既に気づかれていたことでもある。⁽³³⁾ 世俗化諸理論は、こうして要請される社会学的宗教概念批判の先駆と位置づけられるもので、現存する研究蓄積の中でもっとも示唆にも富んでいる。宗教概念批判論が宗教概念の歴史性を衝く中で明らかになってきたのは、従来はもっぱら宗教現象学の領分と考えられてきた「宗教とは何か」という問いが、近現代社会という歴史的・社会的条件との相関において宗教を問う視線、つまり世俗化諸理論の視線に通じているということなのである。

七 宗教の問いの行方

さて、本稿の限られた紙幅にあつては、世俗化論の再解釈作業が持つ今日的可能性を示すことで満足しなくてはならないが、そうした再解釈から現れてくるはずの研究の方向性について、ごく簡単な見通しだけは与えておきたい。

世俗化諸理論が持っていた「宗教とは何か」という問いが今日的な意義を有するものだとしても、宗教概念批判論を経た後、先述のとおり、それを「定義」の問題と置くことや、あるいは本質主義的に理解された「宗教それ自体」との照合作業として捉えることは不適切である。社会学的研究を通じて検討されるべき宗教概念の意味は、近

現代社会の概念布置の全体においてこの概念が相対的に占めている位置価として捉えられるべきこととなる。⁽³⁴⁾ そうした位置価として捉えることによってはじめ、宗教概念特有の性質を論じることが可能になる。より具体的な論点を一例に挙げるなら、深澤英隆が宗教概念について「たとえば芸術や科学や道徳などといった、近代性に内属する概念とは異なり、近代性一般との強い緊張関係のなかで、さまざまな志向的負荷を担った概念として生成してきた」と指摘している事態を、社会学的分析のかたちで詳らかにしていくことが期待できよう。⁽³⁵⁾

このような意味における宗教概念の性質は、社会内における言語的实践においてこの概念が用いられる場面や方法を確かめることで研究されうる。より具体的に言えば、宗教と名指されている現象や名指すことのできる現象の実証的研究を参照し、これと突きあわせながら宗教概念の吟味と批判が進められることになる。こうした作業は、実証的研究の遂行について言えば、現在の宗教社会学にとってそう新奇なものではない。転換が求められることは、「宗教とは何か」という問いの引き受け方であり、この問いに実証的研究を接続する方法である。

以上、いささか込み入って見える検討を進めてきたが、本稿の結論を一言にまとめてしまうならそれは、世俗化論に含まれていた「宗教とは何か」という問いには、宗教社会学が正面からこれに取り組むべき必要と価値があるということである。現代世界では、例えば政治、医療や教育の諸場面において、「宗教とは何か」という問いがますます切実なものとなっている。宗教概念を用いた言語的实践の中には、人間の相互理解に向けた努力の重要な一部が含まれているように思われる。宗教社会学の研究実践もまた、この概念が持つ可能性と限界に条件づけられながら、そうした努力の一翼を担うものであろう。

言語論的転回のインパクトの浸透や、それによる系譜学的宗教概念批判論の興隆に先駆け、世俗化論はいちはや

く、それゆえに多分に不用意で不器用なしかたで「近現代社会における宗教」の問題を取り上げた。結果的には時期尚早であったと言うべきであろうか、このことが世俗化論支持者を含めた宗教社会学に、「宗教とは何か」という問いを矮小化し敬遠する風潮をもたらすことになってしまった。しかし、宗教社会学にとって「宗教とは何か」という問いは、放棄すべき誤った問いであるどころか、できるかぎりの根気をもって追究すべき最重要課題なのである。

注

- (1) 宗教概念批判の動向を概観したものとして、R・マツカチオン「宗教」カテゴリーをめぐる近年の議論」(磯前順一、R・カリチマン訳『現代思想』二八巻九号、二〇〇〇年)、磯前順一「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況」(同)、深澤英隆「宗教」概念と「宗教言説」の現在」(島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教』再考』ペリカン社、二〇〇四年)などがある。
- (2) 代表的な世俗化諸理論の整理として、以下の諸論考を参照のこと。Karel Dobbelare, "Secularization," in *Current Sociology* 29.2, 1981. J・スインゲドール、石井研士訳『宗教のダイナミックス』ヨルダン社、一九九二年。Olivier Tschannen, "The Secularization Paradigm," in *Journal for the Scientific Study of Religion* 30.4, 1991. 「世俗化論」という括り方はあいまいであり、論者本人が否定している場合も多いが、その詳しい事情については拙稿「世俗化論の構想力」(東北大学提出博士論文、二〇〇七年)の序章に述べた。
- (3) Talal Asad, *Formation of the Secular* (Stanford, Stanford UP, 2003). 中村圭志訳『世俗の形成』みすず書房、二〇〇六年。"Responses," in *Powers of the Secular Modern*, eds. by David Scott and Charles Hirschkind (Stanford, Stanford UP, 2006).
- (4) Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, U of Chicago P, 1994). 津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年。"Secularization Revisited," in *Powers of the Secular Modern*, eds. by Scott and Hirschkind.
- (5) Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (New York, MacMillan, 1967). 赤池憲昭、J・スインゲドール訳『見えない宗教』

