

# 近代科学における宗教社会学の学問的位置

ブライアン・ヴィルソン

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・サンーシモンは、コントが「社会学」(sociology)と呼んだ新しい科学を、社会現象の神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準では宗教が、たとえ誤謬であつたにせよ、必然的に人間の社会理

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、人間の歴史は神の授理の成就であった。神学体系の構組のなかに、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摶された。キリスト教神学は、そこ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探求し、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つ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

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、なかなかローマ・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徳規律も、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

えられるべきものとなつた。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つた。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つた。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。<sup>(1)</sup>

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つた。サンーシモンは道徳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、諸前提が異なつてはいるが、彼の関心事は社会と道徳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)と呼ばざるを得なかつた。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らうか。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<sup>モデル</sup>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りなければならなかつた。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<sup>ハビトカルシズム</sup>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、公平无私で客観的な経験主義が形而上学的推論に取つ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

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

後続の社会学者たちも、宗教を実証主義的社會学によつ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つた。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つたが、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方とともに、ハーバート・スペンサー<sup>(2)</sup>やJ.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、そこでは、宗教に対する社会学のイデオロギー攻勢は弱められた。アメリカでは実際に、社会学が社会的福音(social gospel)の支持者として利用され、また、自發的意志に基づく信仰(religious voluntarism)は、それ自体が、社会学的意味における社会的善の遂行の証しとなつた。コントの実践的実証主義(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つたが、彼の観念的な宗教否定は

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。

宗教に対してもコントが採つた立場は、もちろん、その後の社会学の唯一の関心方向<sup>オリエーティング</sup>であったわけではない。しかし、コントの視<sup>ペースクライ</sup>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つたために、また、宗教がいまや強烈な挑戦の焦点になつた——第一に、他の原理によつ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

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關として説明されるべきものであった。フロイドにとつては、宗教は集團神經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らうと主張した。独自身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つていなかつたが、フロイドは臨床的事例から社会分析へと論解するたびに、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主要問題であったのである。<sup>(3)</sup>

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探つ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るとした。社会の科学 (the science of society) が、コントとマルクス両

たのである。しかしながら、われわれは次にこう問うであらう。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つ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。従つて、社会学者は社会学それ自体を宗教的世界觀に代わつ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つた。とはいつても、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つたのである。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解明する必要があつたのである。

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つた。マックス・ウェーバーは西洋的合理性、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會的秩序を支える力ではないと信じてゐたが、社会を発展させる強力な役割を宗教に認めたらしく、ウェーバーが社会学者の中でも最も優れた人物であるとすれば、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。同様の多くの点がエミール・デュルケームについてもいえる。彼の社会学者の中で最も優れた人物であるとみなし得る。宗教が社会に対して担つた潜在的機能 (latent function) を最初に分析した点で、われわれは彼に多くを負つてゐる。しかしデュルケームは、オーストラリア原住民の未開社会における宗教機能

者の標語であった。科学とは「デタッチメント」、客觀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、社会の科学は、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発したものと考えられていた。

従つて、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に従つ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、宗教的世界觀に対抗するものであった。宗教的世界觀においては、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（宗教的世界觀の）志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」と客觀性によつて、宗教的世界觀に代わる科学的視野を提供し

じていなかつた。近世社会において宗教は事実上消滅し、宗教が担つ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、他の機關がそれらを担うよう要請されるだらうと信じていた。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つた近代の複合的産業社会における規範上の合意 (normative consensus) を形成しうると考えるに到つた。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があつた。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つ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らうという仮定が暗黙の前提になつており、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ひない。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

な倫理を発見、もしくはむしる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ごう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)<sup>(6)</sup>などのデュルケーム機能主義の繼承者の間でも、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眞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ゐた。彼にとって、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、潜在的機能といふものを解説することによって提供した。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つた。機能主義は、経験

は宗教によってその同意が形成されたと信じた。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た機能を充たすために潜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、それらが意識的に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てたと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るうと、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

的には検証できない独断的な教説と見なされてゐた神話や、同じく任意に定められた行為と見なされてゐた儀礼が存続する「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ゐる。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ゐるといふ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の代償反応であると見てゐるのである。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、以前に思ひ描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。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觀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

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つた以上、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ふ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っ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「前社会学的」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の的となり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的问题の背後にある哲学的問題であることに変りはない。

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説明ではない。宗教は評価的および情緒的気分を換起させ、適切な動機づけを普及させる

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、ホップズのように公然と混入させか、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、マルクスにとって歴史の論理であつたし、デュルケームの場合のように、自己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案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、

ここ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つていた。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換起、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な側面に対しても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つてゐる高等宗教は、「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ゐる役割の中で、

究極的問題への解答は重要なものではないであろう。たゞ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ともに、その状況を評価し、かつその状況に情緒的にも対応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。従つてそれは、宗教的言語が科学的言語とは異なつてしまし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想起しようとして、叙述のみならず評価をも行ない、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つて説明しようとした。そしていまも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、さらにデュルケームでさえもが、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、形而上学的思考や観念、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学的探求の主題であり続けた。