教』ヨルダン社、一九七六年。Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York, Anchor, 1990[1967]). 蘭田稔訳『聖なる天蓋』新曜社、一九七九年。

- (9) Robert Bellah, "Civil Religion in America," in *Daedalus* 96.1, 1967. Talcott Parsons, "Religion in a Modern Pluralistic Society," in *Review of Religious Research* 7.3, 1966.
- (7) Bryan Wilson, *Religion in Secular Society* (London, Penguin, 1969[1966]); *Religion in Sociological Perspective* (Oxford, Oxford UP, 1982). 中野毅・栗原淑江訳『宗教の社会学』法政大学出版局、二〇〇二年。"The Secularization Thesis," in *Secularization and Social Integration*, eds. by Rudi Laermans, Bryan Wilson and Jaak Billiet (Louvain, Leuven UP, 1998).
- (8) 例えば、Tschannen, "The Secularization Paradigm." Frank Lechner, "The Case against Secularization," in *Social Force* 69.4, 1991. David Yamane, "Secularization on Trial," in *Journal for the Scientific Study of Religion* 36.1, 1997. Warren Goldstein, "Secularization Patterns in the Old Paradigm," *Sociology of Religion* 70.2, 2009.
- (9) J・スインゲドー「西ヨーロッパの昨今の世俗化論争の意義と問題点」(『東洋学術研究』二十六巻一号、一九八六年)、一〇六頁。
- (10) 例えば、山中弘「世俗化論と教会」(竹沢尚一郎編『宗教とモダニティ』世界思想社、二〇〇六年)は、世俗化論の近年の動向と教会史学の関係を論じている。
- (11) Edward Bailey, "Implicit Religion: A Bibliographical Introduction," in *Social Compass* 37.4, 1990. Arnold Nesti, Introduction, in *Social Compass* 37.4, 1990. 岩井洋「欧米における「民俗／民衆宗教」概念の諸相」(『國學院大學日本文化研究所紀要』六八輯、一九九一年)、華園聰磨「欧米における“popular religion”の研究動向」(岡田重精編『日本宗教への視角』東方出版、一九九四年)。
- (12) Edward Bailey, "The Implicit Religion of Contemporary Society," in *Religion* 13, 1983; "The Implicit Religion of Contemporary Society," in *Social Compass* 37.4, 1990; *Implicit Religion* (London, Middlesex UP, 1998); "The Notion of Implicit Religion," in *The Secular Quest for Meaning in Life*, ed. by Edward Bailey (Lewiston, Edwin Mellen, 2002).
- (13) Grace Davie, "Believing without Belonging," in *Social Compass* 37.4, 1990; *Religion in Britain since 1945* (Oxford, Blackwell, 1994); "Europe," in *The Desecularization of the World*, ed. by Peter Berger (Grand Rapid, Erdmans, 1999); *Religion in Modern Europe* (Oxford, Oxford UP, 2000); "The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe," in *Peter Berger and the Study of Religion*, eds. by Linda Woodhead et al. (London, Routledge, 2001).

- (14) Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 12-13; "Europe," p. 68.
- (15) Roberto Cipriani, "De la religion diffuse a la religion des valeurs," in *Social Compass* 40.1, 1993; "Diffused Religion," in *The Secular Quest for Meaning in Life*, ed. by Bailey; "Invisible Religion or Diffused Religion in Italy?" in *Social Compass* 50.3, 2003.
- (16) Robert Towler, *Homo Religiosus* (London, Constable, 1974). また、タウラーの所論を「庶民」という類型が持つ意義について考察した論考として、華園聰磨「「庶民信仰」概念の周辺」(『東北大学文学部研究年報』四十八号、一九九八年)。
- (17) 特にアメリカとヨーロッパの宗教状況の対照性がより強く意識されるにしたがい、両者の関連づけが断念されて、それぞれの地域について個々に議論が展開されるようになってきている。本稿で言及した論者で言えば、デイヴィらが強調する「ヨーロッパ例外論」の立場はこうした傾向の現れと理解される。Davie, "Europe,," "The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe." Peter Berger, "Epistemological Modesty," in *The Christian Century* 114, 1997; Postscript, in *Peter Berger and the Study of Religion*, eds. by Woodhead et al.
- (18) Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority," in *Social Forces* 72.3, 1994. Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory* (trans. by Simon Lee, New Brunswick, Rutgers UP, 2000).
- (19) 宗教概念の代わりにスピリチュアリティ概念を研究の導きの糸とするしかたも、やはり宗教概念の問いを後まわしにするという意味でこれと類似の戦略と言える。深澤の指摘のように、スピリチュアリティ概念は「暗黙のうちに、この語の対立概念である宗教の概念によってあらかじめ文脈化されている」からである(深澤英隆『啓蒙と靈性』岩波書店、二〇〇六年、二九頁)。加えて、宗教概念の場合と同様に、スピリチュアリティ概念についてもその歴史的・社会的負荷を問う作業が必要になってくる(深澤同書および葛西賢太「「スピリチュアリティ」を使う人々」(湯浅泰雄監修『スピリチュアリティの現在』人文書院、二〇〇三年)。いずれにしても、今やスピリチュアリティに関する言説は、ここでは十分に論じ切れない拡がりを持つようになってきている(島蘭進『スピリチュアリティの興隆』岩波書店、二〇〇七年、檜尾直樹『スピリチュアリティ革命』春秋社、二〇一〇年など)。
- (20) ドベラーレ前掲論文の改訂版である二〇〇二年の著書では、「教会への関与の衰退」・「宗教変動」・「非聖化」はそれぞれ「個人的世俗化」・「組織的世俗化」・「社会的世俗化(societal secularization)」と表現しなおされている(Karel Dobbelare, *Secularization*, Brussels, PIE, 2002)。また他にも、チャンネンの世俗化論解釈が同じ分解の手法を採っている(Tschannen, "The Secularization Paradigm")。

- (21) Casanova, *Public Religions in the Modern World*.
- (22) James Beckford, "Secularization and Social Solidarity," in *Secularization and Social Integration*, eds. by Laermans, Wilson and Billiet; "The Politics of Defining Religion in Secular Society," in *The Pragmatics of Defining Religion*, eds. by Jan Platvoet and Arie Molendijk (Leiden, Brill, 1999); *Social Theory and Religion* (Cambridge, Cambridge UP, 2003). なお、次の論文には早くからこうしたアプローチの可能性が示唆されていたが、本格的に展開するには至らなかったようである。
- Karel Dobbelare and Jan Lauwers, "Definition of Religion," in *Social Compass* 20.4, 1973.
- (23) ベックフォードは、彼の「社会構成主義的アプローチ」を従来の宗教社会学と接続しようと試みる段になると、「聖なる領域 (a sacred domain) の存在についての信念」という彼自身による宗教の規定を忍び込ませる。いわゆる「存在論における恣意的な境界設定 (ontological gerrymandering)」という首尾一貫しない手順を取っている (*Social Theory and Religion*, p. 215)。「存在論における恣意的な境界設定」概念については、Steve Woolgar and Dorothy Pawluch, "Ontological Gerrymandering," in *Social Problems* 32.3, 1985. 平英美訳「オントロジカル・ゲリマンダリング」(平・中河伸俊編『新版構築主義の社会学』世界思想社、二〇〇六年)。
- (24) この区分について、ドベラーレとJ・ローワーズは、両者は両立不可能のではなく実際には組み合わせ用いられていると指摘しており、エルヴェ・レジェは結局は両者とも近現代社会における宗教の意味の多様性の深まりを問題にしていることにはかわりがないとして、「誤った対立」であると論じている。Dobbelare and Lauwers, "Definition of Religion," pp. 536-540. Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, pp. 77-83.
- (25) Berger, *The Sacred Canopy*, p. 177. 邦訳「二六七頁。ただしバーガーはその後、次の論文では機能的定義への批判を行っている」Peter Berger, "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion," in *Journal for the Scientific Study of Religion* 13.5, 1974.
- (26) 概念の日常的用法と科学的用法との間に存するこのような解釈学的循環関係を指摘する論考として、科学一般に関しては、野家啓一『無根拠からの出発』勁草書房、一九九三年、二五一頁以下、社会学の文脈では、P・ウィンチ(森川真規雄訳)『社会科学の理念』新曜社、一九七七年、五一頁以下、宗教概念に関しては、Andrew McKinnon, "Sociological Definitions, Language Games, and the "Essence" of Religion," in *Method and Theory in the Study of Religion* 14, 2002.
- (27) 本稿では主題的には扱わないが、R・スタークらによる合理的選択理論に基づいた宗教概念の「演繹的用法」もまたこの点を見誤っており、その理論内に取って宗教概念を持ちこまなければならない理由を欠いていると思われる。Rodney Stark and