## I. 科学としての社会学

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とに伴つて、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つた。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、実地調査によつて検証されるようになつてきていた。

社会学は多少なりともこれらの人々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つ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)

近代科学における宗教社会学の学問的位置

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つ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つて研究する学問分野であつて、研究者が自覚的で明確な倫理的中立性を保とうとし、資料からのデータメントが維持され、

こそ、いいでの議論にとって単なる付隨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當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る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。いなむしる、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つたほうが適切であるうか。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。この事実はそれのみで、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、以下の現象として扱われる。宗教社会学

は、この天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ない。社会学者はその信条の「眞偽」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力、回心の過程、組織の特性、宗教的実践の規則性、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。

筆者の主張する「共感的客觀視」(sympathetic detachment)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ふことは、科学的には価値を完全に説明しきることは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」と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。

ment) の展開には、常に困難な問題がいつもおこる。しかし、その抽象化の中では、それは所与の事例をとりまく状況を超えることができる。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、それらの事例に関する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知れない。西洋においては、宗教的不寛容ということがより強く呼ばれていたし、西洋の歴史の長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つた。そのような時代は過ぎ去つてしまつたが、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、もつと拡散的

明かであり、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ないと主張して、社会学者のそ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く

た客観的な(detached and objective)アプローチを否定することである。むちろん我々は、ある面では社会学者は同等の知性と洞察力をもつ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ふ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觀察するが故に、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觀察できない者よりも、はるかに鋭い眺め<sup>バーバクテラ</sup>と希望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般的な次元(a whole dimension)をある宗教運動の理解に付け加えることができる。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、それのみではなく、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する、もしくは接すべきであるという事実に由来するのである。比較は社会学の方法的基本的な要求である。比較によってより広い一般性をもつた仮説と公式が

な宗教的態度が一般的で、異なる宗教的伝統が共存し、融和し、共構関係(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あるに大きい。

その他の問題は実際にはしばしば相互に極めて密接に連関しているが、ここでは分析上の目的のために分けて扱うことにしてよう。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眞の解釈であるだけでなく、切り離せない生活そのものである。彼らは彼らが眞理と見なすものの命令に従つて生きるのであり、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

ちにとつ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、ただちに植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(profanage)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、余暇の過ごし方や、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間の関係や行動等についてさえも、はるかに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。

さて、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かいの触れ合い (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使う作業であり、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「蒸留方式の学問」 (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的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りには意氣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がちなことである。宗教社会学者がもつて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、宗教社会学者は客觀性という規準を維持する必要を彼の意識の中心で異常なほどに意識していか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、個人的な問題に關係しない (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。そのような結果は個人的な面接調査によつ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つては収録できないほど複雑であるし、事實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そのままに述べる場合以外は、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すれをも、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

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書き方にたることは、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る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ない」とか、「実際にどのようなものであるかを知るためににはそれに直接触れてみなければならない」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眞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ふ試みを別にしても、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

後には、宗教現象の解釈に関連する諸問題が横たわつてゐる。信仰者がいかなる科学的な説明も彼らの宗教に対する妥当しないと言えることは極めて明らかである。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いくつかの要素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的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、社会学的言語によつ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關係している点で宗教の中心的な特徴なのである。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には、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と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なつ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う考えは、宗

教の信奉者に好印象を与える考え方ではない。この点において、信奉者と社会学者との異なる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ことも、あるい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うべきであるが、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見なされることがある。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つた。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つたと述べた。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

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ぬ。宗教的な情報を把握する他の地平が存在するのである。コミュニケーションの主要動機やそれの信徒にとっ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つて進められる。<sup>(11)</sup>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

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った。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る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であろう。

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、宗教的実践における連續と不連續、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

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(aetiology)を提供しようと/or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つてくる。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、明細に説くことは関心をいだかない。すなわち、それらの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と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。

社会学者は重なり合う。しかし社会学者の目から見れば、現象学者があこがれる客觀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、従つてその部分では、これら二つの型の研究者の仕事は重なり合う。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ないが故に、それはより慎重で自覺的な意図をもつて、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つ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覺的に決定する。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ない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觀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、彼が從事する作業過程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つて変化するものだという点についての自覺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ないのなら、その選択は自覺的で慎重になされ、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、科学的客觀性への委託と粗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、重要な経験としてそれらの事実に關係する人々の価値をも含むため、社会学者は自分が担つてゐ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る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發展したことでもあつたが、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發達したとすれば、弁証学にならなかつたことの方がむしろ驚くべきことであろう。初期の社

全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おいた一種の社会誌 (sociography) が、特にフランスやベルギーにおいて展開された。<sup>(13)</sup> 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。しかし、宗教的な実践パターンの地理的変化と特定地域の歴史的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的基礎が欠けており、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 자체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。社会学的諸変数が展開され、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问题——すなはち、宗教的帰依の潜在的機能についての問題や、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、まことに、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信念や実践に対する置換可能性などについての疑問——は好まれなかつた。この宗教的・社会学の扱い手の大半はローマ教会の聖職者たちであったが、この数十年間に起つ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。従つて、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徵候を二つ述べることができよう。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、プロテスチント両教会が援助していった宗教・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) がその名称の示す通り