William Bainbridge, *The Future of Religion* (Berkeley, U of California P, 1985); *A Theory of Religion* (New Brunswick, Rutgers UP, 1996[1987]).

- (28) 特にこの点に関しては、宗教社会学における素朴な実証主義の問題に触れた、山中前掲論文のB・ウィルソン批判が有益である。
- (29) Timothy Fitzgerald, "A Critique of "Religion" as a Cross-cultural Category," in *Method and Theory in the Study of Religion* 9, 1997.
- (30) McKinnon, "Sociological Definitions, Language Games, and the "Essence" of Religion," p. 77.
- (31) McKinnon, "Sociological Definitions, Language Games, and the "Essence" of Religion," p. 81. また、磯前順一「宗教研究とポストコロニアル状況」(磯前、T・アサド編『宗教を語りなおす』みすず書房、二〇〇六年)に同趣旨の記述がある。
- (32) ここでは、野家啓一がプラグマティズムの「途上主義」について用いている表現を借りている(増補 科学の解釈学)ちくま学芸文庫、二〇〇七年、二九五頁)。
- (33) Robert Baird, *Category Formation and the History of Religions* (The Hague, Mouton, 1971). Eric Sharpe, *Comparative Religion* (2nd ed. London, Duckworth, 1986[1975]), pp. 307-308.
- (34) 付記しておけば、こうした宗教の捉え方は、「概念」を「実在」や「現実世界」と対置させて理解した上で、そうした「単なる概念」へと宗教を還元しようとする類のものではない。本稿が取るのは、山崎亮が言う「方法論的不可知論」の立場である(「オウム真理教事件と宗教学」『福祉文化』四号、二〇〇五年、四二―四三頁)。より一般的には、ロウ・ナラティヴィストとハイ・ナラティヴィストの対立に関わってくる点であるが、本稿の議論はさしあたりその決着を迫られない範囲内に収められている(野家啓一『物語の哲学』岩波書店、二〇〇五年、第七章参照)。
- (35) 深澤前掲書、二頁。また、実際に宗教概念の社会学的考察に進んだ以下の拙論では、宗教概念を近現代的概念布置における残余範疇として捉える見方を示しておいた。もっとも一般的なかたちの素描としてはMorooka Ryōsuke, "Why Should Sociology Employ the Concept of Religion?" *XIXth World Congress of the International Association for the History of Religions*, Tokyo, March, 2005. パーソンのシステム論図式における検証としては、「T・パーソンズ『社会体系論』における「宗教」概念とその可能性」(『社会学年報』三十五号、二〇〇六年)。

The Motif of Criticizing the Concept of Religion in Secularization Theories

MOROOKA Ryōsuke

The aim of this paper is to reinterpret the so-called secularization theories and then to show the significance of continuous investigation for the question of “what is religion?” from the sociological viewpoint. The classical version of secularization theories implies a theoretical examination for the concept of religion with comparative analysis of religion in a conventional sense (“church-oriented religion”) and in a non-conventional sense. However, these theories have an inadequate presupposition in which the concept of religion is treated as just an analytic instrument each sociologist can define before beginning a research project. In addition to this methodological issue, the worldwide “religious revival” after 1980s had sociologists recognize the “failure” of the secularization thesis, and unfortunately led to avoidance of a general theoretical approach to religion in the sociology of religion.

Recent genealogical studies of the concept of religion criticize academic use of the concept of religion, but this criticism does not indicate the necessity to renounce it. Rather, the research program they require is a sociological study to examine the concept in its positional value within the global social order with a reflective perspective. This sociological critique of the concept of religion should make a unique contribution by examining not only social and historical restraints but also possible applications of the concept.