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、CISR が高度に中立的客観的な方法論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つ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

つてはならないといった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探らなければならぬ。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、社会学それ自体はいまだ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、その後の痕跡は事物の性質上根絶しえないままになつてゐる。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つてゐる。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。従つて、社会学が好んで使つ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つた。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知れないが、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<sup>パラダイム</sup>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<sup>パラダイム</sup>を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。もちろん、その捕縛から完全に脱出するのとは不可能であろう。といふのも、新しい事例や異邦の例を「有意味な」ものとする諸概念を社会学者は必要とするからでは

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染度を減少させなければならぬ。われわれは純粹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。もつとも、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名な諸困難についての自覚を持続することである。それは社会学者が從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ないが、他方では、その宗教的関心が彼の探求の対象となっている人々との信頼を維持しなければならない。何よりも大切なこれら二つの任務のバランスは様々である論文によっても変化するし、また、現地調査に従事し

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、またそうちの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、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つても、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

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るとすれば、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（ことを望んでいた）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、宗教へ歸依しようとはせず、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瞭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、根本的な問い合わせだが、理解可能な問い合わせであり、しかも全く適切な問い合わせである。社会学者は「私はあなたが真理と考えるもの

お預けでござるが、しかし、それを答へはしない」と申す。これはやむなし。實際、されど「眞理」について答へるか、または否定するかを論議するにとて職業上間違ひでござる。回答者たちは、その人物が彼らの視座に委託してこないことを思つてゐる。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ゐなければ、この問には、宗教社会学者が回答者たるために對して感じなくてはならない共感を、彼らが看取してくる表示である。尋ねられたところでは敬意を表せねばならぬのである。しかし、それもまた「イヤ」であら。筆者が折しやれて語った、そのような問に対する應えの最も返答は、「あなたがたは私を一人の写真家と見なさう」とある。私が見出さうのを写真に撮つてくるのだから、私は自分自身が写真そのものにならないではないかなど」というのである。完璧な返答ではないが、あの問題が抱かれている重大な問題に解答を与えるのである。しかし、それは研究者の「タチマヘン」の対象への関与の仕方に關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關係を保持するものである。回答者の異なった価値構成の交わつた正直化すれば、類似的弁明を提供するのである。

## 原註

- (1) ハーレーの思想は彼の著書である *Course de philosophie positive* 1830—42. と誰がやめたか。既往の著書は *隕石論* による John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism* (1865) Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961. など。他 E.E. Evans-Pritchard, *The Sociology of Comte: An Appreciation*, Manchester: Manchester University Press, 1970. など。

- (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.

## 参考文献

- (3) カール・マククスヒーファーの著作は、おこして歴史的立場の論述はおいたたしかめるが、断続的なものが少なくなく、分散してくる。彼の著作集の索引を調べよ。著者に希望する。トロイドの宗教に関する論述も、まだ彼の著作全集に拡散してくるが、特

## millan, 1948, 第2 pp. 509—48. 参照。

- (4) Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, London: Standard Edn, 1953—74, Vol. XXI; *idem.*, *Civilization and its Discontents*, XXI; *idem.*, *Moses and Monotheism*, XXII. 一般の翻訳本によると Philip Rieff, *Fried: The Mind of the Moralist*, London: Gollancz, 1959; and *idem.*, *The Triumph of the Therapeutic: The Uses of Faith after Freud*, London: Chatto and Windus, 1966. おもに第2の翻訳本が、精神分析の基礎の発展の今世は通用例としている。C.R. Badcock, *The Psychoanalysis of Culture*, Oxford: Blackwell, 1980. 参照。

- (5) ハーラーの著者は繰々々の誤記を含んでおり、本稿の翻訳はハーラーの誤記を刪削した形である。 *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 2nd edn, 1925, および *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: Mohr, 1920—1. 参照。
- (6) Emil Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, (1912), (translated by J.W. Swain) Glencoe, Ill.: The Free Press, 1954. 原著は隕石論による W.S.G. Pickering, *Durkheim on Religion*, London: Routledge, 1975; Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*, London: Allen Lane The Penguin Press, 1975. 参照。
- (7) Kingsley Davis, *Human Society*, New York: Mac-

(注釈) (14)・(15)・(16)・(17)・(18)・(19)・(20)・(21)・(22)・(23)・(24)・(25)

- 特集・科学的宗教研究の問われているもの
- (10) ハセ 謂義 (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. Seeger), London: Peter Owen, 1962.)
- (11) 大英語辞書人用編第12版の「謂義」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, 特別 pp. 110—22.
- (12) 哲學部 (Religionswissenschaft) の専門分野を  
◎宗教哲學の新風だ。 Jacques Waardenburg, "Religionswissenschaft New Style: Some Thoughts and Afterthoughts," *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 2, 1978, pp. 189—220 を参考。
- (13) ハセ 謂義 | 人類学 | 宗教史 | 社会学 | 一般 (Gabriel Le Bras) によると、ハセ 謂義の生物学的構成の要は、F. Boulard, *An Introduction to Religious Sociology*, (translated by Michael Jackson) London: